

**Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino**

**Licenciatura en Filosofía**

**Seminario de Licenciatura**

**El conocimiento divino del mal  
según Tomás de Aquino**

**Alumno: José Alejandro Auvieux**

**Director: Dr. Fr. Juan José Herrera**

# Índice

## Primera parte: Introducción

### 1. La cuestión

- 1.1 Aproximación preliminar
- 1.2 Fuentes en la *Suma Teológica*
- 1.3 Paralelos en otras obras de santo Tomás
- 1.4 Fuentes de santo Tomás en el tema

### 2. Enfoque o marco teórico

- 2.1 Estado de la cuestión
- 2.2 La posición de Forment
  - 2.2.1 Las tres ciencias divinas
  - 2.2.2 La triple causalidad
  - 2.2.3 Las tres clases de Ideas divinas
  - 2.2.4 La ciencia divina del mal
  - 2.2.5 La premoción y el mal
  - 2.2.6 Los cuatro momentos del conocimiento divino del mal
  - 2.2.7 Análisis de la posición de Forment

### 3. Partes de este trabajo

## Segunda parte: El mal

### 1. El no ser del mal

- 1.1 El mal en las primeras cuestiones de la *Suma Teológica*
- 1.2 La noción del mal
  - 1.2.1 Si el mal es una natura
  - 1.2.2 Si el mal se halla en las cosas
  - 1.2.3 Si el mal está en el bien como un sujeto
  - 1.2.4 Si el mal deshace todo el bien

1.2.5 Los tipos de mal

1.2.6 ¿Tiene más razón de mal la pena o la culpa?

1.2.7 ¿Puede ser Dios la causa del mal?

## **Tercera parte: La ciencia divina**

**1. Introducción a la ciencia de Dios:** la analogía en las operaciones divinas

**2. Análisis de la q. 14: “De la ciencia de Dios”**

2.1 Proemio

2.2 De si hay ciencia en Dios

2.3 El objeto primario de la ciencia Divina

2.4 El objeto secundario de la ciencia Divina, *los alia se*

2.6 ¿La ciencia de Dios es causa de las cosas?

2.7 ¿Hay ciencia de Dios de los no entes?

2.8 ¿Hay ciencia de Dios de los no entes?

## **Cuarta parte: El conocimiento divino del mal**

**1. Introducción**

**2. “De si Dios conoce el mal”**

2.1 *Suma Teológica* I, q.14, a. 10.

2.2 *I Sententiarum* D. 36, q 1, a 2.

2.3 *Veritate*. Q. 2, a. 15.

2.4 *C.G.* I, c 71.

2.5 *Quodlibet* 11, q. 2

**3. ¿Dios conoce el mal con ciencia especulativa o práctica?**

**4. ¿Hay en Dios idea del mal?**

## **5. La Voluntad del mal**

## **6. Dios causa final última ordena todo hacia sí**

## **7. Providencia Divina**

# **Quinta parte: Consideraciones finales**

## **1. Acercarse a Dios**

### 1.1 La vía de Remoción

## **2. Nuestro aporte**

### 2.1 Dios conoce el mal con ciencia de simple inteligencia

### 2.2 Dios conoce el mal con ciencia de aprobación

### 2.3 Dios conoce el mal con ciencia de visión

## **3. Dios es inocente del mal**

# **Bibliografía**

## Introducción

### 3. La cuestión

#### *1.1 Aproximación preliminar*

Para Tomás de Aquino, que Dios conozca el mal es una cuestión que debe ser explicada. Un error grave es afirmar que Dios no conoce el mal. En un primer nivel intentaremos explicar por qué Tomás rechaza este error.

Reflexionaremos sobre el atributo divino de ciencia; luego, plantearemos la cuestión del conocimiento divino del mal. Esto implica la especulación sobre el conocimiento divino, el ente en acto, el mal y todos los elementos que Tomás menciona en el corpus del artículo 10 de la cuestión 14 de la Suma Teológica. Apelaremos también a los textos paralelos y mostraremos semejanzas y diferencias con este pasaje, a fin de abrir la reflexión para abarcar todas las objeciones que se pueden plantear a la opinión de Tomás.

Ahora bien, en un segundo nivel, afirmar que Dios conoce el mal trae consigo una serie de consecuencias en la reflexión sobre la ciencia y la acción de Dios: haremos referencia a algunas consecuencias, especialmente en todos los demás textos de la *Prima pars* que estén de alguna manera vinculados con la q.14, a. 10.

La cuestión se plantea con peculiaridad y fuerza de escándalo a los que sostienen la existencia de un Dios bueno y omnipotente: ¿Si Dios es infinitamente bueno y todo poderoso, y todo lo sabe, por qué permite el mal? ¿Cómo conciliar la idea de que Dios conoce el mal físico y el mal moral, con el sufrimiento causado por desastres naturales o por la acción humana? ¿Si Dios conoce el mal, y puede evitarlo, por qué no lo hace? El sufrimiento inocente impacta de tal forma en la sensibilidad y la razón humana que nos acicatea a una búsqueda profunda de sentido.

Este trabajo pretende ceñirse a la q. 14, artículo 10 de la *Suma Teológica*, a la que pretendemos enmarcar, exponer, analizar y reflexionar; ese es el sencillo objetivo de esta labor.

El termino *teodicea* apareció en la historia como *justificación de Dios* frente a la objeción contra su existencia, a causa de las muchas clases de mal existentes en el mundo. En este trabajo no pretendemos responder al cuestionamiento moderno de Leibnitz compaginando el mal con la sabiduría y la bondad divinas, ni explicar como

Dios puede permitir el mal moral, ni responder a la pregunta de si el mundo existente es el mejor de los mundos posibles.<sup>1</sup> El planteo leibniziano pretende demostrar las buenas razones que tiene Dios para permitir el mal, cosa que no se puede hacer convirtiendo al mal en problema, que debe resolverse concluyendo que Dios es malvado o impotente o tiene razones ocultas que debemos y exigimos conocer.<sup>2</sup>

Nosotros pretendemos exponer la doctrina de santo Tomás, que no busca las razones por las que Dios permite el mal, sino que toma la bondad, perfección y omnipotencia divinas como un dato de la realidad, que por cierto no es evidente, y el mal como otro dato de la realidad.

Enseña Journet la interdependencia entre nuestro conocimiento del mal y nuestro conocimiento de Dios. Es necesario progresar en el conocimiento del mal, progresando en el conocimiento de Dios, igualmente que progresar en el conocimiento de Dios, progresando en el conocimiento del mal, en un mismo movimiento; ya que son complementarios y paradójicos, ya que parece que cuanto más sube uno, más baja el otro. Estos dos conocimientos o bien se destruyen uno a otro, o bien se profundizan uno a otro, en un misterio de dilema o contradicción.<sup>3</sup>

Tomás de Aquino lo trató en numerosas obras: *De malo*, *Comentario a las Sentencias*, *Suma Contra Gentiles*, *Compendio de Teología*, *Comentario sobre los nombres divinos del Pseudo Dionisio* y la *Suma Teológica*.

El planteo del medieval presupone un misterio: *mysterium iniquitatis*: el mundo es creación de Dios (no sólo como comienzo de ser, sino como conservación en el ser mientras las cosas tienen *esse*) con un origen amoroso que lo dota de un sentido. Tomás parte de que el mal existe, constatándolo por los sentidos, y de que Dios existe, lo cual no es evidente, y necesita ser demostrado a la razón natural. Debido a que se trata de la obra de su madurez, apuntaremos el tema en la *Suma Teológica*, como se ha dicho ya, y trabajaremos con el *Corpus Thomisticum*.

Comenzaremos enumerando la aparición del tema en la *Suma Teológica* y en otras obras del santo, fuentes del tema y paralelos, luego un brevísimo estado de la cuestión, y un enfoque o marco teórico.

## **1.2 Fuentes en la Suma Teológica**

---

<sup>1</sup> Cf. W. Brugger, art. "Teodicea", *Diccionario de Filosofía*, Herder, 13ª ed., 1995, págs. 532-533.

<sup>2</sup> Cf. S. Castro, "Tomás de Aquino y la cuestión del mal. Una lectura contemporánea", *Estudios Filosóficos*, LXV (2016) págs. 238-239.

<sup>3</sup> Cf. Ch. Journet, *El mal*, Rialp, 1965, págs. 10-13.

Este es el orden lógico que seguimos en nuestra investigación:

2. I, q 2, a 3, ad 1: De si Dios existe.
3. I, q 5, a 3 ad 2: De si todo ser es bueno.
4. I, q 12: De como conocemos a Dios.
5. I, q 13: De los nombres de Dios.
6. I, q 14, a 1: De si hay ciencia en Dios
7. I, q 14, a 2: De si Dios se entiende a sí.
8. I, q 14, a 3: De si Dios se comprende.
9. I, q 14, a 4: De si su entender es su esencia.
10. I, q 14, a 5: De si Dios conoce las cosas creadas y en qué medio.
11. I, q 14, a 8: De si la ciencia de Dios es causa de las cosas.
12. I, q 14, a 9: De si Dios conoce las cosas que no son.
13. I, q 14, a 10: De si Dios conoce el mal.
14. I, q 14, a 16: De si la ciencia de Dios es especulativa o práctica.
15. I, q 15, a 3, ad 1: De si hay en Dios idea de todas las cosas que conoce.
16. I, q 18, a 4, arg. 4: De si todas las cosas son vida en Dios.
17. I, q 19, a 9: De si hay en Dios voluntad de lo malo.
18. I, q 22, a 2 ad 2: De si todo se halla bajo la providencia de Dios.

### ***1.3 Paralelos en otras obras de santo Tomás***

1. *I Comentario a las Sentencias*. D 36, q 1, a 2.
2. *Contra Gentiles*. I, c 71.
3. *Sobre la verdad*. q 2, a 15.
4. *Quodlibetales* 11, q 2.

### ***1.4 Fuentes de santo Tomás en el tema***

1. Aristóteles, *De anima*, III, Text. 25.
2. San Agustín, *Enchiridion* XI.
3. San Agustín, *La ciudad de Dios*, 1. 12, c. 2.
4. *Proverbios*. 15, 11.
5. San Dionisio, *Sobre los nombres divinos*, C. 7.

## 2. Enfoque o marco teórico

El tema de nuestra tesis no es la naturaleza del mal, sino la ciencia divina del mal, pero es necesario precisar en el marco teórico la relación entre el mal y la esencia divina, porque para entrar en la ciencia divina, necesitamos saber si el mal está en la esencia divina, al modo de causa o de idea. Antes de saber si Dios conoce el mal y cómo lo conoce, necesitamos saber en qué consiste ese *mal* objeto de conocimiento.

Refiriéndonos a Dios, cuando hablamos del mal, aun cuando lo hacemos negándolo, lo hacemos de modo análogo; así como cuando atribuimos a Dios simplicidad, perfección, bondad, infinitud, sabiduría, inmutabilidad, omnipotencia y poder. No sabemos cómo es realmente en Dios, del mismo modo cuando decimos que en Dios no hay principio de mal, no hay idea de mal; estamos hablando análogamente de algo que no está en Dios, pero no sabemos cómo es en su realidad.

El Aquinate tiene como punto de partida que en el origen todo era bueno, reconoce que el mal puede entenderse como una objeción a la existencia de Dios, que es el sumo Bien, pero no la considera una objeción real; Dios existe y el mal existe, y ambos datos deben ser armonizados. No es partidario de que, para salvar la omnipotencia de Dios, haya que integrar el mal en la esencia divina, ni que para salvar su bondad haya que renunciar a su poder, tampoco el mal es un elemento necesario de la realidad, sino que procede de un acto libre de Dios que es la creación, por eso no pretende justificar la existencia de Dios a partir de las posibles razones que Dios podría tener para permitirlo.

Desde la lógica: Dios existe y el mal existe, no son proposiciones lógicamente incompatibles: podemos saber que Dios existe, aunque no podamos saber comprensivamente *qué es Dios* o *cómo es Dios*, justamente rechaza la prueba de san Anselmo, porque no podemos derivar la existencia de Dios de su esencia, ni conocer las razones divinas por las que el mal existe; porque no conocemos la esencia divina, no podemos entrar a la mente de Dios para averiguar sus razones, aunque podamos dar ciertas justificaciones del mal a partir de una comprensión del mundo.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Cf. S. Castro, “Tomás de Aquino y la cuestión del mal. Una lectura contemporánea”, págs. 240-241.



### **2.1 Estado de la cuestión**

Este punto es de vital importancia para mostrar desde donde partimos: respecto del mal en santo Tomás la bibliografía es vasta, respecto de la ciencia divina también hay material, pero del conocimiento divino del mal solo encontramos un artículo en castellano de Eudaldo Forment Giralt, (1946) filósofo catalán, quien en su artículo "Mal y conocimiento divino en santo Tomás", *Revista Espiritu* en 2003 detalla lo expuesto por el santo.

Entre los más conocidos sobre el mal en Tomás, debemos nombrar al Cardenal Charles Journet (1891-1975) teólogo suizo, con su libro *El Mal*, publicado por primera vez en 1962, Jacques Maritain (1882-1973) filósofo francés, *Y... Dios permite el mal*, publicado en español en 1967; entre nosotros Hedy Boero publicó tres artículos en la revista *Studium*, año 2005: "La noción de mal en santo Tomás de Aquino", "Las causas del mal según Tomás de Aquino", "El mal y la providencia Divina en santo Tomás de Aquino". Sixto Castro: "Tomás de Aquino y la cuestión del Mal. Una lectura contemporánea", revista *Estudios Filosóficos*, 2016. Este último muestra que la tesis del Aquinate de que el mal es privación de bien como ejemplo de lo que contemporáneamente se ha llamado *defensa*, no facilita la consideración de Tomás como promotor de una Teodicea a secas.

Sobre la ciencia Divina, podemos nombrar entre nosotros a Fr. J. J. Herrera: "Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit." en *Revista Cauriensia*, 2014; "Ejemplaridad e ideas divinas en Tomás de Aquino" y "Desde la unidad esencial al Logos personal" en *Anuario filosófico*, 2016. "La ciencia divina práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino", en *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, Corso de Estrada y Soto Bruna editores, 2014; "La verdad de las cosas desde la expresión y la causalidad del logos divino" *Revista española de Filosofía Medieval*, 2014.

### **2.2 La posición de Forment**

En este punto desarrollaremos sucintamente el artículo "El conocimiento divino del mal en santo Tomás" de Eudaldo Forment Giralt. Este autor es el único que publicó un artículo específico sobre el tema, nacido en 1946, es doctor en Filosofía por la universidad de Barcelona, donde ocupa la cátedra de Metafísica, que antes había ocupado Francisco Canals Vidal y ha sido subdirector de la revista *Espiritu*, es miembro

ordinario de la Academia Pontificia de santo Tomás de Roma y de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA), publicó 12 libros y numerosos artículos.

### **2.2.1 Las tres ciencias divinas**

Forment se apoya en la distinción de tres ciencias divinas:<sup>5</sup> La primera es la ciencia de visión, que abarca las cosas que son, las que no son actualmente pero que lo fueron o serán entes. Se llama así porque 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 segunda ciencia es la de simple inteligencia que comprende las cosas que están en el poder de Dios o de las criaturas que, sin embargo, ni existen, ni existieron, ni existirán.

Forment, siguiendo a Marín Solá,<sup>6</sup> sitúa otra ciencia en Dios: La ciencia de aprobación, que supone la inteligencia divina, al igual que la de simple inteligencia, pero no supone la existencia: pasada, presente ni 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, ya que en todo constructor se puede diferenciar lo que puede hacer, lo que quiere hacer y lo que realmente hace.

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 hacerlas, por ejemplo que todos los hombres hagan el bien, lo que no se cumplirá por 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.<sup>7</sup>

### **2.2.2 La triple causalidad**

Es posible una triple distinción de causalidades cimentada en las tres ciencias divinas: la causalidad potencial, que constituye todo aquello que puede ser causado por Dios; la causalidad actual, todavía sin movimiento hacia el término de la causalidad

<sup>5</sup> Estos tres tipos de ciencia están desarrollados por santo Tomás, en la *S. Th.*, q. 14, a. 8 y a. 9.

<sup>6</sup> Religioso y filósofo dominico (1873-1932), es consultado por Forment en sus publicaciones: "El sistema tomista sobre la moción divina" en Revista *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.

<sup>7</sup> Cf. E. Forment "El conocimiento divino del mal en santo Tomás", *Revista Espiritu*, 52 (2003), págs. 87-90.

