



OBRAS BREVES DE JACQUES MARITAIN



041-07

SANTO TOMÁS DE AQUINO Y EL PROBLEMA DEL MAL

Jacques Maritain

Conferencia dictada en 1944 en Marquette University, Milwaukee, EE.UU., y publicada ese mismo año como capítulo VII del libro 'De Bergson a Santo Tomás'.

PRINCIPIOS GENERALES

No tengo intención de resumir en un corto ensayo todo lo que santo Tomás nos dice acerca del problema del mal. Querría, más bien, no sin dejar de recordar los grandes rasgos de la doctrina tomista sobre el mal, insistir sobre dos puntos, que, en mi parecer, son especialmente importantes, a saber: primero: la significación de la existencia del mal en el mundo, y segundo: la causa o fuente próxima del mal en el caso de la voluntad libre.

Se sabe que sobre la metafísica del mal, santo Tomás retoma y profundiza los grandes temas agustinianos: el mal no es una esencia o naturaleza, ni una forma, ni un ser: el mal es una ausencia de ser; no es una simple ausencia o negación, sino una privación: la *privación* de un bien que debería existir en una cosa. [1]

A menudo se comprende mal esa doctrina. A veces suele imaginarse que hace del mal un menor bien (cuando, por el contrario, por ella se rechaza en absoluto ver en el mal un ser, para vaciar el mal de todo bien y evacuar de él toda especie o modalidad de bien). A veces, se imagina que esa doctrina niega o desconoce la realidad del mal, cuando, contrariamente, descansa por entero sobre la realidad de la privación, o la lepra de la ausencia. Decir que el mal no es un ser no es, de manera alguna, decir que el mal no existe, o que es sólo una ilusión, o que sólo tenemos que negarlo, a la manera de los “Christian Scientist”, para hacerlo desaparecer. [2] El mal existe realmente como una herida o una mutilación del ser; el mal está realmente allí, cada vez que una cosa – que en la medida en que es y en que tiene el ser es buena – es privada de algún ser o de algún bien que debería tener. De ese modo, el mal existe *en el bien*; de otro modo, el sujeto o portador del mal es bueno en cuanto tiene el ser en él [3], Y el mal actúa *por el bien*, puesto que el mal, siendo en sí mismo privación o no-ser, no tiene causalidad propia. [4] El mal, pues, es eficaz- mas no por sí mismo, sino por el bien que hiere y del cual es parásito, por el bien deficiente o desviado, cuya acción, por tanto, es viciada. En consecuencia, ¿cuál es el poder del mal? Es el mismo poder del bien que hiere y a cuyas expensas vive. Cuanto más poderoso es ese bien, tanto más poderoso será el mal, no por virtud de sí mismo, sino por virtud de ese bien. Por eso, no hay mal más poderoso que el del ángel malo. Si el mal aparece tan poderoso en el mundo de hoy, ello ocurre porque el bien del cual es parásito, es el espíritu mismo del hombre, es la ciencia y el ideal corrompido por la mala voluntad.

1 Summa Theologica, I, q. 48. a. 1. (cf. de Malo, 1, 1; Contra Gentiles, III, cap. 7, 8 y 9; Compend. theologiae, cap. 115).

2 Summa Theologica, I, q. 48, a. 2, et ad 2.

3 Ibid., I, q. 48, .a. 3.

4 Ibid., I, q. 49, a. 1.

La carencia de ser en sí y de esencia, y de forma, y de determinación, y la existencia del mal, su realidad, y su eficacia: he ahí lo que nos revela la monstruosidad metafísica del mal. El espectáculo de las cosas exhibe una procesión de cosas buenas, una procesión de bienes, heridos por el no ser, que por su actividad producen una acumulación indefinidamente creciente de ser y de bien, en la cual esa misma actividad comporta también la herida indefinidamente creciente – mientras el mundo exista – del no ser y del mal.

Otro punto de doctrina, sobre el cual santo Tomás toma fielmente la gran tradición de Platón y san Agustín, consiste en que el mal moral o la falta, que ataca la voluntad del hombre y su libertad, lo vuelven a él mismo malo y ofenden al Principio de su ser; es ése un mal mayor que el sufrimiento o el “mal de pena”, que ataca en nosotros sólo la naturaleza, sin hacernos desviar de la línea de nuestro destino final, que está por encima del tiempo, y sin oponerse “al bien increado, al bien e Dios mismo, al cumplimiento de la voluntad divina, y al amor divino por el cual el bien divino es amado en sí mismo, y no sólo según que es participado por la criatura” [5]. Es mejor ser castigado que ser culpable.

II

EL POR QUÉ DEL MAL EN EL MUNDO

¿Cuál es, según santo Tomás de Aquino, la significación de la existencia del mal en el mundo?

