

TOMÁS DE AQUINO Y LA CUESTIÓN DEL MAL. UNA LECTURA CONTEMPORÁNEA

AQUINAS AND THE QUESTION OF EVIL.
A CONTEMPORARY READING

Sixto J. Castro
Universidad de Valladolid

Resumen: *En este artículo presento la tesis del Aquinate de que el mal es privación de bien como un ejemplo de lo que contemporáneamente se ha llamado "defensa" y como una tesis que no facilita la consideración de Tomás de Aquino como promotor de una teodicea tout court, una idea que viene avalada por las consideraciones epistemológicas propias de la filosofía del de Aquino.*

Palabras clave: *Tomás de Aquino, mal, teodicea*

Abstract: *In this paper I present Aquinas' thesis of Aquinas that evil is privation of good as an example of what currently is called "defence", and as view that makes it difficult to consider Thomas Aquinas as the promoter of a theodicy as such, an idea which is supported by Aquinas's own epistemological considerations.*

Keywords: *Aquinas, evil, theodicy*

1. INTRODUCCIÓN

El problema del mal fue la ciudad fuerte del ateísmo en la modernidad y lo sigue siendo en algunas concepciones filosóficas de nuestros días. No obstante, en el debate filosófico actual, los filósofos de la religión contemporáneos, sobre todo tras A. Plantinga, parece haberse puesto de acuerdo en que la cuestión del mal, a pesar de lo que parezca, no constituye en realidad un problema lógico¹. La existencia de Dios y la existencia del mal no serían dos proposiciones lógicamente incompatibles, puesto que lo que se ha planteado en términos de un dilema, en realidad es un falso dilema. Aunque no se pueda demostrar que cierto hecho relativo al mal que pueda ser aducido en el debate sea compatible con el teísmo, establecer su incompatibilidad no es menos difícil. Supuesto un Dios omnipotente y moralmente perfecto, podría eliminar todos los males que quisiera eliminar y eliminaría todos los males que no tuviese una buena razón para permitir, pero todo lo que se sigue de esto es que Dios eliminaría todo mal que no tuviese alguna razón para producir o permitir. Este es el fundamento de lo que contemporáneamente se denominan las “defensas”, que, a diferencia de las teodiceas, no aducen supuestas razones que Dios tendría para crear o permitir el mal. Al contrario, las defensas suponen que basta con mostrar que Dios y el mal no son lógicamente incompatibles. Es decir, para que sea válido un argumento lógico que parta del mal y concluya la no existencia de Dios es necesario mostrar que, por algún hecho conocido sobre el mal, es lógicamente imposible que Dios tenga buenas razones para producirlo o permitir que tal hecho se dé. Y esto es lo que la mayoría de los filósofos contemporáneos cree que no se puede demostrar². Así pues, para los partidarios de la defensa, puesto que lo que el lógico crítico con el teísmo sostiene es que es lógicamente imposible que existan Dios y el mal, lo que ha de hacer el teísta es mostrar que es lógicamente posible, es decir, debe mostrar que ambas afirmaciones pueden ser verdaderas sin que tenga que argumentar que de hecho lo son³.

¹ Cf. A. PLANTINGA, *God and other minds*, Ithaca and New York, Cornell University Press, 1967, cap. 6 *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press, 1964, pp. 165-190; *God, Freedom and Evil*, London, John Allen and Unwin, 1974, pp. 7-64

² Una excepción significativa es Sobel, quien defiende que los intentos contemporáneos de resolver el problema del mal desde el punto de vista lógico están errados desde su base J. H. SOBEL, *Logic and Theism. Arguments for and against beliefs in God*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

³ Malebranche elabora una versión moderna del dilema de Epicuro en esta línea: o Dios quiere el bien y en particular la salvación espiritual de todos, o no lo quiere. Si lo quiere y también el que tantos hombres sean desgraciados y se pierdan, según cada cual conviene en ello, es que es impotente. Si no lo quiere es que es impotente. Pero Malebranche afirma que es posible jugar con una tercera hipótesis, que es que lo quiera sinceramente, que lo pueda, pero que no deba hacerlo por una razón deducida de su sabiduría. “Cuando Dios no hace lo que puede y lo que quiere, es que no debe (...) Es que su sabiduría o la justicia que se debe a sí mismo le hace, por así decir, impotente”. N. MALEBRANCHE, *Résponse a la Dissertation*, c. XI, 12, citado por A. D. SERTILLANGES, *El problema del mal. Historia*, Madrid, Epesa, 1951, p. 285. Si se insiste sobre la bondad de Dios, he aquí su respuesta: “Dios tiene en sí mismo buenas razones de lo que hace, las cuales no siempre concuerdan con cierta idea de bondad y de caridad muy agradable para nuestro amor propio, pero que es contraria a la ley divina, ese orden

En la filosofía contemporánea tiene más predicamento la cuestión del mal evidencial. Aceptemos, con Leibniz, que el mejor mundo lógicamente posible sea el que existe de hecho y que la existencia del mal no suponga ninguna objeción lógica para la existencia de Dios. Sin embargo, la clase y la cantidad de los males que también de hecho existen son las que parecen poner en entredicho la existencia de Dios. Ejemplo de esto es el célebre discurso de Iván Karamazov, en el capítulo “La rebelión” de *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski, donde afirma que ningún bien, por muy grande y eterno que sea, puede justificar el sufrimiento de los niños⁴. De este modo, Iván Karamazov, que encarna la figura del librepensador heredero de la tradición ilustrada de pensamiento –donde tiene su cabida la teodicea–, se ve obligado a abandonar la idea de “creación” ante estas evidencias.

La teodicea es la gran construcción leibiziana para justificar a Dios ante el problema del mal y es un producto típicamente dieciochesco. Como algunos autores han tratado de mostrar, el problema del mal es, sin duda, uno de los ejes conductores de todo el pensamiento de los siglos XVIII y XIX⁵: el triunfo de las luces no puede tolerar que haya una zona de sombra inconquistable⁶. Pero el mal como tal no es un “descubrimiento” del siglo XVIII, por más que se haya vuelto un tema filosófico –quizá el tema filosófico–. Tanto el mundo antiguo como el medieval tienen clara conciencia del mal. Sin embargo, el mal se convierte en “problema” solo en el ámbito filosófico moderno, una vez que se han dado las condiciones intelectuales que hacen posible esta transformación. Un problema es, por definición, algo que exige ser resuelto. Si el mal tiene algo que ver con Dios, resolvemos el problema concluyendo que o bien Dios es malvado o impotente o tiene razones ocultas que debemos y exigimos conocer.