(causalidad vial o dispositiva), es el orden actual de la causa al efecto; y, el efecto perfecto o término ya causado.

De la causalidad potencial, Dios tiene ciencia de simple inteligencia. De la causalidad actual (propia de los futuribles) que implica el orden de la causa al efecto, tiene ciencia de aprobación. Del efecto perfecto tiene ciencia de visión.

La triple división de la ciencia Divina se basa en la distinción entre los tres atributos operativos de Dios que actúan en la causalidad, hay una distinción entre inteligencia divina, voluntad divina y 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, y finalmente la que entra la inteligencia, la voluntad de Dios, y la existencia actual de lo pensado y querido en la eternidad de Dios: pasado, presente o futuro.<sup>8</sup>

### ***2.2.3 Las tres clases de Ideas divinas***

Los tres tipos de ciencias divinas suponen tres clases de ideas divinas. La primera clase son las ideas que representan los posibles y sólo suponen la inteligencia divina. La segunda clase que representan los futuribles que implican ya los decretos libres de su voluntad y, por tanto, el orden actual de Dios a sus efectos, como efectos que serán, pero no existentes, son ideas de objetos condicionados porque pueden ser impedidos, su conocimiento es falible. Y la tercera clase son ideas de objetos inimpedibles para Dios, porque no puede ser hecho, que lo que sea no sea; su conocimiento es infalible.

Marín Solá lo ejemplifica con un hombre que da un empujón para cerrar una puerta, en tres momentos: el primero, es antes que la puerta reciba el impulso que la puede cerrar, el hombre no puede saber infaliblemente si cerrará o no, porque todavía es libre de empujarla o no, no hay conocimiento infalible de los futuros condicionados, sólo es infalible la posibilidad de las acciones. El segundo momento, se sabe infaliblemente que el empujón está dado, y también es infalible que la puerta cerrará, si no lo impide antes, sin embargo como es libre de impedirlo, no sabe infaliblemente si lo impedirá o no, tampoco si la puerta cerrará o no. Las ideas divinas en este momento representan decretos existentes y orden actual a sus efectos, pero todavía no representan los efectos mismos. Y el tercer momento, la puerta ya está cerrada, ni la libertad, ni el poder del hombre, pueden hacer que la puerta esté abierta como efecto de aquel empujón. Ve infalible y completamente que la puerta está cerrada, aquí las ideas divinas

---

<sup>8</sup> Cf. E. Forment “El conocimiento divino del mal en santo Tomás”, pág. 96.

representan 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.<sup>9</sup>

#### ***2.2.4 La ciencia divina del mal***

Dios ve todo en sí mismo y como en causa, no parece que pueda conocer el mal, porque no tiene la idea ejemplar de mal, “la esencia divina no es imagen del mal”.<sup>10</sup>

“La ciencia de Dios no es causa del mal, pero es causa del bien por el cual el mal se conoce”.<sup>11</sup> Dios no conoce en su interior el mal, del que no es causa, 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 pueda 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. Las cosas son cognoscibles según el modo que tiene de ser, y como el ser del mal consiste 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>12</sup>

Respecto al modo y propiedad del conocimiento por otro, el Aquinate refleja la siguiente objeción: “Lo que no se conoce en sí mismo, sino por otro, se conoce de un modo imperfecto”.<sup>13</sup> y se expone respondiendo del siguiente modo:

“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 esencia del mal ser privación del bien, y por tanto, no es posible definirlo ni conocerlo más que por el bien.”<sup>14</sup>

Como vemos, Forment en el punto concreto de la ciencia del mal, se limita a la cita textual de los textos de Tomás.<sup>15</sup> No se perciben nuevos aportes.

<sup>9</sup> Cf. E. Forment “El conocimiento divino del mal en Santo Tomás”, págs. 96-97.

<sup>10</sup> *S. Th*, I, q. 14, a. 10, arg. 3.

<sup>11</sup> *S. Th*, I, q. 14, a. 10, ad. 2.

<sup>12</sup> *S. Th*, I, q. 14, a. 10, co.

<sup>13</sup> *S. Th*, I, q. 14, a. 10, arg. 4.

<sup>14</sup> *S. Th*, I, q. 14, a. 10, ad. 4.

<sup>15</sup> Cf. E. Forment “El conocimiento divino del mal en Santo Tomás”, págs. 97-98.

### 2.2.5 *La premoción y el mal*

Parecería 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>16</sup> El Angélico ha establecido distinción entre lo material de la acción mala, o su entidad; y la formalidad, o 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 no afectaría su malicia, que sería obra de la criatura, que es la que constituiría la formalidad del mal.

No puede admitirse esta interpretación; para santo Tomás, Dios no es causa del mal en ningún aspecto. Ciertamente que la entidad física del mal procede 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. El mal no es una adición a un bien amorfo, sino una sustracción de bien.

No hay una premoción al mal. 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. El hombre es el responsable 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. 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 naturaleza de su libertad.

---

<sup>16</sup> *I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5, co.

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.

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.

El hombre con su libertad no puede hacer más bien que el que Dios le mueve, pero puede hacer menos, puede hacer el mal. Si el hombre no pone impedimento a la moción divina, que es obrar bien, no hace ni más ni menos que a lo que le mueve Dios. No tiene nada que no haya recibido de Dios. Si el hombre impide el curso de esta misma moción a obrar bien, la criatura es causa primera, hace entonces el mal o no hace el bien al que le movía Dios con la moción general. En el tomismo, el hombre nunca puede hacer más entidad o bien que aquello a que Dios le mueve, pero por su libertad puede hacer menos.<sup>17</sup>

### ***2.2.6 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.

---

<sup>17</sup> Cf. E. Forment “El conocimiento divino del mal en Santo Tomás”, págs. 102-104.

El primer momento es el de la promulgación de los decretos de la voluntad antecedente de Dios, que se refieren a las premociones generales, de acuerdo a la naturaleza determinada de cada cosa, dirigidos a su bien. Estos decretos generales son infalibles, en cuanto causa, pero falibles en cuanto a la continuación y término, porque pueden ser impedidos por el hombre. Son decretos frustrables o condicionados a que la voluntad humana no ponga impedimento.

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, en *cuanto eternos*, de todo lo que coexiste con ellos, como el impedimento puesto por la libertad humana, el mal, que ha empezado a causar, y que si sigue su curso terminará en un efecto malo. Los decretos de la voluntad divina, *en cuanto decretos*, causan sólo aquello que Dios es causa primera; *en cuanto eternos* reflejan aquello de que es causa primera la criatura: el impedimento al curso del acto, el defecto moral: el mal.

En la eternidad, se contiene y está presente todo lo que Dios causa, y también todo lo que (en lo causado por Dios) 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*, conoce todo lo que está en ella: conoce lo que tiene razón de perfección, y lo que tiene razón de mal, 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, al inicio del impedimento de la criatura, la voluntad de Dios libremente decide no impedir que siga su curso el defecto de la criatura, que impide la moción general al bien. No realiza una moción especial para quitar el defecto, y así se producirá el mal. También Dios libre puede decidir dar la moción especial, reencausando o impidiendo el defecto de la voluntad de la criatura hacia el bien, sin menoscabar la libertad del ser creado racional.

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 estará en la eternidad. Dios ve, por ciencia de visión, en el decreto del tercer momento de no quitar el defecto por el que tendrá que darse el mal, en cuanto decreto eterno, el mal de la criatura en el futuro. También Dios podrá saber que el hombre no ha puesto, 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, 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.<sup>18</sup>

### 2.2.7 Análisis de la posición de Forment

Respecto al conocimiento divino del mal, creemos que Forment se ajusta a los textos del Angélico en la q. 14, a. 10 sin demasiado análisis ni comparación con paralelos, en cuanto las ciencias divinas, causalidad, ideas divinas, premoción, y momentos en el conocimiento del mal, remite a Marín Solá.

Nos parecen interesantes las distinciones ternarias de Forment, que intentamos sintetizar en el siguiente cuadro:

<b>Ciencia</b>	Ciencia de simple inteligencia que comprende las cosas que están en el poder de Dios o de las criaturas que, sin embargo, ni existen, ni existieron, ni existirán	Ciencia de aprobación, que supone la inteligencia divina, como la de simple inteligencia, pero no la existencia. En la de aprobación sólo entra la inteligencia y la voluntad	Ciencia de visión, que abarca las cosas que son, las que no son actualmente pero que lo fueron o serán entes, se llama así, porque el entender de Dios, que es su ser, se mide por la eternidad y ésta incluye en su simultaneidad sin sucesión
<b>Atributo en cuanto al poder</b>	Lo que puede hacer	Lo que quiere hacer	Lo que realmente hace
<b>Causalidad</b>	Causalidad potencial, que constituye todo aquello que puede ser causado por Dios	La causalidad actual, todavía sin movimiento hacia el término de la causalidad, (vial o dispositiva), es el orden	El efecto perfecto o término ya causado

<sup>18</sup> Cf. E. Forment “El conocimiento divino del mal en Santo Tomás”, págs. 104-105.



		actual de la causa al efecto	
<b>Distinción en orden a los atributos operativos</b>	Ciencia divina en la que sólo entra la inteligencia divina	Ciencia divina en la que entra la inteligencia y la voluntad divinas	Ciencia divina en la que abarca 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
<b>Ideas</b>	Ideas que representan los posibles y sólo suponen la inteligencia divina	Ideas que representan los futuribles (futuros contingentes) que implican ya los decretos libres de su voluntad, y por tanto, el orden actual de Dios a sus efectos, como efectos que serán, pero no existentes. Son ideas de objetos condicionados porque pueden ser impedidos, su conocimiento es falible	Ideas de objetos inimpedibles para Dios, porque no puede ser hecho, que lo que sea no sea; su conocimiento es infalible

Su concepción de la ciencia de aprobación y de las ideas fruto de esta: *son ideas de objetos condicionados porque pueden ser impedidos, su conocimiento es falible*. Necesitan cierta explicitación que encontramos en otro texto del mismo autor, publicado en un blog, 12 años después del artículo.

Podría parecer que la ciencia de aprobación aparece colocada entre la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de visión, pero no está entre la ciencia necesaria y la ciencia libre. La ciencia de aprobación es posterior al decreto actual y libre de Dios, dado para que lo posible esté ordenado a la realidad con existencia actual. Por tanto, es una ciencia libre divina. Sobre el futuro, debe advertirse que Dios conoce todos los futuros, Conoce los necesarios, los futuros cuya existencia está determinada en sus causas, de tal manera que no pueden menos que darse; por ejemplo, mañana saldrá el sol. Es un futuro basado en la misma naturaleza de las cosas, que no puede menos de ocurrir, si Dios no interviene con un milagro.

Dios conoce los futuros contingentes, los que dependen de causas no necesarias, como son las causas fortuitas, que pueden no darse, o bien, los que dependen de la

libertad de las criaturas. Por ejemplo, un encuentro casual entre dos personas, que se ha producido por causas no necesarias.

La ciencia divina cuando conoce el futuro contingente tiene un conocimiento necesario. Dios lo conoce todo con un conocimiento necesario, tanto lo que es necesario como lo que es contingente, porque lo conoce *en sí mismo* y como *en causa*. Dios no sólo produce como causa primera la acción de las criaturas, sino también su modalidad. Dios es la causa de lo necesario y de lo contingente. Todo actúa tal como quiere Dios y del modo que quiere, necesario o contingente.<sup>19</sup>

Respecto a que los objetos condicionados pueden ser impedidos, cita: “Precisamente porque nada se resiste a la voluntad divina se sigue que no sólo sucede lo que Dios quiere que suceda, sino que sucede de modo necesario o contingente a la medida de su querer”<sup>20</sup> y luego:

“Hay que decir que por la presciencia de Dios no se puede concluir que nuestros actos sean necesarios con necesidad absoluta, la cual se llama necesidad consecuente, sino por necesidad condicionada, que se llama necesidad de consecuencia”.<sup>21</sup>

*Necesidad de consecuencia*, que se puede llamar *necesidad de conclusión*, porque expresa una necesidad lógica, porque si con su conocer lo ve como presente, infaliblemente sucederá en la realidad. Así lo exige el principio de no contradicción, ya que lo que es real no puede ser no-real. En cambio, si lo conociera con una ‘necesidad consecuente’, que puede denominarse *necesidad antecedente*, porque significa que un efecto se sigue necesariamente de una causa, como sucede en todo lo demás, que conoce en sí mismo y como en causa, quedaría suprimida la contingencia y la libertad de la criatura.

El decreto de la voluntad divina no está cerrado o terminado. Puede ser impedida por su causalidad vial, por el mismo Dios, o la criatura por permisión divina. Son futuros contingente condicionados y la condición puede dejarse de cumplir para que la futurición condicionada pase a ser futurición absoluta, o existente en el futuro. Los

---

<sup>19</sup> Cf. E. Forment, “El conocimiento divino del futuro”, *Blog Sapientia Christiana*, XXX, 1/12/2015, en [www.infocatolica.com](http://www.infocatolica.com), consultado febrero 2018.

<sup>20</sup> *S. Th.* q. 19, a. 8, ad. 2: “quod, ex hoc ipso quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod fiant contingenter vel necessario, quae sic fieri vult.”

<sup>21</sup> *De Veritate.* q. 24, a. 1, ad 13. “Quod ex praesentia Dei non potest concludi quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta, quae dicitur necessitas consequentis, sed necessitate conditionata quae dicitur necessitas consequentiae”

futuribles son frustrables o impedibles, sin llegar a ser nunca futuros perfectos o acabados.<sup>22</sup>

### **3. Partes de este trabajo**

- Primera parte: Introducción, la cuestión, enfoque o marco teórico
- Segunda parte: El mal
- Tercera parte: La ciencia Divina
- Cuarta parte: ¿Dios conoce el mal?
- Quinta parte: Consideraciones finales

---

<sup>22</sup> Cf. E. Forment, “El conocimiento divino del futuro”, consultado febrero 2018.

## Segunda parte: El mal

### 1. El no ser del mal

#### *1.1 El mal en las primeras cuestiones de la Suma Teológica*

El Aquinate, en el tratado de Dios uno, captó la relación entre la cuestión del mal y la objeción a la existencia de Dios:

“Si de dos contrarios uno fuese infinito, el otro se destruye todo. Pero bajo el nombre de Dios se entiende un bien infinito. Por consiguiente, si Dios existe, el mal no puede existir; mas, como el mal existe en el mundo, Dios no existe.”<sup>23</sup>

Si bien capta la relación lógica de objeción del mal a la existencia de Dios, en su planteamiento el mal no define la cuestión sobre la existencia de Dios. Como punto de partida considera a Dios un bien infinito, y el mal como contrario a Dios Sumo Bien. En el *respondo* demuestra por cinco vías inductivas que Dios *Es*.

Responde a la objeción a la existencia divina con el argumento del mal, de este modo:

“Como dice san Agustín (*In Enchirid.* C11), Siendo Dios soberanamente bueno, no permitiría que hubiese nada malo en sus obras, si no tuviese suficiente poder y bondad para sacar del mal el bien. A su bondad infinita pertenece, pues permitir que exista el mal, y obtener el bien.”<sup>24</sup>

Aquí se reafirma la soberana bondad divina y su poder, especificando que puede sacar el bien del mal, de este modo se manifiesta que la bondad y la omnipotencia divinas no se contradicen la existencia del mal.

En el artículo 3 de la cuestión segunda aparece nuevamente el mal: se pregunta "De si todo ser es bueno"<sup>25</sup>, y en la segunda objeción arguye: "nada malo es bueno [...]"

---

<sup>23</sup> *S. Th.* I, q. 2, a. 3, ob 1. “Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, Scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.”

<sup>24</sup> *S. Th.* I, q. 2, a. 3, ad. 1. “Sicut dicit Augustinus in Enchiridio, Deus, cum sit summe bonus, nullomodo sinet et aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinent, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.”

<sup>25</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 5, a. 3.

pero algún ente se dice malo, luego no todo ente es bueno".<sup>26</sup> Y responde a esa objeción:

"no se llama malo a ningún ente en cuanto tal, sino únicamente porque carece de algún ser. De este modo se dice que este hombre es malo, cuando carece del ser de la virtud; y se dice ojo malo, cuando carece de la integridad de la vista."<sup>27</sup>

Queda establecido el mal como existente en un ente, como carencia o imperfección de algo que le es debido.