Santo Tomás ha tratado la cuestión en la Suma Teológica, *Prima Pars*, cuestión 42, artículo 2. “La perfección del universo, nos dice, exige que haya desigualdad en las cosas, para que todos los grados de ser o de bondad sean llenados. Ahora bien, hay un grado de bondad que tiene de propio que lo que está en él colocado sea bueno a punto tal, que no pueda jamás decaer del bien. Y hay otro grado de bondad que tiene de propio que lo que está colocado en él sea bueno de tal suerte que pueda decaer del bien...”.

5 Ibid., I, q. 48, a. 6.

A decir verdad, lo noto rápidamente al pasar, el primer grado de bondad, hablando absolutamente, está reservado sólo a Dios y a las criaturas que, habiendo entrado en su estado final, gozan sobrenaturalmente de la visión beatífica. El segundo grado de bondad caracteriza la naturaleza entera; aun los Ángeles que no pueden pecar en lo concerniente al orden natural aisladamente considerado, eran, en el instante de su creación, falibles en lo concerniente al orden sobrenatural (y, a partir de ese orden, también en lo concerniente al orden natural, en cuanto ligado al orden sobrenatural y presupuesto por él).

“La perfección del universo – continúa santo Tomás – requiere, pues, que haya seres que puedan decaer del bien; de ello se sigue que, de hecho, esa caída se producirá algunas veces en tales seres.” Porque si está en la naturaleza de las cosas que un acontecimiento *pueda* suceder, tal acontecimiento ocurrirá efectivamente algunas veces. “Tal es la razón por la cual el mal se encuentra en las cosas; como también el proceso de destrucción o de corrupción, porque la corrupción misma es un cierto mal.”

En la respuesta a la tercera objeción, santo Tomás explica “que Dios, y la naturaleza, y todo bien activo hace lo que es mejor respecto al todo; pero no lo que es mejor para cada parte tomada aparte, si no es respecto al todo. Ahora bien, el todo, que es la universalidad de las criaturas, es mejor y más perfecto si hay en él ciertas cosas que pueden decaer del bien y, por consiguiente, a veces están en defecto del bien, sin que Dios lo impida, y esto por un lado porque no es propio de la Providencia destruir las naturalezas, sino conservarlas, como lo dice Dionisio en el capítulo IV de los Nombres divinos; y está en la naturaleza de las cosas, que los seres que pueden decaer a veces, a veces decaigan: por otra parte, porque, como lo dice san Agustín (*Enchr.*, cap. XI), el poder de Dios es tan grande, que aún del mal puede extraer cosas buenas. Y así, se suprimiría mucho bien si Dios no permitiera que ningún mal exista: el fuego no sería engendrado si el aire no se corrompiese, y la vida del león no se conservaría si el asno no fuese muerto: y no se habría de admirar la justicia de Dios, ni la paciencia de los que sufren persecución, si no existiese la iniquidad de los perseguidores.” San Ignacio, ¿no pidió a Dios que su Compañía fuese perseguida hasta el fin del mundo? Lo cual supone que habrá perseguidores.

Y bien, si leyésemos mal semejante texto se podría confundir la posición de santo Tomás con la de Leibniz, que, sin embargo, es totalmente opuesta, y en cuyo optimismo es necesario ver una corrupción racionalista de las verdades cristianas. El autor de la Teodicea justifica a Dios al modo de los amigos de Job, y la Escritura nos advierte que Dios no está nada satisfecho de tales abogados.

Un filósofo como Leibniz entiende en un sentido de filosofía pura, y como una respuesta suficiente dada por la filosofía pura, las verdades recordadas en el texto de santo Tomás que acabo de citar; y tal filósofo nos dirá que es bueno que una madre llore la muerte de su hijo, porque la máquina del mundo pedía tal dolor para ser más perfecta.

Explicad esa posición leibniziana a la madre en cuestión, y que eso era necesario para que todos los grados del ser fuesen cumplidos, os responderá que ella se ríe de la máquina del mundo, y que se le devuelva su hijo. Y tendrá razón, porque esas cuestiones no se resuelven por la máquina del mundo, sino en la noche de la fe, y por la cruz de Jesús.

Lo que acabamos de advertir, santo Tomás ciertamente lo sabía, y mejor que nosotros; pero santo Tomás es un autor difícil, que se oculta en la luz, y que nunca dice de un sólo golpe todo su pensamiento; para comprender su pensamiento sobre el mal, no hay que consultar solamente lo que dice en esa cuestión particular de la *Suma*, respecto a la cual se coloca en el solo punto de vista de la metafísica de la naturaleza; hay que ver todo el tratado de la gracia y de la Encarnación redentora, y todo el contexto teológico de la doctrina tomista.

