



**EL CONOCIMIENTO DIVINO DE LOS MALES SEGÚN
TOMÁS DE AQUINO**

***THE DIVINE KNOWLEDGE OF EVIL ACCORDING TO
THOMAS AQUINAS***

ENRIQUE MOROS CLARAMUNT
Universidad de Navarra

ENMANUEL CORREA
Universidad de Navarra

Recibido: 01/02/2022 Aceptado: 26/06/2022

RESUMEN

En la filosofía de Santo Tomás de Aquino podemos encontrar luces sobre lo que resulta más difícil: el conocimiento divino del mal. Para eso es preciso adentrarse en un mar de distinciones casi desconocidas para la filosofía actual. Por esa razón se examinará si es posible la idea divina del mal para demostrar que en Dios no hay idea alguna de mal, pero que Dios tiene un conocimiento meramente especulativo de todo mal. En segundo lugar, se profundizará en la voluntad divina para averiguar si Dios puede querer de algún modo el mal, ya sea físico o moral. Y se terminará con la exposición de la idea de Bien, que es imprescindible para la metafísica de la creación y para la antropología.

Palabras clave: Conocimiento divino del mal, Idea divina, Voluntad divina, Bien, Tomás de Aquino

ABSTRACT

In the philosophy of Saint Thomas Aquinas, we can find insights into what is most difficult: divine knowledge of evil. To do so, it is necessary to delve into a sea of distinctions that are almost unknown to contemporary philosophy. For this reason, we will examine whether the divine idea of evil is possible to demonstrate that God has no idea of evil, but that God has a merely speculative knowledge of all evil. Secondly, we will delve into the divine will to determine whether God can, in any way, will evil, whether physical or moral. And we will conclude with an exposition of the idea of Good, which is essential for the metaphysics of creation and for anthropology.

Keywords: Divine knowledge of evil, Divine idea, Divine will, Good, Thomas Aquinas

I. INTRODUCCIÓN: LO QUE DE ORIGINARIO TIENE LO HUMANO

La experiencia del mal alcanza en nuestros días un espesor quizá desconocido. Conocemos tanto mal y es tan malo que extiende sobre nosotros una oscuridad que puede llegar a cegarnos. Sobre el mal hay, además, una bibliografía incontrolable¹. Respecto al conocimiento del mal se entiende que no es necesario mostrar el mal, puesto que resulta evidente su existencia y maldad, pero lo que necesitamos a todos los niveles es una nueva experiencia del bien y un conocimiento detallado sobre cómo aumentarlo. En la filosofía de Santo Tomás de Aquino podemos encontrar luces sobre lo que resulta más difícil: el conocimiento divino del mal. Para eso es preciso adentrarse en un mar de distinciones casi desconocidas para la filosofía actual. Por esa razón se examinara si es posible la idea divina del mal para demostrar que en Dios no hay idea alguna de mal, pero que Dios tiene un conocimiento meramente especulativo de todo mal. En segundo lugar se profundizará en la voluntad divina para averiguar si Dios puede querer de algún modo el mal, ya sea físico o moral. Y se terminará con la exposición de la idea de Bien, que es imprescindible para la metafísica de la creación y para la antropología.

Según Santo Tomás, el mal consiste en la privación de algunas de las perfecciones que todos los entes poseen como propias, ya sea en acto o en potencia. Por lo tanto, se puede afirmar que el problema del mal, no sólo no puede ser

¹ Cfr. Amerigo Barzaghi y Jaime Vilarroig, "Filósofos cristianos ante el misterio del mal", *Cauriensia* 18 (2023): 489-506.

responsabilidad de Dios (de un modo directo), sino que además es una contradicción para el proyecto creador, ordenador y teleológico de la ciencia divina (por lo que tampoco es responsabilidad de Dios de un modo indirecto).

Ahora bien, aunque Dios no es la causa del mal, queda por averiguar si es posible y cómo un conocimiento divino del mal. Santo Tomás en *De Veritate* inicia su argumentación recurriendo al conocimiento divino de las ideas, como formas ejemplares. Después examina si Dios es o no es indiferente respecto al problema del mal. Eso exige averiguar cuál es la voluntad divina sobre todo lo creado; especialmente, cuál es su voluntad sobre el ser humano y el modo como ésta se enfrenta al problema del mal moral. Este estudio se orienta a explicitar si el mal natural y moral afecta o no y en qué medida a la omnipotencia y a la bondad divinas.

Se ha elegido seguir el texto del *De veritate* puesto que esta obra ocupa un lugar primigenio en la producción literaria del Aquinate, ya que fue redactado justo antes que la *Suma contra los gentiles* y bastante antes que la cuestión *De malo*². De este modo pretendemos exponer una expresión madura del pensamiento de Santo Tomás contenido en una exposición general de su filosofía. Esto no obsta para recurrir, siempre que sea necesario, a otros escritos de Santo Tomás que expongan las cuestiones que no aparecen claramente definidas en el *De veritate*. Se trata, pues, de una investigación sobre Santo Tomás, por lo que hemos reducido al mínimo las referencias y las comparaciones, que quedan para un estudio posterior.

1. DIOS SIN IDEA DEL MAL³

Santo Tomás desarrolla dos modos posibles de conocimiento en la ciencia divina, a saber: especulativo y práctico. Mientras el primero se trata de un conocimiento sin ideas, el segundo las supone siempre. Esto es así porque entiende las ideas divinas como formas ejemplares. A su vez, las cosas que conoce a partir de las ideas son aquellas cuyo ser depende directamente de Él (según el orden ontológico). Por lo mismo, las ideas divinas implican un conocimiento de las cosas no meramente especulativo, sino en cuanto que las cosas son creadas a partir de ellas. En este sentido, como este conocimiento por ideas implica el acto creador divino, son atribuidas al modo práctico del conocimiento divino. Luego,

2 Cfr. James A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Eunsa: Pamplona 1994), 412-421.

3 Tomo el título de este epígrafe de una de las pocas obras dedicadas al conocimiento divino del mal: Juan Miguel Garrigues, *Dios sin idea del mal* (Pamplona: Eunsa 2000).

como las ideas divinas se identifican con la esencia divina, no es de extrañar que al Aquinate le sea posible afirmar una relación de semejanza y participación en el ser entre todas las cosas creadas y Dios.

Ahora bien, como el Aquinate parte de la concepción de un Dios que posee el Ser y todas las perfecciones en acto puro, entonces se puede concluir que concibe a un Dios bueno. Así mismo, se afirma una relación de semejanza y desemejanza entre Dios y las criaturas, en cuanto que las cosas participan de las perfecciones que Dios posee, cada una según el modo como le es propio de acuerdo a su ser creatural (ente) y a la propia forma del compuesto hilemórfico⁴. Por lo mismo, las ideas divinas implican siempre la forma. A su vez, la forma es principio de los entes creados. Ahora bien, el principio de las criaturas tiene su causa en las ideas divinas, que se identifican con la esencia divina. Luego, como el Aquinate parte de la concepción de un Dios bueno, afirma que nada de lo que haya en la esencia divina puede ser principio de ningún mal. Por último, este rechazo debe entenderse tanto en sentido propio, pues la esencia divina es perfecta, mientras que el mal es privación de perfección, como según la razón de semejanza, pues esta sólo es posible en virtud de la forma. Ahora bien, como el mal es privación, entonces carece de ser y, por lo mismo, también carece de forma⁵.