En la q. 6 de la *Suma Teológica*, donde trata: "De la Bondad de Dios", el mal no aparece como objeción en ningún argumento, en el primer artículo demuestra que el *ser Bueno* pertenece propiamente a Dios, cada ser apetece su perfección, y ésta consiste en la semejanza con el agente (Dios).<sup>28</sup>

## 1.2 La noción del mal

El término *mal* en latín no es cosa, es decir, ni sustantivo, ni verbo. Está en las cosas como el caso ab-lativo y el modo subjuntivo<sup>29</sup>: En latín el ablativo indica relaciones similares a los complementos circunstanciales: procedencia (desde) instrumental (por o con), locativo (en). Le llamaron también quitativo, porque quita el valor de la preposición que va envuelta en el dativo.<sup>30</sup> El subjuntivo latino consta de formas de optativo, el subjuntivo representa afirmaciones hipotéticas, inciertas, deseos, todos con el rasgo de *irrealis*, que se opone al rasgo *realis* del modo indicativo.

Si se rastrea la razón del mal en la obra del Sacro Doctor, encontramos diversas expresiones: *la privación de una perfección debida, la ausencia de un bien particular, cierta corrupción, la falta de aquello que una cosa debe poseer por naturaleza, cierto defecto*.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> S. Th, I, q. 5, a. 3, arg. 2. "quod nullum ens dicitur malum inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse."

<sup>27</sup> S. Th, I, q. 5, a. 3, ad. 2. "nullum ens dicitur malum inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse, sicut homo dicitur malus inquantum caret esse virtutis, et oculus dicitur malus inquantum caret acumine visus."

<sup>28</sup> Cf. S. Th. I, q 6, a 1, co.

<sup>29</sup> L. Castellani, *Elementos de Metafísica*, Buenos Aires, D.A.L.I.A. 1951, pág. 53.

<sup>30</sup> Cf. V. García de Diego, *Diccionario Vox, Latino-español, Español-latino*; "Resumen de gramática latina", Ed. Rei, 2ª Ed. 1992. págs. 43 y 50.

<sup>31</sup> Cf. H. Boero, "La noción de mal en santo Tomás de Aquino" *Revista Studium*, XV, 2005, pág. 78. Cf. *II Sent.* d. 34, q. 1, a. 2. Cf. *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 1, c. Cf. *II Sent.* d. 34, q. 1, a. 2, ad. 4. Cf. *II Sent.* d. 34, q. 1, a. 4, c.

En la *Suma Teológica*, ya tratando las criaturas racionales, vuelve a aparecer el tema del mal. Después de haber tratado Dios, uno, trino y creador, cuando se aboca a tratar la distinción de las cosas en particular en la q. 48, donde se pregunta:

1. I, q. 48, a. 1: Si el mal es una natura.
2. I, q. 48, a. 2: Si el mal se halla en las cosas.
3. I, q. 48, a. 3: Si el mal está en el bien como un sujeto.
4. I, q. 48, a. 4: Si el mal deshace todo el bien.
5. I, q. 48, a. 5: Si el mal se divide en mal de culpa y mal de pena.
6. I, q. 48, a. 6: Si tiene más de mal la pena que la culpa.

### ***1.2.1 Si el mal es una natura***

En el primer artículo, respecto a si el mal puede ser una naturaleza, concluye que:

“[...] el mal no puede ser que signifique cierta natura, cierto ser o cierta forma. Resta, pues que el mal se entienda una ausencia de bien. Y por eso se dijo que el mal no es bueno ni existente; pues si todo ser cuanto es, es bueno, ambas notas desaparecen juntas.”<sup>32</sup>

Se considera que el mal es entendido bajo la razón de ausencia o privación: “así como toda forma tiene razón de bien, así también toda privación, en cuanto tal, tiene razón de mal”.<sup>33</sup> Uno de los opuestos se lo conoce por el otro, como las tinieblas por la luz, lo malo se conoce desde la razón de lo bueno, el mal es ausencia de bien.<sup>34</sup>

Lo malo puede decirse de dos modos, como sujeto del mal (algo bueno y apetecible), y esto es algo; o como el mismo mal, y esto no es algo, sino la privación de un bien particular, malo como opuesto a lo bueno.<sup>35</sup>

Entre las distintas formas de oposición, la forma de oposición entre el bien y el mal es la *privación*, que se dice respecto a una sola y misma cosa, de la cual la *posesión* es una perfección natural, algo que la cosa debe tener por natura, y la privación es la carencia de dicha perfección, como ceguera y visión; bien y mal. No se reclaman mutuamente, puede concebirse el bien sin el mal, pero no puede concebirse el mal sin el bien. Además, el mal no anula totalmente el bien, sino que permanece algo de bien, si se

<sup>32</sup> *S. Th.* q. 48, a. 1, co. “[...] quod nomine mali significetur quaedam absentia boni. Et pro tanto dicitur quod malum neque est existens nec bonum, quia cum ens, in quantum huiusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.”

<sup>33</sup> *S. Th.* q. 48, a. 1, ad 1. “[...] sed contrariorum, quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, in quantum huiusmodi, habet rationem mali.”

<sup>34</sup> Cf. *S. Th.* q. 48, a. 1, c.

<sup>35</sup> Cf. *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 1, c.

tratara de un *puro no-ser*, destruiría el sujeto y caería en la nada misma. *Bien y mal*, se oponen como *posesión y privación*.<sup>36</sup>

### **1.2.2 Si el mal se halla en las cosas**

Al segundo artículo responde explicando si el bien es algo real y si existen grados de bondad y de perfección:

“[...] la perfección del universo requiere que haya desigualdad en las cosas para que se cumplan todos los grados de bondad [...], que algo sea bueno de modo que pueda decaer del bien. Los cuales grados también se encuentran en el ser [...] Así la perfección del universo requiere que haya algo que pueda decaer del bien; de lo cual sigue que de hecho a veces decae. Más en esto consiste la razón del mal, a saber, que algo decaiga del bien. De donde es patente que el mal se halla en las cosas del mismo que la corrupción, pues la misma muerte es también un mal.”<sup>37</sup>

La jerarquía de los bienes admite la defectibilidad, el mal es un bien imperfecto, una realidad en sí misma buena, que está disminuida en su bondad por una privación.<sup>38</sup>

### **1.2.3 Si el mal está en el bien como un sujeto**

En el tercer artículo desarrolla que no toda supresión es un mal, sino la que es propia de la naturaleza a la que afecta:

“[...] No cualquier supresión del bien se dice mal [...] La supresión de bien tomada privativamente se dice mal, como la privación de la vista es la ceguera. Mas el sujeto de la privación y de la forma es uno mismo, es decir, el ser en potencia, [...] la forma por la cual algo es en acto, es una perfección y un bien. Y así todo ser en acto es un cierto bien, y analógicamente todo ser en potencia en cuanto tal es cierto bien, en cuanto se ordena al bien; pues, que el sujeto del mal es el bien.”<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Cf. H. Boero, “La noción de mal en santo Tomás de Aquino”, págs. 81-84.

<sup>37</sup> *S. Th.* q. 48, a. 2. “[...] perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. [...] ut sic aliquid bonum sit, quod a bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur, [...] ita perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio, nam et ipsa corruptio malum quoddam est.”

<sup>38</sup> Cf. *II Sent.* d. 34, q. 1, a. 1, c.

<sup>39</sup> *S. Th.* q. 48, a. 3, co. “[...] Non autem quaelibet remotio boni malum dicitur. [...] Sed remotio boni private accepta, malum dicitur, sicut privatio visus caecitas dicitur. Subiectum autem privationis et formae est unum et idem, scilicet ens in potentia, [...] Manifestum est autem quod forma per quam aliquid est actu, perfectio quaedam est, et bonum quoddam, et sic omne ens in actu, bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, in quantum huiusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet

Entre el ser y la ausencia o privación de ser, el mal consiste básicamente en no ser lo que algo debe ser por naturaleza, una supresión o carencia en una cosa, una cierta imperfección, ausencia de ser o de bien que afecta una realidad, no es substancia, ni accidente (si fuese así, sería una perfección) sino una falta de perfección, que se da en un sujeto real, solo tiene cierta existencia debilísima como ente de razón, cuando hablamos del mal.<sup>40</sup>

La privación es una negación en un sujeto, un no-ser que afecta algo determinado, no un no-ser absoluto; ahora ese bien que falta, es un bien que debe poseer para su perfección: la carencia de visión en un vegetal no es una privación.

El mal es una carencia que afecta a un sujeto, como una privación de ser, es una privación que afecta al existente o a alguna propiedad constitutiva del mismo, todo sujeto como cierta substancia es un bien, es un no-ser relativo a un sujeto, la privación y la forma de que se priva se dan en el mismo sujeto, el sujeto de una forma es el ente en potencia para dicha forma, que es buena, la potencia y el acto son buenos y están en el mismo género.<sup>41</sup> Respecto del tipo de bien en el que se encuentra el mal, es la cosa misma que está en potencia respecto a su perfección y que puede alcanzar dicha perfección, como por ejemplo el hombre en cuanto es capaz de adquirir sabiduría.<sup>42</sup>

#### ***1.2.4 Si el mal deshace todo el bien***

En respuesta a la cuarta pregunta indica:

“Debe decirse que el mal no puede consumir totalmente al bien [...] bien es el que se disminuye por el mal pero no se suprime; y este bien es la capacidad del sujeto para actuar [...] indefinidamente se pueden adicionar pecados, por los cuales el alma se incapacita a la gracia, los cuales pecados son como opacidades entre Dios y nosotros [...] y no se suprime por eso del alma su capacidad de gracia, la cual es consecutiva a su natura.”<sup>43</sup>

---

ordinem ad bonum, sicut enim est ens in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quod subiectum mali sit bonum.”

<sup>40</sup> Se pueden enunciar proposiciones afirmativas sobre el mal, sobre la privación y la negación, aunque no existan en la realidad. Cf. *S. Th.* q. 48, a. 3, ad. 2. Negación y privación constituyen un modo de ser debilísimo que solamente está en la razón. Cf. In IV *Metaph.*, lec. 1, n. 540-543.

<sup>41</sup> Cf. *S. Th.* q. 48, a. 3, ad. 2.

<sup>42</sup> Cf. H. Boero, “La noción de mal en Santo Tomás de Aquino” *Revista Studium*, XV, 2005, pág. 87.

<sup>43</sup> *S. Th.* q. 48, a. 4, co. “quod malum non potest totaliter consumere bonum. [...] Quoddam vero bonum est, quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur, et hoc bonum est habitus subiecti ad actum. [...] Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quae semper magis ac magis minuitur habitus animae ad gratiam, quae quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum [...] Neque tamen tollitur totaliter ab anima praedicta habitus, quia consequitur naturam ipsius.”



Aquí el de Aquino recalca la necesidad de un sujeto bueno, la primacía del bien sobre el mal, la capacidad de obrar de la criatura libre, y la inclinación de la naturaleza a recibir la gracia.

### **1.2.5 Los tipos de mal<sup>44</sup>**

El Doctor Dominico, clasifica en mal de pena y mal de culpa. En la q. 48 artículo 5, explica:

“El mal es privación del bien, que principalmente consiste en la perfección y en el acto. El acto es doble: El acto primero es la forma y la integridad del ser. El acto segundo es la operación. Por lo tanto, el mal también es doble: Uno, por la sustracción de la forma y de alguna de las partes que requiere la integridad de la cosa. Dos, por la sustracción de la forma o porque del todo falta, o porque carece del debido modo y orden. Por su parte, como el bien es absolutamente objeto de la voluntad; el mal, que es privación del bien, por una especial razón se encuentra en las criaturas racionales, que poseen voluntad. Así pues, el mal que se da por la sustracción de la forma o de la integridad del ser, tiene razón de pena. De modo especial, en el supuesto de que todas las cosas están subordinadas a la providencia y justicia divinas, como se demostró anteriormente (q. 22, a.2). Y de razón de pena es el que sea contra la voluntad. Pero el mal, que consiste en la sustracción de la operación debida, en lo voluntario, tiene razón de culpa: Pues se le imputa culpa a alguien cuando decae de la acción perfecta, cuyo árbitro es según la voluntad. Así, pues, todo mal considerado en lo voluntario, es o pena o culpa.”<sup>45</sup>

Veamos en detalle, el mal que es privación del bien, es doble al igual que el bien. El mal del acto primero: por la sustracción de la forma o de alguna de las partes que requiere la integridad de la cosa, por ejemplo, la falta de un miembro es un mal. El mal del acto segundo: por la sustracción de la forma perfecta de la operación, por ejemplo,

---

<sup>44</sup> Aquí trataremos los dos últimos artículos de la q 48. Tomás aclara que la pena y la culpa no dividen el mal simplemente, sino en el plano volitivo. Cf: *S. Th.* q 48 a 5, ad 2.

<sup>45</sup>*S. Th.* q 48 a. 5, co. “dicendum quod malum, sicut supra dictum est, est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex, primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei, actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo, per subtractionem formae, aut alicuius partis, quae requiritur ad integritatem rei; sicut caecitas malum est, et carere membro. Alio modo, per subtractionem debitae operationis; vel quia omnino non est; vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est obiectum voluntatis, malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formae vel integritatis rei, habet rationem poenae; et praecipue supposito quod omnia divinae providentiae et iustitiae subdantur, ut supra ostensum est, de ratione enim poenae est, quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitae operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpae. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cuius dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum vel est poena vel culpa.”

al querer clavar un clavo, se golpea el dedo, o porque del todo falta la forma, por ejemplo, no ayudar a alguien que lo necesita, o porque carece del debido modo y orden, por ejemplo, anteponer el placer a la salud en el alimentarse.

Como el bien es objeto de la voluntad, el mal privación del bien se encuentra en las criaturas racionales que poseen voluntad, porque el bien es apetecido por la voluntad. El mal que se da por la sustracción de la forma o de la integridad del ser, tiene razón de pena (llamado también mal físico), tienen razón de pena las cosas que están subordinadas a la providencia y justicia divinas (q. 22, a. 2). El mal físico lo permite Dios para obtener bienes mayores en la naturaleza que le están unidos (hay una jerarquía de bienes), lo que le da razón de pena es el que sea contra la voluntad. Pero, aunque Dios obtenga bienes mayores, los sufrimos como males, por ej. una inundación.

El mal que consiste en la sustracción de la operación debida, en lo voluntario, tiene razón de culpa; se le imputa culpa a alguien cuando decae de la acción perfecta (comete una falla), pues en la acción el dominio lo ejerce la voluntad, todo mal en las cosas provistas de voluntad es pena o culpa.

### ***1.2.6 ¿Tiene más razón de mal la pena o la culpa?***

En el artículo 6 de la misma cuestión, se pregunta: “¿Tiene más razón de mal la pena o la culpa?”, y responde que:

“La culpa tiene más razón de mal que la pena, [...] esto es, en cuanto que las penas son una determinada privación de la gracia y de la gloria, [...] por dos motivos: 1) Primero, porque a partir del mal de culpa se hace alguien malo, no a partir del mal de pena. Así, Dionisio en c.4 De Div. Nom. Dice: “Ser castigado no es malo”, sino hacerse acreedor de la pena”. Esto es así porque, como quiera que el bien en sentido absoluto consiste en el acto y no en la potencia, y el último acto es la operación [...] el bien del hombre, considerado absolutamente, consiste en la correcta operación o el buen uso de las cosas que tiene. Ahora bien utilizamos todas las cosas por la voluntad. De donde si es por buena voluntad con la que el hombre utiliza bien lo que posee, se dice que es un hombre bueno. Si es por mala, es llamado malo [...] Ejemplo: Un lingüista puede hablar, si quiere, incorrectamente. Por lo tanto, porque la culpa consiste en el desordenado acto de la voluntad y la pena en la privación de alguna de aquellas cosas que utiliza la voluntad, la culpa contiene una mayor razón de mal que la pena. 2) Segundo, porque Dios, que es el autor del mal de pena<sup>46</sup>, no es

---

<sup>46</sup> Suponemos que se refiere aquí a Dios como autor del castigo a la criatura racional, en el sentido que afirma en este mismo texto: “esto es, en cuanto que las penas son una determinada privación de la gracia y de la gloria”. Ver también: *S. Th.* I, q. 19, a. 9, co: “[...] No hay bien que Dios quiera más que su bondad, pero quiere algún bien más que otro. Donde resulta que el mal de culpa no quiere Dios de manera

el autor del mal de culpa. Esto es así porque el mal de pena priva de bien a la criatura, ya se tome el bien de la criatura como algo creado (la ceguera priva la vista), ya se tome el bien como algo increado (la ausencia de la visión divina priva a la criatura de un bien increado). En cambio, el mal de culpa se opone propiamente al mismo bien increado, porque va contra el cumplimiento de la voluntad divina y del amor divino con el que el bien divino se ama en sí mismo; y no sólo en cuanto que es participado por la criatura. Así, pues, resulta evidente que la culpa contiene mayor razón de mal que la pena.”<sup>47</sup>

Consideremos: la culpa tiene más razón de mal que la pena, por dos razones. La primera porque en el mal de culpa se hace malo el que realiza la operación, y no del mal de pena.