En el texto que hemos leído, santo Tomás se coloca en un punto de vista particular, el punto de vista del orden de la naturaleza, el punto de vista del universo como *obra de arte* de Dios, como obra del arte creador (*hic mundus*). Pero hay otro punto de vista, que es el de las relaciones morales y espirituales de las personas creadas entre sí y con Dios; ese punto de vista se refiere al universo de la libertad, que supone el mundo de la naturaleza, pero es distinto de él. Por causa de tal distinción, santo Tomás enseña que el acto libre como tal, puesto que no es de este mundo, escapa al conocimiento natural del ángel, al cual, sin embargo, es debido todo lo que es *de este mundo* como obra de arte de Dios; el

acto libre, puesto que no hace parte de *este mundo*, hace parte de un universo propio, original, que es el universo de la libertad.

Y bien pues, desde el punto de vista del universo de la naturaleza, o del universo como obra del arte creador, según la concepción, en verdad más bien pesimista, pero serenamente pesimista, que santo Tomás se hace de la naturaleza, hay que decir que el hombre y el ángel son partes del universo creado, y en cuanto partes de este universo, es normal, está en el orden de las cosas que sean falibles; está en el orden de las cosas que el hombre sea comprometido en el dolor, en el sufrimiento y la muerte, porque, por su esencia, está comprometido en la naturaleza corporal, generable y corruptible.

Mas, al mismo tiempo, y he aquí el otro aspecto de las cosas, el hombre y el ángel son *personas*, y a este título, no son partes sino todos; porque persona de por sí significa totalidad. Ni el hombre ni aún el ángel son personas en el estado perfecto y absoluto, pero son realmente personas, por miserablemente que la condición de persona se realice en el hombre.

Desde ese punto de vista, la existencia del mal en las cosas pone en el ser una inconveniencia que nada puede consolar. El pecado de un hombre es el pecado de una persona, es el desastre de un universo, es una herida de Dios (no respecto al ser de Dios, sino respecto a su amor). El dolor de un hombre es el dolor de una persona, de un todo. Aquí, no está ya considerado como parte del universo; en cuanto persona, es considerado como un todo, como un universo por sí mismo; porque sufra el dolor como parte del universo, en la perspectiva de la naturaleza, o del mundo como obra de arte de Dios, no se suprime el hecho que bajo la relación de persona, ese dolor sea una incomprensible anomalía.

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, no morir. En el estado de naturaleza pura, esas aspiraciones de la persona habrían permanecido para siempre insatisfechas; la gracia nos hace tender a un estado final en que esas aspiraciones serán satisfechas de una manera sobreabundante, por un don que sobrepasa toda la naturaleza, puesto que es participación formal de la deidad.

Vemos ahí la más profunda razón de conveniencia de la elevación de la criatura inteligente al orden sobrenatural, ¡digo razón de conveniencia! No de necesidad ni de justicia. Dios, sin la menor injusticia, habría podido crear al hombre en el estado de naturaleza pura; el hombre no habría sido frustrado de nada de lo que exige su naturaleza como tal; pero, de hecho, Dios ha creado el hombre en el estado de gracia; digamos que, de hecho, no habría creado la naturaleza si no la hubiese ordenado a la gracia, y esta palabra va muy lejos. Muy lejos de Leibnitz. Un solo bien de la gracia, dice santo Tomás, es superior al bien entero de la naturaleza.

Santo Tomás enseña igualmente que el motivo de la Encarnación consiste en la Redención, en rescatar al hombre pecador. Pero, según santo Tomás, ¿por qué permitió Dios el pecado de Adán, si no por el Cristo, por el rescate del hombre y por la Encarnación? Y si esto es así, se podría decir que, así como el pecado de Adán fue permitido para la Encarnación redentora, asimismo la libertad *falible* ha sido creada por el amor de caridad entre Dios y la criatura.

He ahí el orden de consideraciones que forman el contexto en que hay que colocar los textos que leíamos antes. En las perspectivas que acabo de indicar, y que son las de la teología o de una filosofía moral que no es puramente filosófica, que está apoyada en la fe y la teología, me parece que podemos alcanzar una inteligencia algo mejor del mal, el cual, en verdad, no es un problema sino un misterio. Por lo demás, no digo que aquel que está actualmente aprisionado por algún mal pueda encontrarse satisfecho por respuesta alguna, por verdadera que sea.

La experiencia de aquello que de por sí no tiene consolación, la experiencia de la muerte, no puede ser superada o, más bien, absorbida, por otra experiencia de orden divino, por la experiencia del amor pascual. Sin embargo, me parece que no hablaremos como los amigos de Job si decimos lo siguiente. En primer lugar: la naturaleza como tal, la criatura como tal, no puede ser libre sin serlo por una libertad que tiene algo de la nada (porque es la libertad de una criatura que ha sido extraída de la nada); por una libertad, pues, que naturalmente hablando, sea falible; hay que ver bien esto: una criatura libre naturalmente no pecable es un círculo cuadrado.

