

EL PROBLEMA DEL MAL



Dedico esta obra a la Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios y mediadora, que conduce a los humildes a la intimidad de Cristo, así como Él mismo los conduce al Padre. Le ofrezco este muy imperfecto homenaje de profunda gratitud y obediencia filial.

INTRODUCCIÓN

Santo Tomás y el problema del mal Página 1

No tengo intención de revisar en una sola conferencia todo cuanto santo Tomás tiene que decir acerca del problema del mal. Preferiría -teniendo presentes los rasgos principales de la doctrina tomista acerca del mal- insistir sobre dos puntos que considero especialmente importantes: primero, la significación de la existencia del mal en este mundo; segundo, la causa del mal cuando se trata del libre albedrío.

En lo que toca a la metafísica del mal, santo Tomás asume y desarrolla los grandes temas hechos clásicos por san Agustín: el mal no es una esencia, ni una naturaleza, ni una forma, ni un acto de ser; el mal es una ausencia de ser. No es una mera negación, sino una privación: la privación del bien que debería hallarse en una cosa. Esto no significa que el mal no exista, o que sea una mera ilusión, o que baste negar su existencia para hacerlo desaparecer. El mal existe realmente en las cosas; está terriblemente presente en ellas. El mal es real: existe como una herida o mutilación del ser; está allí, con toda realidad, siempre que una cosa -que, en cuanto es y tiene ser, es buena- queda privada de algún ser o de algún bien que debería poseer. Así, el mal existe en el bien; es decir, el sujeto portador del mal es bueno en cuanto es ente. Y el mal obra mediante el bien, pues el mal, siendo en sí mismo privación o no-ser, no posee causalidad propia. El mal es, por tanto, eficaz no por sí mismo, sino mediante el bien que hiere y del cual vive como parásito; mediante un bien deficiente o desviado, cuya acción queda por ello viciada. ¿Cuál es, entonces, el poder del mal? Es el poder mismo del bien que el mal hiere y del cual se alimenta. Cuanto más poderoso es ese bien, tanto más poderoso será el mal, no por virtud propia, sino por virtud de ese bien. Por eso no hay mal más poderoso que el del ángel caído. Si el mal aparece tan poderoso en el mundo actual, ello se debe a que el bien del cual vive como parásito es el espíritu mismo del hombre: la ciencia misma y los ideales morales corrompidos por la mala voluntad.

Aquello que no posee en sí ser, ni esencia, ni forma, ni orden, ni determinación, y no puede poseerlos, y que sin embargo existe, es real y eficaz: en esto se manifiesta la monstruosidad metafísica del mal. Todo el espectáculo de las cosas es el de una procesión de cosas buenas, una procesión de bienes, heridos por el no-ser y que producen mediante su actividad una acumulación indefinidamente creciente de ser y de bien, en la cual esa misma actividad lleva también la herida indefinidamente creciente -mientras exista el mundo- del no-ser y del mal.

Otro punto doctrinal en el cual santo Tomás recoge fielmente la gran tradición de Platón y san Agustín es que el mal que consiste en culpa, que afecta la voluntad y la libertad del hombre, haciéndolo malo a él mismo y ofendiendo al Principio de su ser, es un mal mayor que el que consiste en padecer y que afecta solamente la naturaleza en nosotros, sin desviarnos de la línea de nuestro destino último, que es supratemporal, y sin oponerse, como dice santo Tomás, «al Bien increado, al Bien de Dios mismo, al cumplimiento de la voluntad divina y al amor divino por el cual el bien divino es amado por sí mismo y no sólo en cuanto participado por la criatura». Es mejor ser castigado que ser culpable.

Translated by Mrs. Gordon Anderson. Ransoming the Time (1941). Page xi *La pensée de Saint Paul* (1941), *The Living Thoughts of Saint Paul* (1941). *Confession de foi* (1941). To these the Aristotelian Society takes great pleasure in adding Saint Thomas and the Problem of Evil.

II

Paso ahora a mi primer punto: ¿cuál es, según santo Tomás de Aquino, la significación de la existencia del mal en el mundo? Santo Tomás trata la cuestión en la *Summa Theologica*, Prima Pars, cuestión 48, artículo 2. «La perfección del universo -nos dice- exige que haya cierta desigualdad en las cosas, de modo que se llenen todos los grados del ser y de la bondad. Ahora bien, hay un grado de bondad cuya propiedad consiste en que aquello que se encuentra en él es bueno de tal manera que jamás puede decaer del bien. Y hay otro grado de bondad cuya característica consiste en que aquello que se encuentra en él es bueno de tal modo que puede decaer del bien».

A decir verdad, el primer grado de bondad, hablando estrictamente, está reservado a Dios solo y a aquellos espíritus bienaventurados que gozan sobrenaturalmente de la visión beatífica. El segundo grado de bondad caracteriza a toda la naturaleza; incluso los ángeles, que no pueden pecar respecto del orden natural considerado aisladamente, son falibles respecto del orden sobrenatural; y de ahí se sigue que, respecto del orden natural en cuanto ligado y subordinado al sobrenatural, también son falibles en el orden natural.