A lo largo de la historia se han ido configurando distintas respuestas, que pueden considerarse precedentes y parte de esta gran teodicea del XVIII. Según algunas, el mal ayuda a forjar el carácter y posibilita la existencia de ciertas virtudes. Para otras, Dios saca bien del mal. Según otras, lo que parece mal en realidad no es tal. Algunas se basan en el libre albedrío, del que se siguen elecciones erradas. En parte en esta última se basa la descripción del Génesis del mal como producto del pecado del primer hombre. Asimismo, hay corrientes filosóficas que pueden ofrecer respuestas a la pregunta, desde el dualismo gnóstico y maniqueo (que en muchas ocasiones se ha mezclado con el cristianismo al convertir a Satán –una figura que no está presente en

inmutable que encierra todas las buenas razones que Dios puede tener”. V. MALEBRANCHE, *Entretiens de Métaphysique*, IX, tomado de *ibid.*, p. 286.

⁴ “Según mi concepción euclidiana, sólo sé una cosa: existen sufrimientos sin que haya culpables (...). Mi bolsillo no me permite pagar una entrada tan elevada. Así que me apresuro a devolver mi billete (...). No es que yo no conceda valor a Dios, Alioscha, pero le devuelvo respetuosamente la entrada”. F. DOSTOYEVSKI, *Los Hermanos Karamazov*, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 386–398. Un planteamiento semejante aparece en *La peste*, de Camus.

⁵ S. NEIMAN, *Evil in modern thought. An alternative history of Philosophy*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2015.

⁶ Cf. T. EAGLETON, *Sobre el mal*, Barcelona, Península, 2010, p. 130.

el Credo cristiano— en un igual a Dios), que es la que, en época de Leibniz, patrocinaba Pierre Bayle como la más racional, o el deísmo, tan caro a muchos ilustrados. Todos ellos resuelven la cuestión en términos más o menos plausibles. Sin embargo, el espacio en el que el “problema” no se deja resolver tan fácilmente es aquel en el que él mismo (y la teodicea como solución) tiene su suelo nutritivo: el teísmo.

El teísmo no es solo una postura filosófica, sino fundamentalmente religiosa. Un prejuicio relativamente popular en algunos círculos intelectuales es que las aproximaciones religiosas niegan o minimizan la magnitud del mal. Basta leer la Biblia para comprender que esta opinión no se sustenta. La Biblia no solo retrata y reconoce el mal, sino que ofrece ciertas pistas vitales para tratar con esa realidad misteriosa, fundamentalmente mediante los modelos de una serie de figuras prototípicas, que son ejemplos de los distintos tipos de sufrimientos que una persona puede padecer: sufrimiento de la víctima inocente en Job, autodestrucción en Sansón, frustración del deseo más íntimo en Abraham o la vergüenza y el desprecio en María de Betania⁷. Las religiones, así pues, tienen en sus mismas estructuras estrategias para tratar con el mal, tanto desde el punto de vista teórico (más o menos sensatas) como desde el punto de vista práctico. Ahora bien, la vivencia religiosa del mal no lo conceptúa como un problema, sino que lo supone un misterio (*mysterium iniquitatis*). El origen de la vivencia religiosa radica en comprender el mundo como creación de Dios. Si el mundo es creado, el mundo tiene un origen amoroso (agapeico, en palabras de William Desmond⁸) que lo dota de un sentido, el cual no queda afectado por la existencia del mal en el mundo, ya que la religión no infiere la bondad de Dios a partir de la existencia del mundo (pleno de males), sino al revés: el mundo procede de la bondad originaria de Dios, y por eso es fundamentalmente bueno, a pesar de los males⁹. Por ello, las religiones integran el mal y ofrecen estrategias para tratar con él, al tiempo que otorgan un sentido al sufrimiento inevitable.

Los creyentes consideran que “el mal existe” y que “Dios existe” son ambas proposiciones verdaderas. De este modo, como señala Brian Davies, “la razón para pensar que cada proposición del conjunto es verdadera es razón

⁷ E. STUMP, *Wandering in darkness, Narrative and the problem of suffering*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010.

⁸ Cf. W. DESMOND, *Art, Origins, Otherness*, Albany, State University of New York Press, 2003.

⁹ Es importante señalar que la creación, para el Aquinate (en quien me voy a centrar de aquí en adelante), no es un acto concreto de comienzo de ser, sino de conservación en el ser mientras las cosas tienen *esse*. Dios tiene el señorío del ser y conserva el ser en su ser, si se puede decir así. A la criatura, a la realidad en su conjunto, le es más propia la nada que el ser, porque, como ya había afirmado Aristóteles, si no existe una actualidad pura nada llega a ser lo que es. El Aquinate, así, señala que, “naturalmente” a la criatura le compete más la nada que el ser. Véase *De aeternitate mundi*, n. 7: “*esse autem non habet creatura nisi ab alio, sibi autem relictum in se considerata nihil est: unde prius naturaliter est sibi nihilum quam esse*”. En el texto citado del Aquinate, el término *prius*, antes, no denota prioridad temporal, sino una prioridad natural. Cf. *Metaph.* XII, 6, 1071b 24ss.

para pensar que el conjunto como un todo es consistente"¹⁰. Desde el punto de vista religioso contraponer Dios y el mal (o Dios y la verdad, o Dios y la justicia) es también un falso dilema. Reflexionar sobre el mal supone tratar de reconciliar la creencia religiosa con la evidencia del mal y el sufrimiento. No es necesario justificar a Dios. Como mucho, será suficiente elaborar una defensa, puesto que la cuestión tiene que ver fundamentalmente con los "orígenes". Y ahí es donde entra Tomás de Aquino.

2. EN EL ORIGEN TODO ERA BUENO

El Aquinate reconoce que el mal puede entenderse como una objeción a la existencia de Dios, sumo bien¹¹, pero no considera que se trate de una objeción real. El punto de partida de Tomás de Aquino es la convicción personal y la postura filosófica de que Dios existe. Si Dios existe, y esta es una conclusión a la que se puede llegar por medios puramente racionales, y el mal existe, como es constatable, habrá que pensar en cómo armonizar ambos datos, es decir habrá que pensar el mal en un mundo creado por Dios. Tomás de Aquino no es partidario de las filosofías que, para salvar la omnipotencia de Dios integran el mal en la esencia divina, ni tampoco de las que podríamos denominar "kenóticas", que renuncian a la omnipotencia de Dios para salvar su bondad. Tampoco comulga con las que consideran que el mal es un elemento necesario de la realidad, porque no hay nada necesario en la creación, que procede de un acto libre de Dios. Por eso, la estrategia del Aquinate no es, como la de los partidarios de la teodicea, tratar de justificar la existencia del mal a partir de las posibles razones que Dios podría tener para permitirlo o, en todo caso, no elabora una justificación sistemática de Dios a partir de esas razones (que, es cierto, en ocasiones aduce). En todo caso, estaría más cerca de los partidarios de la defensa, ya que para él "Dios existe" y "el mal existe" no son proposiciones lógicamente incompatibles, es decir, no dan lugar a contradicción. Y esto lo muestra en su filosofía.