El bien consiste en el acto segundo que es la operación, en la que interviene la voluntad, la buena voluntad hace al hombre bueno y la mala voluntad lo hace malo; la culpa consiste en desordenar el acto de voluntad, la pena consiste en la privación de algo de lo que la voluntad usa. Es el caso de los *males morales de pena*, es decir, de aquellas privaciones contrarias a la voluntad de las criaturas racionales que estas padecen como consecuencia de una culpa personal o ajena —por ejemplo, el pecado original—.

En ambos casos, que Dios *quiere* estos males significa que es su causa indirecta o *per accidens*, en la medida en que se producen como consecuencia ya de la obtención de

---

alguna, que destruye el orden al bien divino: pero quiere el mal consistente en la imperfección de la natura, o el mal que es un castigo, al querer directamente algún bien, al que van unidos. Así quiere el castigo, porque quiere la justicia; y quiere que haya cosas que naturalmente perezcan porque quiere el orden de la natura: “[...] Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem, vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum, sicut, volendo iustitiam, vult poenam; et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi.”

<sup>47</sup> *S. Th.* q 48 a 6, co. “quod culpa habet plus de ratione mali quam poena, et non solum quam poena sensibilis, quae consistit in privatione corporalium bonorum, cuiusmodi poenas plures intelligunt; sed etiam universaliter accipiendo poenam, secundum quod privatio gratiae vel gloriae poenae quaedam sunt. Cuius est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpae fit aliquis malus, non autem ex malo poenae; secundum illud Dionysii, IV cap. de Div. Nom., puniri non est malum, sed fieri poena dignum. Et hoc ideo est quia, cum bonum simpliciter consistat in actu, et non in potentia, ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcumque rerum habitatum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitatum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitatis, dicitur homo bonus; et ex mala, malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet, male uti; sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo culpa consistit in deordinato actu voluntatis, poena vero in privatione alicuius eorum quibus utitur voluntas; perfectius habet rationem mali culpa quam poena. Secunda ratio sumi potest ex hoc, quod Deus est auctor mali poenae, non autem mali culpae. Cuius ratio est, quia malum poenae privat bonum creaturae, sive accipiatur bonum creaturae aliquid creatum, sicut caecitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinae tollitur creaturae bonum increatum. Malum vero culpae opponitur proprie ipsi bono increato, contrariatur enim impletioni divinae voluntatis, et divino amoris quo bonum divinum in seipso amatur; et non solum secundum quod participatur a creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quam poena.”

la *forma natural* del universo (el león que come al ciervo), ya del restablecimiento de la justicia en el mismo (la transmisión del pecado original).

Sin embargo, hay otro tipo de males, explica Tomás que, si no hubiesen llegado a ser, el universo podría haber sido más perfecto. Se trata de aquellos males que privan a algún individuo de una perfección mayor que la que otro obtiene a partir de ese mal. Tal es el caso del *mal moral de culpa*, es decir, de la acción voluntaria privada del debido orden al fin del sujeto racional que la realiza, en lo cual consiste según Tomás *el mal en sentido estricto*, ya que se opone directamente al bien infinito que es Dios. En efecto, cuando se da este tipo de males, alguno queda privado de la gracia y la gloria, gracias a lo cual otro se ve beneficiado con la comparación.

Ahora bien, la perfección que se obtiene por medio de la permisión de estos males, podría alcanzarse sin ellos, pues no es estrictamente necesario que exista, por ejemplo, un acto de persecución para que alguno adquiriera la paciencia y alcance la salvación<sup>48</sup>.

Dios es el autor del mal de pena, pero no del mal de culpa, El mal de pena priva de un bien a la criatura, pero el mal de culpa se opone al mismo bien increado, contrariando la voluntad divina. El mal de pena priva de un bien particular y el mal de culpa excluye el orden al fin último.

### ***1.2.7 ¿Puede ser Dios la causa del mal?***

En la q. 49 artículo 2, interroga ¿De si el sumo bien, que es Dios, es causa del mal? Y expresa:

“Debe decirse según lo dicho (a 1), el mal que consiste en el defecto de la acción, tiene siempre por causa el defecto del agente. Pero en Dios no hay defecto alguno, sino suma perfección, según se ha demostrado (q. 4): por consiguiente el mal, que consiste en defecto de la acción, o que proviene de las fallas del agente, no se refiere a Dios como a su causa. Pero el mal, que consiste en la corrupción de algunas cosas, se reduce a Dios como causa. Porque algún agente, en cuanto por su virtud produce alguna forma, a la que se sigue corrupción y defecto, causa por su virtud esta corrupción y defecto. [...] la forma, que Dios se propone principalmente en sus criaturas, es el bien del orden del universo; y este orden del universo requiere, según lo dicho (q. 48, a. 2 y q. 22, a. 2, ad. 3.) que haya seres que puedan fallar y de que hecho fallen a veces: y de este modo Dios, produciendo en los seres el bien del orden universal, como consecuencia y como por caso es causa de la corrupción

---

<sup>48</sup> Cf. A. Echevarría, “Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica” *Revista Anuario Filosófico* n° 45/3 (2012) 521-544, pág. 529.

de las cosas, [...] como el orden del universo comprende también el orden de la justicia, que exige se imponga pena a los pecadores; por esto en tal concepto Dios es autor del mal de pena, pero no del mal de culpa, según se ha demostrado.”<sup>49</sup>

“El mal físico es el reverso necesario de un orden cósmico inacabado”.<sup>50</sup> Precisando la analogía: lo común a todas las cosas buenas no es una característica que compartan, sino que comparten un creador; lo común a todas las cosas malas, es que carecen de algo que deberían tener por naturaleza, Tomás sostiene que el mal se siente, se padece, pero no es una sustancia, ni una cualidad, sino una carencia, lo malo no tiene existencia real (*esse*): *non est*, es decir, no existe por su propio derecho, sino: *in est*, perteneciendo a aquello que existe por su propio derecho, carencia de ser, falta de lo que debe estar. La enfermedad existe como una ausencia o privación de la salud.

Si hay mal, existe Dios, porque no habría mal si se elimina el orden de la bondad. Bueno y malo no son términos exclusivamente morales, sino trascendentales, porque el bien y el mal son propiedades de lo real, no es algo que derive de nuestros juicios.

No hay que entender a Dios como causa del mal en sentido metafísico, porque Dios es la causa del ser de todo lo que es y el mal no es. Pero sí puede decirse en el plano lógico que la negación se funda en una afirmación, que en algún sentido es su fundamento. Intentemos ejemplificarlo: un escritor perfecto está componiendo una obra perfecta, una poesía, en un momento del acto creativo selecciona la palabra correcta, para un lugar particular de un poema, hay una única palabra *totalmente correcta*, al elegir esa palabra correcta; de modo necesario, hace *errónea* toda otra palabra, esa *incorrección* no es inherente a la palabra misma, sino a la *corrección* de la palabra elegida en la frase, el poeta ha creado la *incorrección* al momento de crear la *corrección*, al hacer un bien que no existía antes, ha hecho un mal que no existía antes.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> *S. Th.* I, c. 49, a. 2, co. “[...] quod, sicut ex dictis patet, malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra ostensum est. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. [...] aliquod agens, in quantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum; [...] Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc, Deus est auctor mali quod est poena, non autem mali quod est culpa, ratione supra dicta.”

<sup>50</sup> Cf. J. M. Garrigues, *Dios sin idea del mal*, Eunsa, 2000, pág. 197.

<sup>51</sup> Cf. D. L. Sayers, *The Man of the Maker*, Methuen, 1941, págs 81-83.

El Aquinate sostiene que Dios puede querer un mal, como algo que redunde en un bien del que lo sufre, pero estos males son puramente contingentes, resultado del acto libre, no son necesarios en la creación, pero una vez que se dan, es necesario integrarlos en la creación, como medios contingentes, como una medicina, no es necesario, Dios no lo quiere positivamente.

La culpa es un mal de la acción (de la obra), y la pena es un mal del agente (del que obra), estos dos males se comportan de modo distinto en las cosas naturales y en las voluntarias; en las naturales el mal del agente sigue al mal de la acción, y en las voluntarias al revés: la culpa sigue al mal del agente, la providencia pone orden en la culpa mediante el mal de pena. La culpa es el mal que hacemos y la pena el mal que padecemos, la culpa es voluntaria, la pena contraria a la voluntad: “De Dios nos puede sobrevenir el mal de pena, que no es mal absoluto, sino mal relativo, y bien absoluto”.<sup>52</sup> El mal de culpa excluye el orden al fin último, el mal de pena priva de un bien particular, pero es un bien *simpliciter*, porque está dentro del orden al fin último.

Dios permite el mal de culpa, porque constitutivamente la causalidad personal no es una causalidad física, considerar que la causalidad personal ha de obrar de modo necesario, es aplicar el modo de ser de las causas físicas a las causas de las que no se siguen efectos necesarios. Ser libre no es lógicamente equivalente a obrar mal, la diferencia entre el bien y el mal en los actos libres, no se relaciona con la potencialidad del libre albedrío, sino a la naturaleza cuyo poder es deficiente.

Eliminar la maldad del pecado supone eliminar la bondad entitativa sobre la que se asienta esa carencia, el libre albedrío es una cosa buena, aunque sería mejor si la creatura se adhiriese libre inmutablemente a Dios.

Que Dios permita el mal en términos terapéuticos, no significa que esas sean las razones que Dios tiene para permitir los males, no hay que encontrarle finalidad original al mal. Dios no puede ser concebido como un agente moral que obre por virtudes. La existencia del mal, entendido como privación y carencia, postula que la realidad debería ser de otro modo, y eso posibilita la lectura de la historia en términos eschatológicos, en términos de *deber ser*, la consideración del mal como privación o carencia hace que los intentos por encontrarle un lugar en la creación, sea un error metafísico.<sup>53</sup>

Queremos citar a Sixto Castro como conclusión de esta parte:

---

<sup>52</sup> S. Th, II-II, q. 19, a. 1.

<sup>53</sup> S. Castro, “Tomás de Aquino y la cuestión del mal. Una lectura contemporánea”, págs. 244-253.

“[...] Para el voluntarismo nominalista, [...] la omnipotencia de Dios implica que Dios puede hacer cualquier cosa, sin ningún tipo de restricción [...] Cabe entonces preguntar por qué Dios no evita el mal. El Aquinate no acepta este presupuesto. Tomás se toma tan en serio lo real, la realidad de lo real, si así se puede hablar, que tiene que pensar la omnipotencia de Dios en términos *de lo que puede ser*. La omnipotencia divina, en su opinión, implica que Dios puede hacer todo lo que no implica una contradicción lógica [...] No podemos penetrar la mente de Dios para averiguar sus razones, aunque podamos dar ciertas justificaciones al mal a partir de una determinada comprensión del mundo. El Angélico nunca afirma comprender por qué Dios ha creado un mundo en el que existe el mal. [...] es concebible que Dios podría haber creado un mundo sin mal. Y al mismo tiempo sostiene que el mundo, tal como es, refleja la naturaleza de Dios como bondad.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> S. Castro, “Tomás de Aquino y la cuestión del mal. Una lectura contemporánea”, pág., 242.

## Tercera parte: La ciencia divina

### 1. Introducción a la ciencia de Dios: la analogía en las operaciones divinas

El objetivo del santo en la *Suma* por un lado es exponer de manera concisa, compendiada, el conjunto de un campo científico determinado. En segundo lugar, organizar sintéticamente los objetos tras un minucioso análisis, y, por último, adaptar pedagógicamente la obra a los estudiantes. Intenta remediar la dispersión de la materia teológica, supeditada a desordenadas disputas, repeticiones, discusiones inútiles, y la falta de una visión sintética de las cosas siguiendo el orden de los textos bíblicos.

Al escudriñar el *ordo disciplinae* de la obra, nos encontramos con que todo objeto de conocimiento se resiste a la sistematización, porque lo real desborda los esquemas de nuestro espíritu, pero el conocimiento racional de lo divino, y la palabra de Dios, es el objeto que ofrece la mayor resistencia; por eso es tan necesaria la analogía.<sup>55</sup> Es imposible a una inteligencia creada comprender a Dios, no hay entendimiento creado, que pueda conocer la esencia divina tan perfectamente como es en sí cognoscible. Dios infinito es infinitamente cognoscible, pero lo creado no puede tener de Dios un conocimiento infinito que lo comprenda.<sup>56</sup>

En esta vida por razón natural, no podemos comprender a Dios, porque nuestro conocimiento toma principio en los sentidos. Por las cosas sensibles no puede elevarse hasta la esencia divina, porque las criaturas sensibles son efectos de Dios, no adecuados a la virtud de su causa. Pero podemos conocer que Dios existe, y las cosas que le son absolutamente esenciales, en cuanto es la primera causa de todas, y que excede a sus efectos. Sabemos que Él no es nada de lo que son las criaturas que ha producido, y que las criaturas se distancian de Él porque las ultrasupera.<sup>57</sup> Todo esto nos lleva a ver que sólo accedemos al conocimiento de lo divino por las vías de negación, remoción, eminencia, y causalidad. De un modo análogo, Dios es Dios y nosotros conocemos como hombres.

Nuestro intelecto humano, conectado a la realidad por los sentidos, no capta inmediatamente una realidad que sea a la vez simple y subsistente. Al conjugarse en

---

<sup>55</sup> Cf. G. Lafont, *Estructuras y método en la Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*. Rialp, 1994, págs. 4-5.

<sup>56</sup> Cf. *S. Th*, I, q 12, a.7, co.

<sup>57</sup> Cf. *S. Th*, I, q 12, a.13, co.



Dios simplicidad y perfección, parece imposible que haya un nombre divino que exprese realmente su objeto.<sup>58</sup>

Dios trasciende toda denominación. El Angélico ha distinguido atributos entitativos de operativos, y los operativos son estudiados a partir de la q. 14, sobre la base de una analogía más positiva que negativa.<sup>59</sup>

La doctrina de la analogía de los nombres divinos dionisiana nos abre, en la cuestión de la ciencia divina, a la perspectiva de la vía de eminencia, sin abandonar la negación y la causalidad, ya que es necesario purificar de todo intento de proyección del modelo de conocimiento humano a Dios: “[...] las perfecciones de las criaturas atribuidas a Dios, deben despedirse de todo cuanto se refiera al modo imperfecto que compete a la criatura. Así la ciencia no es en Dios cualidad ni hábito, sino sustancia y acto puro.”<sup>60</sup>

La ciencia divina se presenta como un acto espiritual que relaciona el saber, el querer y el poder en el nivel de la unidad de la esencia divina. Dios, entendiendo y amando eternamente su propia bondad, concibe y quiere la salvación de sus elegidos, en una historia de sabiduría y amor, de justicia y misericordia, de prudencia y providencia. Porque la acción divina es formalmente inmanente, idéntica a la esencia divina, y no es transeúnte sino virtualmente en razón de sus efectos creaturales, Cuando Tomás habla de operación inmanente, no sólo atiende la que tiene por objeto la esencia divina misma (*ad intra*) sino también una transeúnte (*ad extra*), la ejecución concreta de los decretos divinos de creación y de salvación, que dependen del pensamiento y la voluntad, no solo tienen por objeto la esencia divina, sino también la economía de lo creado.<sup>61</sup>

En la edición de 1964 de la *Suma teológica* de la BAC encontramos en la introducción a la q. 14 un esquema que nos introducirá al análisis de la misma:

---

<sup>58</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 13, a. 1, arg. 2.

<sup>59</sup> Cf. G. Lafont, *Estructuras y método en la Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*, págs. 47-49.

<sup>60</sup> *S. Th.* I, q. 12, a. 1, ad. 1. “A quacumque perfectione creaturae Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturae. Unde scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus.”

<sup>61</sup> Cf. G. Lafont, *Estructuras y método en la Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*, pág. 62.