No resulta extraño, pues, que Santo Tomás rechace la posibilidad de una ciencia divina sobre el mal, a partir del conocimiento práctico. Dicho de otro modo, Dios no puede conocer el mal a partir de las ideas divinas, las cuales se identifican con su esencia. Esto es así porque, de lo contrario, se tendría que afirmar que las ideas divinas son creadoras del mal. No obstante, ya que el mal es privación (o bien, ausencia de ser), las ideas divinas no pueden contradecirse a sí mismas, en cuanto que la esencia divina es Ser y perfección absoluta. Por lo mismo, el problema del mal contradice la formalidad propia de las ideas divinas y, por consiguiente, también contradice el modo como la voluntad divina dispone las ideas ejemplares en el conocimiento práctico de la ciencia divina. Por lo tanto, Santo Tomás podrá afirmar la posibilidad de un conocimiento divino sobre el mal, pero sólo a partir del conocimiento meramente especulativo de Dios, es decir, a partir de aquel que se da sin el concurso de las ideas divinas.

Entonces, ya que Dios puede conocer el mal desde el conocimiento meramente especulativo, cabría preguntarse: ¿de qué modo lo conoce? Para responder esto, el Aquinate establece la distinción entre el conocimiento humano y la

4 Cfr. Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (Pamplona: Eunsa, 2016) q. 2, art. 11, resp. 1.

5 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 3, art. 4, soluc.

ciencia divina, a partir de las peculiaridades del conocimiento humano. Todo esto, dentro de una argumentación que va desde el orden ontológico hasta lo meramente gnoseológico; es decir, pasando de los entes reales a los entes de razón. A partir de estos últimos, se expondrá la explicación que hace Santo Tomás de una ciencia divina sobre los males.

Santo Tomás afirma que el conocimiento de las cosas es posible, ya sea porque el conocimiento es originado por aquello que es conocido (lo cual es específico del conocimiento humano), o bien, porque el conocimiento es causa de lo conocido (lo cual es común a la ciencia divina y al conocimiento técnico humano). Sin embargo, Santo Tomás afirma que ninguno de los dos casos mencionados puede ser atribuido a la ciencia divina, cuando el objeto de conocimiento es el mal⁶.

Respecto al segundo de los casos, Santo Tomás argumenta que no es posible afirmar un conocimiento divino sobre el mal de este modo, porque la ciencia divina sólo es causa de las perfecciones, no de los males (que son privaciones, tanto en el orden físico como en el orden moral). En cambio, el conocimiento humano, en cuanto que ilumina la voluntad para apetecer algo como un fin en sí mismo o como un medio para alcanzar un fin, sí tiene responsabilidad respecto al mal y es su causa en el orden moral (lo cual es debido al ejercicio de la libertad humana)⁷.

Por su parte, en el primero de los casos, Santo Tomás argumenta que tampoco es posible afirmar un conocimiento divino sobre el mal de este modo, porque la ciencia divina no puede ser causada por algo. Aquí se entiende la posibilidad del mal como un ente de razón, ya que en el orden ontológico es un no-ser (porque es una privación). Ahora bien, la ciencia divina es perfecta en sí misma y no necesita que se le añada algo nuevo. Por el contrario, el conocimiento humano está siempre en potencia de nuevos conocimientos, por lo que es siempre perfectible. En este sentido, el entendimiento humano siempre puede ser enriquecido por nuevos conocimientos, ya que tiende a la búsqueda de la verdad de un modo permanente aunque, en este afán, pueda caer en el error o la falsedad⁸.

Además, el entendimiento humano requiere de una aprehensión sensible previa de las cosas, incluso cuando luego pueda prescindir de ellas en la aprehensión no sensible o inteligible (tal como sucede, según Sokolowsky, cuando pasamos de la percepción de algo a su recuerdo por el ejercicio de la

6 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, objec. a favor 1.

7 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, soluc.

8 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 1, art. 12, soluc.

memoria o cuando imaginamos algo a partir de las cosas que conocemos)⁹. Por lo tanto, la ciencia divina sobre el mal no puede ser causa del mal ni causada por el mal. Entonces, como se ha visto antes, la posibilidad de un conocimiento divino sobre el mal tampoco puede darse a partir de las ideas divinas.

Por lo mismo, aunque no es posible una ciencia divina sobre el mal, esto no disminuye en nada la omnipotencia divina. Al contrario, la afirmación de la imposibilidad de una ciencia divina sobre el mal a partir del conocimiento práctico, confirma que no es posible concebir ninguna imperfección en las ideas divinas, vistas desde el cognoscente (es decir, a partir de su identidad con la esencia divina). Pues bien, si el conocimiento divino sobre el mal sólo puede ser meramente especulativo, ¿cuáles son las peculiaridades de este conocimiento especulativo de la ciencia divina sobre el mal?

Para dar respuesta a esta pregunta, Santo Tomás recurre a la relación existente entre el orden ontológico y el orden gnoseológico, de acuerdo con el pensamiento metafísico de Aristóteles¹⁰. El Aquinate afirma que todo conocimiento debe partir siempre de algo determinado, es decir, de aquello que es indiviso en sí mismo (principio de unidad) y distinto de los demás (principio de alteridad). En este sentido, el sujeto cognoscente debe ser entendido como lo distinto de lo conocido. Pues bien, éste es el caso entre Dios y las criaturas (los entes reales), ya que entre ambos no existe una identidad esencial. En efecto, aunque existe una relación de semejanza entre ambos (en cuanto al *esse*), también hay entre ellos una relación de desemejanza. Esto es así porque, mientras Dios es el *Esse per se*, todos los entes sólo tienen el *esse per participationem*. Por lo mismo, ambos no pueden entenderse como seres idénticos, sino semejantes y desemejantes¹¹. Luego, no es Dios quien se asemeja a las criaturas, sino que son las criaturas las que se asemejan a Él. Por último, siempre dentro del orden ontológico, dicha semejanza y desemejanza se dan tanto en el orden causal como en el sentido intensivo del ser, lo cual también resuelve la antítesis del doble modo de participación de la criatura respecto a Dios, tal como argumenta Fabro¹². Sin embargo, aunque se ha dado mayor prioridad al orden ontológico, el problema del mal no puede ser incluido dentro de este orden, visto desde el cognoscente, pues Santo Tomás entiende el mal como una privación de ser. Entonces, ¿puede

9 Robert Sokolowsky, *Introducción a la fenomenología*, (Morelia, Jitanjáfora, 2011), 85- 97.

10 Aristóteles, *Metafísica*, lib. IV, cap. 4, 1006b 10.

11 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 3, art. 1, resp. 9.