«La perfección del universo -continúa santo Tomás- requiere, por tanto, que haya algunos seres que puedan decaer del bien; y si existen seres que pueden decaer del bien, se seguirá que tal defección se producirá de hecho algunas veces en ellos». Porque si pertenece a la naturaleza de las cosas que un acontecimiento pueda suceder, ese acontecimiento sucederá efectivamente alguna vez. «Ahora bien, decaer del bien es mal en acto. Por eso el mal se encuentra en las cosas, así como existe en ellas el proceso de destrucción o corrupción, pues la corrupción misma es cierto mal».

En la respuesta a la tercera objeción, santo Tomás explica «que Dios, la naturaleza y todo bien activo hacen lo que es mejor respecto del todo, pero no lo que es mejor para cada parte tomada separadamente, salvo en cuanto se la considera en relación con el todo. Ahora bien, el todo mismo, que es la universalidad de los seres creados, es mejor y más perfecto si hay en él ciertas cosas que pueden carecer del bien y que, consiguientemente, a veces carecen de él, sin que Dios lo impida. Por una parte, esto se debe a que no corresponde a la Providencia destruir las naturalezas, sino conservarlas, como dice Dionysius en el capítulo IV de *Names Divine*; y pertenece a la naturaleza misma de las cosas que los seres capaces de carecer del bien carezcan de él de vez en cuando. Por otra parte, se debe a que, como dice san Agustín (*Enchir.*, cap. XI), el poder de Dios es tan grande que incluso del mal puede extraer el bien. Y así se perdería mucho bien si Dios no permitiese la existencia de ningún mal: el fuego no sería engendrado si [según la antigua Física] el aire no se corrompiese, y la vida del león no se conservaría si el asno no fuese muerto; ni habría ocasión de admirar la justicia de Dios o la paciencia de quienes padecen persecución si no existiese la iniquidad de los perseguidores». Por eso san Ignacio rogaba que su Compañía fuese perseguida hasta el fin del mundo, lo cual presupone perseguidores que lo hagan.

Si se leyera mal semejante texto, podría confundirse la posición de santo Tomás con la de Leibniz, aunque son diametralmente opuestas. En el optimismo de Leibniz debemos ver una degradación

racionalista de verdades cristianas: el autor de la Theodicy justifica a Dios como lo hicieron los amigos de Job, y la Escritura nos advierte que Dios aborrece tales defensores. Un filósofo como Leibniz adopta las verdades contenidas en el texto de santo Tomás que acabo de leer en un sentido meramente filosófico y como respuesta satisfactoria ofrecida por la pura filosofía; semejante filósofo nos dirá entonces que es bueno que una madre llore la muerte de su hijo, porque la máquina del mundo lo exigía para ser más perfecta. Rachel plorans filios suos, et noluit con solari... Explíquese esa posición leibniziana a la madre en cuestión; dígamele que esto era necesario para que se llenara cada grado del ser, y responderá que nada le importa la máquina del mundo: ¡que le devuelvan a su hijo! Y tendrá absolutamente razón; porque tales cuestiones no se resuelven mediante la máquina del mundo, sino en la oscuridad de la fe y por la cruz de Jesús.

Santo Tomás sabía -y ciertamente mucho mejor que nosotros- lo que acabo de decir; pero es un autor difícil de comprender: se oculta en la luz y nunca expresa todo su pensamiento de una sola vez. Para comprender sus ideas sobre el mal no basta consultar lo que dice en aquella cuestión particular de la Summa, donde considera las cosas únicamente desde el punto de vista de la metafísica de la naturaleza; es preciso examinar también todo el tratado de la gracia, el de la Encarnación redentora y todo el contexto teológico de la doctrina tomista.

En el texto que acabamos de leer, santo Tomás considera la realidad desde un punto de vista particular: el orden de la naturaleza, el universo como obra de arte hecha por Dios, como obra del arte creador (hic mundus, «este mundo», dice el Evangelio). Pero existe otro punto de vista: el de las relaciones morales y espirituales de las personas creadas entre sí y con Dios, que pertenece al universo de la libertad y presupone el mundo de la naturaleza, aunque es enteramente distinto de él. Y por esta distinción santo Tomás enseña que el acto libre, en cuanto tal, por no ser de este mundo, escapa al conocimiento natural de los ángeles -al cual, sin embargo, corresponde todo cuanto pertenece a este mundo considerado como obra de arte de Dios-; porque el acto libre no es parte de este mundo, sino de un universo original propio: el universo de la libertad.

Respecto del universo de la naturaleza, o del universo como obra del arte creador, debemos decir -según la concepción, bastante pesimista pero serenamente tal, que santo Tomás tiene de la naturaleza- que el hombre y el ángel son partes del universo creado, y como partes de este universo es normal, pertenece al orden de las cosas, que sean falibles. Pertenece al orden de las cosas que el hombre esté comprometido en el dolor, el sufrimiento y la muerte, porque por su misma esencia está comprometido en una naturaleza corporal, sometida al cambio de generación y corrupción.

Pero al mismo tiempo -y aquí aparece el otro aspecto- el hombre y el ángel son personas y, bajo este respecto, no son partes sino verdaderos todos; pues la persona significa de suyo totalidad. Ni el hombre ni siquiera el ángel son personas en estado perfecto y absoluto, pero son verdaderamente personas, por miserablemente que esa condición de persona se realice en el hombre. Desde este punto de vista, la existencia del mal introduce en el ser una inconveniencia que nada puede consolar. El pecado de un hombre es el pecado de una persona, el desastre de un universo, una herida infligida a Dios -no en cuanto al ser de Dios, sino respecto de su amor-. El dolor de un hombre es el dolor de una persona, de un todo. Ya no se lo considera como parte del universo; en cuanto persona, se lo considera como un todo, como un universo por sí mismo. Que padezca dolor como parte del universo, en la perspectiva de la naturaleza o del mundo como obra de arte de Dios, no elimina el hecho de que, bajo la razón de persona, ese dolor sea una anomalía incomprensible.