I. Su existencia. Si hay en Dios ciencia (a.1)

- II. Su naturaleza, que debe ser determinada por el objeto.
- a) Primario
    - 1 Si Dios se conoce a sí mismo (a. 2).
    - 2 Si se comprende (a. 3).
    - 3 Si su entender es su esencia (a. 4).
  - b) Secundario
    - 1 En general
      - a) Si conoce las cosas creadas y creables y qué medio (a. 5).
      - b) Si las conoce con conocimiento propio (a. 6)
      - c) Si las conoce con conocimiento discursivo (a. 7)
      - d) Si la ciencia de Dios es causada (a. 8)
    - 2 En particular
      - a) Si conoce las cosas que no son (a. 9)
      - b) Si conoce el mal (a. 10)
      - c) Si conoce los singulares (a.11)
      - d) Si conoce los objetos infinitos (a. 12)
      - e) Si conoce los futuros contingentes (a. 13)
      - f) Si conoce los enunciabiles (a.14)

III. Sus propiedades

- a) Si la ciencia divina es variable (a. 15)
- b) Si es especulativa o práctica (a. 16) <sup>62</sup>

<sup>62</sup> Cf. F. Muñiz OP, *Suma Teológica*. Introducción a las cuestiones 14-18, BAC, 1964, pág. 572.

## 2. Análisis de la q. 14: “De la ciencia de Dios”

### 2.1 Proemio

Lo primero que llama la atención en este Proemio es que parece prologar no sólo la cuestión sobre la ciencia divina, sino todo un grupo de cuestiones sobre las operaciones divinas. Luego que se demostró que hay Dios, y sus atributos, con un *excursus* que no tiene paralelo en otras obras del santo: “De como conocemos a Dios”, se aboca a la distinción sobre los tipos de operaciones en Dios, clasificándolas en las que permanecen en él (entender y querer), y las que proceden a efectos exteriores, es decir a la creación (poder), a continuación tratará de la vida divina, porque entender es vivir, y luego de las ideas, como causas ejemplares de las cosas en la q. 15. [...]”<sup>63</sup>

### 2.2 De si hay ciencia en Dios

En el primer artículo de esta cuestión, responde al preguntarse si hay ciencia en Dios diciendo que:

“En Dios hay ciencia perfectísima. [...] los seres que no conocen, nada tienen sino solamente sus formas, mientras los que conocen poseen además la forma de otras cosas, pues la forma de lo conocido está en el cognoscente, [...] Esto hace decir a Aristóteles (De anima 1. 3, text 37) que “el alma es en cierto modo todas las cosas”.<sup>64</sup>

La materia es la que limita la forma, por lo cual hemos dicho anteriormente que cuanto más inmaterial es la forma, más se aproximan a cierta infinidad. Es pues evidente que la inmaterialidad de una cosa es la razón de ser cognoscitiva, y que el modo de conocimiento es según el modo de inmaterialidad. De donde se deduce que,

---

<sup>63</sup> Cf. *S. Th.*, I q. 14 pr. "Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quaedam est quae manet in operante, quaedam vero quae procedit in exteriorem effectum, primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente); et postmodum de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae, considerandum erit de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideae vocantur, cum consideratione scientiae erit etiam adiungenda consideratio de ideis [...]"

<sup>64</sup> *S. Th.* I q. 14, a 1, co.: "Quod in Deo perfectissime est scientia. [...] quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. [...] Propter quod dicit philosophus, III de anima, quod anima est quodammodo omnia."

estando Dios en lo sumo de la inmaterialidad, como ya está probado (q. 7 a. 1), está también en lo sumo del conocimiento.<sup>65</sup>

El Angélico expone aquí que en Dios no solo hay ciencia, sino ciencia al modo de Dios, es decir *perfectísima*, la dualidad sujeto-objeto en el conocimiento, es una imperfección que afecta al conocimiento humano. La vía de negación y eminencia, permite purificar el antropomorfismo implicado en la noción de sujeto cognoscente.

Conocer consiste en el poseer por parte del cognoscente, de modo intencional, la forma de otro en tanto que otro<sup>66</sup>: en referencia a Dios, sin reducirlo a la propia subjetividad, Dios conoce en grado sumo, la inmaterialidad es la razón del conocer, y el grado de inteligencia se determina por el grado de inmaterialidad, cabe también aclarar que se muestra que hay ciencia en Dios por la existencia de inteligencia creadas, la relación causa-efecto, entre la inteligencia supremamente perfecta (creadora) y la inteligencia de las criaturas.

### **2.3 El objeto primario de la ciencia Divina**

En este punto aclararemos que la naturaleza de la ciencia divina es determinada por los distintos objetos, en este caso el objeto primario y formal de la ciencia de Dios es el conocimiento de sí mismo: artículos 2, 3 y 4 de la cuestión 14.

En el artículo 2, se pregunta si “Dios se conoce a sí mismo”, y responde<sup>67</sup> que Dios se conoce a sí, por sí mismo. Aunque en las operaciones que pasan a efectos exteriores el objeto de la operación significado como su término es algo extrínseco al operante; sin embargo, en las que quedan en el que opera, el objeto indicado como término de la operación se halla en el operante mismo, y en tanto es operación en acto, en cuanto está en el operante. Por esta razón dice Aristóteles que: “lo sensible en acto es el sentido en acto, y lo inteligible en acto es la inteligencia en acto.”<sup>68</sup> Porque sentimos o conocemos alguna cosa, cuando nuestra inteligencia o nuestros sentidos son

---

<sup>65</sup> Cf. *S. Th.* I q. 14, a 1, co.

<sup>66</sup> Lo que hace posible el conocimiento es una connaturalidad en el cognoscente que le permite tener la forma del otro. “El alma es todas las cosas en cierto modo” *De anima*, III, 8, 1 [431b 21]

<sup>67</sup> Aquí se ve la influencia aristotélica en Tomás, del capítulo VI del libro XII la *Metafísica*, donde La vía *ex motu*, del primer motor inmóvil, permite concebir algo que sin moverse mueve, que es eterno, sustancia y acto. En el capítulo VII de dicho libro, el Estagirita proporciona algunos rasgos esenciales del primer motor inmóvil, que no solamente es descrito como acto puro, sino también como vida suprema e intelecto, propiedades coincidentes en razón de la incorporeidad divina. La actividad del entendimiento es vida y la sustancia primera es esa actividad. La vida del primer principio es, entonces, excelente y perfecta, ya que es la vida del pensamiento puro. Con esta descripción se logra visualizar uno de las notas fundamentales del aristotelismo: la identificación de la primera sustancia con el pensamiento (noûs)

<sup>68</sup> Aristóteles. *De anima*, 1, 3 Texto 36 y 37.

informados en acto por la especie o imagen del objeto sensible o inteligible; solo lo sentido y entendido se diferencia de lo sensible e inteligible, en razón a que estos dos están en potencia. Pero no teniendo Dios nada de potencial, y siendo acto puro, es fuerza que en Él lo entendido y el entendimiento sean una misma cosa; de manera que no carece de la especie inteligible, como nuestro entendimiento cuando entiende en potencia; ni la especie inteligible se diferencie de la sustancia del entendimiento divino, cual sucede a nuestro mismo entendimiento, cuando actualmente entiende; sino que la especie inteligible es el mismo entendimiento divino, y así se conoce a sí mismo por sí mismo.<sup>69</sup> Precizando: esencia divina – intelecto divino – especie inteligible (idea) – lo entendido (término), no se diferencian en Dios.

En la *Metafísica* de Aristóteles, en el libro 12 capítulo 7, el Estagirita proporciona rasgos esenciales del primer motor inmóvil, que no solamente es descrito como acto puro, sino también como vida suprema e intelecto. La actividad del entendimiento es vida y la sustancia primera es esa actividad.<sup>70</sup> La vida del primer principio es, entonces, excelente y perfecta, ya que es la vida del pensamiento puro. Con esta descripción se logra visualizar una de las notas fundamentales del aristotelismo: la identificación de la primera sustancia con el pensamiento (*noûs*).<sup>71</sup>

Esta reflexividad por la que Dios se piensa desde sí mismo y no desde un objeto, es su *subsistir por sí mismo* sin ser determinado por algo fuera de Él, regresar a su esencia es el hecho de que la cosa subsiste en sí misma, pero a Dios compete subsistir en grado sumo.

En el artículo 3 se pregunta si “Dios se comprende a sí mismo”, y explica que: se comprende una cosa cuando se llega al fin de su cognición; y esto es cuando es conocida tanto como es cognoscible. Es evidente que Dios se conoce a sí mismo tan perfectamente, como es perfectamente cognoscible en sí. Porque una cosa es cognoscible según el modo de su acto; pues como dice Aristóteles (Met. 1. 9, text. 20), no se conoce una cosa, según que se halla en potencia, sino en acto. En Dios la facultad de conocer es tan grande como la actualidad de su existencia, porque Dios es cognoscitivo porque existe en acto, y nada hay en Él de materia ni de potencia. De

---

<sup>69</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, co.

<sup>70</sup> Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 7 (259, ll. 285-287; Bk 1072 b 25-27): “Et uita autem utique existit; etenim intellectus actus uita, illud autem ipse actus; actus autem que secundum se illius uita optima et sempiterna”. Citado por Fr. J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.”, *Cauriensia* IX (2014) pág. 52.

<sup>71</sup> Citado por Fr. J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.”, *Cauriensia*, págs. 52-53.

donde resulta con evidencia que se conoce a sí propio tanto cuanto cognoscible es, y por consecuencia se comprende a sí mismo.”<sup>72</sup>

También podemos hablar de consciencia omnisciente en Dios (si se nos permite este modo de hablar): se conoce como aquel que lo conoce todo comprensivamente. El poder cognoscitivo de Dios tiene la misma medida que la actualidad de su *esse*, conociéndose comprensivamente Dios conoce todo lo que es, todo lo que hace y todo lo que puede hacer.

En el artículo 4 interroga: “De si en Dios el entender es la sustancia”, y contesta que diferenciar el conocer divino de su sustancia, sería introducir la potencia en relación al acto de conocer su esencia, el entender permanece en el entendiente, como acto y perfección, a la manera en que el *acto de ser*, es perfección al *ente*, el ser sigue a la forma, como el acto de entender sigue a la especie inteligible, pero en Dios la forma (lo que conoce) no es distinta que el *esse*, siendo la esencia la misma especie inteligible, su *acto de entender* es su *esencia* y su *esse*, la simplicidad es el primer atributo del que todos los demás, necesitan abreviar para resolver las cuestiones. No hay multiplicidad en Dios por decir que Él es inteligente.<sup>73</sup>

#### **2.4 El objeto secundario de la ciencia Divina, “los alia se”**

El objeto secundario y material del conocimiento divino son las cosas distintas de su esencia, estas se dividen en puramente posibles (S. Th. I, q. 14, a. 9), realmente existentes (S. Th. I, q. 14, a. 5), y condicionalmente futuras (S. Th. I, q. 14, a. 5).<sup>74</sup>

Es importante saber como Dios conoce lo distinto de Él, porque el mal es opuesto al bien que es su esencia, por lo tanto el mal no existe en Él, sino en lo distinto que Él.

El conocer de Dios es independiente de las cosas creadas, el conocer divino no es determinado *ad extra*, sino *ad intra*, por su misma esencia. Las criaturas no son causa determinante del conocimiento, sino término del conocimiento divino, las cosas creadas las conoce en su divina esencia, puesto que ella es causa ejemplar y eficiente de las realmente existentes, y causa ejemplar de las meramente posibles, al conocer Dios en su causalidad creadora, conoce en ella todos los efectos que de ella se derivan o pueden derivarse, por cierto de forma tan exhaustiva como a sí mismo.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Cf. S. Th, I, q. 14, a. 3, co.

<sup>73</sup> Cf. S. Th, I, q. 14, a. 5, co.

<sup>74</sup> Cf. L. Ott, *Manual de teología dogmática*. Herder, 1968, págs. 83-84.

<sup>75</sup> Cf. L. Ott, *Manual de teología dogmática*. págs. 82-85. También Cf. R. Ferrara, *El Misterio de Dios*, Sígueme, 2005, págs. 275-277.

A partir de a. 5, el Aquinate, desciende a los *alia a se* (los que no son Dios): la creación existente, fruto de la bondad de Dios, luego lo posible no existente.

El descubrimiento de una operación inmanente de Dios en relación con las criaturas parte de la realidad de éstas y de su dependencia causal respecto de Dios, solo después será posible extender estos principios a lo que permanecerá eternamente en la mente de Dios sin recibir existencia propia. Dios se conoce como fuente primaria de todo ser, conoce los modos infinitos según los cuales las criaturas participan de su ser, en la riqueza de su esencia, conoce la multiplicidad de las criaturas.

Las criaturas en su perfección participan de la perfección divina y se asemejan a ella; en Dios se realizan eminentemente las perfecciones creadas. Así como la criatura tiene tendencia a difundir al máximo fuera de sí el bien que posee, con mayor razón Dios tenderá a comunicar sus características espirituales: tendencia consciente y espontánea a transmitir el máximo de su bondad, a constituirse en fin de la multiplicidad de los seres.<sup>76</sup>

El análisis de los artículos relativos a los *alia a se* muestra que el contenido de la operación inmanente de Dios se apoya en la causalidad, que fundamenta en general la posibilidad de la analogía positiva entre Dios y la criatura espiritual. La causalidad interviene partiendo de las criaturas existentes y vinculadas a Dios, no se razona *a priori* acerca de posibles, lo que hace el Angélico es determinar cómo las criaturas reales dependen realmente de la operación inmanente de Dios. Lo expresado en el plano metafísico desde la bondad reaparece aquí en el plano del conocimiento y el amor. Dios atrae hacia su bondad porque quiere y según el orden de su sabiduría; la operación divina es aquí la razón última de lo real.<sup>77</sup>

La ascensión analógica desde los efectos de Dios, manifestada en las vías para demostrar que *Dios es*<sup>78</sup>, hasta su fundamento en la operación divina inmanente se traduce, en el plano del conocimiento, en la afirmación de que la ciencia de Dios es *causa de las cosas*, y no depende de las realidades creadas, que llegan a la existencia y se organizan según la ciencia creadora de Dios.<sup>79</sup>

En el artículo 5 disputa: “Si Dios conoce otras cosas que Él”: El Estagirita también había señalado que Dios no puede preocuparse de los existentes inferiores, con

---

<sup>76</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 19, a. 2.

<sup>77</sup> Cf. G. Lafont, *Estructuras y método en la Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*, págs. 63-64.

<sup>78</sup> Cf. *S. Th.* q. 2, a. 3.

<sup>79</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 14, a. 8. Aquí Tomás distingue entre la causalidad ejemplar de la ciencia divina (papel formal en la creación) y la causalidad eficiente, que ejerce la unión con la voluntad divina.

sus limitaciones, deficiencias y pobreza, pues eso acarrearía una disminución de la dignidad de su intelecto.<sup>80</sup> Frente a este argumento, el Aquinate aclara que eso sucedería si el intelecto se detuviera en lo que es vil, entender cosas distintas a lo máximamente perfecto. No admite una disminución de la perfección o nobleza del entender divino y, en consecuencia, de la perfección de su esencia, ya que lo imperfecto es entendido al entenderse lo máximamente perfecto.<sup>81</sup>

En la medida en que un principio se entiende más perfectamente, tanto más entiende en él su efecto, pues lo principiado está contenido en la virtud del principio. Luego, como del primer principio que es Dios depende el cielo y toda la naturaleza, es evidente que Dios conociéndose a sí mismo conoce todas las cosas.<sup>82</sup>

Aquí se abre la perspectiva hacia la consideración de una precontinencia causal en atención al conocimiento divino de los *alia a se*: la dependencia de la que allí se habla es la contracara de un influjo causativo en el orden de la finalidad.<sup>83</sup> Se revela la atracción ejercida por el primer motor sobre todos los entes. Dios causa como objeto de amor, es decir, como fin, y su atracción es la que explica el movimiento de los entes.

Tomás, al explicar el porqué del conocimiento divino de las cosas, interpreta la dependencia en clave de causalidad eficiente. Al conocer las cosas el intelecto divino se asemeja a una virtud activa, pues *no las conoce porque recibe de ellas sus especies, sino más bien por su influjo eficiente y ejemplar sobre ellas*, similar al que ejerce un artesano respecto de su obra, lo cual indica que las criaturas están en Dios como en la virtud de la causa agente o como en el cognoscente, ya que todo eficiente produce algo semejante a sí mismo. El conocimiento divino del mundo se explica recurriendo a la causalidad que Dios ejerce sobre él. Por este motivo su ciencia es causal, no en el sentido de que sea

---

<sup>80</sup> Cf. G. Reale, *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, págs. 183-184. Referido por J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, pág. 57.