12 Cornelio Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, (Eunsa, Pamplona, 2009), 544.

ser planteado un conocimiento especulativo de la ciencia divina sobre el problema del mal, a partir del orden meramente gnoseológico?

Hasta ahora, en la argumentación del Aquinate sobre la distinción entre el cognoscente y lo conocido, ha prevalecido el orden ontológico. No obstante, introduce un nuevo modo de comprensión de la relación entre el sujeto cognoscente y lo conocido, que dará primacía al orden gnoseológico, sin excluir el orden ontológico. Este nuevo modo consiste en una comprensión de la relación cognoscente-conocido a partir de las razones de afirmación (es decir, ser ese algo) y de negación (es decir, no ser ese ser algo). Como es evidente, esto permite incluir en esa relación a todos los entes de razón, ya sea que exista o no una relación de correspondencia entre éstos y la realidad ontológica. Por lo tanto, la ciencia divina, al incluir un conocimiento especulativo de lo distinto de sí mismo, incluye tanto la afirmación como la negación respecto a un ente determinado, ya sea real o de razón¹³.

Con relación a aquello que se afirma, es preciso considerar la unidad que determina al objeto que es conocido como distinto del sujeto cognoscente (es decir, la unidad substancial del ente particular que es conocido como externo respecto a la esencia divina). En relación con aquello que se niega, es preciso incluir todo lo que se opone a la unidad que determina al objeto conocido como distinto del sujeto cognoscente (es decir, todo lo que no forma parte de la unidad substancial del ente conocido como externo respecto a la esencia divina). En ambos casos, la unidad substancial se entenderá en sentido aristotélico, por lo que su análisis incluirá todos los accidentes que le pertenecen (ya que los accidentes del ente también son perfecciones participadas y, por lo mismo, en la ciencia divina hay ideas de ellos¹⁴). Ahora bien, cuando Santo Tomás habla de aquello que se opone al objeto conocido, se está refiriendo tanto a aquello que es contrario a la unidad substancial del ente conocido, como a aquello que es privativo respecto a la unidad substancial del ente conocido:

Según el Filósofo en la *Metaphysica*, quien no entiende algo determinado no entiende nada; ahora bien, una cosa es algo determinado porque es indivisa en sí misma y distinta de todo lo demás; por eso es preciso que todo el que conoce algo conozca también su distinción de las demás cosas; ahora bien, la primera razón de la distinción está en la afirmación y la negación; y por eso es preciso que quien conoce la afirmación conozca la negación; y como la privación no es otra cosa que la negación que tiene un sujeto, como se dice en la

13 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, soluc.

14 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 3, art. 7, resp. 3.

Metaphysica, y “uno de los contrarios siempre es privación”, como se afirma en el mismo libro y en la *Physica*, resulta que por el hecho mismo de que se conoce algo se conoce su privación y su contrario¹⁵.

En el caso de lo que es contrario a la unidad substancial se afirma la existencia de otro ente (real o de razón), el cual se opone al ente en cuestión que es conocido como distinto de la esencia divina. Aquí, ambos entes poseen todas las perfecciones que les son debidas, en cuanto que tienen una existencia propia a partir de las ideas divinas. Dicho de otro modo, poseen todas las perfecciones que les son debidas, ya sea como entes reales (por el conocimiento práctico de la ciencia divina) o como entes de razón (por el conocimiento especulativo de la ciencia divina); así mismo, ya sea como entes determinados (en cuanto son, fueron o serán) o como entes de algún modo indeterminados (en cuanto que no son, ni fueron, ni serán). No hay que olvidar que estos modos de existencia dependen de la causa primera y final (en este caso, dependen de la ciencia y voluntad divinas)¹⁶.

En cambio, en el caso de lo que es privativo de la unidad substancial se afirma la privación de una perfección (un no-ser) del ente en cuestión, es decir, del ente (real o de razón) que es conocido por la ciencia divina como distinto de su propia esencia divina. Luego, las perfecciones que les son debidas a los entes (reales o de razón), lo son en cuanto que así han sido conocidas por las ideas divinas de la ciencia divina como distintas de sí mismo. En consecuencia, todas las perfecciones que les son debidas a los entes conocidos (reales o de razón) por la ciencia divina, lo son en cuanto que corresponden con las formas ejemplares que la ciencia divina ha dispuesto voluntariamente para ellos. Por tanto, como este segundo tipo de oposición consiste en la privación de cualquiera de las perfecciones que le son debidas a un ente conocido como tal por la ciencia divina, dicha privación es mala en cuanto que anula alguna o varias de las perfecciones dispuestas para ellos por las ideas ejemplares de la ciencia divina. Además, a diferencia del caso anterior, dicha ausencia no tiene ningún tipo de dependencia respecto de la ciencia o la voluntad divinas, ya que son privaciones de perfecciones; es decir, son privaciones de la realización de las ideas divinas o formas ejemplares que la ciencia divina ha trazado sobre los entes¹⁷.

Ahora bien, estas privaciones o males podrían entenderse como una contradicción para la voluntad divina, tanto en lo que ha dispuesto para el conocimiento práctico como para lo que ha dispuesto para el conocimiento meramente

15 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, soluc.

16 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, soluc.

17 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, soluc.

especulativo, ambos de la ciencia divina. Sin embargo, el conocimiento especulativo de la ciencia divina, en cuanto no está sometido al orden de lo contingente, no puede padecer privaciones o males. Por lo mismo, los males sólo pueden ser afirmados a partir del orden ontológico, pero no como entes reales sino como privaciones (es decir, como negaciones de algo). Dicho de otro modo, los males son conocidos como aquello que se opone por privación a las perfecciones de los entes reales. Por ello, aunque la ciencia divina sobre el mal es imposible desde el conocimiento práctico del sujeto divino (porque no es posible que Dios tenga idea alguna sobre el mal), sí es posible dentro del conocimiento meramente especulativo de la misma (pero en cuanto conoce las perfecciones que le son debidas a los entes conocidos como distintos de su esencia divina y, sólo a partir de ellas, puede conocer el mal como privación de estas perfecciones)¹⁸.

A modo de resumen, es totalmente absurdo que la ciencia divina, en cuanto que se identifica con la esencia divina (*esse per se*) y es perfección pura (acto puro), pueda ser causada. Esto implicaría que la ciencia divina sea dependiente del orden ontológico creado (*ens per aliud et per participationem*) y de lo perfectible (en potencia), lo cual es imposible porque el proceso se da a la inversa (pues son los entes quienes dependen de Dios). Particularmente, también es absurdo afirmar que la ciencia divina (perfección pura) pueda ser causada, cuando la causa en cuestión es una privación (ausencia de perfecciones). Por lo mismo, desde una visión jerárquica de la realidad, no es posible que lo inferior (ya sea la perfección participada o la privación) sea causa de lo superior (la perfección absoluta, es decir, el ser en acto puro). Entonces, no es posible afirmar una ciencia divina sobre el mal a partir del mal mismo.