La persona, según un deseo «condicional» e «ineficaz», pero real y natural, reclama ver la Causa Primera en su esencia, pide ser libre sin poder pecar, pide no sufrir y no morir. En el estado de naturaleza pura, esas aspiraciones de la persona habrían permanecido para siempre insatisfechas; la gracia nos hace tender hacia un estado final en el cual serán sobreabundantemente satisfechas por un don que sobrepasa toda naturaleza, siendo una participación formal en la Deidad.

Vemos aquí la razón de conveniencia más profunda para la elevación de la criatura inteligente al orden sobrenatural; digo razón de conveniencia, no de necesidad ni de justicia. Dios habría podido, sin la menor injusticia, crear al hombre en estado de naturaleza pura; el hombre no habría sido privado de nada de cuanto su naturaleza, como tal, exige. Pero de hecho Dios creó al hombre en estado de gracia; digamos que, de hecho, no habría creado la naturaleza si no la hubiese destinado a la gracia, y esta afirmación

nos lleva muy lejos. Muy lejos de Leibniz. Un solo bien perteneciente al orden de la gracia, dice santo Tomás, es mayor que todo el bien del cual es capaz la naturaleza.

Santo Tomás enseña asimismo que el motivo de la Encarnación es la Redención: redimir al hombre pecador. Pero ¿por qué, en la doctrina de santo Tomás, permitió Dios el pecado de Adán, si no por Cristo, por la Encarnación y por la gracia redentora? Y entonces podría decirse que, así como el pecado de Adán fue permitido en razón de la Encarnación redentora, así la libertad capaz de errar fue creada por amor a la caridad entre Dios y la criatura.

Éste es el género de consideraciones que constituyen los contextos en los cuales deben colocarse los textos que leía hace un momento. En las perspectivas que acabo de mencionar, que son las de la teología o de una filosofía moral no meramente filosófica, sino apoyada por la fe y la teología, me parece que podemos alcanzar una inteligencia algo mejor del problema del mal, que en verdad no es un problema sino un misterio. No digo, además, que quien en este momento es presa del mal pueda hallar satisfacción en respuesta alguna, por verdadera que sea. La experiencia de aquello que en sí mismo carece de todo consuelo, la experiencia de la muerte, sólo puede ser superada o, más bien, absorbida por otra experiencia de orden divino: la experiencia del amor pascual. Sin embargo, me parece que no hablamos exactamente como los amigos de Job si decimos lo siguiente.

En primer lugar, la criatura como tal no puede ser libre si no lo es con una libertad emparentada con la nada -porque es la libertad de una criatura sacada de la nada-; una libertad, por tanto, que respecto del orden natural puede estar sujeta a defección. Esto debe quedar claro: una criatura libre naturalmente impecable sería un círculo cuadrado.

Esto se expone en un artículo fundamental del tratado de los ángeles (*Summa Theologica*, I, q. 63, a. 1). Santo Tomás explica: «si se la considera en su naturaleza -haciendo abstracción de los dones de la gracia que fructifican en la vida eterna-, toda criatura inteligente así considerada está sujeta a defección. Y si sucede que una criatura -Cristo, por ejemplo, en cuanto hombre, o los Bienaventurados- no puede fallar ni pecar, recibe necesariamente esa cualidad del don de la gracia y no de la condición de la naturaleza; porque fallar o pecar es apartarse de la rectitud que debería poseer el acto realizado, pero sólo es incapaz de desviarse de su regla aquel acto cuya regla es la energía misma, la propia virtud operativa del agente. Si la mano del artesano fuese la regla misma según la cual corta la madera, nunca podría cortarla torcidamente. Ahora bien, la única voluntad, absolutamente la única, que es regla de su propia operación es la voluntad divina; por consiguiente, sólo ella es impecable, incapaz de defección, y la voluntad de cualquier criatura, considerada a la luz de aquello de lo cual la naturaleza como tal es capaz, implica por sí misma la posibilidad de fallar o pecar».

Dios, por tanto, no puede hacer criatura alguna naturalmente impecable, como tampoco puede hacer un círculo cuadrado. No se trata de necesidades independientes de Dios que le sean impuestas desde fuera, como si Dios estuviese sometido al Estigio y a las Parcas -tal como Descartes reprochaba a santo Tomás haber dispuesto la cuestión-. Estas necesidades dependen de su propia esencia tal como su inteligencia la contempla, viendo al mismo tiempo todos los modos en que esa misma esencia puede ser participada. Para aniquilar tales necesidades habría que aniquilar primero la esencia misma de Dios; y así debemos admitir que Dios no puede crear un ser impecable por naturaleza más de lo que puede dejar de existir y de ser lo que es. Es el mismo género de necesidad: una procede de la otra.