Es esto lo que encontraremos expuesto en un artículo fundamental del tratado de los ángeles. “Toda criatura dotada de inteligencia – explica santo Tomás

– si se la considera en su naturaleza, abstracción hecha de los dones de la gracia que fructifican en la vida eterna, toda criatura inteligente, así considerada, puede pecar. Y si ocurre que una criatura, por ejemplo el Cristo en cuanto hombre, o los Bienaventurados, no pueda pecar, ella, necesariamente, tiene esto del don de gracia, no de la condición de naturaleza; porque pecar es declinar de la rectitud que debe tener el acto que se lleva a cabo – pero solamente es incapaz de desviar de su regla aquel acto cuya regla es su propia energía, la virtud operativa del agente. Si la mano del artesano fuera la regla según la cual él ha de cortar la madera, nunca podría cortar la madera torcidamente. Empero, solo, absolutamente solo, la voluntad divina es regla de su propia operación; por consiguiente, sólo ella es impecable, y la voluntad de cualquier criatura, considerada en aquello de que su naturaleza como tal es capaz, lleva en sí la posibilidad de pecar”.

Por tanto, ni siquiera Dios mismo puede hacer la criatura naturalmente impecable, como no puede hacer un círculo cuadrado; no son las tales, necesidades independientes de Dios y que se impongan a él desde fuera cual si Dios estuviese sometido al Estigio y a los destinos, según Descartes reprochaba a santo Tomás admitirlo. Esas necesidades, por el contrario, dependen de su esencia misma tal como su inteligencia la ve, viendo, al mismo tiempo, todos los modos en que esa esencia puede ser participada. Para suprimir esas necesidades, sería necesario suprimir la esencia misma de Dios; y de ese modo, es necesario decir que Dios no puede hacer una criatura que sea naturalmente exenta de pecado, así como no puede dejar de existir y de ser lo que es. Es la misma clase de necesidad, una viene de la otra.

Esto adquirido, podemos continuar. Si hay en el universo criaturas inteligentes y libres y, por tanto, falibles, sin duda, desde el punto de vista de la naturaleza como obra del arte divino, la perfección del universo como todo o como conjunto ordenado, compuesto de partes diversas y a este respecto mejores que ella, pedía que todos los grados del ser fueran llenados.

Pero, si semejante universo, con criaturas inteligentes, libres y pecables en su seno, ha sido hecho, lo ha sido en orden al universo de la gracia; lo decíamos hace un momento, Dios no habría hecho la naturaleza si no la hubiera ordenado a la gracia.

Luego, el pecado, como desastre de ese todo que es la persona, y como ofensa a Dios, y el sufrimiento y el dolor, que constituyen 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; ellos mismos están referidos a la manifestación de la bondad divina en cuanto trasciende el universo de la creación, y se expresa en el universo de la gracia o de la transfiguración de amor de las personas creadas, devenidas Dios por la participación.

De ese modo, la pecabilidad de la criatura es el precio de la efusión misma de la Bondad creadora, quien para *darse personalmente* al punto de transformar en ella un ser distinto de ella misma, debe ser *libremente amada de amistad*, y para ser libremente amada de amistad debe hacer criaturas *libres*, y para hacerlas libres, debe hacerlas *faliblemente* libres. Sin libertad *falible*, nada de libertad creada; sin libertad creada, nada de amor de amistad entre Dios y la criatura; sin *amor de amistad* entre Dios y la criatura, nada de transformación sobrenatural de la criatura en Dios, nada de entrada de la criatura en el goce de su Señor. Y era bueno que esa suprema libertad fuese libremente conquistada. El pecado – el mal – es el precio de la gloria.

III

CÓMO EL MAL MORAL SE PRODUCE EN LA VOLUNTAD

¿Por dónde el mal se introduce en la actividad libre? ¿Cuál es la causa o la fuente próxima del mal en el caso en que el mal de que se trata, sea el mal de la voluntad libre, el mal, no sólo ontológico o metafísico, sino moral?

Es ése un caso particular del mal de la acción. Santo Tomás distingue el mal que hiere la acción o la operación de los seres – *mal de la acción* –, y el mal que hiere el ser mismo del agente – *mal del ser* –. Y enseña, de un modo completamente general, que el mal de la acción o de la operación proviene siempre de un cierto defecto que está presupuesto en el ser o en las potencias operativas del agente.