Por otro lado, es igualmente absurdo afirmar que la ciencia divina sea causa del mal, o bien, que sea válido un conocimiento práctico en la ciencia divina sobre el mal a partir de las ideas divinas. Esto es así porque, si el mal es entendido como una privación, entonces implica la ausencia de perfecciones. Luego, la voluntad divina, a partir de las ideas divinas, siempre dispone perfecciones para los entes que la ciencia divina conoce como distintos de sí misma. En este sentido, no es posible que la ciencia divina posea un conocimiento práctico sobre del mal, porque las privaciones son incompatibles con las perfecciones, ya que se oponen a ellas. Por lo mismo, sería contradictorio afirmar tanto una ciencia divina sobre el mal (desde el orden práctico) como una causalidad divina del mal, pues dependerían de las ideas divinas y esto no es posible.

18 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, soluc.

Ahora bien, si es posible una ciencia divina del mal sólo puede darse sin la inclusión de las ideas divinas. Dicho de otro modo, sólo es posible una ciencia divina del mal a partir de su conocimiento meramente especulativo. Como ya se ha expuesto, las ideas divinas son incompatibles con el mal considerado en sí mismo, en cuanto que el mal es entendido como una privación de las perfecciones que son concebidas por las formas ejemplares de los entes (ideas divinas). No obstante, el hecho de que el mal se oponga a una perfección ya implica una relación respecto a ella. En este sentido, como todas las perfecciones dispuestas para los entes por la ciencia divina son un bien para estos, las privaciones que se oponen a dichos bienes pueden ser entendidos como males. Luego, todas las perfecciones presentes en los entes conocidos por la ciencia divina como distintos de sí misma son causadas por la ciencia divina, por lo que las perfecciones que le son debidas a los entes son efectos de la causalidad que la ciencia divina posee sobre ellos. Por tanto, el conocimiento especulativo de la ciencia divina sobre el mal es posible en cuanto que, a partir del conocimiento práctico de los efectos que causan las ideas divinas en los entes, también es posible conocer aquello que se opone a tales efectos.

En consecuencia, para santo Tomás, si es posible que el mal tenga cabida dentro de la providencia divina respecto al orden de las cosas naturales, tendría que afirmarse que sólo lo es en cuanto es concedido por ella. Dicho de otro modo, el mal sólo es permitido por la providencia divina, pero no forma parte del orden establecido por Dios para las cosas naturales¹⁹, ya que es privación de dicho orden²⁰. Ahora bien, si se considera este argumento sin ningún otro matiz, parecería que Santo Tomás intenta realizar alguna justificación respecto al mal, para poder salvar la bondad e inocencia divinas respecto al mal. Dicho de otro modo, podría pensarse que se trata de justificar el uso del mal físico particular como medio para realizar un bien particular. Al contrario, lo que el Aquinate defiende es que Dios, valiéndose de la contradicción que el mal físico supone respecto al orden establecido por la voluntad divina a través del conocimiento práctico de la ciencia divina, provee un bien particular a otra cosa a partir de éste. Es decir, ordena un mal físico particular para que, a partir de éste, se siga un bien en favor de otra cosa física particular. Por tanto, es posible seguir defendiendo la bondad divina, tal como defiende el Aquinate:

Hacer el mal, como es claro por lo dicho, de ninguna manera compete a los buenos; por eso hacer el mal por causa del bien es censurable en el hombre y

19 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 5, art. 4, resp. 1.

20 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 5, art. 4, resp. 2.

mucho menos puede atribuirse a Dios; pero ordenar el mal al bien no es contrario a la bondad de nadie, y por tanto permitir el mal por causa de algún bien que de él se siga puede atribuirse a Dios²¹.

Ahora bien, los defectos existentes en la providencia humana no pueden deberse a la providencia divina, ya que la providencia divina posee el ordenamiento al fin en sí misma. Por tanto, los defectos de la providencia humana son posibles por parte del ser humano mismo. En efecto, mientras la providencia divina está ordenada a la esencia divina (es decir, a sí misma), la providencia humana está ordenada a otro (en cuanto que no hay una identidad entre éste y la esencia divina). Luego, en la medida que es perfectible, es posible afirmar que aún no posee el fin en acto, sino sólo que está ordenado hacia el mismo. Por tanto, para la consecución en acto de tal ordenamiento, puede conformarse a este orden y así alcanzar la perfección (finalidad de dicho ordenamiento), o bien, puede desviarse del mismo (siendo menos posible que alcance la perfección a la cual está ordenado naturalmente)²². Por eso es posible que el ser humano pueda fallar en sus actos, de los cuales es responsable en virtud del ejercicio libre de su voluntad.

Por tanto, se trata de un conocimiento especulativo sobre las privaciones que padecen los entes creados, a partir de las perfecciones de los entes conocidos por el conocimiento práctico de la ciencia divina. Por lo mismo, la ciencia divina sobre el mal es posible por la oposición privativa que suponen los males respecto de las perfecciones debidas a los entes²³.

Por último, lejos de afirmar que una ciencia divina sobre el mal suponga alguna imperfección en la esencia divina, el Aquinate afirma que esto sólo confirma la omnisciencia divina, la cual comprende también aquello que se opone a su esencia misma y a su proyecto en favor de los entes conocidos y causados por Él²⁴. En este sentido, para conocer el mal no hace falta poseerlo y esto es especialmente válido para la ciencia divina²⁵. Por consiguiente, es posible afirmar que la ciencia divina, desde su conocimiento meramente especulativo, conoce tanto el mal metafísico (en cuanto se opone como contrario a la perfección en acto puro, que es lo propio de la esencia divina) como los males ontológicos, en sus dimensiones física y moral (en cuanto se oponen privativamente a las perfecciones que son debidas para los entes, según el modo como la voluntad ha dispuesto que la ciencia divina los conciba, es decir, a partir de las ideas divinas

21 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 5, art. 4, resp. 10.

22 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, resp. 7.

23 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 5, art. 4, resp. 10.

24 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, resp. 5.

25 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, resp. 6.

por las cuales son conocidos en el conocimiento práctico de Dios). Por tanto, el conocimiento meramente especulativo de la ciencia divina también manifiesta la omnisciencia divina pues, sin suponer imperfección alguna en Dios, comprende tanto el conocimiento del mal en general (metafísico, visto desde el cognoscente divino) como el conocimiento de los males particulares (ontológicos: físicos y morales, visto desde lo conocido)²⁶.