La razón por la que no se puede incluir sin más al Aquinate entre los partidarios de la teodicea es, fundamentalmente, de índole epistemológica. En su opinión, podemos saber que Dios existe, aunque no podamos saber qué es Dios, de ahí que sea imposible aducir una lista de ejemplos concretos de males como encarnaciones y realizaciones de las intenciones de Dios¹². La misma razón que hace que Tomás rechace la "prueba" de San Anselmo –no podemos derivar la existencia de Dios de su esencia, porque no conocemos la esencia de Dios–, es la que le lleva a rechazar las actitudes que corresponderían a las teodiceas que tanto prosperan en el pensamiento actual. No podemos penetrar en la mente de Dios para averiguar sus razones, aunque podamos dar ciertas justificaciones del mal a partir de una determinada comprensión del mundo.

¹⁰ B., DAVIES, *An introduction to the philosophy of religion*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 218.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.2, a.3.

¹² B. DAVIES, *Thomas Aquinas on God and Evil*, Oxford, Oxford University press, 2011, p. 130.

El Angélico nunca afirma comprender por qué Dios ha creado un mundo en el que existe el mal. Está convencido de que, filosóficamente, es concebible que Dios podría haber creado un mundo sin mal. Y al mismo tiempo sostiene que el mundo, tal como es, refleja la naturaleza de Dios como bondad.

En la filosofía tomista, ser bueno es ante todo ser: “Bien y ser en la realidad son una misma cosa y únicamente son distintos en nuestro entendimiento”¹³. Es decir, para el Aquinate, lo que es, es bueno, en tanto que es creación de Dios, que es la fuente del *esse* de todas las criaturas, no solo de las criaturas buenas (como si él las necesitase, y no es así, porque –insistimos– la creación es un acto libre), sino de todas las criaturas, que son buenas en cuanto que son creadas. Para Tomás de Aquino, las filosofías que buscan el origen del mal en la esencia divina yerran al olvidar el ser divino como sumo bien. Por eso, el Aquinate se opone al maniqueísmo que, en su época, triunfaba en la forma del catarismo, para el que el mal es un principio real. De este modo, lo real, para estas formas de dualismo, no puede ser concebido como bueno *tout court*. Lo real puede ser bueno o malo en su origen. Está la “fuerza” y “el lado oscuro de la fuerza” –por utilizar la terminología del cine de moda– en lucha eterna. Esta idea tan cinematográfica no tiene espacio en el pensamiento del Aquinate.

Entonces, si Dios es la fuente del ser y, por tanto el origen del bien, ¿de dónde viene el mal? O mejor dicho –ya que esta pregunta parece que nos remite a la necesidad de buscarle un origen, como al bien–, ¿qué es el mal? Para el de Aquino, el mal consiste básicamente en no ser lo que algo debe ser por naturaleza. Antes de seguir, conviene reconocer que todos estos conceptos “naturaleza”, “deber ser” y semejantes no gozan de gran predicamento en la filosofía moderna y contemporánea. Suenan como imposiciones que se superponen a lo real que, supuestamente sería algo absolutamente maleable, como lo era para los nominalistas la realidad ante Dios. Para el voluntarismo nominalista –que es el que ha configurado la modernidad desde su misma base y, por ello, el sustrato sobre el que se hace posible la teodicea como disciplina filosófica– la omnipotencia de Dios implica que Dios puede hacer cualquier cosa, sin ningún tipo de restricción. Su voluntad es origen soberano omnímodo. Cabe entonces preguntar por qué Dios no evita el mal. El Aquinate no acepta este presupuesto. Tomás se toma tan en serio lo real, la realidad de lo real, si así se puede hablar, que tiene que pensar la omnipotencia de Dios en términos de *lo que puede ser*. La omnipotencia divina, en su opinión, implica que Dios puede hacer todo lo que no implica una contradicción lógica: “el poder de Dios es por sí mismo la causa del ser, y el acto de ser (*esse*) es su propio efecto (...). De aquí que su poder alcanza todas las cosas con las que la noción de ser no es incompatible. (...) Por eso Dios puede hacer todas las cosas que no incluyen esencialmente la noción de no ser y tales son aquellas que implica una contradicción”¹⁴. De este modo, cuando Dios crea el mundo,

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.5, q. 1.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles* 2, 22

según el pensamiento tomista, se compromete con lo real –que ya deja de ser pura potencialidad de ser sujeta a la omnímoda voluntad divina–, que es, sin más, bueno –en razón de su origen creado y en razón de que tiene *esse*–, aun cuando no sea perfecto, porque solo Dios es perfecto¹⁵. La perfección implica que en Dios no hay diferencia entre lo que es realmente y lo que podría ser pero no es¹⁶. Si solo Dios es perfecto y lo creado no es Dios, lo creado no es perfecto, de modo que se va a dar necesariamente una diferenciación entre lo que es y lo que podría ser. Y en este salto es donde anida el mal.

3. EL MAL COMO ANÁLOGO Y PARÁSITO

Llegar a entender el concepto de mal no es tan sencillo como podría parecer a primera vista. Para el Aquinate el bien es algo deseable –algo real y universalmente deseable–¹⁷, y por eso, el bien, a diferencia de lo que postulan otros filósofos (sobre todo modernos) no queda reducido a una realidad que sólo encuentra cabida en el ámbito moral. El interés primero del Aquinate es subrayar el bien como el constitutivo fundamental de lo real. Su interés es fundamentalmente metafísico. De ahí que el que algo sea bueno no dependa de nuestros deseos, sentimientos, elecciones, etc. Las cosas son buenas o malas en sí mismas. Hay buenas razones y malas razones, hay buenas comidas y malas comidas, hay buenas películas y malas películas.

