

# Mal y conocimiento divino en Santo Tomás

## 1. *El problema del mal*

El llamado "problema del mal" se da por la dificultad en la compaginación de algunos atributos de la esencia Dios, principalmente el de la bondad divina con el hecho de la existencia del mal en el mundo. Santo Tomás, en el artículo de la *Suma Teológica*, que contiene las famosas "vías" o pruebas de la existencia de Dios, y que lleva por título "Si Dios existe", presenta, como primera dificultad a la afirmación de la existencia de Dios, este problema del mal. "Si de dos contrarios suponemos que uno sea infinito, éste anula totalmente su opuesto. ahora bien, el nombre o término Dios significa precisamente un bien infinito. Si, pues, hubiese Dios, no habría mal alguno. Pero hallamos que en el mundo hay mal. Luego Dios no existe"<sup>1</sup>.

El problema de Dios y el mal ya lo presentó Epicuro, en forma de este dilema: "Dios, o bien quiere impedir los males y no puede, o puede y no quiere, o ni quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente, lo cual es imposible en Dios. Si puede y no quiere, es envidioso, lo que, del mismo modo, es contrario a Dios. Si ni quiere ni puede, es envidioso e impotente, por lo tanto, ni siquiera es Dios. Si puede y quiere, que es lo único que conviene a Dios, ¿de dónde proviene entonces la existencia de los males y por qué no los impide?"<sup>2</sup>.

Santo Tomás da la siguiente respuesta: "Dice San Agustín, en el *Enchiridio* (c. 2) que 'siendo Dios el bien supremo, de ningún modo permitiría que hubiese en sus obras mal alguno, si no fuese tan omnipotente y bueno que del mal sacase bien'. Luego, pertenece a la infinita bondad de Dios permitir los males para de ellos obtener bienes"<sup>3</sup>.

Estas breves palabras de Santo Tomás revelan que, en su doctrina del mal siguió fielmente la solución de San Agustín. Estimulado por el maniqueísmo cátaro, vigente en su época, el Aquinate sostiene que el mal no tiene entidad real. El mal es un ente de razón. Existe o está presente en la realidad, pero como negación. No tiene, por tanto, esencia o naturaleza. Es la negación del bien, pero no de cualquier bien, sino de un bien debido.

No hay un mal metafísico, un mal que se derive de la limitación de los entes creados. El mal no es un ente. El mal como privación, existe, y, por esta existencia, se llaman malos a los entes que la poseen. Su existencia se la da su sujeto, que es bueno.

Advierte Santo Tomás, en primer lugar, que el sujeto del mal es el bien, pero puede decirse que lo malo es un cierto bien. El sujeto es deficiente y, por tanto, malo en cuanto esta privación, pero el sujeto en cuanto tal es bueno.

---

1. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, ob. 1.

2. EPÍCURO, *Fragmentos* (H. USENER, *Epicúrea*), frag. 374.

3. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, ad 1.

En segundo lugar, al afirmarse que el mal tiene como sujeto al bien, no quiere decirse, con ello, que un mal este en el correspondiente bien opuesto. "El mal no está como en sujeto en el bien que le es opuesto, sino en algún otro bien; el sujeto, por ejemplo, de la queguera no es la vista, sino el animal"<sup>4</sup>.

El mal, por consiguiente, no puede suprimir todo bien. "Por mucho que se multiplique el mal, jamás podrá destruir todo bien". La razón es porque: "Para que persista un mal es inevitable que persista también su sujeto, que es el bien. Luego, el bien siempre persiste"<sup>5</sup>.

El mal, también como consecuencia, no puede ser causado por el mal. El mal es causado por el bien. En cuanto causa material lo es, porque el bien es su sujeto o soporte. "En cuanto a la causa formal, no lo es, porque el mal no la tiene ya que es precisamente una privación de forma", y, por tanto, de esencia o naturaleza. "Tampoco tiene causa final, sino que es más bien privación de orden al fin debido, y por eso descarta la razón de útil o de ordenado al fin, que, como el fin mismo tiene el carácter de bien. Respecto de la causa eficiente, el mal la tiene, pero no directa, sino indirectamente"<sup>6</sup>.

El mal es un resultado accidental, contingente y circunstancial. De ahí que no se obre el mal por el mal. "Lo que se produce sin la intención del agente, no es un efecto necesario, sino accidental, así como al excavación de un sepulcro accidentalmente es causa del hallazgo de un tesoro, cuando se produce sin al intención del que cava el sepulcro. Más el mal en cuanto tal, no puede ser buscado, ni algún modo querido o deseado, puesto que todo lo apetecible tiene razón de bien, al cual se opone el mal en cuanto tal. De donde, vemos que nadie hace algún mal, a no ser el que intenta algo que le parece bueno"<sup>7</sup>.

De todo ello se sigue que Dios no quiere ni causa el mal, ni se complace en él. Sólo lo permite. Las causas creadas son defectibles y por tanto pueden fallar. Dios causa sólo indirectamente el mal. "Al causar Dios en las cosas el bien del orden universal, por consecuencia y como accidentalmente, causa también las corrupciones de las cosas"<sup>8</sup>.

Dios no impide el mal, porque: "No se podría impedir un mal que derive de algunas cosas sin suprimir su naturaleza, que es tal que puede fallar o no fallar, y que comporta un daño a una cosa particular y, sin embargo, añade una cierta belleza en el universo, y, por tanto, Dios, por ser prudentísimo, con su providencia no prohíbe los males, sino que permite que cada cosa actúe según lo que su naturaleza requiere;"<sup>9</sup>

Según el Aquinate, Dios ha creado las cosas de tal manera que puedan fallar. "El agente que es óptimo debe producir el efecto en conjunto óptimo, pero no hace que cada una de sus partes sea óptima separadamente, sino óptima según su relación al conjunto, así, por ejemplo, sería contra la bondad del animal, si cada una de sus partes tuviese la dignidad del ojo. Dios hizo, por consiguiente, el universo en conjunto óptimo, según el modo de la criatura, no en cambio las criaturas particulares, sino unas mejores que otras. Por eso en el *Génesis* se dice: 'Y vio Dios ser buena la luz' (1,4) y así de cada una de las cosas, pero de todo en conjunto se dice: Y vio Dios que lo que había hecho todo junto era muy bueno' (1,31)<sup>10</sup>.

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

5. IDEM, *Summa contra Gentiles*, III, c. 12.

6. IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 49, a. 1, inc.

7. IDEM, *De malo*, q. 1, a. 3, in c.

8. IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 49, a. 2, in c.

9. IDEM, *Quaestiones Disputatae. De Veritate*, q. 5, a. 4, ad 4.

10. IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 47, a. 2, ad 1.

Santo Tomás profesa un optimismo relativo. Frente a una actitud pesimista, afirma: "Que el mal acontezca las más veces es absolutamente falso. En efecto, las cosas generables y corruptibles, únicas en que se da el mal de naturaleza, son una parte insignificante de todo el universo. Y, además, en cada especie acontece las menos veces darse el defecto de naturaleza. Sólo en el hombre parece darse el caso de que lo defectuoso sea lo más frecuente; porque el bien del hombre, como hombre, no es el que se cifra en las sensaciones corporales, sino el que es conforme a la razón, sin embargo, son más los hombres que se guían por los sentidos que los que se guían por la razón"<sup>11</sup>.

## 2. *Las tres ciencias divinas*

Si la existencia del mal no presenta problemas a la voluntad divina, si, en cambio, a la intelección o ciencia de Dios. Para comprender esta nueva dificultad, conviene tener en cuenta que la intelección divina de las cosas creadas y la intelección humana son distintas. "Las cosas naturales ocupan un lugar medio entre la ciencia de Dios y la nuestra, ya que la nuestra la tomamos de las cosas que Dios produce por la suya. Por tanto, si es cierto que las cosas naturales son anteriores a nuestra ciencia y la miden, también lo es que la ciencia divina es anterior y medida de las cosas naturales. Algo parecido a un edificio, que es una cosa media entre la ciencia del artífice que lo levanta y la del que lo conoce después de hecho"<sup>12</sup>.

Siguiendo la doctrina de Averroes, el Aquinate sostiene que Dios lo conoce todo en sí mismo, porque el conocimiento divino de las cosas lo es en la propia esencia y en causa. "Dios se ve a sí mismo en sí mismo, ya que a sí mismo se ve por esencia; y las otras cosas no las ve en ellas mismas, sino en sí mismo, por cuanto su esencia contiene la imagen de lo que no es El"<sup>13</sup>.

Las cosas son conocidas por Dios en su propio interior, en su propia esencia, modelo ejemplar de todo. Además las conoce como en causa, porque Dios también es su causa eficiente. Frente a Avicena y Algazel, declara el Aquinate: "Tomando otro camino -que es el de Averroes-, se ha de decir que como Dios es causa de las cosas por su ciencia, tanto se extenderá la causalidad de Dios cuanto se extienda la ciencia divina"<sup>14</sup>.