Una vez afirmado que el problema del mal contradice la ciencia y la voluntad divinas, quedan algunos interrogantes por resolver: ¿puede ser Dios indiferente ante este problema?, ¿es posible que el proyecto divino sobre los entes creados sea frustrado de un modo absoluto?

2. LA VOLUNTAD DE DIOS

Como se ha visto, todos estos argumentos apuntan hacia la voluntad divina, en cuanto que ésta mantiene una relación estrecha con la ciencia divina, a través del conocimiento práctico de lo distinto de sí mismo. Esto incluye la historia y avatares de lo distinto de Dios, es decir, de todo lo creado. Luego, dicho conocimiento lleva implícita una cierta teleología, que se manifiesta a través del orden. Por lo mismo, la ciencia y la voluntad divinas afirman la providencia divina, que establece un ordenamiento de todas las cosas hacia su fin natural que, cuando está referido al ser humano, consiste en la predestinación humana. Además, dicha predestinación es manifestación de la bondad divina, que desea que todos los hombres alcancen la gracia y la gloria. No obstante, aunque son asistidos por la providencia divina para tal cometido, la providencia humana puede seguir o no adecuadamente dicho ordenamiento y, con esto, alcanzar o no la realización de tal predestinación²⁷. Por tanto, la voluntad divina admite o reprueba a los seres humanos, en la medida que alcancen o no la plenitud en acto de su fin natural. Dicho de otro modo, Dios acepta o rechaza a los seres humanos respecto a su fin, en la medida que son meritorios de la gloria o la culpa, según la dirección a la que son orientados por sus mismas acciones.

Todo esto lleva al Aquinate a afirmar que, como la voluntad divina también considera el carácter temporal de las acciones humanas respecto al ordenamiento que propone la divina providencia y la consecuente predestinación humana, es posible entenderla de dos modos, a saber: antecedente y consecuente (por

26 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, resp. 4.

27 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 5, art. 1, soluc.

influencia de san Juan Damasceno²⁸). No obstante, es preciso recordar que se está entendiendo la voluntad divina sólo respecto a lo que ha dispuesto mediante el conocimiento práctico de la ciencia divina para el ser humano en específico (no para el resto de los entes creados). Pues bien, cada uno de estos modos de entender la voluntad de Dios corresponde al estado en que se encuentra el ser humano respecto a ella. En este sentido, mientras la voluntad antecedente está referida al estado inicial del ser humano en relación al conocimiento práctico de la ciencia divina, es decir, al conocimiento que Dios posee del ser humano a partir de las ideas divinas (formas ejemplares); la voluntad consecuente corresponde al estado del ser humano que le sigue al anterior (es decir, al estado posterior al inicial) respecto al conocimiento especulativo de la ciencia divina. Dicho de otro modo, la ciencia divina sobre el mal moral se da cuando conoce en el ser humano aquello que se opone a las perfecciones que ha pensado para él a través de las ideas divinas (conocimiento que es simultáneo al anterior, pues la ciencia divina es eterna). Por lo mismo, mientras la voluntad antecedente es la aceptación de la existencia y fin natural del ser humano (la predestinación humana, que ha sido propuesta por el conocimiento práctico de la ciencia divina y a la cual ordena su providencia divina), la voluntad consecuente es la concesión de que el ser humano alcance un destino diferente al que naturalmente ha sido ordenado por la providencia divina (por parte de nuestros actos, los cuales permiten afirmar el conocimiento sólo especulativo de la ciencia divina, por el que conoce aquello que se opone a lo establecido para las criaturas por sus ideas divinas):

La voluntad divina debe ser distinguida convenientemente en antecedente y consecuente. Hay que asumir la comprensión de esta distinción desde las palabras de San Juan Damasceno, quien introdujo esta distinción. En efecto, dice que “la voluntad antecedente es aceptación de Dios por su misma existencia, pero la voluntad consecuente es su concesión por nuestra causa. Para comprender esto debe saberse que, en cualquier acción hay que considerar algo por parte del que actúa y algo por parte del que recibe...”²⁹.

En este sentido, Santo Tomás tiene presente la distinción existente entre una consideración de quien actúa y otra de quien recibe o padece los efectos de una acción. Al respecto, afirma que el agente es anterior y prioritario en relación a la acción, del mismo modo que es anterior y principal el ser efectuado por parte del que hace (causa primera) respecto al ser efectuado por parte de lo hecho (causas segundas). Luego, Santo Tomás afirma que la sabiduría divina ha dispuesto obrar de tal modo que ha ordenado las cosas de acuerdo con un modo

28 Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, lib. II, cap. 29, pág. 147.

29 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 23, art. 2, soluc.

particular para cada una de ellas. Por consiguiente, argumenta que todo lo que corresponde adecuadamente con aquello hacia lo cual ha ordenado a la criatura de modo natural pertenece a su voluntad divina antecedente (por intención primaria); en cambio, ante todo aquello que se aparta respecto al ordenamiento natural de la criatura por defecto natural de la misma (que puede llegar a ser incapaz de alcanzar perfecciones), la providencia divina asiste a la criatura para ordenarla nuevamente a la bondad de la que es capaz y en esto consiste la voluntad consecuente (que también quiere ordenar a la criatura que se ha desviado de su fin natural, aunque lo quiere por intención secundaria). Por tanto, tanto la gracia como la gloria, en cuanto que son los fines hacia los cuales la providencia divina ha ordenado a los seres humanos, a través del conocimiento práctico de la ciencia divina, son queridas por la voluntad divina antecedente³⁰.

Por su parte, la asistencia de la providencia divina, que recae sobre los actos humanos que se han desviado del ordenamiento dispuesto por Dios hacia el fin natural (que, en el caso del ser humano, es la predestinación), es querida por la voluntad divina consecuente. De este modo, Santo Tomás afirma que, cuando el ser humano no quiere seguir adecuadamente el ordenamiento propuesto para el mismo por la divina providencia para la consecución de su fin natural (el cual es querido por la voluntad divina antecedente), entonces caiga sobre él la justicia divina.

Luego, a través del defecto natural de la actividad humana, los seres humanos son objetos de la voluntad divina consecuente (vista desde las acciones humanas) que las ordena hacia el bien de otros; como también hacia un bien particular para quien se ha desviado. Por eso, aunque no se conforman a la voluntad divina, no obstante la voluntad divina se realiza a través de ellos. Por último, aunque el defecto natural es permitido por Dios y, a través de éste se realiza su voluntad, Santo Tomás afirma que en absoluto es querido por Dios (ni por voluntad antecedente, ni por voluntad consecuente), ya que se trata de una contradicción de aquello que su voluntad ha dispuesto para sus criaturas, a través del conocimiento práctico de la ciencia divina. Por lo tanto, Santo Tomás afirma que el hecho de que Dios permita los males no debe ser entendido como parte de su voluntad (ni antecedente, ni consecuente), sino como aquello que es permitido por Dios, pues a través de ellos también se realiza su voluntad (no antecedente, sino consecuente)³¹.