Malo, como bueno, es, en terminología de P. Geach, un adjetivo atributivo. Los adjetivos atributivos son aquellos que, a diferencia de los adjetivos predicativos (como, p.ej. azul), no se aplican del mismo modo en todos los casos. Entendemos perfectamente el ser azul de “X es azul”, aunque no sepamos qué es X, pero no sabemos qué queremos decir cuando afirmamos que “X es bueno” a menos que sepamos qué es X¹⁸. El ser azul se aplica del mismo modo a todas las cosas azules, sean elefantes, paredes, excursiones o zingoletos (pueden existir o no. Puedo imaginar un zingoleto azul, y el azul le se aplica del mismo modo que al elefante). Sin embargo, lo que hace que una cosa sea buena, es decir deseable (en cuanto buena), no es lo mismo que lo que hace deseable a otra cosa (en cuanto buena). Una buena naranja no es buena en el mismo sentido que lo es una buena iglesia. Cuando afirmamos que una cama es mala queremos decir que es incómoda o que se rompe cuando nos tumbamos, pero eso no arroja mucha luz sobre lo que queremos decir cuando decimos que una manzana es mala. Que una manzana se aplaste cuando me

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.4,a.1

¹⁶ Llamamos perfectas a las cosas cuando han alcanzado su actualidad. Una cosa perfecta es aquella en la que no falta nada exigido por su particular modo de perfección. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.4 a.1

¹⁷ “*Ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile*”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 5, 1. El Aquinate sigue lo que Aristóteles dice en la *Ética*, a saber que “*bonum est quod omnia appetunt*”, lo que muestra un realismo moral universalista que deja poco espacio para controversias modernas. Todos apetecen el bien, como todos gustan lo bello.

¹⁸ P. GEACH, “Good and Evil”, *Analysis* 17 (1956). Sobre esto véase B. DAVIES, *Thomas Aquinas on God and Evil*, p. 31 ss.

siento sobre ella no implica que sea una mala manzana¹⁹. Esto es lo que se significaba en la filosofía aristotélico-tomista mediante la idea de analogía. Usa el término “amar” de modo analógico dice que ama a su mujer, que ama su trabajo o que ama salir al campo. No es el mismo amor, pero, sin embargo, hay algo en común, aun cuando predomine la diferencia. En el pensamiento de Tomás de Aquino, “lo común a todas las cosas buenas no es que compartan una característica, sino que comparten un Creador”²⁰. Lo común a todas las cosas malas, por el contrario, es que carecen de algo que, por naturaleza, deberían tener. La maldad de un especulador o de un político no viene dada por su falta de habilidad, sino por su falta de lo que deberían tener bajo otra descripción (en cuanto ser humano).

Tomás de Aquino no dice que el mal no se dé, que el sufrimiento sea una ficción o que el dolor de muelas no se sienta. Al contrario, afirma que el mal no es una cualidad o una sustancia, sino una carencia. Cabe decir que hay mal es, pero esa afirmación no atribuye existencia a ninguna sustancia. A diferencia de lo bueno, que para el Aquinate posee una forma sustancial (aquello por lo que algo es lo que es) y varias formas accidentales, lo malo no tiene existencia real (*esse*), no es algo que tenga forma sustancial o accidental. Lo que tiene *esse* es lo que existe realmente, una sustancia real, que existe en acto. Y lo que tiene una forma accidental es una sustancia que existe realmente, que es así y asá, aunque no esencialmente así y asá, es decir, *non est* (no existe por su propio derecho), sino *in est* (existe como perteneciendo a lo que existe por su propio derecho). No tiene realidad como sustancia, sino que es real en cuanto que pertenece a una sustancia existente. Pues bien, el mal, para el Aquinate, no tiene *esse*, ni como sustancia ni como forma accidental poseída por una sustancia. Es carencia de ser, es falta de lo que debe estar. Esto no significa que no exista. El Aquinate es consciente de que hay mal. Pero cuando decimos que “X es” utilizamos también el término “ser” de diversas maneras, recordando aquello de Aristóteles: el ser se dice de muchas maneras. No todas las oraciones de la forma “X existe” han de analizarse como proposiciones idénticas. El Aquinate distingue entre *esse* como actualidad y *esse ut verum*, en el sentido de la existencia como “es verdad”, como algo que se puede afirmar de algo. No es lo mismo decir “Juan existe” que decir “la ceguera existe”, porque la ceguera obtiene su significado de la vista, mientras que Juan es una sustancia. Consideramos que el estado normal de las personas es ver. Si decimos que alguien está enfermo, decimos que la enfermedad existe, pero no como una sustancia, sino como ausencia o una privación, no como presencia de una forma accidental existente²¹.

Esta tesis ya estaba presente en San Agustín, quien se oponía al gnosticismo, que considera que la materia es mala y que el mal existe como una fuerza positiva, como una sustancia. Para Agustín, al contrario, el mal es la

¹⁹ Cf. H. McCABE, *God matters*, London, Continuum, 1987, p. 28.

²⁰ H. McCABE, *God and Evil in the Theology of St. Thomas Aquinas*, ed. Brian Davies, London-New York, Continuum, 2010, p. 59.

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.48, a.1

proclividad de lo que tiene más ser hacia su deficiencia²². El Aquinate desarrolla esta tesis y la hace más incisiva: “Boecio (...) presenta a cierto filósofo que se pregunta: ‘si hay Dios, ¿de dónde viene el mal?’ El argumento debería ponerse de otro modo: ‘si el mal existe, existe Dios’. Porque no habría mal si se eliminase el orden de la bondad, cuya privación es el mal, y este orden no existiría si no existiese Dios”²³. La existencia del mal pone sobre el tapete sin más la necesaria existencia del bien como su *conditio sine qua non*. El mal no es, sin embargo, cualquier ausencia de bien (mal como ausencia en el hombre de la capacidad de volar), sino una cierta ausencia de bien (*quaedam absentia boni*), la privación del bien que pertenece por naturaleza a una sustancia existente. Siguiendo la línea de los Padres de la Iglesia, Tomás de Aquino describe el mal como la ausencia de lo que debería haber en un ser dado: “mal es la privación del bien, y no simple negación, como se dijo anteriormente; no toda ausencia de bien es mal, sino la ausencia del bien que se puede y se debe tener. Pues la ausencia de la visión no es un mal en la piedra, pero sí lo es en un animal, porque contra el concepto de piedra va el que tenga vista”²⁴. Esta ausencia es una ausencia presente: es algo que falta, una carencia real. Desde esta perspectiva se ve cómo, para Tomás de Aquino, lo que existe lleva en sí la postulación del bien que debe ser. Si no se frustra por alguna razón, el bien prevalece. Y esta es la fuente de normatividad para el Aquinate: el origen de todo en Dios-bien. Por ello, la cuestión del mal le permite al Aquinate subrayar su intuición fundamental: todo lo que realmente existe es bueno: “en el mundo no hay nada que sea totalmente malo, puesto que el mal no existe sino en el bien”²⁵. Algo totalmente malo estaría fuera del orden del ser. Para el Aquinate, cuanto más materializa cualquier cosa su naturaleza, más buena será, es decir, las cosas son buenas si prosperan del modo que les es adecuado.