Establecido esto, podemos continuar. Si existen en el universo criaturas libres e inteligentes y, por tanto, falibles, ello se debe sin duda a que, desde el punto de vista de la naturaleza como obra del arte divino, la perfección del universo como un todo compuesto de partes diversas exigía que todos los grados de la escala del ser fuesen llenados. Pero si tal universo ha sido creado, llevando en su seno criaturas inteligentes, libres y sujetas a defección, no olvidemos que el fin de su creación se encuentra en el universo de la gracia. Como dijimos hace un momento, Dios, de hecho, no habría hecho la naturaleza si no la hubiese destinado a la gracia.

El pecado, por tanto, considerado como desastre de ese todo que llamamos persona y como ofensa contra Dios, y el sufrimiento y el dolor que forman su cortejo, no son permitidos para la mayor perfección de la máquina del mundo, sino para la consumación de una obra de amor que trasciende todo el orden del mundo. Están vinculados a la manifestación de la bondad divina en cuanto trasciende el universo mismo de la creación y se expresa en el universo de la gracia, o de la transfiguración de amor de las

personas creadas hechas Dios por participación.

La posibilidad de pecar de la criatura es así el precio de la efusión de la Bondad creadora, la cual, para darse personalmente hasta transformar en sí algo distinto de sí, debe ser libremente amada con amor de amistad y comunión; y para ser libremente amada con amor de amistad y comunión debe crear criaturas libres; y para crearlas libres debe crearlas infaliblemente libres. Sin libertad falible no puede haber libertad creada; sin libertad creada no puede haber amor de amistad recíproca entre Dios y la criatura; sin amor de amistad recíproca entre Dios y la criatura no puede haber transformación sobrenatural de la criatura en Dios, ni entrada de la criatura en el gozo de su Señor. El pecado -el mal- es el precio de la gloria.

III

Paso ahora al segundo punto mencionado al comienzo de mi conferencia: la causa del mal cuando el mal de que se trata es el mal del libre albedrío, mal no sólo ontológico o metafísico, sino moral. Tenemos aquí un caso particular del mal de acción. Santo Tomás distingue, como sabéis, entre el mal que hiere la acción u operación de los seres -mal de acción- y el mal que hiere el ser mismo del agente -mal de ser-. Y enseña, de manera muy general, que el mal de acción u operación surge siempre de cierto defecto presupuesto en el ser o en las potencias operativas del agente.

Consideremos el mundo de la naturaleza material, los agentes naturales, cuerpos animados o inanimados, cada uno de los cuales tiende, en virtud de la constitución de su naturaleza, hacia cierta acción u operación específica. Cuando la acción u operación es mala o defectuosa, la causa de ese mal -mal de acción- es el agente mismo en cuanto está privado de cierto bien o perfección que debería poseer, en cuanto hay en su ser o en sus potencias operativas un defecto, un mal: mal de ser. El tartamudeo tiene por causa los órganos y centros nerviosos del habla en cuanto padecen una debilidad o imperfección. En el mundo de la naturaleza, el mal de acción presupone siempre otro mal: el mal de ser.

Respecto del mal de ser mismo, o de las heridas ontológicas, defectos, sufrimientos, dolores y destrucciones padecidos por los seres que actúan en la naturaleza, este mal tiene su origen en esos mismos seres, cada uno de los cuales es bueno, pero cuya acción característica, también buena, no puede realizarse sin sobrepasar accidentalmente la finalidad propia del ser en cuestión y producir así por accidente alguna privación en otro ser. La acción de cada uno de los seres implicados en la materia es buena en sí misma, pero esos seres no pueden actuar sin herirse al mismo tiempo unos a otros. Es bueno que el fuego queme, pero el fuego no puede quemar sin consumir algo. La acción por la cual ese viviente llamado microbio se nutre y reproduce es buena en sí misma; pero si el microbio, viviendo su vida, ataca los tejidos de los centros nerviosos de un ser humano, será causa -por accidente, por ir más allá de su propia finalidad- de la debilidad o defectuosidad, del mal de ser, del cual surge en ese hombre un desorden de los movimientos musculares, un mal de acción. En el mundo de la naturaleza material, el mal de ser resulta de la oposición, del dinamismo contrario existente entre las naturalezas: el bien propio de una, al cual ella sola tiende de suyo, queda así ligado a una privación o mal padecido de hecho por otra.

Consideremos ahora el mundo de la libertad, el mundo de los actos libres. ¿Cuál es en este caso la causa del mal de acción? ¿Qué es, en el orden de las conexiones metafísicas, lo que hace que la acción libre sea mala o, si se me permite decirlo así, mordida por la nada? Éste es un problema particularmente difícil. Creo que santo Tomás es el único pensador que lo ha considerado en toda su dificultad, y pienso que la solución que propone constituye uno de sus descubrimientos filosóficos más originales.

El principio general que mencioné hace un momento permanece idéntico: el mal de acción u operación deriva siempre de cierto defecto presupuesto en el ser o en las potencias activas del agente, es decir, en este caso, en la voluntad. Pero esta vez el defecto mismo, esa defección en el ser que constituye la raíz del mal de acción, debe ser un defecto voluntario y libre, puesto que de él resulta el mal de una acción libre o de una elección libre. Además, a diferencia de lo que ocurre en el mundo de la naturaleza, este defecto no debe ser él mismo un mal o una privación; pues si fuese un mal de la voluntad en la naturaleza misma o en el ser físico de ésta, no se trataría de un defecto voluntario y libre: la causa de este defecto debe ser la voluntad misma, no la naturaleza. Pero, por otra parte, si este defecto fuese un mal de la voluntad en su actividad libre, entonces el defecto mismo sería ya una acción libre mala y explicaremos el mal de la acción libre por el mal de la acción libre, incurriendo en círculo vicioso.