A partir de esto, se confirma nuevamente la omnipotencia divina, la cual no queda frustrada ni siquiera por los males. De este modo, la ciencia divina

30 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 23, art 2, soluc.

31 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 23, art 2, soluc.

conoce tanto al que será salvado como al que no lo será, no porque así lo haya dispuesto su voluntad divina antecedente. Al contrario, los conoce porque le ha dado al ser humano una naturaleza ordenada a la felicidad, a la cual puede tender de un modo inadecuado a partir del defecto natural del ejercicio de la voluntad humana. Ante esto último, el conocimiento especulativo de la ciencia divina permite que intervenga la voluntad divina consecuente, la cual asiste al ser humano que ha actuado por defecto natural, para que se cumpla la voluntad divina antecedente absoluta (en este caso, realizada en otros) y consecuente (realizada en quien ha actuado por defecto natural). En este sentido, mientras el conocimiento práctico de la ciencia divina ordena, por la providencia divina, a la consecución de la predestinación humana; el conocimiento meramente especulativo de la ciencia divina permite que el ser humano pueda orientarse hacia lo que su voluntad humana ha tendido defectuosamente como un bien. Así mismo, permite que dicha tendencia defectuosa favorezca a que otros (también por voluntad consecuente) conserven el ordenamiento establecido por la providencia divina, que es la predestinación humana (por voluntad antecedente). Por tanto, mientras en unos se realiza la predestinación humana (por la voluntad divina antecedente y absoluta), en otros no se realiza más que la permisividad de una ordenación a la felicidad (por voluntad consecuente)³².

A modo de resumen, el Aquinate ha afirmado que la voluntad divina antecedente es la predestinación humana, la cual es auxiliada a través del ordenamiento que propone la providencia divina en favor del ser humano, a través de la cual se realiza la voluntad consecuente. Así mismo, Santo Tomás ha argumentado que la predestinación humana consiste en la consecución de la gracia y la gloria. Pese a ello, no todos alcanzan dicho fin porque Dios permite que el ser humano tienda a la felicidad y pueda fallar en ello, incluso siendo asistido por la providencia divina a través de la voluntad divina consecuente.

Siendo así, aunque Dios no sea la causa del mal, ¿cabría decir que Dios es malo? La respuesta es que no, pues el hecho de que Dios permita que el ser humano alcance aquello que por sus mismas acciones ha procurado para sí mismo, no es más que la manifestación de un Dios que no impone su proyecto en favor de los hombres, sino que respeta el ejercicio del libre albedrío (que es una perfección divina de la cual participa el hombre). Además, tampoco puede decirse que Dios es malo, puesto que su misma providencia ha asistido al ser humano en el ejercicio de su voluntad (que puede tender hacia un bien indebido por defecto natural) para que pueda retornar adecuadamente a la consecución de

32 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 23, art 2, soluc.

su fin natural. En consecuencia, es posible afirmar que tanto la causalidad del mal moral como la permanencia en el mismo es absoluta responsabilidad del ser humano. El hombre puede no dejarse asistir por la gracia de la providencia divina y procurar, por sus propias fuerzas, alcanzar su fin natural, que puede mantenerse por el conocimiento y, por consiguiente, ser mal apetecido por la voluntad. En contraposición al mal moral, que es una privación de las perfecciones y que también puede llevar a la privación del fin natural establecido por Dios para el ser humano, es preciso finalizar con un análisis sobre el bien. Como se verá, el bien tiene una relación directa con el proyecto final establecido por el conocimiento práctico de la ciencia divina para todas sus criaturas, especialmente para el ser humano.

3. EL BIEN

Hasta ahora, Santo Tomás ha explicitado el modo como es posible una ciencia divina sobre el mal, la cual no se da a través del concurso de las ideas divinas, sino mediante el conocimiento meramente especulativo. Por otro lado, ha defendido la inocencia divina, en cuanto afirma que el mal es una privación de las perfecciones establecidas por el conocimiento práctico de la ciencia divina en favor de las criaturas. Luego, ha afirmado que la ciencia divina se relaciona con la voluntad divina, proponiendo un ordenamiento para que todas las cosas creadas puedan seguirlo adecuadamente hasta alcanzar su fin natural. En el caso del ser humano, su fin natural consiste en la predestinación humana, la cual incluye la consecución de la gracia y la gloria. Con todo, aunque nuevamente han sido confirmadas la omnisciencia, la omnipotencia y la inocencia divinas respecto al mal (tanto físico como moral), aún quedan por resolver algunos interrogantes, respecto al fin establecido para el ser humano: ¿en qué consisten la gracia y la gloria? Luego, ¿por qué pueden ser entendidas como una bienaventuranza para el ser humano? Además, si ambas implican la posesión de la felicidad ¿se trata de una felicidad superior a la que es mal entendida por el entendimiento y mal apetecida por la voluntad, en ambos casos por el defecto natural de la providencia humana? Por último, ¿pueden ser éstas entendidas como el bien supremo al que puede aspirar y alcanzar el ser humano? Para dar respuesta a todas estas preguntas, es preciso realizar un análisis sobre el estatuto y las peculiaridades del bien.

Para hablar sobre el bien, el Aquinate examina el modo como debe entenderse con relación al ente en general. Por lo mismo, el análisis de Santo Tomás versa sobre el bien dentro del orden ontológico. Al respecto, afirma tres modos posibles en que algo pueda ser añadido a otro: a) como realidad externa a la esencia a la que se añade (se trataría de la adición de otro ente real), b) como contracción y

determinación (pues lo particular contrae lo general y le añade una determinación, partiendo de una realidad interna específica de lo particular) y, c) como una razón (por la que se dice que algo es propio de una cosa y no de otra, aunque no exista como un ente real en el orden ontológico). Según el autor, así como el mal es un ente de razón, porque las privaciones son ausencia de perfecciones (no-ser); de un modo semejante, el bien sólo puede ser entendido como lo que se añade al ente real a modo de razón. Entonces, es el bien como trascendental:

Por ello es conveniente que el bien, o no añada algo real al ente, o añada algo que está sólo en la razón; pues si añadiera algo real convendría que por la razón del bien el ente se contrajese hacia algún género especial. Pero como el ente es lo primero que cae en la concepción del entendimiento- como dice Avicena- es necesario que todo otro nombre, o sea sinónimo del ente- lo cual no se puede decir del bien, ya que cuando se dice ‘ente bueno’ no se habla en vano-, o que añada algo al menos según la razón. Así es necesario que el bien, al no contraer al ente, añada algo sobre el ente que sea sólo de razón³³.