Bueno y malo no son términos exclusivamente morales, sino trascendentales. Porque el bien es una propiedad de lo real, porque es causado por Dios, no algo que derive de nuestros juicios. “Mal” no es el nombre que damos a una realidad independiente ni a un atributo positivo, sino un término que usamos para señalar una carencia entre lo que existe de hecho y lo que podría o debería haber pero no hay. Del mismo modo que decir que ahí no hay nada no significa que haya algo ahí (“nada”), o que decir que nadie corre más que yo no significa que haya una sustancia (“nadie”) a la que nunca puedo ganar en las carreras, para el Aquinate decir que existe el mal no es decir que existe un individuo real o una cualidad positiva. Esta es la razón por la que no hay que entender a Dios como causa del mal, porque Dios causa el ser de todo lo que es y el mal no es, sino que, como hemos dicho, se define por lo que le falta a una naturaleza para ser lo que debe ser, como deja claro el aludido caso de la

²² SAN AGUSTÍN, *Confesiones* 3, 7, 12. Cf. *De civitate Dei* IX, 22. cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.47 a.2; I, q.48 a. 2).

²³ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles* III, 71

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.48, a.5, ad 1

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.103, a.7, ad 1.

ceguera, que es recurrente en él: “toda privación se funda en un sujeto que es un ser (*ens*) y del mismo modo todo mal se funda en algún bien²⁶. O, en otros términos, la “negación se funda en alguna afirmación, que en algún sentido es su causa”²⁷. De este modo, cuando hablamos de mal hacemos siempre una postulación de que las cosas no son como debieran ser.

Esta postulación de que las cosas deberían ser de otro modo no es, pues, patrimonio de la filosofía crítica del siglo XX. Ya en la perspectiva tomista puede decirse que las teodiceas se muestran fallidas en cuanto que construyen un sitio para algo que no puede tener lugar y en este sentido, –si bien no desde una perspectiva tan evidencial como los filósofos contemporáneos–, el Aquinate puede ser encuadrado, al menos desde el punto de vista metafísico, en lo que se han venido a llamar anti-teodiceas²⁸, aun cuando es dudoso que los promotores contemporáneos de estas posturas aceptasen a Tomás de Aquino entre los suyos. Tomás no justifica el mal en primer lugar. Es algo que existe y que entra en contradicción con su fundamental convicción de la bondad de lo creado. En la medida en que su reflexión está presidida por la bondad del ser, es necesario reinterpretar el mal en términos del “deber-ser”.

Obviamente, después de la filosofía moderna y su desarrollo de lo que se ha llamado la “falacia naturalista” (el salto ilegítimo del ser al deber ser), esto puede sonar extraño, pero no suena raro a los oídos de Tomás ni a los oídos de los pensadores contemporáneos que defienden la “falacia” de la falacia naturalista y de la falacia del deber-ser²⁹, puesto que toda descripción encierra sin más una prescripción: la descripción de una cama encierra una prescripción de lo que ha de ser una cama. Y a la inversa, los deberes se derivan de una determinada comprensión de lo real. La descripción de un ser humano como una determinada sustancia encierra toda una propuesta axiológica de lo que un hombre debe ser. Y de esto no se sustraen ni las filosofías contemporáneas más antimetafísicas.

4. QUE EXISTAN LOS MALES ES BUENO

Si Dios quiere que el mal exista, Dios es malo. Si no quiere que exista el mal, pero no puede impedirlo, Dios no es omnipotente. Tomás rechaza ambos elementos de la alternativa y añade un tercero: “Dios no quiere que los males se hagan ni que los males no se hagan; quiere permitir que se hagan. Y esto es

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.17 a 4 ad 2.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q.72, a 6; *De malo* q.2, a.1 ad 9.

²⁸ Véase T. BETENSON, “Anti-Theodicy”, en *Philosophy Compass* 11/1 (2016) 56–65. Y digo esto consciente de que el Aquinate es una fuente de la Teodicea de Leibniz. Sin embargo, la lectura de esta obra revela que Leibniz no usa a Tomás de Aquino en la perspectiva que aquí estamos planteando, sino para subrayar algunos principios filosóficos generales y, en un caso concreto, para citar su afirmación de que permitir el mal sirve para el bien del universo. G. W. LEIBNIZ, *Ensayos de teodicea*, Madrid Ábada, 2015, p. 735. Pero este tema es demasiado importante como para resolverlo en unas pocas líneas.

²⁹ Cf. C.I. MASSINI-CORREAS, “La falacia de la ‘falacia naturalista’”, en *Persona y derecho* 29 (1993) 47-95.

bueno"³⁰. El mal no tiene causa formal, pues es privación de forma; no tiene causa final, pues el fin es bueno y el mal es privación de ese fin; tiene causa material, que es el sujeto bueno sobre el que se da o al que afecta, y tiene causa eficiente, pero que no tiende al mal, pues ningún agente produce el mal por su misma naturaleza³¹. Los agentes naturales y voluntarios provocan las privaciones de ser cuando buscan sus propios bienes como consecuencia de sus acciones o al margen de su intención³².

Lo que desde Leibniz se llama el "mal natural" no entra en conflicto con la providencia divina, puesto que este mal acontece cuando Dios hace algo que es bueno pero cuya existencia produce por ella misma mal en otra cosa³³. Si Dios crea un mundo en el que hay hombres y animales depredadores, en alguna ocasión algún hombre será devorado. Si existen plantas y ciclos climáticos, en ocasiones habrá sequía y las plantas morirán. Dios podría haber creado el mundo de otro modo (porque no está obligado por nada: la creación es absolutamente libre, ni siquiera surge de un cálculo leibniziano), pero ya que lo ha creado así, cabe esperar que sucedan esas cosas malas. Como afirma B. Davies: "la tesis del Aquinate es que Dios no puede crear leones y corderos sin que los corderos tengan algo de lo que preocuparse"³⁴.

Dorothy Sayers presenta una analogía literaria que puede ser útil para comprender esta idea. El escritor perfecto está componiendo una obra, el poema perfecto. En un momento determinado de este acto creativo selecciona la palabra "correcta" para un lugar particular en el poema. Sólo hay la única palabra que es "totalmente correcta" en ese lugar para la expresión perfecta de la idea. El mismo acto de elegir esa única palabra "correcta", de modo automático y necesario hace de cualquier otra palabra del diccionario una palabra "errónea". La "incorrección" no es inherente a las palabras mismas—cada una de ellas puede ser una palabra "correcta" en otro lugar—. Su "incorrección" depende de la "corrección" de la palabra elegida. Es el poeta quien ha creado la "incorrección" en el acto de crear la "corrección". Al hacer un bien que no existía antes, ha hecho simultáneamente un mal que no existía antes³⁵.