¿Cuál es entonces este defecto, esta defección en el ser que es la raíz metafísica del mal de acción y que es ella misma libre sin ser todavía un mal? Leamos lo que santo Tomás dice en las *Quaestiones Disputatae*, de Malo. Aquí es preciso, explica, «pre considerar cierto defecto en la voluntad, cierta deficiencia anterior al acto de elección que es él mismo deficiente». Y esto se explica del modo siguiente: en todas las cosas donde un factor existe como regla y medida de otro, el bien de aquello que es regulado y medido procede de que sea regulado conforme a la regla y medida; el mal surge de no ser regulado o medido según la regla. Sabemos que esto sucede en todo lo que es regulado por una regla distinta de sí mismo; sólo en Dios la mano que obra es ella misma la regla.

Supongamos un artesano que debe cortar madera en línea recta según una regla determinada: si no corta rectamente, es decir, si hace un corte defectuoso, ese mal corte será causado por el hecho de que el artesano no sostuvo la regla en su mano. Del mismo modo, la delectación y todo cuanto sucede en los asuntos humanos debe ser medido y regulado según la regla de la razón y de la ley divina. Que la voluntad no use -nótese cuidadosamente la simple negación aquí expresada- la regla de la razón y de la ley divina, que no tenga la regla en la mano, es la ausencia o deficiencia «que debe considerarse en la voluntad antes de la elección defectuosa en la cual únicamente consiste el mal moral. Y para aquella ausencia o falta que consiste en no usar la regla, no es preciso buscar una causa, pues basta la libertad misma de la voluntad, por la cual puede obrar o no obrar».

La falta o defecto de que hablamos tiene como causa primaria la libertad misma, que puede obrar o no obrar y que no obra, no presta atención a la regla; y este defecto precede, no digo en el tiempo sino en el orden ontológico, al acto de elección. Aquí estamos en el comienzo mismo; es imposible retroceder más: un defecto libre, un defecto del cual la libertad misma es causa primaria negativa y deficiente; y es la voluntad así deficiente la que, obrando con este defecto, es causa -in quantum deficiens- del mal moral.

Pero este defecto, condición previa del mal y dependiente de la libertad, no es en sí mismo un mal. «Esta misma falta -continúa santo Tomás-, que consiste en no atender actualmente a la regla, considerada en sí misma no es un mal, ni mal de pena ni mal de culpa». Todavía no hay culpa ni mal en la mera ausencia que consiste en no considerar actualmente la regla, «porque el alma no está obligada, ni tampoco puede, considerar constantemente la regla en acto». Lo que se exige al alma no es mirar siempre la regla o tenerla constantemente en la mano, sino producir su acto mirando la regla. En el momento metafísico que examinamos aún no hay acto producido; sólo existe ausencia de consideración de la regla, y únicamente en el acto que será producido bajo esa ausencia existirá el mal.

Aquí se encuentra un punto doctrinal extremadamente sutil y de importancia capital. Antes del acto moral, antes del *bonum debitum*, el bien debido que constituye la cualidad de ese acto y cuya ausencia es privación y mal, existe una condición metafísica del acto moral que, tomada en sí misma, no es un bien debido, y cuya ausencia, por consiguiente, no será privación ni mal, sino pura y simple negación -ausencia de un bien no debido-; y esa condición metafísica es una condición libre.

«Lo que formalmente constituye la culpa o mal moral -escribe santo Tomás- consiste en que, sin la consideración concomitante de la regla, la voluntad procede al acto de elección. Así, el artesano no yerra por no tener siempre su regla en la mano, sino por proceder a cortar la madera sin su regla. La defectuosidad de la voluntad no consiste en no atender en acto a la regla de la razón o de la ley divina, sino en esto: que sin atender a la regla procede al acto de elección». Su culpa consiste en que, sin considerar la regla -ausencia de atención cuya causa es únicamente la libertad-, procede al acto de elección, que queda por ello privado de la rectitud que debería poseer. «Por eso san Agustín dice que la voluntad es causa del pecado en cuanto es deficiente, y compara esa deficiencia con el silencio o con las tinieblas, porque se trata de una deficiencia que es pura y simple negación», y no privación.

Aquí nos encontramos en el núcleo mismo de la metafísica del mal del libre albedrío. En el mismo artículo de las *Quaestiones Disputatae*, de Malo, respuesta a la tercera objeción, santo Tomás vuelve a decir: «La defección preconsiderada en la voluntad antes del pecado no es ni mal de culpa ni mal de pena, sino mera negación». Pero no considerar la regla se convierte en culpa por el solo hecho de que, con esa negación, la voluntad se aplica al acto: *Accipit rationem culpae ex hoc ipso quod cum tali negatione se applicat ad opus*.

Como se ve, santo Tomás descompone, por así decirlo, en dos momentos no cronológicos sino ontológicos el movimiento de la voluntad en el acto malo de elección. En el primer momento hay ausencia

de consideración de la regla, y esto por pura iniciativa de la voluntad creada como causa primaria deficiente -no digo por acción de la voluntad creada, pues en ese momento todavía no hay nada positivo, todavía no hay acción; digo por iniciativa deficiente y libre de la voluntad creada-. Considerado en sí mismo, ese momento todavía no constituye culpa, pues es mera ausencia de un bien, y no de un bien debido. En el segundo momento se produce la acción con esa ausencia: una acción que debería haber sido regulada y no lo es, por faltar la consideración concomitante de la regla. En el primer momento la voluntad ha introducido una ausencia -la no consideración de la regla-; en el segundo, el acto realizado procede conforme a esa ausencia, es decir, no conforme a la regla, no regulado. Entonces hay pecado. Pero la no consideración de la regla todavía no era pecado.