Aquí parece darse una contradicción, pues anteriormente el mal ha sido explicado como una privación de perfecciones (males particulares), o bien, como una privación de la consecución de las mismas (mal absoluto para la criatura). Por consiguiente, el mal ha sido afirmado como una contradicción y oposición al bien debido para las criaturas. Entonces, si el bien particular parece estar identificado con todas las perfecciones particulares debidas para el ente creado, ¿no son reales las perfecciones a las que el mal se opone como privación? Al respecto, es preciso recordar que Santo Tomás distingue dos tipos de perfecciones, a saber: a) aquellas que son poseídas por las formas ejemplares de la ciencia divina, a partir de las cuales han sido creadas y, b) aquellas a las cuales están ordenadas por la providencia divina como a su fin natural. Mientras las primeras son poseídas en acto en la esencia del ente (es decir, en la forma del compuesto hilemórfico del orden real), las segundas están en potencia de ser poseídas en acto, ya sea como medios para alcanzar el fin natural o como la consecución del fin natural mismo (siempre dentro del orden ideal o formal). Por consiguiente, aunque todas estas perfecciones se manifiestan en el orden real, esencialmente pertenecen todas al orden de razón divino (en cuanto son a partir de las ideas divinas).

Sin embargo, esta solución parece plantear otro problema: si el orden de razón remite a las ideas divinas y éstas se identifican con la esencia divina, ¿es Dios un ser sólo de razón? Para Kant, en la *Crítica de la razón pura*, Dios es la idea de la razón. Pero no puede ser sólo una idea, puesto que el uso práctico de la

33 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 21, art. 1, soluc.

razón nos lleva a su existencia real, no como hipótesis sino como un presupuesto necesario del ejercicio práctico de la razón. Por lo mismo, el argumento kantiano no rechaza la posibilidad de un ser superior que esté por encima de los seres fenoménicos, aunque sí rechaza la posibilidad de un conocimiento de tipo especulativo o científico sobre el mismo³⁴. Luego, lo relevante de este argumento es que afirma la realidad del ser divino, así como la distinción entre el ser divino y las criaturas. Por eso, es posible afirmar que Kant, en línea con el pensamiento aristotélico-tomista, no rechaza una estructuración jerárquica de la realidad³⁵. Pues bien, el pensamiento de Santo Tomás sobre el ser, también entiende una estructuración jerárquica de la realidad, tal como ya se *había* expuesto previamente. Por lo mismo, no tiene sentido afirmar que el Aquinate esté reduciendo a Dios a un mero ente de razón, si ya lo ha definido como el Ser por sí mismo (*esse per se*) y que lo es en acto puro. Por tanto, Dios es lo más real que puede ser afirmado, mientras que la realidad creada lo es en cuanto participa del ser divino (aunque de un modo limitado, según el modo creatural que le es propio).

Precisamente por esto, Santo Tomás argumenta la existencia real de los bienes, aunque el carácter de bondad sea añadido al ente a modo de razón. Para ello, ha descartado que el bien es añadido al ente a modo de realidad externa, pues la esencia del ente universal admite todas las perfecciones, aunque un ente particular pueda carecer de alguna de ellas (no obstante, aquí cabría la adición de un bien particular respecto al ente particular, a modo de perfección o accidente en sentido aristotélico). Así mismo, ha descartado la adición del bien respecto al ente como una contracción y determinación, pues el bien añadido tendría que consistir en la necesaria determinación del ente en algo particular (pero esto ya es propio de la esencia del ente particular)³⁶.

Por lo mismo, como lo que persigue es el estatuto del bien ontológico, es decir, del ente en general, pondrá la atención en la adición que hace el bien respecto al ente a modo de razón. Esta adición es entendida por el autor, a partir de dos tipos: a) por negación, b) por relación. Respecto a la adición del bien por razón de negación, el Aquinate afirma que añade al ente en general la razón de unidad, la cual implica que el ente en general es indivisible (en el orden ontológico). Respecto a la adición del bien por razón de relación, afirma que añade al ente en general la razón de verdad y bondad. Sin embargo, para que esta relación de adición sea de razón, es preciso que refiera al ente como a otro del que no

34 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011), A696- A702 (B724- B730).

35 Kant. *Crítica*, A249- A269 (B309- B315).

36 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 21, art. 1, soluc.

tiene una dependencia directa, pues se da a partir de las formas conocidas y queridas por el sujeto cognoscente (en el orden gnoseológico que, a su vez, remite al orden ontológico). En consecuencia, la verdad y el bien (es decir, la bondad) se añaden a la intelección del ente como algo perfectivo.

Luego, como admite que el ente puede ser entendido desde la especie y desde lo que hace que subsista el ser en la especie, el Aquinate afirma que la razón perfectiva del bien recae sobre el entendimiento del cognoscente de dos modos: a) desde la especie, en cuanto que le da la noción de ente (aquí se añade lo verdadero, pues no está en el ente de modo natural, sino en el entendimiento del cognoscente); b) desde lo que hace que subsista el ser en la especie, en cuanto que percibe la realidad del ente (aquí se añade la bondad, pues está en la realidad de un modo natural y, a partir de ello, es conocida de este modo por el entendimiento del cognoscente). Por último, como la bondad está en el ente de modo natural, afirma que su razón de adición puede serlo también de dos modos: a) principal (a modo de fin) y, b) secundario (a modo de medio que conduce hacia el fin)³⁷.

En consecuencia, aunque es preciso afirmar que el conocimiento del ente puede darse sin necesidad de incluir aquello que el ente posee de modo natural (por el entendimiento especulativo del ser humano, que se da a partir de las formas), esto no implica que el divino entendimiento necesariamente deba conocer al ente sin el bien, ya que lo conoce desde las ideas divinas del conocimiento práctico de su ciencia divina (a partir de las cuales crea los entes y las perfecciones de los mismos)³⁸. Por lo mismo, la bondad de los entes no sólo puede predicarse a modo de razón (en el orden gnoseológico), sino también por la esencia del ente (en el orden ontológico). Ahora bien, el que existan algunas cosas que son dispuestas por la voluntad divina antecedente para que los entes creados, al dejarse guiar por el ordenamiento propuesto por la providencia divina, alcancen su fin natural, esto no implica necesariamente que todas las cosas sean buenas para la consecución del fin natural o que lo sean por sí mismas. Como ya se ha dicho antes, si son buenas, lo son en cuanto que participan formalmente de la bondad de la esencia divina (la cual es entendida por el Aquinate como la bondad primera). Por lo mismo, Santo Tomás podrá afirmar que la esencia de las criaturas es buena, pero no por dependencia del entendimiento humano (pues ellas poseen la bondad de modo natural), ni tampoco por sí mismas (pues no poseen el ser y todas sus perfecciones por sí mismas), sino porque participan de la bondad divina³⁹.

37 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 21, art. 1, soluc.

38 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 21, art. 1, resp. objec. adv. 2.

39 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 21, art. 4, soluc.