Precisa, no obstante, que la ciencia de Dios es causa efectiva de todo lo creado, en cuanto determinada por su divina voluntad. "La ciencia de Dios es causa de las cosas (...) Si, pues, no hay duda que Dios produce las cosas por su entendimiento, ya que su ser es su entender, es necesario que la ciencia divina sea causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad"<sup>15</sup>.

De que la ciencia divina se extiende tanto como su causalidad, se infiere que Dios, contemplándose a sí mismo, verá todo lo creado, en el pasado, en el presente y en el futuro. Gracias a su ciencia, voluntad y poder, Dios no sólo ve lo que tendrá existencia y, por tanto, todo lo que es efecto de su ciencia como causa eficiente, sino que también ve, en su esencia, como causa ejemplar, a todos los posibles.

11. *Ibid.*, I, q. 49, a. 3, ad 5.

12. *Ibid.*, I, q. 14, a. 8, ad 3. Distinción que también aplica a la verdad del entendimiento divino y a la del humano. "Cuando las cosas son regla y medida del entendimiento, la verdad consiste en que el entendimiento se acomode a las cosas, y esto es lo que sucede en nosotros, pues de que las cosas existan o no, depende de que nuestro parecer sea verdadero o falso. Pero cuando el entendimiento es regla y medida de las cosas, la verdad consiste en que éstas se acomoden al entendimiento, y por esto decimos que un artista hace obra verdadera cuando ésta coincide con la idea artística (*Ibid.*, I, q. 21, a. 2, in c.).

13. *Ibid.*, I, q. 14, a. 5, in c.

14. *Ibid.*, I, q. 14, a. 11, in c.

15. *Ibid.*, I, q. 14, a. 8, in c.

Hay que distinguir, por ello, en la ciencia divina, la ciencia de visión y la ciencia de simple inteligencia. "Algunas cosas no son actualmente entes, pero lo fueron o lo serán y de éstas se dice que Dios tiene ciencia de visión. Y se llama así, porque como el entender de Dios, que es su ser, se mide por la eternidad, y ésta incluye en su simultaneidad sin sucesión la duración de todos los tiempos, la mirada de Dios se posa en el tiempo en cuanto en cualquier instante del tiempo existe, como en cosas que están en presencia suya. Hay cosas que están en el poder de Dios o de las criaturas que, sin embargo, ni existen, ni existieron, ni existirán en la realidad, y respecto de ellas no se dice que tenga Dios ciencia de visión, sino de simple inteligencia y se emplea esta fórmula porque entre nosotros las cosas que se ven tienen otro ser distinto del que las ve"<sup>16</sup>.

Todo lo meramente posible igualmente es objeto de la ciencia divina, porque: "La ciencia de Dios es causa de las cosas, porque lleva adjunta la voluntad, y por esto no es indispensable que exista, o que haya existido, o que tenga que existir todo lo que Dios conoce, sino solo que Él quiere o permite que exista. (...) en la ciencia de Dios no entra que las cosas existan, sino que puedan existir"<sup>17</sup>.

Según estas observaciones, para Santo Tomás, Dios tiene ciencia de visión de las cosas con existencia actual, es decir, que han existido, existen o existirán. Dios tiene ciencia de simple inteligencia de las cosas sin existencia actual, que no han existido, ni existen, ni existirán.

Siguiendo la interpretación de Francisco Marín-Sola<sup>18</sup>, todavía se puede situar otra ciencia en Dios, igualmente fundamental, la ciencia de aprobación, que supone la inteligencia divina, como la de simple inteligencia, pero no la existencia actual, pasada, presente o futura, como en la de visión. En la ciencia de aprobación sólo entra la inteligencia y la voluntad.

El fundamento de esta triple división de la ciencia divina está en los mismos atributos operativos de Dios. En cuanto al poder divino, porque puede diferenciarse, como explica Marín Sola, en todo constructor: lo que puede hacer; lo que quiere hacer; y lo que realmente hace. Los tres distingos no coinciden perfectamente, ni en Dios mismo.

Son distintas las cosas que Dios puede hacer, las que quiere hacer, ya que no quiere hacer las infinitas cosas que podría hacer, y las que hace de hecho, pues no hace algunas cosas que quiere verdaderamente hacerlas, como, por ejemplo, lo que quiere por la llamada por los teólogos voluntad de beneplácito, el querer que todos los hombres hagan el bien o se salven y, sin embargo, no se cumplirá por culpa de la voluntad de las criaturas. La ciencia de inteligencia la tiene de lo que puede hacer, pero no quiere hacerlo. La ciencia de aprobación, de lo que quiere hacer, aunque no se haga. La ciencia de visión es de lo que Dios realmente hace.

### 3. *Los futuribles*

Igualmente, en segundo lugar, se puede fundamentar esta triple división en los mismos objetos de la ciencia divina. Hay que distinguir entre lo meramente posible, lo futuro, pero futurición condicionada, o futuros incoados, que solamente han comenzado

16. Ibid., I, q. 14, a. 9, in c.

17. Ibid., I, q. 14, a. 9, ad 3.

18. Cf. FRANCISCO MARIN-SOLA, "El sistema tomista sobre la moción divina", en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 94 (1925), pp. 5-55; "Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina", en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 97 (1926), pp. 5-74.; y "Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina", en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 99 (1926), pp. 321-397.

a hacerse, y lo futuros perfectos o con futurición absoluta, que coincide con lo existente en alguna parte del tiempo.

El primer objeto lo es de la inteligencia divina, los otros dos de la voluntad divina. Los futuros condicionados o incoados, que se denominan futuribles<sup>19</sup>, lo son de la voluntad antecedente de Dios, que es condicionada o frustable, porque puede cambiar por la misma voluntad de Dios que es libre e incluso algunos son frustrados por la libertad que Dios ha dado a la criatura racional.

Mientras el decreto o decisión de la voluntad divina no esté cerrado o terminado, no esté todavía presente su efecto en el tiempo, pasado, presente o futuro, no, por tanto, coexistiendo en la eternidad. Dios puede todavía decretar que el efecto no tenga ser determinado, que no exista en el tiempo, pues la voluntad de Dios es libre y puede todo lo que no envuelve contradicción. Ejemplos de futuros incoados o futuribles, pero sin ser nunca futuros consumados, se encuentra en la Biblia. No son meramente posibles, tal como lo son los infinitos mundos que Dios pudiera crear, pero tampoco serán jamás existentes, la destrucción de Nínive, anunciada por el profeta Jonás, y que no ocurrió al cabo de cuarenta días, porque sus habitantes hicieron penitencia y Dios les perdonó. También lo es la muerte predicha al rey Ezequías por el profeta Isías, y que no tuvo lugar, porque por su oración confiada se le alargó la vida en quince años. Igualmente si el rey Joaz hubiese disparado las cinco saetas al suelo, como le comunicó el profeta Eliseo, hubiese derrotado a Siria. En el mismo sentido es un futuro incoado la conversión de Tirios y Sidonios, que no se dio porque Jesucristo, tal como Él mismo dijo, no hizo los milagros que realizó entre los judíos. Incluso lo es la salvación de todos los hombres, que Dios quiere con auténtica voluntad antecedente, pero por los impedimentos que ponen algunos no puede realizarse.

Los futuros consumados o acabados, los que no tienen solamente posibilidad, ni tampoco sólo futurición, tienen, por ello, existencia actual, presencia física en la existencia eterna de Dios, que se identifican, por tanto, con las cosas existentes, sean pasadas, presentes o futuras. Son objeto de la voluntad consiguiente divina. Voluntad que es absoluta e infrustrable.

Por consiguiente, la ciencia divina de lo meramente posible es ciencia de inteligencia. La ciencia de los futuros condicionados, futuribles o futuros incoados es ciencia de aprobación. La ciencia de los futuros absolutos o perfectos es ciencia de visión.

Debe advertirse, que, como se afirma en la interpretación de Domingo Báñez, los futuribles contingentes o libres no son conocidos por Dios de manera necesaria o antes del decreto actual de la voluntad de Dios.

La ciencia de Dios, por ser divina, tiene, por una parte, una representatividad infinita, se extiende a todo lo que tenga ser de algún modo. Afirma Santo Tomás que: "Dios conoce todas las cosas, y no sólo las que existen de hecho, sino también las que está en su poder o en el de la criaturas"<sup>20</sup>.

La ciencia divina, por otra parte, es eterna y se extiende a todo desde la eternidad. Por consiguiente, la condición para que algo pueda ser conocido por Dios es que tenga ser en la misma eternidad de Dios, que sea posible, futurible o futuro. "Dios conoce todas las cosas sea cual fuere el modo de su ser"<sup>21</sup>, pero para ser conocidas deben

19. Los futuros condicionados que nunca existirán, los que permanecerán siempre como futuribles, son los que reciben generalmente la denominación de futuribles.

20. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 13, in c.