Algunos autores, aplicando el principio de la "difusividad de intenciones" de Roderick Chisholm, han tratado de mostrar que Dios es responsable de ese mal³⁶. Este principio puede ponerse en estos términos: (1) Si un agente racional actúa con la intención de producir un estado de cosas P y cree que realizando P producirá el estado conjunto de cosas PyQ, entonces actúa con la intención de producir el estado conjunto de cosas PyQ; (2) siempre que Dios

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.19, a.9, ad 3

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.49, a.1.

³² Sobre esto véase S. J. CASTRO, "Cuestión sobre el mal. Introducción", en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas II*, Madrid, BAC, 2003, pp. 614-615. Véase también E. CHÁVARRI, *La condición humana en Santo Tomás de Aquino*, San Esteban, Salamanca, 1994, p. 146

³³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*. I, q. 22, a. 2 ad 2.

³⁴ B. DAVIES, *Thomas Aquinas on God and Evil*, p. 70.

³⁵ D. L. SAYERS, *The mind of the maker*, London, Methuen, 1941, pp. 81-83.

³⁶ S. L. MENSSSEN & T. D. SULLIVAN, "Does God will Evil", *The Monist* 80, n.4 (1997) 598-610.

quiere o tiene la intención de producir un cierto estado de cosas P, preconoce y cree que realizando P producirá un estado de cosas conjunto PyQ que será producido de hecho al producir P; (3) entonces siempre que Dios quiere o tiene la intención de producir P, quiere o tiene la intención de producir cualquier estado de cosas conjunto PyQ que se produzca al producir P. En este argumento P representa un bien y Q un mal concomitante a P. Desde el punto de vista del pensamiento del Aquinate, si P es un bien y Q un mal que se da junto a ese bien, dado que Dios no puede querer el mal que no es, habrá de querer el bien cuya carencia ocasiona ese mal. Habrá de querer PyQ entendidos ambos como bienes. Que Q sea un mal no es algo querido por Dios.

Sin embargo, en no pocas ocasiones, Tomás sostiene que Dios puede querer ese mal como algo que redunde en el bien de quien lo sufre. Esta última afirmación, si bien parece una teodicea clara, tiene un matiz. Para el Aquinate, a diferencia, por ejemplo, de San Ireneo, estos males no son necesarios para obtener ciertos bienes. Son puramente contingentes, resultado del pecado de Adán, es decir, de un acto libre. Por tanto estos males no son necesarios en la creación. Pero una vez que se dan es necesario integrarlos dentro del relato como medios contingentes, como una medicina³⁷. Sólo una vez que el mal ha entrado en el mundo podemos utilizarlo. Pero no es necesario. De ahí que Dios “lo permita” y no lo quiera.

En lo que se refiere a las criaturas racionales, Tomás distingue entre el *malum poenae*, el mal del castigo, el mal sufrido, y el *malum culpae*, que es lo que hoy llamaríamos mal moral. El Aquinate dice que “la culpa es un mal de la acción, mientras que la pena es un mal del agente. Pero estos dos males se comportan de modo distinto en las cosas naturales y en las voluntarias, pues en las naturales del mal del agente se sigue el mal de la acción, así de una tibia torcida se sigue cojera, mientras que en las voluntarias sucede lo contrario: del mal de la acción, que es la culpa, se sigue el mal del agente, y esto es la pena, puesto que la divina providencia pone orden en la culpa mediante la pena”³⁸. La culpa –siguiendo, a Agustín– es mal que hacemos, mientras que la pena es el mal que padecemos. La culpa es voluntaria, mientras que la pena es contraria a la voluntad. Para el Aquinate, “de Dios, en verdad, nos puede sobrevenir el mal de pena (*malum poenae*), que no es mal absoluto, sino mal relativo y bien absoluto”³⁹. El mal de culpa excluye el orden al fin último; el mal de pena priva de un bien particular, pero es un bien *simpliciter*, porque está dentro del orden al fin último. Ahora bien, dado que todo mal tiene su origen en el pecado de Adán, el Aquinate puede interpretar lo que ahora llamamos mal natural en términos morales, como penas compensatorias⁴⁰. Dios

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, *In Rom 8.6*; *Super ad Thessalonicenses I*, prólogo; *Super ad Haebreos c.12, l. 2*; *Expositio super Job*, c. 1, sec.20-21. Sobre esto véase E. STUMP, “Providence and the problem of evil”, en B. DAVIES & E. STUMP, “The Oxford Handbook of Aquinas”, Oxford-New York, Oxford University Press, 2012, pp. 401-417

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De Malo* a.4.

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.19, a.1.

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 82, a. 1 y 3; q. 85, aa. 5 y 6.

ha producido un mundo en el que los individuos que eligen libremente eligen libremente mal. Eladio Chávarri resume así esto: "los hombres, dotados de libertad racional, orgullosos de administrar su propio destino, corrompen a veces su humanidad orientándose en la vida contra el desarrollo mismo de su propia naturaleza. La justicia está integrada, por otra parte, en la riqueza entitativa del universo. Los agentes voluntarios han de reparar de algún modo los linchamientos de ser que originan culpablemente. Por eso Dios, el gerente supremo del mismo 'es el autor del mal de pena'"⁴¹.

Tomás de Aquino afirma que Dios es la causa de todo ser no sólo en su inicio, sino mientras este dura, por lo que toda operación tiene a Dios como su causa⁴². Dios causa la actividad de todas las cosas en la medida en que les da el poder de actuar, las mantiene en la existencia, las aplica a su actividad y en tanto en que por su poder actúa todo otro poder⁴³. ¿Es Dios entonces responsable del mal que los hombres eligen hacer?⁴⁴ El Aquinate cree que las acciones de las personas proceden de ellas mismas y no de otras cosas que actúen sobre ellos. Dios es la condición necesaria que explica por qué hay criaturas libres, la causa primera, y en este sentido no es un agente más del mundo que interfiera coercitivamente la libertad humana. "Dios es la primera causa que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y así como al mover las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, al mover las voluntarias tampoco impide que sus acciones sean voluntarias. Por el contrario, hace que lo sean, ya que en cada uno [Dios] obra según su modo de ser"⁴⁵. Dios, como causa primera, así entendida, no interfiere en el libre albedrío, en la medida en que no es parte del mundo y no actúa como actúan las causas segundas.