«Pues por la aplicación misma al acto, ex ipsa applicatione ad opus, se hace debido el bien del cual esa acción carece, a saber, considerar en acto la regla de la razón y de la ley divina». Santo Tomás insiste esencialmente en esta doctrina; pero, salvo en el texto que acabo de leer, la recuerda tan brevemente que se corre el riesgo de descuidar su importancia y profundidad.

El mal está en obrar sin referencia a la regla; y en este todo concreto -obrar sin consideración de la regla- deben distinguirse dos momentos, no según el tiempo sino según el orden ontológico: primer momento, no considerar la regla, lo cual es negación, ausencia, carencia de un bien que todavía no es debido; segundo momento, obrar con esa negación, la cual, por el solo hecho de obrar con ella, se convierte en privación, ausencia de un bien debido en la acción.

Ahora bien, el primer momento -y esto es de importancia capital, especialmente para los problemas relativos a la conexión entre libertad increada y libertad creada- es voluntario, es libre y todavía no es pecado, sino raíz del pecado. Es cierta nada, la nada de la consideración de la regla; cierta nada introducida por la criatura al comienzo de su acción. Es mera ausencia, mera nada, pero raíz propia de la acción mala.

Decimos, pues, que es una mera ausencia y, al mismo tiempo, que el hombre no necesita sino de sí mismo para poner esa negación, para introducir esa nada, como dice santo Tomás: *ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis*. Respecto de esta falta basta la libertad misma de la voluntad. Es una especie de nada, una mera ausencia, una ausencia de acto cuya iniciativa pertenece a la libertad creada. Debemos, por tanto, unir en nuestra mente estas dos nociones: tener la iniciativa no de un acto, sino de una ausencia, de una negación, de la no consideración en acto de la regla. Esto exige un esfuerzo mental particularmente difícil, pues las palabras que empleamos pueden significar todas las cosas -incluso las que no existen- sólo *ad instar entis*, a modo de ente; por ello nos cuesta concebir una iniciativa libre que no sea acción, sino iniciativa de no actuar, de no considerar la regla, iniciativa de una ausencia.

Ese momento de no consideración de la regla es, por así decirlo, el elemento espiritual del pecado. Hay un momento de naturaleza, no de tiempo, en el cual la criatura todavía no ha hecho nada, todavía no ha realizado elección alguna -por eso todavía no hay culpa, sino mera negación o ausencia de ser- y en el cual, sin embargo, ya ha «hecho nada» en el sentido de que no ha considerado su regla, libre y voluntariamente. Ha puesto una ausencia al principio de su obrar, ha introducido la condición que hará ceder la trama del ser; por eso habrá culpa cuando obre con esa no consideración voluntaria: tal acto llevará en sí las mordeduras de la nada.

Si quisiéramos expresarlo en un lenguaje pintoresco contemporáneo, diríamos, intentando expresar esta iniciativa del no-ser, esta iniciativa de ausencia sobre la cual he insistido tanto, que la voluntad nihilista, que anonada. Tiene una iniciativa, pero sólo podemos traducirla mediante palabras que expresan acción. Sin embargo, es iniciativa de no-acción; por eso debemos recurrir necesariamente a un lenguaje paradójico y decir que la voluntad creada entonces «hace la nada», «hace no-ser»; y esto es todo cuanto puede hacer por sí sola: no el acto mordido por la nada -pues en cuanto es acción y ser necesita también del concurso de Dios-, sino la nada que muerde el acto. «Hace» no-ser, es decir, en plena libertad des-hace, no-hace, anonada; la criatura se sustrae, no por una acción sino por una libre no-acción o des-acción, al influjo de la Causa Primera -influjo cargado de ser y bondad-; se sustrae a él en cuanto dicho influjo alcanza la región libre como tal, lo vuelve estéril, lo realiza.

Es allí, en esa región propia de la libertad, donde se manifiesta de modo más agudo, porque libremente, la condición particular de la criatura que santo Tomás señaló cuando dijo que lo que procede de la nada tiende por su naturaleza hacia la nada. Ésta es la grandeza metafísica del universo de la libertad: allí, y

sólo allí, la criatura puede hacer algo por sí sola, pero ese algo consiste en no-ser y ese «hacer» es ausencia de acción. Todo lo que hace por sí sola es nada: la no consideración actual de la regla, por su libre iniciativa; la no consideración de aquella regla sin la cual el acto que está a punto de realizar no puede ser bueno.

Esto parece explicarnos la frase tan significativa de santo Tomás: «la primera causa de nuestra defección respecto de la gracia procede de nosotros» -*defectus gratiae prima causa est ex nobis*-. Hay, pues, algo en lo cual la criatura es primera, causa primaria; hay una línea en la cual la criatura es causa primera, pero es la línea de la nada y del mal. Aquí hemos rastreado el mal hasta su escondite más íntimo; aquí la criatura es causa primaria, pero negativamente.