<sup>81</sup> Cf. *In Metaph.* XII, lec. 11, n. 2616. “Nec vilitas alicuius rei intellectae derogat dignitati. Non enim intelligere actu aliquod indignissimum est fugiendum, nisi in quantum intellectus in eo sistit, et dum illud actu intelligit, retrahitur a dignioribus intelligendis. Si enim intelligendo aliquod dignissimum etiam vilia intelligantur, vilitas intellectorum intelligentiae nobilitatem non tollit”. Citado por J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, pág. 56.

<sup>82</sup> Cf. *In Metaph.* XII, lec. 11, n. 2615: “Cum enim ipse sit ipsum suum intelligere, ipsum autem est dignissimum et potentissimum, necesse est quod suum intelligere sit perfectissimum: perfectissime ergo intelligit seipsum. Quanto autem aliquod principium perfectius intelligitur, tanto magis intelligitur in eo effectus eius: nam principia continentur in virtute principii. Cum igitur a primo principio, quod est Deus, dependeat caelum et tota natura, [...], patet, quod Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit”. Citado por J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, pág. 56.

<sup>83</sup> Cf. J. Owens, *The Relation of God to World in the Metaphysics*, 215-219. Referido por J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, pág. 56.



causa productora de las cosas en el tiempo, sino en el sentido de que Dios conoce las cosas porque es causa de ellas.<sup>84</sup>

Todo principio activo inmaterial conoce sus efectos; pero la cuestión de que ellos existan realmente en el tiempo por el influjo del intelecto exige algo más. “Dios es la causa eficiente por ser la causa final, y no de otra manera.”<sup>85</sup>

Dios conoce, por cierto, todas las cosas que pueden derivarse de él porque las precontiene en su virtud causativa, es decir, en su intelecto. No conoce las criaturas porque las vea existiendo en el mundo, sino que al conocerse a sí mismo conoce en su esencia, término único y último de su inteligencia todas las cosas. Esto explica que el conocimiento divino de las cosas no dependa de ellas y no traiga aparejado ningún rastro de potencialidad o de cambio en la esencia de Dios.<sup>86</sup>

La perfección de este conocimiento requiere que Dios intuya plenamente su propia potencia operativa (*virtus*), y esto se da al captar todos sus posibles efectos. La capacidad de la que el santo habla no es la de una causa participada, sino la que pertenece a la primera causa eficiente, una virtud absolutamente perfecta. Su causalidad se extiende a todas las cosas.<sup>87</sup>

Renglón seguido, el Aquinate confirma su argumento al añadir que el ser de la primera causa eficiente es su mismo entender. Como todo efecto preexiste en la causa según el modo de ser de la causa, cualquier efecto que preexista en Dios como en su primera causa es necesario que sea en él su entender y esté en él según el modo inteligible, lo cual implica que sea conocido por la causa. Por eso Dios conoce todas las cosas, y las consecuencias una vez producidas, en sí mismo, es decir, en su propia sustancia, pues en ella están contenidas las razones de todas las cosas de manera eminente como en la propia causa eficiente y ejemplar.<sup>88</sup>

En este contexto, por la finalidad de este trabajo que es el conocimiento divino del mal, concierne referir un pasaje del *In Sententiarum* en el que santo Tomás expone lo

<sup>84</sup> Cf. *In Metaph.* XII, lec. 7, n. 2534: “Ex hoc igitur principio, quod est primum movens sicut finis, dependet caelum, et quantum ad perpetuitatem substantiae suae, et quantum ad perpetuitatem sui motus; et per consequens dependet a tali principio tota natura, eo quod omnia naturalia dependent a caelo, et a tali motu eius”; cf. lec. 12, n. 2629. Citado por J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, pág. 57.

<sup>85</sup> W. D. Ross, *Aristóteles*. Buenos Aires, Editorial Charcas, 19812, 259. Citado por J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, pág. 58.

<sup>86</sup> Cf. J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, pág. 60.

<sup>87</sup> Cf. J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, pág. 66.

<sup>88</sup> Cf. J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, pág. 66.

que hay que entender por las expresiones *estar en la ciencia de Dios, estar en la esencia de Dios y estar en Dios*<sup>89</sup>.

*Estar en la ciencia* equivale a ser conocido por ella, por eso todas las cosas que Dios conoce, tanto los bienes como los males, están en su ciencia. *Estar en la esencia divina* equivale a subsistir en la naturaleza divina o identificarse con ella. Por consiguiente, no se puede afirmar que las criaturas están en la esencia divina, pues en ella están las personas divinas y los atributos. Por último, *estar en Dios* puede entenderse como estar en su ser —esta acepción excluye a las criaturas—, o como sometido a su operación, al modo como están en el artífice las obras que produce, y así están en Dios los contenidos inteligibles de todas las cosas que derivan de Él. Estos casos guardan un cierto orden: *lo que está en la esencia divina está en Dios según su ser, pero no en cuanto a su operar*. Las cosas que están en Dios de acuerdo a su operar no están en su esencia. Por otro lado, todo lo que está en Dios en cuanto a su operación está en su ciencia, pero no todo lo que está en su ciencia está en Dios según su operación, como sucede con los males.<sup>90</sup>

En resumen, todos los entes finitos están en Dios no porque se identifiquen con su Creador o porque estén esencialmente en Él (esto sería caer en un ontologismo o en un panteísmo), sino porque están siempre en su ciencia, por eso están en Dios como en su principio operativo y conservador en el ser. Dios los conoce en su esencia, como causa eficiente y ejemplar de ellos<sup>91</sup>. Se trata, evidentemente, de una forma superior de conocimiento.

La segunda parte del cuerpo del artículo precisa cuál es el medio por el que Dios conoce todas las cosas. Algo puede ser conocido en sí mismo o en otro. Es conocido en sí mismo (inmediatamente), cuando se lo conoce por la especie propia y adecuada al cognoscible; en cambio, algo es conocido en otro (mediatamente) cuando se lo percibe por la especie del continente, como un medio para (*ut per medium quod*). Dios se conoce en sí mismo puesto que se conoce por su esencia, pero a las criaturas no las conoce en ellas mismas, sino en sí mismo, al contener su esencia las semejanzas (como representaciones) de los entes (efectos) distintos de él (causa). Por tanto, el medio por el que Dios conoce todas las cosas es la única esencia divina. Así, el conocimiento divino

---

<sup>89</sup> Cf. *In Sen.* I, d. 36, q. 1, a. 3 (836-837). Citado por J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, pág. 66.

<sup>90</sup> Cf. J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, págs. 66-67.

<sup>91</sup> Estas afirmaciones trascienden los límites de la q. 14 y llevan al lector a considerar detenidamente los pasajes consagrados a las ideas, la verdad y la vida divinas (cf. S. Th, I, qq. 15, 16 y 18, respectivamente). Anotado por J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, pág. 67.

es medida de las cosas, Dios las conoce hasta en sus principios más elementales y según todos los modos en que son cognoscibles.<sup>92</sup>

Aquí aparece una paradoja: podría pensarse que si Dios se conoce a sí mismo y a las demás cosas por un único medio, debería conocerlas tal como se conoce a sí mismo, es decir, inmediatamente. Pero Tomás disipa la paradoja distinguiendo enfoques: *Si la razón del conocimiento se toma por parte del cognoscente*, Dios por idéntica razón se conoce a sí mismo y a las cosas, puesto que *el cognoscente, el acto de conocer y el medio* por el que conoce coinciden realmente. En cambio, *si el planteo se hace desde la cosa conocida*, se constata que no es la misma razón por la que Dios se conoce a sí mismo y por la que conoce las cosas: ya que *no es idéntica su relación y la de las otras cosas con el medio por el que conoce*. En efecto, *Dios se identifica esencialmente con ese medio, mientras que las cosas son idénticas sólo por asimilación*. Por eso Dios se conoce a sí mismo por esencia, esto es, inmediatamente en sí mismo, pero a las cosas las conoce por semejanza, o sea, mediatamente, en la esencia divina, en cuanto ella es semejanza de las criaturas.<sup>93</sup>

La esencia divina no puede ser considerada como un medio por el que se representan inmediatamente las cosas creadas. Dicha representación tiene lugar por la especie propia y adecuada al inteligible, mientras que la esencia divina excede infinitamente toda criatura.<sup>94</sup> Esta cualidad de la esencia divina no debe hacer pensar que ella no sea la razón propia de cada una de las cosas, pues Dios conoce los diversos modos en que su esencia es participable o imitable por las criaturas.<sup>95</sup>

La causa absolutamente primera de los entes finitos, de la que procede el ser de todo lo que es, contiene cada uno de sus efectos según todos sus grados y diferencias entitativas. Por consiguiente, las cosas están contenidas más perfectamente en Dios que lo que están en las causas segundas, por eso son más claramente conocidas en la causa absolutamente primera que en las causas segundas.<sup>96</sup>

---

<sup>92</sup> Cf. J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, pág. 68.

<sup>93</sup> Cf. *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 6 (53, ll. 401–413). Citado por J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, pág. 68.

<sup>94</sup> Cf. *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 4 (52, l. 359 – 53, l. 387). Citado por: J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, pág. 68.

<sup>95</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 14, a. 6, ad 3.

<sup>96</sup> J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, pág. 68.

En la respuesta a la primera objeción del a. 5, cita a San Agustín: “Nada ve Dios fuera de sí”, no significa que Dios no intuya lo que está fuera de él, sino que todo lo que conoce distinto de él lo ve en sí mismo.<sup>97</sup>

En el conocer divino sucede algo muy particular, pues Dios contiene las especies de las cosas en su misma esencia, de modo que las ve en sí mismo. No hay, por consiguiente, algo diferente a la esencia divina que perfeccione el entendimiento de Dios.<sup>98</sup>

## 2.6 ¿La ciencia de Dios es causa de las cosas?

Esta cuestión es importante porque si Dios conoce el mal: ¿Su conocimiento es causa del mal? En el artículo 8 de esta cuestión responde a si la ciencia divina tiene estatus de causa, abriéndose así la consideración de la precontingencia causal, y de la ciencia de aprobación; pues Dios sabe todo lo que es bueno, lo quiere y lo causa libremente. Podría decirse que el saber de Dios es creador del objeto de su voluntad, que no se limita al saber de la obra, sino que además tiene la voluntad de hacerla:

“La ciencia de Dios es causa de las cosas. [...] La ciencia del artificio es la causa de todo lo que Él artificia, pues él opera por su inteligencia. Preciso es pues que la forma del entendimiento sea el principio de la obra, como el calor es el principio de la calefacción. Sin embargo es de notar que la forma natural en cuanto es inmanente a aquel a quien da ser, no nombra principio de acción, sino en cuanto tiene inclinación al efecto. Y asimismo la forma inteligible tampoco denota principio de acción, en tanto que se limita a existir en el sujeto inteligente, si no se le agrega la propensión al efecto, lo cual es propio de la voluntad. Porque, como la forma inteligible es en sí indiferente a cosas opuestas; siendo éstas objeto de la misma ciencia (dado que “hay ciencia de contrarios”, como dicen), no produciría efecto alguno determinado, si el apetito, como dice Aristóteles (Met. I, 9, text 10), no la determinase a uno. Ahora bien, es evidente que Dios produce los seres por su inteligencia, puesto que su entender es su ser; por consiguiente es necesario que su ciencia sea la causa de lo que existe, según que está unida a su voluntad, de dónde provino la costumbre de darle el nombre de ciencia de aprobación, según que es causa de las cosas.”<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 14, a. 5, ad 1.

<sup>98</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 14, a. 5, ad 2.

<sup>99</sup> *S. Th.*, I, q. 14, a. 8, co. “quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum),

Dios produce las cosas *per intellectum*; Dios opera por su inteligencia. Esto quiere significar que la ciencia divina está orientada a la obra creadora, no sólo como causa directiva del acto creador, sino como causa efectiva de las cosas, por un lado Dios es creador y gobernante del mundo, y por otro la ciencia divina no es causada ni dependiente de las cosas. Dios al concebir las cosas distintas de Él, revela que las conoce como realizables (aunque algunas no lleguen a producirse) y eso revela un saber práctico.<sup>100</sup>

La ciencia divina es a lo creado lo que la ciencia del artista a su obra, es causa de todo lo que creó, ambas son prácticas: “Nada puede existir que no proceda de la sabiduría divina por cierta imitación, como de un primer principio eficiente y formal, a la manera como proceden los artefactos de la sabiduría del artífice”.<sup>101</sup> La ciencia práctica no comporta en sí misma ninguna imperfección formal, la bondad del arte depende de que la obra realizada sea en sí misma buena. Siguiendo con la analogía del artífice, éste conoce lo que produce gracias a que la forma o *ratio* de la obra que preexiste en Él de modo inteligible, pero no es el principio actual de la acción hacia afuera, es necesaria la voluntad que la incline al efecto.<sup>102</sup>

En el *sed contra* cita a San Agustín: “Todas sus criaturas, espirituales y corporales, existen porque Él las conoce, no porque existe las conoce.”<sup>103</sup> El influjo causal entre conocimiento y realidad es inverso en Dios que en el hombre.

Esta precontinencia causal en el intelecto práctico divino se ordena a lo conocido como la causa al efecto, y ese carácter ordenado al efecto es lo que lo distingue del conocimiento especulativo; la causalidad en acto primero de la ciencia práctica consiste en la disposición próxima de la causa para obrar, pero no pone en acto la operación, para esto hace falta un acto segundo que es el influjo actual de la causa en el obrar (la transmisión del modo actual de ser, desde el intelecto divino hacia la obra): la voluntad

non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX Metaphys. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis.

<sup>100</sup> Cf. J. J. Herrera, “La Ciencia Divina Práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino”, en *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, Corso de Estrada y Soto Bruna editores, 2014, pág. 336-337.

<sup>101</sup> *S. Th.*, I, q. 9, a. 1, ad 2: “Nihil enim esse poteste, quod non procedat a divina sapientia per quandam imitationem, sicut a primo principio efectivo et formali; prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis”. Citado por. J. J. Herrera, “La Ciencia Divina Práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino”, pág. 337.

<sup>102</sup> Cf. J. J. Herrera, “La Ciencia Divina Práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino”, pág. 337-339.

<sup>103</sup> S. Agustín, *De Trinitate*, XV, c. 13, n. 22 (PL 42, col. 1076).

divina. La ciencia práctica refiere al conocimiento del fin y aquello que se ordena al fin, pero que no presupone la voluntad del fin. La ciencia divina práctica es principio necesario de la operación, pero no es causa suficiente.<sup>104</sup>

Como puede existir ciencia de opuestos en la forma inteligible, es necesaria la inclinación al efecto que provee la voluntad, en cuanto apetito de un bien, que la determina a producir esto o aquello. La ciencia divina aparece como causa directiva y efectiva de las cosas, y la acción divina depende de la determinación o elección de la voluntad, que se orienta a producir la forma apetecible, “el bien bajo razón de verdadero”. Dios es causa de las cosas por su intelecto, su ser es su entender, ser causa primera es propiamente entender, el entender funda la virtud activa de la causa intelectual en cuanto tal.<sup>105</sup>

Consideración específica merece la *ciencia de aprobación*: que refiere a la ciencia divina práctica, que presupone la elección, en ella la determinación de la voluntad sigue al juicio que dirige la operación y precede al acto imperado de la voluntad que mueve a la ejecución. Esta ciencia interviene en la producción de las cosas, por ella Dios conoce las cosas de las que es autor, pues en orden a la acción cuenta con la determinación o complacencia de la voluntad. Por eso, según lo ya expuesto, que la ciencia divina sea causa efectiva de las cosas adjunta la voluntad, significa que es causa en acto segundo y que no es indispensable que exista, haya existido que tenga que existir todo lo que Dios conoce, sino sólo lo que él quiere o permite que exista.<sup>106</sup>

La segunda objeción del a. 8 cita: “puesta la causa, puesto el efecto”, lo cual torna contradictoria la ciencia divina como causa de las cosas, porque la ciencia divina es eterna (causa) y las cosas temporales (efectos). La ciencia divina es causa de las cosas según la concepción que tiene de ellas, la ciencia divina no las concibió como eternas, sino que existieran en la naturaleza de las mismas cosas después de no ser. Dios conoce las cosas desde toda la eternidad, puede haber un conocimiento eterno de las criaturas, pero la voluntad divina las realizará en un momento determinado de tiempo.<sup>107</sup>

La última objeción del a. 8, se basa en la relación causal entre cognoscente y cognoscible. Las cosas son medio entre la ciencia de Dios y la humana, nosotros

<sup>104</sup> Cf. J. J. Herrera, “La Ciencia Divina Práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino”, pág. 339.

<sup>105</sup> Cf. J. J. Herrera, “La Ciencia Divina Práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino”, pág. 340.