21. *Ibid.*, I, q. 14, a. 9, in c.

tener ser. El conocimiento es siempre correlativo al ser. Todo lo que tiene ser es conocido por Dios y de modo infalible. Lo pasado, la presente, lo futuro y lo futurible lo conoce Dios, porque es de algún modo. Si Dios no conoce algo no es por falta de poder cognoscitivo, sino por falta de cognoscibilidad del objeto, por falta de ser. La cognoscibilidad es relativa y proporcional al ser.

Los futuros contingentes o futuribles tienen que ser determinados por la voluntad divina, por sus decretos libres. Sin sus decretos no pueden ser conocidos, porque no son. La condición para que Dios conozca los futuribles es que sean y que, por tanto, los requisitos para que tengan ser, como son la voluntad divina y la eternidad, son los mismos que deben entrar formalmente en su conocimiento. Lo que se necesita para que una cosa sea verdaderamente pasada, presente, futura, o futurible, se requiere también para ser cognoscible y conocida infaliblemente por Dios desde toda la eternidad.

Para Santo Tomás, hay ciencia divina infalible de lo contingente de lo que es por el decreto actual y libre de Dios. No es posible el conocimiento infalible antes del decreto, porque nada contingente puede ser, ni en sus distintas modalidades, pasado, presente, futuro o futurible, sino después del decreto actual y libre de Dios. Como ni la esencia divina, ni las ideas divinas, ni la eternidad bastan para que algo contingente pueda tener ser, tampoco bastan para que pueda tenerse un conocimiento infalible de ello. Lo que no puede ser no puede ser conocido como siendo, ni por Dios mismo.

#### 4. La premoción divina

También la división de la ciencia divina en estas tres ciencias, de simple inteligencia, de aprobación y de división, se puede fundamentar en la causalidad divina en las criaturas. Considerada desde ellas, la creación, sostiene el Aquinate, no es más que: "La misma dependencia del ser creado respecto del principio que la origina"<sup>22</sup>

Toda criatura con respecto a Dios está en una posición de dependencia en todos los ordenes. Todos los entes necesitaron de la acción de Dios para comenzar a ser y a existir, y siguen necesiéndola de modo ininterrumpido para continuar siendo. El ser no es algo que pertenezca propiamente a ningún ente.

La criatura, por ser creada, es un ente dependiente absolutamente de Dios en todo. Necesita siempre del influjo actual de Dios. Abandonada en sí misma volvería a la nada. La criatura está radicada en Dios. La criatura sin Dios es impensable.

La total dependencia de la criatura implica que el mismo obrar dependa de Dios. El ser que produce un agente creado con su obrar, no es por virtud propia, sino por Dios. Todo: "ser creado es efecto propio de Dios, lo mismo que el encender es efecto propio del fuego"<sup>23</sup>. Ningún agente creado puede producir por sí mismo ningún efecto, y, por tanto, un nuevo ente, porque no tiene el ser contenido intrínsecamente en su esencia ni en su virtud operativa, sino de un modo extrínseco, recibido. "La causa de suyo contingente necesita que algo exterior a ella la determine a producir el efecto"<sup>24</sup>.

Todo agente para ser causa necesita recibir un nuevo poder extrínseco dado por Dios. Por sí mismo, no puede causar. "Lo que es tal por esencia es causa propia de lo que es tal por participación, como el fuego es la causa de todo lo encendido. Únicamente Dios es ente por su propia esencia, y todos los demás lo son por participación, porque solamente en Dios el ser es su esencia. Según esto, el ser de cualquier existente

22. IDEM, *Summa Contra Gentes*, II, c. 18.

23. IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1, in c.

24. Ibid., I, q. 19, a. 3, ad 5.

es efecto propio de Dios, de modo que todo el que da el ser a una cosa lo hace en cuanto obra por virtud divina<sup>25</sup>.

Si: "En lo que hace la naturaleza interviene Dios como causa primera"<sup>26</sup>, podría pensarse que: "Al decirse que Dios es causa de las acciones de las criaturas, se habrá de entender esto en cuanto que les da la virtud por la que ellas obran. Más esto lo realiza Dios todo al principio, al hacer las cosas. Luego, parece que después ya no obra en las criaturas al obrar éstas"<sup>27</sup>.

Santo Tomás no admite esta atenuación de la relación entre el obrar de Dios y el obrar de la criatura. "Dios no sólo da las formas a las cosas, más también las conserva en el ser, y las aplica a obrar, y es fin de todas las acciones"<sup>28</sup>. Indica, no obstante, que: "Obrar Dios en las cosas, se ha de entender de tal modo que tengan ellas, sin embargo, sus propias operaciones respectivas".

No es posible negar el carácter de verdaderas causas de las acciones de las criaturas. "En primer lugar, porque con esto se eliminaría de las cosas creadas el orden de causa y efecto; lo cual podría suponer falta de poder en el Creador, pues del poder del agente depende el que este comunique a su efecto la virtud de obrar"<sup>29</sup>. Dios proporciona la acción de las criaturas: "No porque sea insuficiente su poder, sino porque es tanta su bondad, que comunica a las mismas criaturas la prerrogativa de la causalidad"<sup>30</sup>.

Dios crea y actúa en el mundo, pero no necesita de él, porque: "El obrar a impulsos de alguna indignancia es exclusivo de agentes imperfectos, capaces de obrar y de recibir. Pero esto está excluido de Dios, el cual es la generosidad misma, puesto que nada hace por su utilidad, sino todo solo por su bondad"<sup>31</sup>.

No puede negarse el obrar criatural, porque, en segundo lugar: "En vano se les habrían dado a las cosas las potencias operativas que en ellas vemos, si no obrasen nada tales potencias. Más aún, de algún modo, las mismas cosas creadas parecerían existir todas inútilmente, al carecer de respectivas operaciones propias, que es para lo que existen todos los seres".

Finalmente, en tercer lugar, el mismo obrar de la criatura exige que Dios actúe como Causa primera. Dios obra en todo el que obra y es su causa en el triple sentido de causa final, causa eficiente primera y a modo de causa formal. "A modo de fin. Porque, como toda operación es por algún bien, real o aparente, y nada es o aparece bueno sino en cuanto participa alguna semejanza del sumo Bien, que es Dios, síguese que Dios mismo es causa de toda operación en razón de fin".

Como Causa eficiente primera, porque: "Es claro asimismo que, cuando hay muchos agentes ordenados, siempre el segundo obra en virtud del primero, puesto que el primer agente mueve al segundo a obrar. Y, conforme a esto, todas las cosas obran en virtud de Dios mismo; resultando de aquí que Dios es causa de las acciones de todos los agentes".

En cuanto a la causalidad formal, explica el Aquinate: "Dios no sólo mueve las cosas a obrar aplicando sus formas y potencias a la operación, algo así como el artífice

25. IDEM, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 66.

26. IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, ad 2.

27. Ibid., I, q. 105, a. 5, ob. 3.

28. Ibid., I, q. 105, a. 5, ad 3.

29. Ibid., I, q. 105, a. 5 in c.

30. Ibid., I, q. 22, a. 3, in c.

31. Ibid., I, q. 44, a. 4, ad 1.

aplica la sierra a cortar, a la cual a veces el artífice no ha dado la forma, sino que Dios da, además, la forma a las criaturas que obran y las conserva en el ser (...) al modo como se dice que el sol es causa de la manifestación de los colores en cuanto da y conserva la luz mediante la cual éstos se manifiestan".

Dios, actúa no formalmente, como causa formal, sino eficientemente, en cuanto que da todas las formas, las conserva y las aplica a la acción. Hace pasar a las cosas del estado de potencialidad de obrar al de actualidad, que tienen cuando obran, y en el modo concreto que lo hacen. "Como las formas de las cosas están dentro de ellas, y tanto más cuanto estas formas son superiores y más universales, y, por otra parte, Dios es propiamente, en todas las cosas, la causa del ser mismo en cuanto tal, que es en ellas lo más íntimo de todo, síguese que Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas"<sup>32</sup>.

La moción divina penetra en lo más profundo de la acción dándole lo que tiene de ser, y, por tanto, esta acción de la criatura procede totalmente de Dios, como Causa primera, pero asimismo procede de la misma criatura, como causa segunda, que es así también agente. De manera que: "Dios obra suficientemente en las cosas como causa primera, sin que por eso resulte superflua la operación de las criaturas como causa segunda"<sup>33</sup>.

Dios actúa como Causa primera y todo agente creado como causa segunda. La acción de la criatura, por tanto, procede de dos agentes: de la misma criatura, que realmente obra, y de Dios, que actúa para toda acción de la criatura. "La misma acción no puede proceder de dos agentes de un mismo orden; pero no hay inconveniente en que una sola y misma acción proceda de dos agentes como primero y segundo"<sup>34</sup>.

El obrar de la criatura tiene el carácter de auténtica y total causa, porque actúa como causa segunda. Al mismo tiempo Dios es auténtica y total causa del obrar de la criatura, porque lo es como Causa primera, de manera que no hay ninguna actividad que no reciba su influjo.