Creo que podríamos resumir esta doctrina con las palabras del Evangelio: «Sin Mí nada podéis hacer». Este texto puede leerse de dos modos, y ambas interpretaciones iluminan todo el problema de la libertad creada frente a la libertad divina. «Sin Mí nada podéis hacer» significa: sin Mí no podéis realizar el menor acto en el que haya ser o bondad; esto respecto de la línea del bien. Pero si se trata de la línea del mal, el texto debería interpretarse de otro modo, violentando la gramática: *sine Me potestis facere nihil*; sin Mí podéis hacer la nada, sin Mí podéis introducir en la acción y en el ser la nada que los hiere y constituye el mal. Santa Hildegarda se lamentaba de que precisamente eso, ese nihil, esa nada, pudiera hacerse sin Dios; se lamentaba ante Dios porque sin Él pudiésemos hacer la nada, pues sabía bien que, si sólo pudiéramos hacerlo con Él, nunca podríamos hacerlo: con Dios sólo pueden hacerse el bien y el ser. Evidentemente, el no-ser sólo puede «hacerse» sin Dios.

Si me he detenido largamente en la doctrina tomista de la no consideración de la regla como causa del mal en el acto libre, es porque esta doctrina me parece permitirnos entrever cómo la primera iniciativa del mal -permitida por Dios en cuanto la moción divina o la gracia es meramente «suficiente» o quebrantable- procede de la criatura sola, de su defección voluntaria y libre. Es otra manera de decir que Dios, como afirma santo Tomás, de ningún modo es causa del mal moral.

En el caso del bien no sucede lo mismo. En el caso del bien, la criatura posee sin duda la iniciativa de su acto bueno, sin la cual no sería causa libre; pero no posee la primera iniciativa. Dios tiene la primera iniciativa del acto bueno. Y cuando la criatura no produce la nada bajo la gracia -esto no es mérito de su parte, pues no tomar la iniciativa de la nada no es hacer algo, sino solamente no sustraerse a la acción divina-, cuando la criatura no toma la iniciativa de la nada, entonces la moción divina o la gracia meramente suficiente o quebrantable fructifica por sí misma en moción divina inquebrantable o en gracia eficaz por sí misma.

Así debemos razonar de dos maneras distintas según consideremos la línea del mal o la línea del bien. Tal disimetría es absolutamente necesaria por el hecho mismo de que la línea del bien es la línea del ser, mientras que la línea del mal es la línea del no-ser y de la privación. Dios es causa de todo el ser y bondad que hay en las cosas; no es causa del mal en el libre albedrío. El hombre no hace eficaz a la gracia eficaz, pero puede hacer estéril a la gracia suficiente o impedir que se desarrolle en gracia eficaz. Por sí solo no puede merecer, pero por sí solo puede desmerecer.

Para concluir, quisiera indicar que estas consideraciones nos ayudan a comprender mejor que el plan divino no es un escenario escrito con anterioridad para ser luego representado por las criaturas. El plan divino es simultáneo, como la eternidad misma, con cada instante del tiempo. Así, la voluntad y la permisión de Dios determinan eternamente este plan eterno teniendo en cuenta la presencia o ausencia, en cada momento del tiempo, de un momento de no consideración de la regla en el libre albedrío humano, que de este modo, por su propia iniciativa primera deficiente, se sustrae o no se sustrae a la acción divina.

El socialista francés Georges Sorel, amigo de Charles Péguy, cuyos libros fueron leídos cuidadosamente por Mussolini y Lenin y que era muy aficionado a la teología, dijo un día que la obra crucial de los filósofos, en la nueva era en la que estamos entrando, consistiría en rehacer y penetrar más profundamente el problema del mal. En efecto, estamos llamados a construir una teoría del mal si queremos interpretar filosóficamente nuestro tiempo. Sugiero que los grandes filósofos venideros de quienes hablaba Georges Sorel encontrarán en Tomás de Aquino los principios fundamentales para semejante construcción metafísica.