Considerad el caso del mundo de la naturaleza material; el caso de los agentes naturales, cuerpos inanimados o cuerpos vivientes, que tienden, cada

cual, por virtud de la constitución de su naturaleza, a una determinada acción u operación específica en la cual se cumple su ser. Cuando la acción u operación en cuestión es mala o defectuosa, la fuente de ese mal – *mal de la acción* – es el agente mismo en cuanto en su ser o en sus potencias operativas hay un defecto, un mal – *mal del ser* –. Balbucear tiene por causa los órganos y los centros del lenguaje en cuanto sufren una debilidad o un defecto. En el mucho de la naturaleza, el mal de la acción supone siempre antes que él otro mal, el mal del ser.

Respecto al mal del ser mismo, o respecto a las heridas ontológicas, defectos, angustias, penas y destrucciones sufridas por los seres que obran en la naturaleza, dicho mal proviene de esos mismos seres, que son buenos, pero cuya acción propia, que es buena también, no puede cumplirse sin ir más allá de la finalidad propia del ser en cuestión y sin producir por accidente alguna privación en otro ser. La acción de cada uno de los seres comprometidos en la materia es buena en sí misma; pero esos seres no pueden actuar sin herirse los unos a los otros. Es bueno que el fuego queme; pero el fuego no puede quemar sin consumir alguna cosa. La acción por la cual este ser viviente que es un microbio se nutre y se reproduce, es algo bueno en sí mismo, pero este microbio, al vivir su vida, ataca los tejidos de los centros nerviosos de un ser humano, será causa –por accidente o exceso de su finalidad propia – de la debilidad o de la defectuosidad, del mal del ser del cual proviene una perturbación en los movimientos ejecutados (mal de la acción) por ese ser humano. En el mundo de la naturaleza material, el mal del ser resulta de la oposición o de la contrariedad que existe entre las naturalezas; el bien que es propio a una y al cual exclusivamente tiende por sí misma, está ligado a una privación o un mal que de hecho es soportado por otra.

Mas, consideremos ahora el mundo de la libertad, el mundo de los actos libres o de las acciones morales. ¿Cuál es en este caso, la fuente del mal de la acción, la vía por la cual el malo la deformidad se introduce en la acción? ¿Cuál es, en el orden de las conexiones metafísicas, la causa de la cual resulta que una acción libre es mala, o, si puedo decirlo así, es mordida por la nada? Se tiene en esto un problema particularmente difícil. Creo que santo Tomás es el único pensador que ha considerado ese problema en toda su dificultad, y creo que la solución que propone es uno de sus descubrimientos filosóficos más originales.

El principio general que yo mencionaba hace un momento permanece el mismo: el mal de la acción o de la operación viene siempre de, un cierto defecto que está presupuesto en el ser o en las potencias operativas del agente, es decir, en este caso, en la voluntad. Mas, esta vez, ese defecto, ese decaimiento en el ser, que es la raíz del mal de la 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, contrariamente a lo que ocurre en el mundo de la naturaleza, ese defecto *no debe ser un mal* o una privación, porque si fuese un mal físico de la voluntad, un mal de la voluntad *en la naturaleza misma o en el ser físico* de ésta, no tendríamos que ocuparnos de un defecto voluntario y libre: es necesario que la causa de ese defecto sea la voluntad misma, no la naturaleza; pero si ese defecto fuese un mal moral de la voluntad, un mal de la voluntad en su actividad libre, en tal supuesto se tendría ya una acción libre mala, y explicaríamos el mal de la acción libre por el mal de la acción libre, lo cual sería un círculo vicioso.

¿Cuál es, pues, ese defecto, cuál es ese decaimiento en el ser, que constituye la raíz metafísica del mal de la acción, y que es *libre* sin ser ya, sin embargo, un *mal*?

Sobre esto, leamos lo que dice santo Tomás en las Cuestiones discutidas De Malo. Acerca de este punto, explica, es necesario *preconsiderar en la voluntad un cierto defecto, una cierta deficiencia anterior al acto deficiente de elección*. Y esto se explica de la manera siguiente: dondequiera hay algo que regula y mide y algo que debe ser regulado y medido, el bien en lo que es regulado y medido, proviene del hecho que sea regulado conforme a la regla y medida, y, a su vez, el mal proviene del hecho que no sea regulado o medido según la regla. (Lo hemos visto ya; es así en todas partes donde una cosa es regulada por otra: sólo en Dios la mano que actúa es, ella misma, la regla del actuar.)” Sea, por ejemplo, un artesano que debe cortar la madera en línea recta ayudándose de la regla y del compás: si no corta la madera en línea recta, lo cual implicaría hacer una incisión mala, esa incisión mala se originaría del hecho que el artesano no tenía la regla en la mano. En forma semejante, el deleite y todo cuanto sucede en el curso de las cosas humanas, debe ser medido y regulado según la regla de la razón y la ley divina.