Al actuar por su propia virtud, todas las criaturas son movidas por Dios, porque: "Dios es causa de toda acción: en cuanto da la facultad de obrar, en cuanto la conserva, en cuanto la aplica a obrar, y en cuanto en virtud suya obra toda virtud. Y si a esto añadimos que Dios es su propio poder de obrar, y que está dentro de cada una de las cosas no como parte constitutiva, sino como conservador de su ser, se sigue que El obra inmediatamente en todo el que obra, sin excluir el obrar de la voluntad"<sup>35</sup>.

Con la tesis de la moción divina no queda negada la libertad humana. "El libre albedrío es causa de su propio movimiento, pues el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío. Pero la libertad no requiere necesariamente que el sujeto libre sea la primera causa de sí mismo; como tampoco se requiere, para que una cosa sea causa de otra, el que sea su primera causa. Dios es la causa primera que mueve, tanto a las causas naturales como a las voluntarias. Y de igual manera que al mover a las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, así tampoco al mover a las voluntarias impide que sus acciones sean voluntarias, antes bien, hace que lo sean, puesto que obra en cada cosa según su propio modo de ser"<sup>36</sup>.

32. Ibid., I, q. 105, a. 5, in c.

33. Ibid., I, q. 105, a. 5, ad 1.

34. Ibid., I, q. 105, a. 5, ad 2.

35. IDEM, *De Potentia*, q. 3, a. 7, in c.

36. IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1, ad 3.

En lugar de destruir o disminuir la libertad, la moción divina la posibilita. Dios actúa sobre la voluntad al igual que sobre cualquier otro agente creado. La voluntad no es una excepción a la acción de Dios en el mundo, a la divina moción y, lejos de impedir la libertad, la moción divina la causa. Dios produce no sólo la acción de la criatura en lo que tiene de ser, sino también su modo de ser. Causa el acto voluntario y su modo de ser libre.

Para que la voluntad se autodetermine, es necesaria la moción de Dios. Su acción hace que la voluntad sea verdaderamente libre. En la eficacia de la acción de la voluntad divina, que produce su acción y el modo necesario o libre de la misma, está el origen de la necesidad y contingencia de las criaturas. Al actuar sobre las causas segundas, Dios no sólo produce como causa primera su acción, sino también su modalidad.

La Causa primera, al originar la acción libre, no destruye la libertad de la causa segunda, sino que la produce y la garantiza. "Como enseña Dionisio, en *Sobre los nombres divinos* (4, 33): 'A la providencia divina pertenece no destruir la naturaleza de las cosas, sino conservarla'. Por eso, Dios mueve a todas las cosas según su condición; así, de causas necesarias se siguen efectos con necesidad, mientras que de causas contingentes se siguen efectos contingentes. Pero siendo la voluntad un principio activo no determinado a una cosa, sino indiferente a muchas, de tal manera Dios la mueve, que no la determina por necesidad a una sola cosa, sino que su movimiento permanece contingente y no necesario, excepto respecto de los bienes a los que se inclina naturalmente"<sup>37</sup>.

Ni la necesidad ni la contingencia de las cosas acontece fuera de la voluntad divina. No hay nada que se sustraiga del poder de Dios, que no dependa de El. "A la providencia divina le corresponde producir todos los grados de seres; y, por ello, para algunos efectos dispuso causas necesarias, para que se produjesen necesariamente; para otros efectos dispuso causas contingentes, para que se dieran contingentemente, según sea la condición de las causas próximas"<sup>38</sup>. De manera que: "La voluntad divina no sólo extiende su influjo al efecto producido por la realidad que ella mueve, sino también al modo de producción que conviene a la naturaleza de esta causa."<sup>39</sup>

La causa de todo acto libre y no libre es la voluntad divina. "Dios obra en la naturaleza y en toda voluntad"<sup>40</sup>. Todo actúa tal como quiere Dios y del modo que quiere. "No sólo se hace lo que Dios quiere, sino que se hace de modo necesario o contingente según El quiera hacerlo"<sup>41</sup>.

Las criaturas dependen de Dios, tanto en su ser como en su obrar. "Dios no sólo dio el ser a las cosas cuando comenzaron a ser, sino que también lo produce en ellas mientras son, conservándolas en el ser e igualmente no sólo se les dio, al crearlas en un principio, las virtudes operativas, sino que también las causa constantemente en las cosas". Tanto es así que afirma: "Si cesara la influencia divina, cesaría toda operación"<sup>42</sup>.

Todos los seres son dependientes en su realidad y en su actuación. Dios obra en y por todas las causas segundas. Dios actúa como Causa primera y todo agente creado, incluida la voluntad libre como causa segunda, subordinada a la primera. "Ya en la

37. Ibid., I-II, q. 10, a. 4, in c.

38. Ibid., I, q. 22, a. 4, in c.

39. Ibid., I-II, q. 10, a. 4, ad 1.

40. Ibid., I-II, q. 55, a. 4, ad 6.

41. Ibid., I, q. 19, a. 8, ad 2.

42. IDEM, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 67.

misma ejecución, Dios se relaciona inmediatamente de alguna manera con todos los efectos, pues todas las causas segundas obran en virtud de la causa primera, de tal modo que parece obrar en todo, porque pueden serle atribuidas todas las obras de las causas segundas, como se atribuye al artesano la obra del instrumento, pues es más propio decir que el cuchillo es obra del artesano, que obra del martillo<sup>43</sup>. Con su moción, análoga a las mociones creadas, e incomprensible para nosotros, Dios obra como sirviéndose de las causas segundas.

Según la interpretación de Báñez, el influjo activo de Dios sobre las causas segundas es inmediato, porque da la eficacia actual a la causa segunda, y así Dios interviene directamente en la acción. Dios no se limita a dar el poder de obrar, sino que interviene asimismo en las mismas acciones hasta el final. También es físico, porque actúa como causa eficiente con su propia acción, no de una manera atractiva o persuasiva sobre cada acción del agente creado para que éste actúe, sino real y eficazmente. Por último, es anterior por naturaleza a la acción, al igual que la causa es anterior naturalmente al su efecto.

En el bañecianismo, a la moción, al influjo divino, se le denomina "premoción", por este carácter de ser previo, aunque continua después. El término, que no fue utilizado por Santo Tomás, en realidad, no es más que una explicitación de esta propiedad, ya que la moción siempre es previa. El mismo declara explícitamente: "La moción del motor precede al movimiento del móvil en naturaleza y causa"<sup>44</sup>.

##### 5. Clases de mociones y de actos

Marín Sola ha notado que se puede distinguir entre la premoción o concurso general y premoción o concurso especial. Ambas son mociones determinadas, no son indiferentes o versátiles; por sí mismas son eficaces. No necesitan ser determinadas por la voluntad humana. La moción general y la moción especial se diferencian por su extensión. La primera se refiere a todos los seres y la segunda a uno sólo.

Todavía en ambas puede hacerse otra distinción con respecto a su finalidad. Una moción es universal o particular, según su fin sea más o menos general. En la moción general, el fin universal es el bien de todo lo creado. El fin particular es menos general, como lo son los fines de las distintas leyes de la naturaleza, que se aplican a distintos géneros y especies de seres, como, por ejemplo, que el fuego queme. En la moción particular general, el fin universal es el mismo que el de la moción general. El fin particular es el que se propone para cada individuo.

La distinción permite apreciar otra diferencia entre las dos clases de mociones. La moción general de Dios en cuanto al fin universal es infalible, no puede ser frustrada. Todos los demás fines están ordenados al bien del universo. También es infrustrable la moción especial, tanto en el fin universal como en el fin particular respectivo. En cambio, la moción general en cuanto a la consecución del fin particular, por ejemplo, que el hombre haga el bien y evite el mal<sup>45</sup>, es frustrable o impedible.

Para la comprensión de esta tesis hay que tener en cuenta que todas las mociones se dan según orden o ley, precisamente para que pueda alcanzarse el debido fin. Hay leyes de necesidad y leyes de libertad. Tanto los seres que actúan necesariamente

43. IDEM, *Compendium Theologiae*, c. 135, 274.

44. IDEM, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 149.

45. Cf. FRANCISCO MARIN-SOLA, "El sistema tomista sobre la moción divina", op. cit., pp. 16-17, nota 1.

como los libres están sujetos a ley. No son totalmente autónomos. Todos los seres están sujetos a la ley dada por Dios. El único ser autónomo es Dios, porque no tiene ley en el sentido que Él es su propia ley. La diferencia entre los seres no libres y los seres libres no está en tener o no tener ley, sino en no poder o poder traspasar por sí mismos la ley<sup>46</sup>.

Las criaturas están sujetas a unas leyes dadas por Dios, y reciben la ayuda de unas mociones divinas, que siguen estas leyes, para que puedan cumplir sus fines. Los seres libres, al igual que los otros seres, tienen leyes necesarias, pero de algunas, como ciertas leyes psicológicas y ciertas leyes morales, a diferencia de las otras, pueden dejar de cumplirlas por sí mismos. De manera que para ellos, por su libertad, es posible salirse del orden o cauce de la moción divina. Pueden desviar y hasta paralizar el curso de la moción divina, que siempre está dirigida al bien, desviando o paralizando el curso de su efecto<sup>47</sup>.