<sup>106</sup> Cf. *S.Th.*, I, q. 14, a. 9, ad 3. Cf. J. J. Herrera, “La Ciencia Divina Práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino”, págs. 341-344.

<sup>107</sup> Cf. J. J. Herrera, “La Ciencia Divina Práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino”, pág. 345.

recibimos nuestro conocimiento de las cosas, cuya causa es Dios por su ciencia, y así lo que puede ser natural, es anterior a nuestra ciencia, y es medida de nuestra ciencia, en cambio la ciencia de Dios es anterior a las cosas naturales, y es su medida.<sup>108</sup> Medida debe entenderse aquí como semejanza entre la causa y el efecto, fundamento de la verdad del intelecto, o de la cosa en cuanto están adecuados. Nuestro conocimiento es verdadero cuando se conforma a las cosas y las cosas son verdaderas porque se adecuan al intelecto divino, la ciencia divina no es medida cuantitativa de las cosas, pues o infinito carece de termino, sino porque mide la esencia y la verdad de las cosas. El grado de verdad de la naturaleza de cada cosa depende de cuánto imite, se asemeje o participe de la ciencia de Dios.<sup>109</sup>

### 2.7 ¿Hay ciencia de Dios de los no entes?

Si dijimos en el capítulo anterior que el mal no tiene entidad, sino que es una carencia una perfección, de algo que le es debido de acuerdo a su naturaleza, cobra capital importancia la cuestión de si Dios puede conocer lo que no es ente:

“Dios conoce cada cosa que es de cualquier modo que es. Nada impide que las cosas que no son simplemente, sean de algún modo: porque son simplemente las que son en acto, y las que no son en acto, son en potencia, ya del mismo Dios, ya de la criatura; sea en potencia activa o sea en potencia pasiva; bien en potencia de opinar, o de imaginar, o de cualquier modo de significar. Conociendo Dios todo cuanto la criatura puede hacer, o pensar, o decir, y también todo lo que él mismo puede hacer, aunque no es en acto, bien se puede decir que tiene ciencia aún de las cosas que no son, o de los no entes. Pero en las cosas, que no son en acto, debe notarse cierta diversidad; unas aunque no son actualmente ahora, han sido o serán: estas se dice que Dios las conoce con ciencia de visión; porque, como su inteligencia, que es su propio ser, tiene por medida la eternidad, que, sin sucesión, comprende todo el tiempo; la mirada presente de Dios abarca el tiempo todo, y todas las cosas existentes en cualquier tiempo dominadas presencialmente. Otras cosas existen en potencia de Dios o de la criatura, las cuales sin embargo ni existen, ni han existido, ni existirán; y respecto de estas no se dice que Dios tiene ciencia de visión, sino de pura inteligencia, lo cual se dice así porque en nuestra inteligencia las cosas que se ven tienen del vidente distinto ser.”<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 14, a. 8, ad. 3.

<sup>109</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 14, a. 12, ad 3. Cf. J. J. Herrera, “La Ciencia Divina Práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino”, pág. 347-348.

<sup>110</sup> *S. Th.* I, q. 14, a. 9, co. “Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quae actu sunt. Ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu

En el a. 8, Tomás explicó la ciencia de Dios sobre lo que existe, existió o existirá, y cómo, ésta es causa de las mismas. En este a. 9 se referirá a la ciencia divina sobre lo que no existe. Dios conoce las cosas puramente posibles, a través de la infinita imitabilidad de su esencia y toda su omnipotencia. Dios conoce el ser de las cosas que *son*, según su *modo de ser*. Dios conoce las cosas en acto o en potencia, ya sea en potencia pasiva, que es la aptitud para recibir un acto; como en potencia activa, que es el poder de producir un acto, la potencia activa incluye ya un cierto acto.<sup>111</sup> Dios conoce lo que no es, conociendo lo que la criatura puede hacer, o pensar, o decir (incluso el mal), y también todo lo que él mismo puede hacer (su omnipotencia), aunque no sea en acto.

Aquí aparece otra división o jerarquía de seres, los que no son ahora, pero fueron en el pasado o serán en el futuro, estos los conoce con ciencia de visión, esta ciencia connota la existencia real de su objeto. Como la ciencia de aprobación, supone también la determinación positiva (o permisiva) de la voluntad divina. Por ella Dios conoce los entes que existen en el tiempo (pasado, presente o futuro), es decir las cosas que subsisten en sí fuera del intelecto que lo ve, y los males reales que los afectan. Por la ciencia de simple inteligencia, Dios conoce todo lo que puede hacer, o sea todas las participaciones posibles de la perfección divina, sin referencia a la existencia del objeto. La ciencia de simple inteligencia engloba las cosas que ni existieron, ni existen, ni existirán en su propia naturaleza, pero que pueden ser: los puros posibles. Dicho conocimiento, que no presupone la elección libre de la voluntad divina, se constituye sólo en causa directiva de la producción de las cosas o en causa efectiva de las cosas en acto primero. La ciencia de visión presupone la ciencia de simple inteligencia, pero le añade el conocimiento de la cosa en su ser propio.<sup>112</sup> Por eso, mientras que la ciencia de visión implica la ciencia práctica actual, la ciencia de simple inteligencia comporta la ciencia práctica virtual, pues conoce las cosas que Dios puede hacer, pero que nunca pondrá en el tiempo.<sup>113</sup>

---

non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam. Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt, et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.”

<sup>111</sup> Cf. W. Brugger, art. “Potencia”, *Diccionario de Filosofía*, págs. 437-438.

<sup>112</sup> Cf. *C G*, I, c. 66, n. 551.

<sup>113</sup> Cf. *S. Th*, I, q. 14, a. 16, ad 1. Cf. J. J. Herrera, “La Ciencia Divina Práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino”, págs. 341-342.



## 2.8 ¿Hay ciencia de Dios de los no entes?

Si dijimos en el capítulo anterior que el mal no tiene entidad, sino que es una carencia una perfección de algo que le es debido de acuerdo a su naturaleza; cobra capital importancia la cuestión de si Dios puede conocer lo que no es ente.

“Dios conoce cada cosa que es de cualquier modo que es. Nada impide que las cosas que no son simplemente, sean de algún modo: porque son simplemente las que son en acto, y las que no son en acto, son en potencia, ya del mismo Dios, ya de la criatura; sea en potencia activa o sea en potencia pasiva; bien en potencia de opinar, o de imaginar, o de cualquier modo de significar. Conociendo Dios todo cuanto la criatura puede hacer, o pensar, o decir, y también todo lo que él mismo puede hacer, aunque no es en acto, bien se puede decir que tiene ciencia aún de las cosas que no son, o de los no entes. Pero en las cosas, que no son en acto, debe notarse cierta diversidad; unas aunque no son actualmente ahora, han sido o serán: estas se dice que Dios las conoce con ciencia de visión; porque, como su inteligencia, que es su propio ser, tiene por medida la eternidad, que, sin sucesión, comprende todo el tiempo; la mirada presente de Dios abarca el tiempo todo, y todas las cosas existentes en cualquier tiempo dominadas presencialmente. Otras cosas existen en potencia de Dios o de la criatura, las cuales sin embargo ni existen, ni han existido, ni existirán; y respecto de estas no se dice que Dios tiene ciencia de visión, sino de pura inteligencia, lo cual se dice así porque en nuestra inteligencia las cosas que se ven tienen del vidente distinto ser.”<sup>114</sup>

En el a. 8, Tomás explicó la ciencia de Dios sobre lo que existe, existió o existirá, y cómo ésta es causa de las mismas. En este a. 9, se referirá a la ciencia divina sobre lo que no existe. Dios conoce las cosas puramente posibles, a través de la infinita imitabilidad de su esencia y toda su omnipotencia. Dios conoce el ser de las cosas que *son*, según su *modo de ser*. Dios conoce las cosas, en acto o en potencia, ya sea en: potencia pasiva, que es la aptitud para recibir un acto; como en potencia activa, que es el

---

<sup>114</sup> *S. Th*, I, q. 14, a. 9, co. “Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quae actu sunt. Ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam. Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt, et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.”

poder de producir un acto, la potencia activa incluye ya un cierto acto.<sup>115</sup> Dios conoce lo que no es, conociendo lo que la criatura puede hacer, o pensar, o decir, y también todo lo que él mismo puede hacer (su omnipotencia), aunque no sea en acto.

Aquí aparece otra división o jerarquía de seres, los que no son ahora, pero fueron en el pasado o serán en el futuro, estos los conoce con ciencia de visión, esta ciencia connota la existencia real de su objeto. Como la ciencia de aprobación, supone también la determinación positiva (o permisiva) de la voluntad divina. Por ella Dios conoce los entes que existen en el tiempo (pasado, presente o futuro), es decir las cosas que subsisten en sí fuera del intelecto que lo ve, y los males reales que los afectan. Por la ciencia de simple inteligencia, Dios conoce todo lo que puede hacer, o sea todas las participaciones posibles de la perfección divina, sin referencia a la existencia del objeto. La ciencia de simple inteligencia engloba las cosas que ni existieron, ni existen, ni existirán en su propia naturaleza, pero que pueden ser: los puros posibles. Dicho conocimiento, que no presupone la elección libre de la voluntad divina, se constituye sólo en causa directiva de la producción de las cosas o en causa efectiva de las cosas en acto primero. La ciencia de visión presupone la ciencia de simple inteligencia, pero le añade el conocimiento de la cosa en su ser propio.<sup>116</sup> Por eso, mientras que la ciencia de visión implica la ciencia práctica actual, la ciencia de simple inteligencia comporta la ciencia práctica virtual, pues conoce las cosas que Dios puede hacer, pero que nunca pondrá en el tiempo.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> Cf. W. Brugger, art. "Potencia", *Diccionario de Filosofía*, págs. 437-438.

<sup>116</sup> Cf. *C.G.* I, c. 66, n. 551.

<sup>117</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 14, a. 16, ad 1. Cf. J. J. Herrera, "La Ciencia Divina Práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino", págs. 341-342.

## Cuarta parte: El conocimiento divino del mal

### 1. Introducción

Después de haber desgranado el marco teórico del conocimiento racional de lo divino, el mal, y la ciencia divina hasta el artículo 9 de la q. 14, tenemos las herramientas para abordar de lleno la q. 14, a. 10: ¿Dios conoce el mal?

El orden de la *Suma Teológica* planteado en la introducción (págs. 4-5), nos muestra el orden de la disciplina sapiencial hasta llegar al tema que nos ocupa: la ciencia divina del mal:

- Si Dios existe.
- Los nombres de Dios (A Dios le llamamos Bueno)
- Si Dios es Bueno
- Cómo conocemos a Dios
- Si hay ciencia en Dios
- Si Dios se comprende a sí; su entender es su esencia (si hay mal en su esencia)
- Si conoce y cómo lo distinto de él
- Si la ciencia de Dios es causa de las cosas (si es causa del mal)
- Si Dios conoce las cosas que no son (el mal no es)

Si admitimos que el conocer es previo al obrar, ¿Cómo Dios sabiendo antes que una criatura va a elegir el mal: la crea? Dios sin ser causa del mal moral, ¿Cómo conoce con ciencia que conoce lo real, el mal, sin haberlo causado?

En la introducción notamos la paradoja de una disimetría radical, irreductible entre la línea del bien y la línea del mal, entre el ser y la ausencia o privación del ser. En la dificultad de introducirnos en el conocimiento divino desde nuestra naturaleza finita.

En esa disimetría, afirmamos en la línea del bien que todo lo que Dios conoce en la existencia creada, lo conoce porque lo causa, su ciencia causa las cosas. Pero en la línea del mal Dios conoce el mal que obran las criaturas, pero no es, ni puede ser causa de ese mal ni directa, ni indirectamente. Dios conoce algo que no es un ser, sino una carencia de ser, en la existencia creada por Él, pero que no ha sido causada por Dios. ¿Cómo lo conoce sin haberlo causado? ¿Dios conoce el mal por otra vía que no sea la de la causalidad?

Esto nos lleva a instalarnos en el no ser, y necesitamos recurrir a enunciados paradójicos que pretendan sustanciar ese no ser, formando ciertos entes de razón

auxiliares, como cuando nombramos el mal como si fuese un ser. Nosotros no podemos concebir el mal, ni el no-ser, sino más que a instancias del ente. Sólo Dios conoce esa privación, que es el mal sin formar ningún ente de razón, lo conoce en su realidad.<sup>118</sup>

Por cuestiones de simplicidad para el análisis, expondremos el texto de la *Suma Teológica*, y notaremos agregados y las diferencias que surjan en los textos paralelos, para no redundar en argumentos.

#### 4. “De si Dios conoce el mal”

##### 2.1 *Suma Teológica I, q.14, a. 10.*

“Debe decirse que, cualquiera conozca perfectamente una cosa, debe saber todo lo que le puede venir, ahora bien, hay cosas buenas susceptibles de corromperse por el mal. Luego Dios no conocería perfectamente las cosas buenas si no conociese las malas. Además, así cada cosa es cognoscible según que es. Por tanto, consistiendo el mal en la privación del bien; por lo mismo que Dios conoce lo bueno, conoce lo malo, como se conocen las tinieblas por la luz. Lo cual hace decir a San Dionisio (De Div Nom. c 7) que Dios recibe por sí mismo la visión de las tinieblas, no por otro viendo las tinieblas sino por la luz.”<sup>119</sup>

Dios no puede conocer imperfectamente sino no sería Dios, aquí el Aquinate enlaza con la respuesta al a. 9: Dios lo conoce todo, y en el modo que es, como potencia (activa o pasiva) o como acto, del mismo Dios o de la criatura, de cualquier modo de significar.<sup>120</sup> El mal no puede escapar al conocimiento divino. Dios conoce todo lo que puede venir. Las cosas susceptibles de corromperse por el mal son cosas buenas, por lo tanto el conocimiento de Dios no sería perfecto si no conociese el mal.

Es importante notar que, en este texto, Tomás no distingue el conocimiento del mal de culpa y del mal de pena, distinción que aparecerá después en la q. 48, a. 5. Aquí está refiriéndose al mal en general y explicando la *precontinencia causal*.

Demostrado que Dios conoce el mal, queda ahora explicar cómo es ese conocimiento (nunca nos olvidemos que sólo nos aproximamos al conocimiento de Dios

<sup>118</sup> Cf. J. Maritain ... *Y Dios permite el mal*, Ed. Guadarrama, 1967, págs. 30-31.

<sup>119</sup> *S. Th.* I q. 14 a. 10 co “Quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscit omnia quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona, quibus accidere potest ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est. Unde, cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala; sicut per lucem cognoscuntur tenebrae. Unde dicit Dionysius, VII cap. De Div. Nom. quod Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine.”

<sup>120</sup> Cf. *S. Th* I, q. 4, a. 9, co.

de modo análogo): cada cosa es cognoscible según lo que es, el conocimiento como operación sigue al ser.<sup>121</sup> El mal no tiene esencia, ni es un ente, pero si consiste en algo, porque está en la realidad, ese algo, es la privación del bien, la carencia de un bien debido. Dios conoce lo malo por lo bueno, como la oscuridad se conoce como ausencia de luz, y cita al Pseudo Dionisio con ese ejemplo.

Podemos deducir también, que el conocimiento divino no puede ser causa ni formal ni final del mal. La existencia del mal no es previa al conocimiento divino. El mal no es la causa del conocimiento divino del mal. El mal en sí no puede ser objeto de conocimiento divino. La ciencia de Dios sí es la causa del Bien.

En la primera objeción, cita a Aristóteles en *De anima*, III<sup>122</sup>: “El entendimiento, que no está en potencia, no conoce la privación.” Acude para completar a San Agustín: “El mal es la privación del bien.”<sup>123</sup> Razona que el intelecto de Dios es acto puro, no puede estar nunca en potencia; parece que no conoce el mal<sup>124</sup>.

Rebate esa objeción expresando que el sentido en que habla Aristóteles es el de que el entendimiento que no está en potencia, no conoce la privación por la privación en él existente, como lo *indivisible* se conoce por la privación de la *división*. Dios no conoce el mal por la privación existente en él, sino por el bien: su opuesto.<sup>125</sup>

En la segunda objeción: “Toda ciencia o es causa de lo sabido o es causada por ello; y la ciencia de Dios no es la causa del mal, ni tampoco su efecto. Luego no puede ser el mal objeto de ella.”<sup>126</sup> Este argumento lo refuta diciendo que la ciencia de Dios no es la causa del mal, pero si lo es del bien, y por el bien conoce el mal.<sup>127</sup>

En la tercera negación, asevera que todo lo que se conoce es conocido por su semejante o por su opuesto. Lo que Dios conoce, lo conoce, por su esencia. Pero su

<sup>121</sup> “Operatur sequitur esse”

<sup>122</sup> Cf. Aristóteles, *De Anima* III, c.6, n.6 (BK 430 b23)

<sup>123</sup> Cf. S. Agustín, *Enchiridion* XI. ML. 40,236.