Que la voluntad *no use* (notemos bien la simple negación que está expresada), que la voluntad *no use* la regla de la razón y de la ley divina – que la voluntad no tenga la regla en mano cuando actúa – he ahí, pues, en lo que consiste la ausencia o el defecto preexistente “que es necesario considerar en la voluntad anteriormente a la elección desordenada en que únicamente consiste el mal moral. Y de esta ausencia o de esta falta, que consiste en no usar la regla” – en no tener la regla en mano – “no hay razón para buscar una causa, porque para ello basta la libertad misma de la voluntad, por la cual le pertenece el poder de actuar o de no actuar”; porque en esto reside la esencia de la libertad: ser dueño de actuar o de no actuar, según el fondo propio suyo y sin sufrir necesidad de parte de causa alguna. La falta o el defecto de que hablamos, tiene por causa primera la libertad misma, que actúa o no actúa, y que en el caso supuesto, no actúa, no considera la regla; y ese defecto ocurre, no digo en el tiempo, sino en el orden ontológico, antes del acto de elección. Hemos aquí al pie de la obra; no hay posibilidad de subir más alto; un defecto libre, un defecto del cual la libertad misma es causa primera negativa y deficiente; y la voluntad, que de ese modo está en defecto, actuando con ese defecto será la causa – *in quantum deficiens* – del mal moral.

Pero ese defecto, que es una condición previa del mal y que depende de la libertad, no es en sí mismo un mal. “Esa falta”, continúa santo Tomás, “que consiste en no prestar atención, al acto, a la regla; esa falta, considerada en sí misma, *no es un mal*, ni de pena ni de falta.” No hay aún falta o mal en esa ausencia que consiste en no mirar actualmente la regla, “porque el alma no está obligada a prestar siempre atención en acto a la regla y, por otra parte, no es apta para ello”. Lo que se pide al alma, no es mirar siempre la regla, o tener siempre la regla en mano; es *producir su acto* mirando la regla. Pero en el momento metafísico que examinamos aquí no hay todavía acto producido, hay sólo ausencia de consideración de la regla, y sólo en el acto que va a ser producido en función de esta ausencia, existirá el mal. Hay aquí un punto de doctrina extremadamente sutil y de importancia capital. Antes del acto moral, antes del *bonum debitum*, antes del bien o la rectitud que debe poseer el acto y cuya ausencia es una privación y un mal, hay una condición metafísica del acto moral que tomada en sí misma no es un bien debido, y, por tanto, cuya ausencia, no es una privación ni un mal, sino una pura y simple *negación* (ausencia de un bien que no es debido), y esta condición metafísica es una condición *libre*.

“Lo que constituye formalmente la falta o mal moral, escribe santo Tomás, adviene a un ser de que *su voluntad procede al acto de elección* sin tener actualmente en consideración la regla. El artesano no peca porque no tenga siempre su regla en la mano, sino porque procede a la incisión de la madera sin atenerse a la regla. La falla de la voluntad no consiste en que no preste atención en acto a la regla de la razón o de la ley divina, sino en que proceda al acto de elección sin observar esa regla.” Su falta consiste en que, sin considerar la regla – *ausencia* de observación de que sólo la libertad es causa –, procede al acto de elección, que por eso resulta privado de la rectitud que debería tener. “Por lo cual san Agustín dice que la voluntad es la causa del pecado en cuanto es deficiente, y esta deficiencia la compara al silencio o a las tinieblas, porque se trata de una deficiencia que es una simple y pura negación”, y no una privación. Tenemos aquí el nudo mismo de la metafísica del mal de la voluntad libre.

Asimismo, en el mismo artículo de *Quaestiones disputatae De Malo*, respuesta a la tercera objeción, santo Tomás escribe: “La caída que es preconsiderada en la voluntad antes del pecado no es ni una falta ni una pena, sino una pura negación”. Pero no considerar la regla “se vuelve una falta por el solo hecho que con tal negación la voluntad se aplica a la acción”.

Se lo ve. Santo Tomás descompone, por así decirlo, en dos tiempos, no cronológicos, sino ontológicos, el movimiento de la voluntad en el acto de elección malo. En un *primer tiempo* hay ausencia de la consideración de la regla, y esto, por la pura iniciativa de la voluntad creada, a título de causa primera deficiente – no digo por *la acción* de la voluntad creada, puesto que en ese momento nada hay aún de positivo, no hay aún acción –, digo por la *iniciativa* y la libertad deficiente de la voluntad creada. Considerado en sí, ese tiempo no constituye aún la falta, porque es una pura ausencia de un bien (y no de un bien debido). En un *segundo tiempo*, hay una acción producida con esa ausencia, acción que habría debido ser regulada y que no lo ha sido, porque no se ha tenido actualmente en consideración la regla; en el primer tiempo, la voluntad ha introducido una ausencia – la no consideración de la regla –, y en el segundo tiempo, el acto que cumple resulta conforme a esa ausencia, es decir, no conforme a la regla, no regulado; entonces hay falta. Pero la no consideración de la regla no era aún falta.