Explica Marín Sola: "Dios no debe nada a ninguna de sus criaturas. Libre y gratuitamente las crió; libre y gratuitamente las conserva, libre y gratuitamente las promueve a obrar. Pudo crearlas o no crearlas. Aun después de creadas, puede conservarlas o aniquilarlas. Aun después de creadas y conservadas en el ser, pudo en absoluto darlas o no darlas, conservar o no conservar las potencias o principios de operación. Aún dadas y conservadas las potencias, pudo y puede darles o quitarles la premoción para obrar, como se la quitó momentáneamente para quemar al fuego en el horno de Babilonia".

Dios no les da, o niega, las mociones generales de manera arbitraria. Las mociones del orden natural general las ha sujetado a esta ley: "La premoción divina de la providencia natural general nunca falta para acto alguno proporcionado a la naturaleza, a no ser que la criatura misma ponga impedimento a esa noción"<sup>48</sup>.

Advierte Marín Sola que ley y gratuidad no son incompatibles. Así, por ejemplo, se puede dar una limosna sin fijar orden o ley, o también fijando libérrimamente algún orden o ley a su distribución. Las mociones, sin que les afecte la gratuidad, pueden considerarse como debidas, en cuanto a su relación con la naturaleza de las cosas. "En la naturaleza misma de esas cosas hay una verdadera potencia e inclinación a sus efectos, y, por tanto, a las mociones divinas, y Dios se debe a sí mismo el no dejar sus obras a medias o sin completarlas"<sup>49</sup>.

Debe advertirse que la moción divina para obrar, y para obrar según la ley, que está inscrita en las naturalezas, no falta nunca por parte de Dios. No obstante, Dios por una moción extraordinaria puede mover a otros actos o no dar la moción, tal como ocurre en los milagros. Sin embargo, el hombre puede poner impedimento a la moción, salirse de la misma. Por su libertad, puede interrumpir el curso de la moción, dejando de ejercerla o modificando su especificación, en lugar de estar dirigida al bien convertirla en mala.<sup>50</sup>

Sobre estas dos posibilidades de impedir la moción divina honesta, hay que advertir que solo se pueden dar con las mociones generales, en cuanto a su fin particular, ya que es la única falible o resistible. Una segunda advertencia, que hace Marín-Sola, es que: "Tales mociones de la providencia general no se extienden sino a

---

46. IDEM, "Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina", op. cit., p. 368.

47. Ibid., p. 369.

48. Ibid., p. 371..

49. Ibid., p. 376.

50. Cf. Ibid., p. 375.

los actos imperfectos, exigiéndose providencia especial y moción especial para los actos perfectos<sup>51</sup>.

Los actos imperfectos no requieren todas las fuerzas de la naturaleza humana; son actos fáciles, como, por ejemplo, cumplir un precepto de la ley natural. Los perfectos, por necesitar todo el vigor de la naturaleza, son imposibles de hecho para el hombre, son actos difíciles, como, por ejemplo, cumplir por mucho tiempo los preceptos de la ley natural o cumplirlos todos por completo.

### 6. *La triple causalidad*

Según esta doctrina de la causalidad divina, Marín Sola ha notado que es posible una triple distinción, que permite fundamentar las tres ciencias divinas. No es lo mismo la causalidad potencial, la que puede ser causado por Dios; la causalidad actual, pero todavía como movimiento hacia el término de la causalidad, y que puede llamarse causalidad vial o dispositiva, por ser el orden actual de la causa al efecto; y el efecto perfecto o término.

Se puede, por ejemplo, distinguir entre el móvil, antes de entrar en movimiento, con potencia para moverse, y el móvil ya en movimiento o en camino hacia el término, y la llegada a éste. El móvil puesto en movimiento por el poder del motor, todavía no ha conseguido el fin del movimiento. No es lo mismo el orden de la causa al efecto que el efecto mismo. Dios, por ello, puede decretar lo primero, sin producir lo segundo.

Concluye Marín Sola que de su causalidad potencial, Dios tiene ciencia de simple inteligencia. De la causalidad actual, que es la propia de los futuribles, que implica el orden de la causa al efecto, tiene ciencia de aprobación. Del efecto perfecto o del término de la causalidad, ciencia de visión.

Por último, en cuarto lugar, la triple división de la ciencia de Dios se funda en la distinción entre los tres atributos operativos de Dios, que intervienen en la causalidad. Hay distinción entre la inteligencia divina, la voluntad divina y la existencia del ser contingente. Una es la ciencia divina en la que sólo entra la inteligencia divina. Otra, que entra la inteligencia y la voluntad divinas. Finalmente, la que entra la inteligencia, la voluntad de Dios y la existencia actual de lo pensado y querido en la eternidad de Dios, como pasado, presente o futuro. La ciencia de simple inteligencia es la que requiere sólo la inteligencia divina. La ciencia de aprobación es la que supone, la inteligencia y la voluntad con sus decretos. La ciencia de visión es la que importa la inteligencia, la voluntad y la existencia actual del objeto.

### 7. *Las tres clases de ideas divinas*

Los tres tipos de ciencias fundamentales de Dios supone tres clases de ideas divinas. Las ideas divinas que representan los posibles y sólo suponen la inteligencia divina. Las ideas divinas que representan los futuribles implican ya los decretos libres de su voluntad, y, por tanto, el orden actual de Dios a sus efectos, como efectos que serán, si Dios no lo impide, pero no los efectos como existentes. Son ideas de objetos condicionados, porque pueden ser impedidos. Su conocimiento es, por tanto, falible. Las ideas divinas que representan los efectos mismos en cuanto presentes para Dios en la medida de la eternidad. Son ideas de objetos inimpedibles para Dios, porque no puede ser hecho que lo que sea no sea. Su conocimiento es infalible.

51. Ibid. Para la filosofía no hay explicación sobre el motivo de que el hombre no pueda hacer todo el bien proporcionado a su naturaleza. Aristóteles ya advirtió que: "La naturaleza humana es esclava en muchos aspectos" (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982b).

Marín Sola ilustra toda esta doctrina de la ciencia divina con un ejemplo, que ayuda a una mejor comprensión de la misma. Ante una puerta abierta, un hombre puede darle un empujón para cerrarla, pero después del mismo puede también impedir o no que se cierre. Se pueden distinguir, en esta situación, tres momentos.

El primero es antes que la puerta reciba el impulso que la puede cerrar. El hombre no puede saber infaliblemente si se cerrará o no, porque es todavía libre de darle o no el empuje. No hay, por tanto, un conocimiento infalible ni de los futuros condicionados ni los futuros absolutos. Únicamente es infalible la posibilidad de las acciones o decretos que Dios puede poner. En el ejemplo el brazo del hombre representará tanto el empujón como el cierre como posibles, pero no en cuanto existentes.

En el segundo momento, se sabe infaliblemente que el empujón está dado y también de modo infalible que la puerta se cerrará, si no lo impide antes. Sin embargo, como es libre de impedirlo, todavía no sabe infaliblemente si lo impedirá o no. Tampoco, por tanto, si la puerta se cerrará o no. Las ideas divinas, en este momento, representan los decretos existentes y, por ello, el orden actual a sus efectos, que serán si no se impiden. Todavía, sin embargo, no representan los efectos mismos como existentes.

En el tercero de los tres momentos, como la puerta ya está cerrada, ni la libertad ni el poder del hombre, por muy grandes que se supongan no puede hacer que esta abierta, naturalmente como efecto de aquel empujón. Ve infalible y completamente que la puerta esta cerrada. Las ideas divinas representan ya los efectos mismos en cuanto futuros absolutos o presentes en el tiempo, que es nuestra medida, o en la eternidad, que es la de Dios.

### 8. *La ciencia del mal*

Desde esta concepción de la ciencia divina parece que sea problemático el conocimiento divino del mal. Si Dios ve todo en sí mismo y como en causa, no parece que pueda conocer el mal, porque no tiene la idea ejemplar del mal. "La esencia divina no es imagen del mal"<sup>52</sup>.

Santo Tomás resuelve el problema con la siguiente tesis: "La ciencia de Dios no es causa del mal, pero es causa del bien por el que el mal se conoce"<sup>53</sup>. Dios no conoce en su interior el mal, del que no es ni causa. Sin embargo, lo conoce en el bien creado, que sí conoce en su propia esencia. "El que conoce una cosa con perfección ha de saber todo lo que le puede sobrevenir. Pero hay bienes a los que puede ocurrir que sean destruidos por el mal. Luego Dios no los conocería con perfección si no conociese también el mal. Ahora, bien las cosas son cognoscibles según el modo que tiene de ser, y como el ser del mal consiste precisamente en la privación del bien, por lo mismo que Dios conoce el bien, conoce también el mal, como se conocen las tinieblas por la luz"<sup>54</sup>.