Referencias

Summa Theologica, I, q. 48, a. 1. (Cf. de Malo, 1, 1; Contra Gentiles, III, cap. 7, 8 and 9; Compend. theologiae, cap. 115). 2. Summa Theologica, I, q. 48, a. 2, and ad 2. 3. Ibid., I, q. 48, a. 3. 4. Ibid., I, q. 49, a. 1. 5. Ibid., I, q. 48, a. 6. 6. Ibid., I, q. 49, a. 1. (Cf. de Malo, 1, 3; Contra Gentiles, II, cap. 46; III, cap. 10 and 13). 7. De Malo, 1, 3. 8. Cf. Summa Theologica, I, q. 49, a. 1, ad 3: "Dicendum quod malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis, et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco; et hoc ipsum est quidem defectus eius. Unde nunquam sequitur malum in effectum, nisi praeexistat aliquod aliud malum in agente vel materia, sicut dictum est. Sed in rebus voluntariis defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, inquantum non subiicit se actu suae regulae. Qui tamen defectus non est culpa, sed eum sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur." Summa Theologica, I II, q. 75, a. 1, ad 3: "Dicendum quod, sicut dictum est, voluntas sine adhibitione regulae rationis vel legis divinae, est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinae, secundum se non habet rationem mali, nec poenae, nec culpa, antequam applicetur ad actum." Contra Gentiles III, cap. 10: "Relinquitur igitur quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter invenitur; et rationabiliter, quum ex hoc actus moralis dicatur quia voluntarius est. In actu igitur voluntatis quaerenda est radix et origo peccati moralis. "Videtur autem hanc inquisitionem consequi difficultas. Quum enim actus deficiens proveniat propter defectum activi principii, oportet praeintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale. Qui quidem defectus, si sit naturalis, semper inhaeret voluntati; semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit, quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus sit voluntarius, jam est peccatum morale, cujus causa iterum inquirenda restabit; et sic ratio in infinitum deducet. Oportet ergo dicere quod defectus in voluntate praeexistens non sit naturalis, ne sequatur voluntatem in quolibet actu peccare; neque etiam casualis, et fortuitus; non enim esset in nobis morale peccatum; casualia enim sunt impraemeditata et extra rationem. Est igitur voluntarius, non tamen peccatum morale, nekogames in infinitum procedere. "Quod quidem qualiter esse possit considerandum est. Cujuslibet siquidem activi principii perfectio virtutis ex superiori activo dependet; agens enim secundum agit per virtutem primi agentis. Quum igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit; deficit autem in agendo, si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti, sicut patet in instrumento, quum deficit a motu agentis. Dictum est autem quod, in ordine actionum moralium, duo principia voluntatem praecedunt, scilicet vis apprehensiva et objectum apprehensum, quod est finis. Quum autem unicuique mobili respondeat proprium motivum, non quaelibet vis apprehensiva est debitum motivum cujus libet appetitus, sed hujus haec et illius alia. Sicut igitur appetitus sensitivi proprium motivum est vis apprehensiva sensualis, ita voluntatis proprium motivum est ratio ipsa. "Rursus, quum ratio multa bona et multos fines apprehendere possit, cujus libet autem sit proprius finis, et voluntatis erit objectum et finis et primum motivum, non bonum quodlibet, sed bonum quoddam determinatum. Quum igitur voluntas tendit in actum, mota ab apprehension rationis repraesentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Quum autem voluntas in actione prorumpit ad apprehension apprehensivae sensualis vel ipsius rationis aliquod aliud bonum representantes a proprio bono diversum,

sequitur in actione voluntatis peccatum morale. Praecedit igitur in voluntate peccatum actionis defectus ordinis ad rationem et ad proprium finem. Ad rationem quidem, sicut quum, ad subitam apprehensionem census, voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit; ad finem vero debitum, sicut quum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non est vel nunc vel hoc modo bonum, et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est; nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle; itemque est in potestate ipsius quod ratio actu consideret vel a consideratione desistat aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale; si enim ratio nihil consideret vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum quousque voluntas in finem indebitum tendat; quod jam est voluntatis actus." 9. Here it might be of use to meditate upon what St. Thomas teaches about the sin of omission (Summa Theologica I II, q. 6, a. 3). He asks: Can we be guilty because our will did not act; can the will be engaged without acting, *utrum voluntarium possit esse sine actu*? And he answers, yes. "Illud cuius domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus ejus quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium; ita et non agere et non velle." The body of the article is as follows: "Dicendum quod voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, directe; quod scilicet procedit ab aliquo, in quantum est agens; sicut calefactio a calore. Alio modo, indirecte, ex hoc ipso quod non agit; sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, quantum desistit a gobernando. Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit; sed solum tunc cum potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissio gubernatio navis: non imputaretur ei navis submersio, quae per absentia gubernatorial contingent. "Quia igitur voluntas, volendo et agendo, potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet: hoc quod est non velle et non agere imputatur ei, quasi ab ipsa existens. Et sic voluntarium potest esse absque actu: quandoque quidem, absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem, et absque actu interiori, sicut cum non vult agere." In such a case that which causes the will to be involved is not an act of not willing, but a nonact of willing. The answer to the third objection brings us back to the theory of the voluntary nonconsideration: "Dicendum quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis: ut scilicet sit in potestate alicuius considerare, et velle, et agere. Et tunc sicut non velle et non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium; ita etiam non considerare." Now it must be carefully pointed out that in this article, what St. Thomas has in view is the sin of omission. The will can be condemned without having acted and for not having acted; the will may sin without acting, if it does not act at the moment when it can and should act. Yet the free and voluntary nonconsideration of the rule, this very nonact of consideration, is not in itself a sin of omission; it does not constitute a sin, as long as the very acting of the will is not produced with the wound of that non consideration, or (in the case of the sin of omission) as long as the very nonacting of the will does not take place instead of the due acting, by virtue of that non consideration. Then the free and voluntary nonconsideration of the rule becomes a sin of omission, involved in every other sin of commission or omission. What I wished to stress in the article here quoted, is that, either in the case of the sin of omission or in the case of the free nonconsideration of the rule, which precedes the sin, and is not a sin in itself, nonacting may be free and voluntary; in other words, there may exist a free "initiative" not to act. 10. De Veritate, q. 5, a. 2. 11. Summa Theologica I II, q. 112, a. 3, ad 2. It might be said that when he avoids the divine motion towards good, man is no freer than when he accepts this motion and acts for the good, but he is more alone. Truly he is then alone. Because in the case of good there are always two, God and man; but in the case of evil (of evil as such, of the very privation which wounds the act) there is only one man. In this case not only is man free, but he has the first negative and deficient initiative. *Vae soli*. Man can be alone only in evil. (And definitely, it is this solitude that the damned prefer. They covet it and take pride in it, they have it, they can have it.)