“En efecto, por la aplicación misma a la acción, *ex ipsa applicatione ad opus*, se hace *debido* el bien del cual carece esta acción, a saber; considerar en acto la regla de la razón y de la ley divina.”

Santo Tomás se interesa esencialmente en esta doctrina; pero salvo en el texto que acabo de citar, la recuerda tan brevemente que se corre el riesgo de descuidar su importancia y profundidad. El mal está en actuar sin considerar la regla, y en ese todo concreto: actuar sin considerar la regla, hay que distinguir dos momentos, no según el tiempo, sino según el orden ontológico; *primer momento, no considerar la regla*, lo que es una negación, una ausencia, la ausencia de un bien que aun no es debido, y, *segundo momento, actuar con esa negación*, que, por el solo hecho que se actúa con ella, deviene una privación, la ausencia de un bien debido a la acción.

Y bien, el primer momento, y es esto de una importancia capital, en especial para los problemas que tocan a la relación entre la libertad increada y la libertad creada, el primer momento es voluntario, es libre, y no es aún el pecado, sino la raíz del pecado; es una cierta nada, la nada de la consideración de la regla; es una cierta nada, digo, introducida por la criatura en el principio de su acción; es una pura ausencia, una pura nada, pero que es la raíz propia de la mala acción.

Decimos, pues, que es una pura ausencia, y, al mismo tiempo, decimos que el hombre no necesita sino de sí mismo para poner esa negación, para introducir esa nada. Es esto lo que afirma santo Tomás: *ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis*. Es una especie de nada, es una pura ausencia, una *ausencia de mirada* de la cual la libertad creada tiene la iniciativa; es necesario, pues, que juntemos en nuestro espíritu esas dos nociones, *tener la iniciativa*, no de un acto, sino de *una ausencia*, de una negación, de la no consideración actual de la regla. Esto exige un esfuerzo mental especialmente difícil, porque las palabras de que nos servimos significan todas las cosas – aún lo que no es – a imagen del ser, *ad instar entis*; y por tanto, nos cuesta mucho esfuerzo concebir una iniciativa libre que no es una acción, sino una iniciativa *de no actuar*, de no mirar la regla, la iniciativa de una ausencia.

Ese momento de inconsideración de la regla es como lo espiritual del pecado. Hay un momento de naturaleza, no de tiempo, en que la criatura nada ha hecho aún, en que no hay aún elección hecha (es por esto que todavía no hay falta, sino pura negación o ausencia de ser) y, sin embargo, en el cual *ha hecho ya la nada*, en el sentido que no ha considerado su regla, y esto, libre y voluntariamente; ha puesto una ausencia de su actuar, ha introducido la condición que hará ceder la trama del ser en el principio y, por eso, habrá falta desde el momento que actúe con esa inconsideración voluntaria; el acto puesto llevará en sí la mordedura de la nada.

Si habláramos el lenguaje moderno, para tratar de expresar esa iniciativa de no ser, esa iniciativa de ausencia sobre la que hemos insistido, diríamos que la voluntad *nihiliza*, que anonada; tiene una iniciativa, no podemos traducir esa iniciativa sino por palabras que expresan la acción; pero es una iniciativa de no acción; por tanto, necesariamente, hemos de recurrir a un lenguaje paradoja} y decir que la voluntad creada “*hace* entonces la *nada*, hace no ser; y es esto todo lo que puede hacer por sí sola, a saber: no el acto mordido por la nada, porque, en cuanto es acto y ser, también en él es necesario el concurso de Dios; sino la nada que muerde el acto. “Hace” no-ser, es decir, libremente ella no activa, des-hace, *anonada*; se hurta – no por una acción, sino por una libre no-acción o des-acción – al influjo portador de ser y de bondad de la Causa Primera, se hurta a ese influjo, en cuanto el mismo, al alcanzar la zona libre como tal, comporta en sí la posibilidad de volverse vano (moción divina “quebrantable”), lo esteriliza, lo *nihiliza*.

Aquí, en esta zona propia de la libertad, se manifiesta – de la manera más aguda, porque de manera libre – aquella condición de la criatura que santo Tomás señalaba diciendo que lo que proviene de la nada tiende de sí a la nada. He ahí la grandeza metafísica del universo de la libertad: en él y solamente en él la criatura puede hacer alguna cosa de por sí sola; pero ese algo es no ser, y ese “hacer”, una ausencia de acto. Lo que hace por sí sola es nada; por su libre iniciativa, consiste en la no consideración actual de la regla, de esa regla sin la cual el acto que va a poner no puede ser bueno. Esto nos explica, me parece, esa frase de santo Tomás: “la causa primera de la falta de gracia viene de nosotros” (*defectus gratias prima causa est ex nobis*). Hay, pues, algo en que la criatura es causa primera; hay una línea en que la criatura es causa primera; pero esa línea es la línea de la nada, y del mal.