No obstante surge una nueva dificultad. Podría parecer que este modo de conocer no es propio de Dios, porque: "Lo que no se conoce en sí mismo, sino por otro, se conoce de un modo imperfecto"<sup>55</sup>. A esta nueva objeción responde Santo Tomás: "Conocer una cosa exclusivamente por otra es modo imperfecto de conocer, cuando la tal cosa es cognoscible en sí misma. Pero el mal no es cognoscible en sí, porque es de

52. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 10, ob. 3.

53. *Ibid.*, I, q. 14, a. 10, ad 2.

54. *Ibid.*, I, q. 14, a. 10, in c.

55. *Ibid.*, I, q. 14, a. 10, ob. 4.

esencia del mal ser privación del bien, y, por tanto, no es posible definirlo ni conocerlo más que por el bien<sup>56</sup>.

Es por el bien al que priva, como Dios conoce el mal. "El que conoce una cosa con perfección ha de saber todo lo que le puede sobrevenir. Pero hay bienes a los que puede ocurrir que sean corrompidos por el mal. Luego, Dios no los conocería con perfección, si no conociese también el mal. Ahora bien, las cosas son cognoscibles según el modo que tienen de ser, y como el ser del mal consiste precisamente en la privación del bien, por lo mismo que Dios conoce el bien, conoce también el mal, como se conocen las tinieblas por la luz"<sup>57</sup>.

### 9. *La ciencia del singular*

Un problema parecido al del conocimiento del mal es el del singular. El hombre no conoce intelectualmente al singular, pues la ciencia humana es sólo de lo universal. Enseña Santo Tomás que Dios lo conoce, pero de otra manera que el mal. Lo que confirma que no concibe la individualidad como un mal.

Deduce, el Aquinate, de la universalidad de la causación de la ciencia divina, que Dios conoce, además de todo lo común, lo propio de las cosas. "Si pues el poder activo de Dios se extiende no sólo a las formas, de las que se toma la razón de lo universal, sino también a la materia, es forzoso que la ciencia divina alcance hasta lo singular individualizado por la materia; pues así como conoce los seres distintos de El en su esencia, que en calidad de principio activo de las cosas contiene su semejanza, así también es necesario que su esencia sea principio suficiente para conocer todo lo que hace y no sólo en general, sino en particular. Algo parecido sería la ciencia del artífice si fuese capaz de producir no sólo la forma del objeto de arte, sino todo su ser"<sup>58</sup>.

En el conocimiento humano, lo singular se percibe por los sentidos y el entendimiento, por su parte, conoce sólo lo universal. Al hombre, no le es posible la intelección directa del singular, porque: "Nuestro entendimiento abstrae la especie inteligible de los principios individuantes, y por esto no es nuestra especie semejanza de los elementos individuales, y de aquí que nuestro entendimiento no conozca lo singular".

En el conocimiento divino, no ocurre lo mismo, porque: "La especie inteligible del entendimiento divino, que es la misma esencia de Dios, no es inmaterial por abstracción, sino que por sí misma, como principio que es de todos los principios que entran en la composición de los seres, lo mismo de los específicos que de los individuales, y por ella entiende Dios no sólo lo universal, sino también lo singular"<sup>59</sup>.

Es posible así que la providencia divina, que Santo Tomás define como: "la razón del orden de las cosas a sus fines"<sup>60</sup>, abarque también a lo singular. "Dios lo conoce todo, lo universal y lo particular. Dado, pues, que su conocimiento se compara con las cosas como el conocimiento del arte con las obras artísticas, es necesario que todos los seres estén sujetos al orden de Dios, como las obras artísticas lo están al orden del arte"<sup>61</sup>.

La doctrina de Santo Tomás del conocimiento divino del singular no supone la comprensión de la materia, que es principio de individuación, como mal, sino una

56. *Ibid.*, I, q. 14, a. 10, ad 4.

57. *Ibid.*, I, q. 14, a. 10, in c.

58. *Ibid.*, I, q. 14, a. 11, in c.

59. *Ibid.*, I, q. 14, a. 11, ad 1.

60. *Ibid.*, I, q. 22, a. 1, in c.

61. *Ibid.*, I, q. 22, a. 2, in c.

participación del bien, como toda realidad. "Si bien la materia debido a su potencialidad, se aleja de la semejanza con Dios, sin embargo, como aún así tiene ser, logra alguna semejanza con el ser divino"<sup>62</sup>. La materia, aunque sea ente en potencia, participa también de algún modo del ser.

La ciencia divina no sólo tiene por objeto la individualidad, efecto de la materia, sino también la misma materia. "Dios conoce su esencia, con absoluta perfección, y, por tanto, la conoce de cuantos modos es cognoscible. Pero la esencia divina, se puede conocer no sólo en sí misma, sino también en cuanto participable por las criaturas, según los diversos grados de semejanza"<sup>63</sup>. Uno de estos grados de semejanza es la misma materia, y, aunque sea el más alejado de Dios, participa también de la esencia divina.

#### 10. *La ciencia de los futuros contingentes*

A la explicación de Santo Tomás sobre la ciencia divina de los singulares, se le presenta la dificultad del conocimiento de los futuros contingentes. En realidad, es doble el problema que ofrece el conocimiento divino de los singulares futuros contingentes, de aquello que: "está ordenado en sus causas para existir en el tiempo siguiente"<sup>64</sup>.

El primer problema surge de la consideración de la causalidad de la ciencia divina, y afecta directamente al principio de que Dios conoce en sí mismo y como en causa lo distinto de Él. Santo Tomás lo presenta de este modo: "De una causa necesaria proceden efectos necesarios. La ciencia de Dios es causa de lo que conoce, y puesto que es necesaria, también lo que conoce es necesario. Luego Dios no tiene conocimiento de lo contingente"<sup>65</sup>. La objeción se basa, por tanto, en la oposición entre la necesidad de la ciencia divina y el conocimiento de la contingencia de los futuros contingentes, causados también por Dios con su ciencia necesaria.

En la correspondiente respuesta, Santo Tomás mantiene ambas afirmaciones. Por una parte, afirma que Dios conoce todos los futuros contingentes. Por otra, también que Dios es causa necesaria de los futuros contingentes. "Aun cuando la causa primera sea necesaria, puede el efecto ser contingente debido a que sea contingente la causa próxima, lo mismo que es contingente la germinación de las plantas debido a alguna causa próxima contingente, no obstante que la causa primera, el sol, sea necesaria. Pues de este modo, lo que Dios conoce es contingente por la intervención de las causas próximas, aunque la ciencia de Dios, causa primera, sea necesaria"<sup>66</sup>.

Dios conoce como en causa a los futuros contingentes, porque es su causa primera, que es necesaria, para que actúen las causas segundas, que, en este caso, son contingentes. Queda por explicar el modo cómo el futuro contingente puede ser efecto de la ciencia divina, causa necesaria e inmutable.

Santo Tomás lo hace al tratar la voluntad de Dios, ya que la ciencia divina es causa eficiente en cuanto unida a la voluntad. Explica que: "Siempre que alguna causa es eficaz en su acción, no sólo se deriva de ella el efecto en cuanto a la sustancia de lo

62. Ibid., q. 14, a. 11, ad 3.

63. Ibid., I, q. 15, a. 2, in c.

64. IDEM, *De veritate*, q. 12, a. 10, ad 7. Por esto se denomina futuro, y además, no está determinado por causas necesarias sino que depende de causas fortuitas o accidentales, de ahí que se precise que es contingente. Cuando el futuro contingente tiene por causa los actos libres del hombre se llama futuro contingente libre.

65. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 13, ob. 1.

66. Ibid., I, q. 14, a. 13, ad 1.

producido, sino también en cuanto al modo de producirse o de ser (...) Si, pues, la voluntad de Dios es eficacísima, se sigue que no sólo se producirá lo que Él quiere, sino también del modo que Él quiere que se produzca. Pues bien, Dios con objeto de que haya orden en los entes para la perfección del universo, quiere que unas cosas se produzcan necesaria y otras contingentemente, y para ello vinculó unos efectos a causas necesarias, que no pueden fallar y de las que forzosamente se siguen, y otros a causas contingentes y defectibles<sup>67</sup>.

Como causa primera, Dios no sólo produce la acción, sino también su modalidad. La necesidad y contingencia de las criaturas está en la eficacia de la acción de la voluntad divina, que produce su acción, como causa primera, y el modo necesario o libre de la misma. La voluntad divina es la causa, por ello, tanto de los actos no contingentes como de los contingentes.

Indica Santo Tomás que todavía se podría objetar: "Toda causa que no puede ser impedida produce necesariamente su efecto, ya que la naturaleza hace siempre lo mismo, a menos de ser impedida, como dice Aristóteles en la *Física* (II, 8,10). La voluntad de Dios no puede ser impedida (...) Luego la voluntad de Dios impone necesidad a las cosas que quiere"<sup>68</sup>.