Entre las cosas creadas, unas deben causar los efectos que Dios quiere que causen (lo que podríamos llamar causas naturales) y otras pueden causar o no causar los efectos que no tienen que darse de modo necesario (las causas personales), aunque todo dependa de la voluntad de Dios como causa primera⁴⁶. Las acciones libres son causadas por Dios no en el sentido de que Dios imponga una decisión, sino en el sentido de que nos crea como criaturas que eligen libremente. Somos libres no a pesar de Dios, sino gracias a Dios, si se puede decir así. No haber distinguido entre estos dos tipos de causalidades ha dado lugar a infinidad de discusiones en la filosofía contemporánea, donde la causalidad personal se entiende exclusivamente al modo de la causali-

⁴¹ E. TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, p. 147.

⁴² TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles* III, 67.

⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *De potentia* q.3, a.7

⁴⁴ Este tema está muy vivo en el debate contemporáneo sobre la naturaleza y la posibilidad del libre albedrío, que involucra a los compatibilistas, los libertarios y que recuerda la célebre controversia *de auxiliis*, aún abierta dogmáticamente. Las discusiones entre bañecianos y molinistas fueron tan intensas que Paulo V puso fin a las mismas por decreto en 1607 y prohibió que las dos facciones se censurasen y reprobasen mutuamente hasta que la Santa Sede se pronunciara. Seguimos a la espera.

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.83, a.1 ad 3.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Comen. in Peri Herm.* 1.14; *De veritate*, 24, 1 ad 3.

dad natural, es decir, en términos físicos. Pero en el mundo físico no existen intenciones, finalidades, deseos, etc., si bien la perspectiva naturalista que constituye la *Weltanschauung* que domina el panorama intelectual contemporáneo celebra esta reducción. Pero esto no parece llevar muy lejos, como ha mostrado contemporáneamente Richard Swinburne al subrayar estos dos tipos de causalidades, que explican por completo una acción: que una chispa incendie una pólvora explica por completo un incendio. Que un individuo haya querido vengarse de su jefe y le haya quemado la casa también lo explica. Y una no es reducible a la otra⁴⁷.

Pues bien, de esta diversidad de causas es de la que se sigue el hecho de que Dios permita el mal de culpa, porque constitutivamente la causalidad personal no es una causalidad física. Considerar que la causalidad personal ha de obrar de modo necesario es aplicar el modo de ser de las causas físicas a causas de las que no se siguen efectos necesarios. Obviamente, ser libre no es lógicamente equivalente a obrar el mal. Un ser libre puede que nunca peque: Dios mismo es el mejor ejemplo, o los santos del cielo. Tomás atribuye el mal a la deficiencia de nuestro libre albedrío y sostiene que un perfecto libre albedrío siempre elegiría lo mejor: “la (...) diferencia en los actos del libre albedrío (...) entre el bien y el mal (...) no pertenece a la potencialidad del libre albedrío en sí mismo, sino que se relaciona con él por accidente, cuando este libre albedrío está en una naturaleza cuyo poder es deficiente”⁴⁸.

Tomás de Aquino sostiene que en nuestra condición presente podemos hacer elecciones erróneas, que pueden ser oportunidades para algún bien: “si el pecado hubiese sido totalmente impedido, muchas clases de bondad habrían sido suprimidas con ello: esta naturaleza, que puede pecar o no, habría sido suprimida, y esta naturaleza es buena; también el hecho de ser capaz de resurgir del pecado y muchas otras cosas de la misma clase habrían sido suprimidas; y su supresión habría eliminado mucha de la bondad del universo; así, pertenece a la providencia divina permitir que el hombre sea tentado y que peque si quiere”⁴⁹. Eliminar la maldad del pecado supone eliminar la bondad sobre la que se asienta esa carencia. El libre albedrío, entonces, es una cosa buena: “aunque una criatura sería mejor si se adhiriese inmutablemente a Dios, no obstante también es bueno que pueda adherirse o no adherirse a Dios. Y así, un universo en el que se encuentren ambas clase de criaturas es mejor que si sólo se encontrase una o la otra (...). Si, sin embargo, una criatura se adhiere inmutablemente a Dios, no está por ello privada de libre elección, porque puede hacer o no hacer muchas cosas mientras se adhiere a Dios”⁵⁰.

Esta consideración del Aquinate refleja su convicción fundamental de que todo lo creado es bueno en cuanto tal. Y lo hace recurriendo a una metafísica

⁴⁷ Cf. R. SWINBURNE, *La existencia de Dios*, Salamanca, San Esteban, 2011 pp. 41-70.

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q.16, a.5.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib.2, d.23, q.1 a.2.

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.24, a.1, ad 16.

neoplatónica que sostiene que cuantos más seres posibles se realicen, más completo será el mundo y mejor –“un universo en el que se encuentren ambas clase de criaturas es mejor que si sólo se encontrase una o la otra”–. En diversos textos, el Aquinate desarrolla esta idea de que la existencia de diversos grados de ser, con sus imperfecciones constitutivas, se liga a la perfección del todo. Como afirma Chávarri, Dios hizo “con el fin de prodigar las diferencias entitativas máximas, cuerpos corruptibles y voluntades no confirmadas en el Bien. En un mundo así –y cuánto más en un Cosmos evolutivo– muchas naturalezas quedan privadas de su ser para dar paso a otras. El Universo de halla constantemente en dolores de parto, dando a luz insospechadas riquezas entitativas”⁵¹. Ahora bien, aun cuando la perfección del universo exige que se cumplan todos los grados de ser y de bondad⁵², esto no se aplica a los males libremente elegidos (el mal de culpa), respecto a los cuales el Aquinate sostiene que no contribuyen en nada a la perfección del universo⁵³. La justificación, en este caso, de la existencia del mal, se hace en términos estrictamente filosóficos, sin que sea necesario introducir “razones” que Dios podría tener para justificarlo.

Esta matriz neoplatónica nos permite rastrear aún otras dos cuestiones en el pensamiento de Tomás de Aquino. Por un lado una convicción de que la gradación neoplatónica tiene sentido (la idea de que algo es mejor que algo). Por otro, a una suerte del dilema del sorites en esta gradación.

Respecto a lo primero, recordemos que la cuarta vía del Aquinate, que habla de los grados de perfección⁵⁴, apunta a la idea de que sí puede darse y constatarse una perfección en la realidad. Según nos relata esta vía, el más y el menos de algo se dicen por proximidad a un máximo que, según el Aquinate es causa de las cosas de su género. Es cierto que esta es una postulación que no demuestra la existencia de ese máximo, pero sí señala al hecho indudable de que en la realidad puede constatarse e introducirse una gradación. Cualquiera situación, sea del calibre que sea, puede ser mejorada añadiéndole un bien (entendido como hemos señalado en esta tradición: *quod omnia appetunt*), como, por ejemplo, ser amado o ser cuidado. Una situación dramática, trágica o terrible reduce su poder destructor si se le añade un bien. Y eso indica que los grados de perfección apuntan a una perfección arraigada en la realidad y que tiene una dirección definida (un deber-ser). El deber-ser, así pues, está anclado al ser.