Estamos frente a lo recóndito propio del mal; en ese punto, la criatura es *causa primera*, pero negativamente; todo se resume en estas palabras del Evangelio: “Sin Mí nada podéis hacer” (Juan, XV, 5). Este texto puede leerse de dos maneras, y aclara así todo el problema de la libertad creada frente a la libertad divina. “Sin Mí nada podéis hacer”: sin Mí no podéis hacer el menor gesto por el cual pase el ser y la bondad. Esto, respecto a la línea del bien. Empero, si se trata, de la línea del mal el texto debe leerse de otro modo, violentando la gramática: sin Mí podéis hacer la nada, sin Mí podéis introducir en el acto y en el ser esa nada que lo hiere y que constituye el mal. Quejábase santa Hildegarda de que aun esto mismo, ese *nihil*, pudiese hacerse sin Dios; se quejaba a Dios que sin Él pudiésemos hacer la nada, porque sabía bien que si “eso” pudiésemos hacerlo sólo con él, en tal caso nunca podríamos hacerlo, porque con Dios, el bien sólo y sólo el ser puede ser hecho. Evidentemente el no ser no puede ser “hecho” sino sin Dios.

Si he insistido largamente sobre la doctrina tomista de la no consideración de la regla como causa del mal del acto libre, es porque esta doctrina nos permite, me parece, entrever cómo la primera iniciativa del mal (permitida por Dios en cuanto la moción divina o la gracia es simplemente “suficiente”, o *quebrantable*) proviene sólo de la criatura que voluntaria y libremente cae. Es ésta otra forma de expresar la verdad primera inquebrantablemente afirmada por santo Tomás, que Dios de ninguna manera y por ningún título es causa de mal moral.

En el caso del bien, no ocurre del mismo modo. En el caso del bien, la criatura tiene, sin duda, la iniciativa de su acto bueno, sin lo cual no sería causa libre; pero de tal acto no tiene la *primera* iniciativa; la primera iniciativa del acto bueno la tiene Dios. Puede, si quiere, para ese acto bueno, activar la libertad creada por una moción que del primer golpe no comporta posibilidad de que el sujeto se sustraiga (gracia eficaz). Puede también, según el curso ordinario de las cosas, activar la libertad creada por una moción que comporte la posibilidad de que se sustraiga. Y cuando la criatura no se ha anonadado bajo la gracia (lo que no es un mérito de su parte, ni un acto, ni una elección, ni un aporte cualquiera, porque no tomar la iniciativa de la nada no es hacer algo, es solamente no moverse bajo la acción divina), la moción divina o simplemente la gracia suficiente o quebrantable, fructifica por sí sola en moción divina inquebrantable o gracia por sí eficaz.

De ese modo, debemos razonar de dos maneras diferentes según que consideremos la línea del mal o la línea del bien. Tal disimetría es absolutamente necesaria, puesto que, de hecho, la línea del bien es la línea del ser, y la línea del mal es la línea del no ser y de la privación. Dios es causa de todo lo que hay de ser y de bondad en las cosas; no es causa del mal de la voluntad libre, El hombre no vuelve eficaz la gracia eficaz; pero puede volver estéril la gracia suficiente, impedirle fructificar en gracia eficaz. Por sí solo no puede merecer; pero, por sí solo puede desmerecer.

Para terminar, querría aún indicar que esas consideraciones nos ayudan a mejor comprender que el plan divino no es un escenario escrito por adelantado, que luego las criaturas habrían de ejecutar. El plan divino es, lo mismo que la eternidad, todo simultáneo en cada momento del tiempo. Y así, la voluntad y la permisión de Dios determinan eternamente ese plan eterno teniendo en cuenta la presencia o la ausencia, en cada momento del tiempo, de un momento de no consideración de la regla en el libre albedrío humano, según que se hurte así a la acción divina por propia iniciativa deficiente o que no se mueva para sustraerse y no toma ninguna iniciativa primera.

Georges Sorel, que fue un amigo de Charles Péguy y cuyos libros han sido leídos solícitamente por Mussolini y Lenin, y que era gran aficionado a la teología, decía un día que la gran tarea de los filósofos, en la era nueva en que entramos, sería rehacer la teoría del mal. Si debemos intentar comprender filosóficamente nuestro tiempo, es seguro que, en efecto, nos es necesario explorar y profundizar el problema del mal. Pienso que los grandes filósofos por venir, de quienes hablaba Georges Sorel, encontrarán en Tomás de Aquino los principios directivos que tal exploración metafísica habrá de poner en obra.