Por tanto, la bondad de las criaturas depende de la esencia divina que, a partir de las ideas divinas, conoce y crea todas las cosas y sus perfecciones (es decir, a partir del conocimiento práctico de la ciencia divina). De esta manera, ya que el modo principal por el cual se añade la razón de bien a las criaturas es en cuanto al fin, es preciso afirmar que el bien es lo perfectivo de las criaturas en cuanto es su fin natural. Ahora bien, en el caso particular del ser humano, se habían afirmado previamente dos argumentos: a) la predestinación humana consiste en la consecución del fin natural del ser humano, que la voluntad divina ha establecido a través del conocimiento práctico de la ciencia divina y al cual es ordenado adecuadamente a través de la providencia divina (es decir, por la asistencia divina que se da a través de los bienes intermedios); b) la predestinación humana incluye la gracia y la gloria. Pues bien, en el caso del ser humano, tanto la gracia como la gloria en acto son el bien final, hacia el cual están ordenados todos los hombres por la providencia divina y cuya consecución es lo que define a la predestinación humana (querida por la voluntad divina antecedente).

A manera de resumen, el Aquinate afirma que el bien es perfectivo del ente a modo de razón, la cual incluye todo lo que tiene índole de fin. Por lo mismo, tanto lo apetecido por todo lo que aún no participa del fin (por apetito natural, en cuanto es lo que está ordenado al fin), como lo amado por todo lo que participa del fin (por conservación o permanencia, en cuanto es lo que participa del fin) forman parte de la razón de bien como perfectiva del ente y, de un modo especial, en el ser humano. Por lo mismo, el bien y el ente (entendido aquí como perfección) son equivalentes⁴⁰. En este sentido, aunque el bien es añadido al ente a modo de razón, sin embargo Santo Tomás afirma que debe ser entendido como una entidad existente que perfecciona al ente que la posee, ya sea como un bien intermedio o como su fin natural. Por lo mismo, en el caso del ser humano, la gracia y la gloria y todos los bienes que propone o permite la providencia divina con relación a la actividad humana, deben ser entendidos todos como perfecciones dispuestas por la voluntad divina (antecedente o consecuente), para que el ser humano alcance la consecución del bien como su fin natural.

Por último, siguiendo a San Agustín⁴¹, Santo Tomás distingue dos modos en que puede decirse un nombre. De esta manera, el nombre de bien remite al bien creado que, a su vez, implica principalmente a aquello a lo que se refiere y, secundariamente, a algún género que acompaña al término de la referencia. Esto

40 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 21, art. 2, soluc.

41 Agustín de Hipona, *De la naturaleza del bien*, en *Obras de san Agustín III* (BAC, Madrid 1951), 980-983.

es así porque la razón de bien, además de provenir del bien considerado en sí mismo, deriva como consecuente de la relación entre el término en cuestión (punto de partida) y el culmen de la relación con el término en cuestión (punto de llegada). Por tanto, este análisis se detendrá en el bien como consecuencia de una relación entre el punto de partida y el punto de llegada de un término (es decir, de una noción), ya que se está considerando el bien en cuanto perfectivo del ente. En este caso, la noción en cuestión es la bondad.

Ahora bien, como la noción de bueno indica la disposición hacia lo perfectivo, Santo Tomás afirma que este término también implica la disposición a perfeccionarse, tanto según la especie a la que pertenece como según el ser particular que posee. En este sentido, para que el ente sea considerado como bueno, debe seguir adecuadamente el orden hacia el fin y ser perfeccionado por el fin a partir de todas aquellas realidades que son hacia el mismo (en total coherencia con todos los argumentos que han sido defendidos con anterioridad). En este sentido, Santo Tomás afirma una triple manera de referirse a un ente particular como bueno: a) según el modo, b) según la especie y, c) según el orden. No obstante, argumenta que, mientras el modo y la especie son llamados buenos en cuanto causan una referencia hacia el bien, el orden es lo referido como bien creado⁴². A su vez, algo es malo en el ente creado, sólo en la medida que exista alguna privación en el orden, la especie o el modo, pero nunca en sí mismo. Luego, tal privación provoca dos efectos posibles: a) una disminución en las perfecciones que les son debidas, o bien, b) una desviación respecto al orden que les es debido⁴³.

Por eso, en el caso del ser humano, además de ser bueno porque participa de las perfecciones que le son conferidas por las ideas divinas (según el modo particular de ser y según la especie a la que pertenece), es bueno en la medida que sigue el orden propuesto para sí mismo, de modo que pueda alcanzar la consecución en acto de su fin natural que, como ya se ha defendido, es la predestinación humana. Por tanto, la razón de bien se añade en el ser humano en la medida que se deja asistir por la providencia divina y alcanza la participación en acto de la gracia y la gloria, es decir, la bienaventuranza eterna (querida y dispuesta por la voluntad divina antecedente, a través del conocimiento práctico de la ciencia divina y, propuesto como ordenamiento y asistido durante el proceso temporal de la actividad humana para que pueda alcanzar el fin natural, en ambos casos por la providencia divina y la voluntad divina consecuente). Así mismo, la razón de mal, aunque es entendida como una privación en algunas de estas perfecciones debidas, no impide la realización de la voluntad divina consecuente,

42 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 21, art. 6, soluc.

43 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 21, art. 6, resp. 10.

ni disminuye en nada la omnipotencia divina (que siempre termina realizando su voluntad sobre las criaturas). Pese a ello, sigue siendo una contradicción al proyecto inicial trazado por la voluntad divina antecedente, ya sea respecto a las perfecciones conocidas por las ideas (formas ejemplares) del conocimiento práctico de la ciencia divina, o bien, por el destino final del ente creado. En el caso del ser humano, es la predestinación, por la cual Dios propone al ser humano ser ordenado y asistido para la consecución del bien supremo de su existencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona, *Obras de san Agustín. III*, Madrid: BAC, 1951.
 Aristóteles, *Metafísica*, Milano: Vita e pensiero, 1993.
 Barzaghi, Amerigo, y Jaime Vilarroig. “Filósofos cristianos ante el misterio del mal”. *Cauriensia* 18 (2023): 489–506.
 Fabro, Cornelio, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa, 2009.
 Garrigues, Juan Miguel, *Dios sin idea del mal*, Pamplona: Eunsa, 2000.
 Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, Madrid: Ciudad Nueva, 2003.
 Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011
 Sokolowsky, Robert, *Introducción a la fenomenología*, Morelia: Jitanjáfora, 2012.
 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Pamplona: Eunsa, 2016.
 Weisheipl, James A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Pamplona: Eunsa 1994.

Enrique Moros Claramunt
 Facultad Eclesiástica de Filosofía
 Universidad de Navarra
 Campus universitario s/n
 31009 Pamplona, Navarra (España)
<https://orcid.org/0000-0002-6295-9327>

Enmanuel Correa
 Facultad Eclesiástica de Filosofía
 Universidad de Navarra
 Campus universitario s/n
 31009 Pamplona, Navarra (España)