La respuesta de Santo Tomás, retorciendo el argumento, es "Precisamente puesto que nada se resiste a la voluntad de Dios, se sigue que no sólo se hace lo que Dios quiere, sino que se hace de modo necesario o contingente según El quiera hacerlo"<sup>69</sup>.

El segundo problema aparece de la consideración de la misma naturaleza del futuro contingente. En cuanto conocido en sí mismo, y, por tanto, como indeterminado e incierto, el futuro contingente no parece armonizarse con un conocimiento necesario, un conocimiento cierto y seguro. El problema es, por tanto, sobre la relación entre un objeto de la ciencia y la ciencia. Si la ciencia divina implica un conocimiento necesario, y, por tanto, cierto e infalible, no parece que tenga por objeto algo que no lo es.

La dificultad Santo Tomás la expresa así: "Es necesario que exista todo lo que Dios conoce, porque también es necesario que exista todo lo que conocemos nosotros y la ciencia de Dios es más verdadera que la nuestra. Pero como ningún futuro contingente existe necesariamente sigue que Dios no conoce el futuro contingente"<sup>70</sup>.

Su respuesta se basa en la distinción entre los dos estados posibles del futuro. El primero es el futurible, el futuro condicionado o incoado, que depende de la voluntad divina, y más concretamente de la voluntad antecedente de Dios, que es condicionada o frustrable, porque lo que Dios quiere hacer no siempre se hace. Es el futuro que dependen de la causalidad actual divina, que implica en movimiento hacia su efecto, un orden actual, pero no la existencia de dicho efecto. Como explica Santo Tomás: "Se considera el efecto contingente en su causa, pues así se le considera en cuanto futuro y en cuanto contingente no determinado, y en esta forma no puede ser objeto de ningún género de conocimiento cierto; y por esto, el que solamente en su causa conozca un efecto contingente, sólo alcanza un conocimiento conjetural".

El segundo estado del futuro es el de lo existente en el tiempo, como pasado, presente o futuro, y, por tanto, en la eternidad. Es el del futuros perfecto o absoluto, que coincide con la existencia del ser contingente, porque el decreto de la voluntad divina

67. *Ibid.*, I, q. 19, a. 8, in c.

68. *Ibid.*, I, q. 19, a. 8, ob. 2.

69. *Ibid.*, I, q. 19, a. 8, ad 2.

70. *Ibid.*, I, q. 14, a. 13, ob. 3.

ya está cerrado. El decreto proviene de una voluntad consiguiente, que es infrustrable, porque es de lo que Dios ha hecho. el futuro, que es ya absoluto, coincide con el efecto perfecto o término de la causalidad divina. Indica Santo Tomás que se considere: "En sí mismo, en cuanto existe ya de hecho, pero así no tiene ya carácter de futuro, sino de presente, ni es algo que pueda ser o no ser, sino algo que tiene ser, y por tenerlo, puede ser objeto de un conocimiento tan infalible como, por ejemplo, el que me proporciona mi vista cuando veo a Sócrates sentado".

Concluye el Aquinate, con la afirmación de que ambos estados son objeto de la ciencia divina. "Dios conoce todos los contingentes, no sólo como están en sus causas, sino como cada uno de ellos en sí mismo".

Los futuribles son objeto de la ciencia de aprobación, que es frustrable, porque siendo Dios libre puede cambiar su decreto vial, el decreto en cuanto decreto, o dejarlo condicionado a la libertad de los hombres. La futurición absoluta, que existe ya en el tiempo es objeto de la ciencia de visión, cuyo decreto eterno es inimpedible, porque no puede hacerse que lo que existe no exista.

Precisa, a continuación, en que sentido considera presente el efecto del decreto absoluto. "A pesar de que los efectos contingentes, se realizan al correr sucesivo del tiempo, no por eso conoce Dios de modo sucesivo el ser que tienen en sí mismos, como nos sucede a nosotros, sino que los conoce todos a la vez, porque su conocimiento, lo mismo que su ser, se mide por la eternidad, que, por existir toda simultáneamente, abarca todos los tiempos. Por consiguiente, cuanto en el tiempo existe está presente a Dios desde la eternidad, y no sólo porque tiene sus razones o ideas ante sí, como quieren algunos, sino también porque desde toda la eternidad mira todas las cosas como realmente presentes ante Él".

El futuro, al igual que el pasado y el presente existe en el presente de la eternidad de Dios. Todo lo que está en el tiempo, con existencia pasada, presente o futura, lo que existe en la eternidad, ha sido conocido por Dios como mero futurible, en sus ideas, que implicaban a su vez los decretos de la voluntad, que les conferían el orden la existencia.

En cuanto están ya presentes para Dios en la eternidad, las conoce como efectos que existen. "Cuanto en el tiempo existe está presente a Dios desde la eternidad, y no sólo porque tiene sus razones o ideas ante sí (...) sino también porque desde toda la eternidad mira todas las cosas como realmente presentes ante Él". Las primeras ideas eran de la ciencia de aprobación, las de los objetos que están en la eternidad son ideas de la ciencia de visión.

Puede decirse que la doble ciencia de aprobación y de visión de los futuros, que están en futurición condicionada y en futurición absoluta, le permite explicar como es posible el conocimiento necesario de algo que no lo es. Concluye, por ello, Santo Tomás: "Los efectos contingentes son infaliblemente conocidos por Dios como cosas que tiene ante su mirada, a pesar de que, comparados con sus causas, son futuros contingentes"<sup>71</sup>.

La ciencia de aprobación no es necesaria, porque su objeto es impedible, ya que está sólo en las causas, que no necesariamente van consumarse en el efecto. La ciencia de visión es necesaria, porque su objeto existe ya en la eternidad. En cambio, de los futuribles, en cuanto tales, no hay ciencia necesaria, si, en cambio, de los futuros perfectos.

---

71. Ibid., I, q. 14, a. 13, in c.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, como explica también Santo Tomás, que "Dios ve desde toda la eternidad no sólo el orden que el mismo dice a las cosas, por cuya virtud éstas han de existir; sino que, además, conoce el mismo existir de estas cosas"<sup>72</sup>. Conoce el decreto del orden actual del efecto, o en causa, y también el término de la causalidad, en el decreto eterno o en la eternidad.

Por consiguiente, a la objeción de la falta de correspondencia entre la ciencia necesaria de Dios y la contingencia de los futuros contingentes, se puede, por tanto, argumentar: "Las cosas que se realizan en el tiempo las vamos nosotros conociendo en el transcurso del tiempo, pero Dios las conoce en la eternidad, que está por encima del tiempo, y de aquí que los futuros contingentes, que nosotros no conocemos más que como contingentes, no pueden ser para nosotros cosa cierta: sólo lo son para Dios, cuyo entender está en la eternidad, por encima del tiempo; algo parecido al que va por un camino, que no ve a los que caminan detrás de él, y, en cambio, el que desde una altura viese todo el camino vería a todos los transeuntes a la vez. Por tanto, las cosas que nosotros conocemos son necesarias incluso en sí mismas, pues lo que en sí mismo es contingente futuro no lo podemos conocer, y, en cambio, lo que Dios conoce es necesario según el modo de ser que tiene en la ciencia divina, aunque no lo sea en absoluto y según está en sus propias causas"<sup>73</sup>.

Según esta respuesta, Dios conoce todos los futuros contingentes, los que permanecerán en su futurición condicionada o como futuribles y los que serán futuros absolutos o existentes, implicando contingencia. Conoce también los futuros consumados, los que existen en alguna de las dimensiones, pasado, presente y futuro, de la duración sucesiva, o permanencia en la existencia de manera sucesiva, en que consiste el tiempo, y que para Dios es presente, porque el tiempo está en la eternidad, en la duración infinita y simultánea del ser divino.

Dios conoce, por tanto, la contingencia en sí misma, de manera necesaria porque está en su eternidad. En cambio, el hombre sólo conoce necesariamente lo necesario, porque lo contingente, incluso en sí mismo lo conoce contingentemente.

### 11. *La premoción y el mal*

Por último, debe notarse que la existencia del mal tampoco afecta a la doctrina tomista de la premoción divina. Podría parecer que siendo Dios causa primera de todas las acciones de todas las criaturas, es también por ello causa del mal. Sin embargo, Dios no es autor del mal, porque: "Todo cuanto hay de ser y de acción en la obra mala se reduce a Dios como a su causa; más lo que hay en ella de defectuoso no es causado por Dios, sino por la causa segunda defectuosa"<sup>74</sup>.

Sobre este texto de Santo Tomás se ha establecido distinción entre lo material de la acción mala, o su entidad, y la formalidad, o su su malicia, que procede de la defectibilidad de la criatura y que constituye verdaderamente la acción mala. Parece, por tanto, que habría solo una premoción divina a lo material del mal. Esta moción, sin embargo, no afectaría su malicia, que sería obra de la criatura, que es la que constituiría la formalidad del mal.