En segundo lugar, desde la filosofía contemporánea se ha partido desde esta gradación para afirmar que no importa cuál sea el peor mal que podamos imaginar: si lo eliminamos, otro vendrá a ocupar su lugar como el peor mal real y así sucesivamente hasta que todo el mal natural sea eliminado. Con él, si aceptamos la idea del Aquinate de que el mal depende para su

⁵¹ E CHÁVARRI, *op. cit.*, p. 146.

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 2; *Contra Gentiles* III, c.71.

⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 ad 6.

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a.3.

existencia del bien, eliminaríamos los bienes de los que toma su *esse*. A diferencia de algunos filósofos contemporáneos, que sostienen que eliminar todas las ocasiones de dolor y sufrimiento implicaría que el mundo dejaría de ser un lugar en el que es posible madurar moralmente (e.g. John Hick, siguiendo a Ireneo), que acaban por instrumentalizar el mal y justificarlo en función de sus fines (como podría justificarse la tortura, p.ej.)⁵⁵, el Aquinate defiende que la desaparición de los males implica necesariamente la desaparición de los bienes, pero no de los bienes que se logran a través de los males, sino de los bienes que son el *esse* de los que los males son carencia. Esta manera de entender el asunto hace innecesario considerar que el mal es un elemento necesario e inevitable de la creación. En un caso particular, el del mal natural, como ejemplo de esto, Van Inwagen sostiene que para cualquier cantidad definida de mal natural n consistente con los propósitos de Dios, existe una cantidad más pequeña de mal natural $n-1$ que serviría igualmente a los propósitos de Dios. Esto implica que donde quiera que Dios trace la línea entre los males que impide y los que permite, habrá males que no son necesarios para el éxito del plan de Dios. Pero Dios ha de trazar esa línea en alguna parte: si Dios impidiese todos los males naturales, sus propósitos no se realizarían. Sin embargo, Dios debe trazar una línea, pues la existencia de los bienes primordiales depende de ello, y dado que el trazado de esta línea implica la existencia de males sin sentido, no se puede culpar a Dios por permitir este mal natural sin sentido⁵⁶. Esto obliga a considerar que el mal es necesario para los planes de Dios y el Aquinate –recordemos– afirma que esto no es algo que podamos saber y que nada en absoluto, en todo caso, es necesario fuera de Dios mismo.

El acercamiento del Aquinate nos permite también comprender que, aun cuando un mal dé lugar a un bien mayor, no deja de ser un mal, de modo que la pregunta queda intacta. Es cierto que, como hemos señalado, en ocasiones el Aquinate se refiere a los males en términos terapéuticos, como algo que ayuda a recuperar la armonía o cosas por el estilo. Pero eso no significa que esas sean las “razones” que Dios tiene para permitirlos. No hay que encontrarle finalidad original al mal, como han hecho muchas teodiceas (Ireneo, Hick, C. S. Lewis). En términos contemporáneos, hablaríamos del mal como un subproducto o de un *spandrel*. Eso no significa que el mal sea una ilusión. Esta es la interpretación errónea de esta tesis: dado que el mal es carencia y la carencia no es, el mal no es. Pero esa es una inferencia inválida. Precisamente porque el mal es la carencia del ser debido no es una ilusión, porque se sustenta en un ser que no es lo que debe ser. La bondad y la maldad son reales, independientemente de lo que crea o piense quien juzga, porque el *esse* es real y el *esse* es bueno. La carencia, entonces, es real. Este modo de entender el asunto nos permite también abordar aquellos que han sido denominados

⁵⁵ D. Z. PHILLIPS, *The problem of evil and the problem of God*, London, SCM Press, 2004, p. 71.

⁵⁶ P. VAN INWAGEN, *The problem of evil*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 106-107.

“males horribles” (M. McCord Adams)⁵⁷, “males misteriosos” (Gregory E. Ganssle), “males no absorbidos” (Mackie) (males que no sirven a ningún bien de orden superior). No son medio para nada, no necesitan ser justificados en el plan de Dios. Simplemente son carencias en el *esse* y aún en ellos puede encontrarse una bondad desde un determinado tipo de descripción.

CONCLUSIÓN

La existencia del mal en el mundo, en el pensamiento del Aquinate, no es incompatible con la bondad divina. El mundo tiene sus propias leyes, diríamos en términos modernos, que en ocasiones dan lugar al sufrimiento. Y sus diversas causalidades. Del hecho de que algunas criaturas sean malas no cabe inferir que el creador no sea omnipotente y/o bueno⁵⁸. Todo ello, en cuanto creado, nos muestra que Dios no puede ser concebido como un agente moral que obre por virtudes (como diríamos de un individuo, al que consideramos moralmente bueno o malo en razón de su comportamiento virtuoso o vicioso) o que dependa de valores externos a Él mismo que sirvan como norma de medida de su acción. La existencia del mal, entendido como privación y carencia autoriza la postulación de que la realidad debería ser de otro modo, y eso, en cierto modo posibilita la misma lectura de la historia en términos escatológicos, puesto que la escatología implica una descripción en términos de “lo que debe ser”. La consideración del mal como privación o carencia hace de los intentos de las teodiceas por encontrarle un lugar en la creación un error metafísico.

Sixto J. Castro
Departamento de Filosofía
Universidad de Valladolid
Plaza del Campus s/n
47011 Valladolid
sixto@fyl.uva.es

⁵⁷ M McCORD ADAMS, “Horrendous evil and the goodness of God”, en M. McCORD ADAMS and Robert MERRIHEW ADAMS, (eds.), *The Problem of Evil*, New York, Oxford University Press, pp. 209-221; M. McCORD ADAMS, *Horrendous evils and the goodness of God*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1999, pp. 21ss. Se trata de aquellos males que, cuando los experimenta una persona particular, dan a esa persona razones para dudar de que su vida, considerada en su totalidad, pueda tenerse como un bien: la muerte lenta por inanición, tener que elegir entre los dos hijos cuál vive y cuál será asesinado por unos terroristas, el abuso de los niños tal como lo describe Ivan Karamazov. Cf. R. CHISHOLM, “The defeat of good and evil”, en M. McCORD ADAMS and R. MERRIHEW ADAMS, (eds.), *op. cit.*, pp. 53-68.

⁵⁸ Sobre esto véase Herbert McCABE, *Faith within reason*, London-New York, Continuum, 2007, cap. 6.