No puede admitirse esta interpretación, porque, para Santo Tomás, Dios no es causa del mal en ningún aspecto. Ciertamente que la entidad física del mal procede

72. IDEM, *In Quattor libros Sententiarum*, I Sent., d. 38, q. 1, a. 5, in c.

73. IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 13, ad 3.

74. Ibid., I, q. 49, a. 2, ad 2.

de Dios, de una moción divina, pero era una premoción al bien. La premoción divina siempre es al bien. El comienzo del mal no está en Dios, sino en la criatura, porque se empieza con el impedimento a la premoción divina al bien. No existe, por tanto, la moción a lo material del mal, sino un defecto actual o impedimento al curso de la moción al bien. Lo que se llama premoción a lo material del mal es lo que sigue una premoción al bien, que se ha desviado o impedido en su vía hacia el bien. El mal no es una adición a un bien amorfo, sino una resta o sustracción de bien.

No hay una premoción al mal. Si Dios es causa primera de todo bien y la criatura causa primera de todo mal, recae sobre la causalidad divina solamente lo bueno, pero no lo malo. Dios no es el verdadero responsable del mal, como lo es cambio el hombre del mal moral.

Para comenzar una acción buena, para pasar de la potencia al acto se necesita siempre la premoción divina. En cambio, para no hacer su bien o para no realizar el acto no se requiere una nueva premoción. La libertad creada puede desviar o paralizar de hecho toda premoción divina. La criatura, en la acción mala, modifica la acción divina, modificando el curso del efecto. Su causalidad consiste en no hacer, o hacer menos que aquello a que le mueve Dios.

Dios, con su premoción divina al bien honesto, deja al hombre tres posibilidades: el realizar la acción honesta, en la que lo físico y lo moral son buenos, y que es a la que mueve Dios; su acción contraria, sin la honestidad, en la que lo físico es bueno y lo moral malo; y cesar la acción. Sin embargo, estos impedimentos a la moción divina sólo son posibles en la premoción general, que es falible en cuanto a su curso y éxito. No, en cambio, en las mociones especiales, que son infrustrables, sin afectar, en el hombre, a la naturalexia de su libertad.

Dios por ser libre, al igual que puede crear seres mayores o menores, puede actuar con la eficacia que quiera, resistible o irresistible. Las mociones generales son resistibles, están acomodadas a las exigencias y condiciones de la criatura. Las especiales, que no da a todos los seres, no se pueden detener. Esta distinción no afecta a la omnipotencia divina, porque, siendo también libre, Dios no mueve siempre según toda la eficacia de su omnipotencia, sino más o menos eficazmente, según le plazca.

Por ello, el hombre posee el poder de no resistir a la moción y el poder de hecho de resistirla. El primero es una perfección, el segundo, una imperfección. El disminuir o quitar esta última no solamente no es destruir ni disminuir la libertad, sino que es perfeccionarla. La moción especial impide de hecho este segundo poder, pero sin modificar la naturaleza defectible de la libertad humana.

La premoción a la criatura racional respeta siempre su libertad, que es una perfección, moviéndola libremente. La moción divina no destruye ni disminuye la perfección de la libertad humana, sino que la conserva o la aumenta. No obstante, como no es una libertad plena, puede no resistir o resistir a la moción, es defectible, y, por tanto imperfecta. Dios no siempre se acomoda a esta imperfección de la libertad. Por su libertad y misericordia, mueve contra este defecto, tal como sucede con la moción especial, que es entonces infaliblemente eficaz.

La moción divina siempre respeta la libertad humana, porque se acomoda a ella. No ocurre lo mismo con su defectibilidad. Las mociones generales la dejan como está y, por eso, se pueden resistir. En cambio, las mociones especiales actúan sobre ella. Mueven a la libertad defectible de un modo indefectible. Sin quitarle su defectibilidad natural, hace que de hecho actúen sin ella.

El hombre con su libertad no puede hacer más bien que el que Dios le mueve, pero puede de hacer menos, puede hacer el mal. Si el hombre no pone impedimento a la moción divina, que siempre es a obrar bien, no hace ni más ni menos que a lo que le mueve Dios. No tiene, pues, nada que no haya recibido de Dios. Si el hombre impide el curso de esta misma moción a obrar bien, desviándola o paralizándola, sin necesitar para ello premoción alguna nueva, pues en este caso, que es algo negativo, la criatura es causa primera, hace entonces el mal o no hace el bien que aquel que le movía Dios con la moción general.

La libertad creada bajo la moción divina, no puede hacer más bien que aquello a que Dios la mueve, pero si menos, y esto sucede en todas las mociones de la providencia general. En el tomismo, el hombre nunca puede hacer más entidad o bien que aquello a que Dios la mueve, pero por su libertad puede hacer menos.

### 12. *Los cuatro momentos del conocimiento divino del mal*

Teniendo en cuenta todas estas tesis de Santo Tomás, puede decirse que, en el conocimiento y la voluntad permisiva del mal, se dan cuatro momentos, en los que siempre es anterior el decreto divino que la ciencia o conocimiento.

El primer momento es el de la promulgación de los decretos de la voluntad antecedente de Dios, que se refieren a las premociones generales, las mociones determinadas a cada cosa según su naturaleza, y, por tanto, a su bien. Los decretos generales son infalibles, pero sólo en cuanto a la incoación de la causalidad, porque son falibles en cuanto a la continuación y término de la misma, porque pueden ser impedidos por el hombre.

Son decretos, por tanto, frustrables o condicionados. La condición que requieren para llegar a la perfección o a causar el efecto bueno es que la voluntad humana no ponga impedimento, paralizando o desviando, a la moción general divina. Tal impedimento es posible por el defecto actual de la misma voluntad movida, que puede o no ponerlo.

El segundo momento es el del conocimiento divino por medio de estos decretos. Por un lado, Dios tiene ciencia de aprobación en estos decretos, pero en cuanto decretos, de la incoación del acto que ponen en la criatura. Por otro, tiene ciencia de visión en estos mismos decretos, pero en cuanto eternos, de todo lo que coexiste con ellos. Dios, en este segundo momento ve en el decreto, en cuanto eterno, el impedimento puesto por la libertad humana, y, por consiguiente el mal que ha empezado a causar, y que si sigue su curso terminará en un efecto malo.

Debe tenerse en cuenta que todos los decretos de la voluntad divina son decretos y son eternos, o la eternidad misma. En cuanto decretos, causan sólo aquello que Dios es causa primera. En cuanto eternos lo reflejan, por coexistir y contener, también aquello de que es causa primera la criatura, el impedimento puesto por la criatura al curso del acto, el defecto moral, el mal.

En la eternidad, se contiene y esta presente no solamente todo lo que Dios causa, sino también todo lo que en lo causado por Dios causa, o mejor no causa, la criatura, como es el mal moral. Dios, en cuanto Causa primera conoce aquello que causa, y, por tanto, sólo lo que tiene entidad y perfección. En cuanto Causa eterna, o como causa que es la misma eternidad, conoce absolutamente todo lo que está en ella. Conoce lo que tiene razón de entidad o perfección, lo hecho por Dios, y también lo que tiene razón de mal o defecto, lo deshecho por el hombre.

El tercer momento es el de la promulgación de los decretos de la voluntad consiguiente. Conocido el defecto, que Dios ve en el segundo momento, el inicio del impedimento, la voluntad de Dios, libremente decide no impedir que siga su curso el defecto de la criatura, el poner impedimentos a la moción general al bien. Para ello no da una moción especial para quitar el defecto, y así se producirá definitivamente el mal.

También libremente puede decidir dar la moción especial. En este último caso, no tiene ya lugar el mal.

El cuarto momento es el del conocimiento divino en el decreto de no dar moción especial para quitar el defecto o impedimento, que llevará al mal ya consumado en el futuro, y que como tal estará ya en la eternidad. Dios ve, por ciencia de visión, en el decreto del tercer momento de no quitar el defecto por el que infaliblemente tendrá que darse el mal, en cuanto decreto eterno, el mal de la criatura en el futuro del tiempo, que está en la eternidad.

También Dios podrá saber que el hombre no ha puesto, en la eternidad de Dios, o no pondrá, en el tiempo del hombre, ningún impedimento, si ha decretado moverle con una moción especial que es siempre infalible y que ha conducido al bien acabado, que conocerá por la ciencia de visión en este decreto eterno.

Se explica así como Dios pueda ver necesaria o infaliblemente lo que es contingente o falible, porque lo ve siempre en un medio infalible. Dios ve la incoación al bien en el decreto general en cuanto decreto, que aunque, por decisión divina, es falible o frustrable, es al mismo tiempo infalible en cuanto a su incoación. Ve también en este decreto general en cuanto decreto eterno, además de la incoación, también el impedimento causado por la voluntad, pues la eternidad en cuanto tal no causa nada, pero contiene infaliblemente todo lo existente o causado, en el pasado, presente o futuro, ya sea causado por Dios o por la criatura

DR. EUDALDO FORMENT  
*Universidad de Barcelona*