<sup>124</sup> *S. Th.* I q. 14 a. 10, arg 1: “Dicit enim philosophus, in III de anima, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem. Sed malum est privatio boni, ut dicit Augustinus. Igitur, cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis patet, videtur quod Deus non cognoscat mala.”

<sup>125</sup> *S. Th.* I q. 14, a. 10, ad 1: “Dicendum quod verbum philosophi est sic intelligendum, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem. Et hoc congruit cum eo quod supra dixerat, quod punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formae simplices et indivisibiles non sunt actu in intellectu nostro, sed in potentia tantum, nam si essent actu in intellectu nostro, non per privationem cognoscerentur. Et sic cognoscuntur simplicia a substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.”

<sup>126</sup> *S. Th.* I q. 14 a. 10, arg 2: “Praeterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur a malo. Ergo scientia Dei non est malorum.”

<sup>127</sup> *S. Th.* I q. 14 a. 10, ad. 2: “quod scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.”

esencia no puede ser la imagen del mal, ni tampoco la esencia divina es su contrario; pues san Agustín dice (*De Civit Dei*, 1. 12, c. 2) que nada hay que sea contrario a la esencia divina, luego Dios no conoce el mal.<sup>128</sup>

Resiste la tercera negación: “Aunque el mal no se oponga a la esencia divina, que no es corruptible por el mal, se opone sí a los efectos de Dios, los cuales conoce por su esencia; y conociéndolos, conoce los males a ellos opuestos.”<sup>129</sup>

En el cuarto contrapunto sostiene: lo que no se conoce por sí, sino por otro, se conoce imperfectamente. Dios no conoce el mal en sí mismo, porque el mal no está en él, toda vez que lo conocido necesariamente está en quien lo conoce, y, si lo conoce por otro, esto es, por el bien, lo conocerá imperfectamente: lo cual es imposible, porque ningún conocimiento en Dios es imperfecto. Luego Dios no tiene ciencia de lo malo.<sup>130</sup>

Lo aborda del siguiente modo: conocer una cosa solamente por medio de otra es conocerla imperfectamente. Eso si ella es cognoscible por sí misma: pero, como el mal no es cognoscible *per se*, puesto que su natural es ser la privación del bien, síguese que no se puede definir sino por el bien.<sup>131</sup> Es decir que Dios conoce al mal en su realidad y su realidad no es *ser*, sino *ausencia, carencia, defecto*.

Es de advertir que en los cuatro opuestos el Aquinate jamás nombra el mal, si nombra el no-ser. Explica que la máxima oposición es la contradicción (ser-no ser, si-no), por que no admite un medio, y que le sigue la oposición privativa, donde los opuestos coinciden en un medio, en un mismo sujeto, convienen el bien, y su privación que es el mal, por ejemplo en un contrario inmediato, los actos libres de un sujeto, son honestos o deshonestos, no caben intermedios. En algunos opuestos privativos, cabe la posibilidad de volver al hábito bueno, como volver a la salud una vez curada la enfermedad, ya que la privación es negación en el género y en el sujeto. La privación en sí misma pertenece al género del no-ente, por su propia naturaleza está abocada al

<sup>128</sup> *S. Th.* I q. 14 a. 10, arg. 3: “Omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet. Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur, divinae enim essentiae nihil est contrarium, ut dicit Augustinus, XII de Civ. Dei. Ergo Deus non cognoscit mala.”

<sup>129</sup> *S. Th.* I q. 14 a. 10, ad. 3: “Quod, licet malum non opponatur essentiae divinae, quae non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei; quos per essentiam suam cognoscit, et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.”

<sup>130</sup> *S. Th.* I q. 14 a. 10, arg. 4: “Quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfecte cognoscitur. Sed malum non cognoscitur a Deo per seipsum, quia sic oporteret quod malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognoscetur ab ipso, quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.”

<sup>131</sup> *S. Th.* I q. 14 a. 10, ad 4: “quod cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectae cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est, quod sit privatio boni. Et sic neque definiri, neque cognosci potest, nisi per bonum.”

extremo menos noble de la contradicción, que es el mayor opuesto. El *no ser* en el sujeto (que es la privación), se opone primaria y esencialmente a un ser que debería estar naturalmente en tal sujeto; consiguientemente se opone a aquello a lo que sigue tal *esse*, o sea, al hábito. En el orden de la inhesión, ocurre lo contrario al orden de los principios formales, donde lo primero es el *esse*, que es el primer acto, y lo segundo es la forma, que es lo que primariamente inhiere la privación que es el mal, y secundariamente inhiere el *esse*, en el orden de la inherencia, la forma es anterior y el *esse* posterior. La privación se opone directamente a algún ser, y se opone a lo que sigue a aquel ser, pero en la medida en que se alejan de la contradicción, repugna primeramente al hábito que es primero en el orden de la inhesión.<sup>132</sup>

### **2.2 I Sententiarum D. 36, q 1, a 2.**

Los comentarios al primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo fueron escritos aproximadamente en el año 1254, cuando tenía la edad de 29 años y alcanzó el título de Bachiller sentenciario. La exposición del *respondo* comienza con un análisis lingüístico al modo aristotélico: qué queremos significar cuando decimos que Dios no sabe:

“Se dice que el no saber es de dos maneras: metafóricamente, en el sentido de que uno se comporta a semejanza del que no sabe; y, de este modo, se llama no saber al mismo reprobar de Dios, puesto que a los malos los excluye de su gloria, de la misma manera que uno excluye de sus secretos a los desconocidos; y, por el contrario, se dice que Dios conoce las cosas que aprueba. De este modo se dice con verdad que Dios no conoce los males.”<sup>133</sup>

El modo humano metafórico de decir no sé, cuando un desconocido nos pregunta algo privado, es el único modo en que podemos decir que Dios no conoce el mal. Se dice que Dios no sabe, lo que en realidad significa que Dios reprueba.

“Se dice de otra manera no saber, propiamente al estar privado del conocimiento de la cosa; por el contrario, saber es tener conocimiento de la cosa. Así, Dios conoce tanto los bienes

<sup>132</sup> Cf. Juan Cruz Cruz, "Los cuatro opuestos" Tomás De Aquino, *Anuario Filosófico* 7 (1974) págs. 16-42. Cf. H. Boero, "La noción de mal en Santo Tomás de Aquino" *Studium*, pág.78

<sup>133</sup> *In Sent. D. 36, q 1, a 2.* "quod nescire dicitur dupliciter: uno modo metaphorice ad similitudinem nescientis se habere; et sic ipsum reprobare Dei nescire dicitur, quia malos a gloria sua excludit; sicut aliquis ignotos a secretis suis excludit: et per oppositum Deus dicitur scire quae approbat: et sic verum est quod Deus dicitur nescire mala."

como los males al conocer su esencia, de la misma manera que las tinieblas se conocen mediante el conocimiento de la luz -Como dice Dionisio (De Div Nom., 7).”<sup>134</sup>

En sentido propio, Dios conoce el mal, al conocer su esencia, pero no porque el mal esté en su esencia, sino porque están en su esencia las cosas buenas y en las cosas buenas conoce el mal como opuesto al bien, como las tinieblas por la luz.

“Pero hay que tener presente que la privación solo es conocida mediante el hábito opuesto, y que la privación no se opone al hábito, sino sólo en cuanto considerada respecto al mismo sujeto. Ahora bien, al ser imposible que la luz de la esencia divina falle, a ella no se le opone privación alguna. Por ello el mal no se opone al bien, en cuanto que está en Dios determinadamente; si bien quizá si se le opone según la intención común de bien. Pero el mal se opone determinadamente al bien, en cuanto que éste es participado en las criaturas, ya que a este bien puede mezclarse un defecto. Por lo tanto, por el hecho de que Dios conoce su esencia, conoce las cosas que provienen de Él, y a través de ellas conoce sus defectos. En cambio, si solamente conociera su esencia, no conocería ningún mal o privación, a no ser en común.”<sup>135</sup>

En la segunda parte dijimos que el mal es una privación, una privación de un bien que le es debido a un ser por naturaleza, Dios conoce la privación por el hábito opuesto, sino respecto de un mismo sujeto, por ejemplo, el hábito de volar es un bien para un sujeto águila, que por alguna circunstancia se ve privada de volar y se considere un mal para ella, pero el *no volar* no es un mal para otras especies, por eso la privación de no volar, no es mala en sí. Entonces la luz de la esencia divina por ser perfecta no puede tener privación alguna.

Por eso una privación (en abstracto) en cuanto está en Dios que no afecta a un sujeto determinado, no se opone al bien. Pero el mal se opone al bien en cuanto es participado a las criaturas, ya que puede aparecer algún defecto en la criatura. Dios, al conocer su esencia, conoce sus efectos, las cosas que de ella provienen, y a través de las cosas, conoce sus defectos, si solo conociera su esencia, no conocería ningún mal o

<sup>134</sup> *In Sent.* D. 36, q 1, a 2. “Alio modo dicitur nescire proprie notitia rei carere, et per oppositum scire notitiam rei habere; et ita Deus novit et bona et mala cognoscendo essentiam suam, sicut tenebrae cognoscuntur per cognitionem lucis, ut dicit Dionysius.”

<sup>135</sup> *In Sent.*, D. 36, q 1, a 2. “Sed sciendum est, quod privatio non cognoscitur nisi per habitum oppositum: nec habitui opponitur privatio nisi circa idem subjectum considerata. Cum autem lucem divinae essentiae impossibile sit deficere, non opponitur sibi privatio aliqua. Unde malum non opponitur bono, prout in Deo est determinate; sed forte opponitur sibi secundum communem intentionem boni. Opponitur autem determinate bono quod est participatum in creaturis cui potest admisceri defectus. Unde per hoc quod Deus cognoscit essentiam suam cognoscit ea quae ab ipso sunt, et per ea cognoscit defectus ipsorum. Si autem essentiam suam cognosceret tantum, nullum malum vel privationem cognosceret nisi in communi.”



privación, a no ser en abstracto. Dios conoce el mal en la privación, no de su esencia, ni de su inteligencia, sino en la privación de un bien querido por su voluntad, en el que interfirió la voluntad de la criatura, y él respeta.

### 2.3 *De Veritate. Q. 2, a. 15.*

Estas cuestiones disputadas, se redactaron aproximadamente entre 1256 y 1259, cuando ya era maestro en Teología, durante su estancia en Italia, luego de los comentarios a las *Sentencias*, y previo a la *Suma Contra Gentiles* y a la *Suma Teológica*.<sup>136</sup>

“Hay que afirmar que, según el Filósofo en el libro IV de la Metafísica, quien no entiende algo determinado no entiende nada; ahora bien, una cosa es algo determinado porque es indivisa en sí y distinta de todo lo demás; por eso es preciso que todo el que conoce algo conozca también su distinción de las demás cosas; ahora bien, la primera razón de la distinción está en la afirmación y la negación; y por eso es preciso que quien conoce la afirmación conozca la negación; y como la privación no es otra cosa que la negación que tiene un sujeto, como se dice en el libro IV de la Metafísica, y "uno de los contrarios siempre es privación", como se afirma en el mismo libro y en el libro I de la Física, resulta que por el hecho mismo de que se conoce algo, se conoce su privación y su contrario; por ello, como Dios tiene un conocimiento propio de todos sus efectos, conociendo como distinta cada cosa tal como es en su naturaleza, es preciso que conozca todas las negaciones y privaciones opuestas y todos los contrarios que se encuentran en las cosas, por eso, como el mal es privación de bien, es preciso que por el hecho mismo de conocer todo bien y la medida de cada uno, conozca también todo mal.”<sup>137</sup>

Reflexionemos: aquí parte de un texto de Aristóteles, que afirma que quien conoce, conoce sobre el conocimiento de algo determinado, *indiviso* sería la traducción literal, es decir, algo que es uno. Ese indiviso es en sí, porque se diferencia de los demás en lo que el ser de los demás está privado del ser del indiviso, la razón de la distinción

<sup>136</sup> Cf. L. Castellani, S.J., “Anteprólogo”, en *Suma Teológica*, Club de lectores, 1988, págs. 11-12.

<sup>137</sup> *De Veritate*, q. 2, a. 15: “Quod secundum philosophum in IV metaphysicorum, qui non intelligit aliquid unum, nihil intelligit. Per hoc autem aliquid est unum, quod est in se indivisum, et ab aliis distinctum; unde oportet quod quicumque cognoscit aliquid quod sciat distinctionem eius ab aliis. Prima autem ratio distinctionis est in affirmatione et negatione: et ideo oportet quod quicumque scit affirmationem, cognoscat negationem; et quia privatio nihil aliud est quam negatio subiectum habens, ut dicitur in IV Metaphysicor., et alterum contrariorum semper est privatio, ut dicitur in eodem, et in I Physic., inde est quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur eius privatio et eius contrarium. Unde, cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus suis effectibus, unumquodque prout est in sua natura distinctum, cognoscens; oportet quod omnes negationes et privationes oppositas cognoscat, et omnes contrarietates in rebus repertas; unde, cum malum sit privatio boni, oportet quod ex hoc ipso quod scit quodlibet bonum et mensuram cuiuscumque, quod cognoscat quodlibet malum.”

está en la afirmación y la negación; y por eso quien conoce la afirmación conoce la negación; y como la privación no es otra cosa que la negación que tiene un sujeto, y *uno de los contrarios siempre es privación*, cuando se conoce algo, se conoce su privación y su contrario. Dios conoce todos sus efectos, que son las criaturas, tal como son en la naturaleza, y sus negaciones y privaciones opuestas. El mal, como es privación del bien, es conocido en la medida de las cosas determinadas que son uno.

Esta argumentación es retomada en la *Suma Contra Gentiles* en el anteúltimo párrafo del capítulo 71. Cabe aclarar que este argumento se funda en el conocimiento que Dios tiene de los singulares, pregunta que en la *Suma Teológica* está tratada en el artículo siguiente (S. Th, I, q. 14, a. 11) a la pregunta sobre el conocimiento del mal.

Respecto a las objeciones, tiene seis, dos más que la estructura de la *Suma Teológica* y el comentario a las sentencias, pero tres argumentos distintos:

En el segundo sostiene: Toda cosa se relaciona con lo verdadero lo mismo que se relaciona con el ser; pero el mal no es un ente, el mal no es verdadero; ahora bien, no se conoce nada que no sea verdadero; luego el mal no puede ser conocido por Dios.<sup>138</sup>

En la respuesta a la objeción contesta que hay que decir que el no ente, por el hecho mismo de que se opone al ente, se denomina de alguna manera ente, por lo que también por el hecho mismo de que el mal se opone al bien tiene razón de cognoscible y de verdadero.<sup>139</sup>

En la quinta impugnación, arguye que lo que no se puede aprender no es cognoscible; ahora bien, el mal no se puede aprender, *por medio de la disciplina, en efecto, no se aprenden más que las cosas buenas*; por tanto, el mal no es cognoscible; luego no es conocido por Dios.<sup>140</sup>

En la respuesta: hay que señalar que el mal en cuanto es conocido es bueno, ya que conocer el mal es bueno; y de esta manera es verdadero que todo lo que se puede aprender es bueno, pero no que sea bueno de suyo, sino solo en cuanto es conocido.<sup>141</sup>

<sup>138</sup> Cf. *De Veritate*, q. 2, a. 15, arg. 2: "sicut dicitur in II Metaphys., unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad verum. Sed malum non est aliquod ens, ut Dionysius et Augustinus dicunt; ergo malum non est verum. Sed nihil scitur nisi verum. Ergo malum non potest sciri a Deo."

<sup>139</sup> Cf. *De Veritate*, q. 2, a. 15, ad 2: "Quod non ens, ex hoc ipso quod opponitur enti, dicitur quodammodo ens, ut patet in IV Metaphys.; unde et ex hoc ipso quod bono opponitur malum, habet rationem cognoscibilis et veri."

<sup>140</sup> Cf. *De Veritate*, q. 2, a. 15, arg. 5: "illud quod non est addiscibile, non est scibile. Sed, sicut dicit Augustinus in libro de libero arbitrio, malum non est addiscibile: per disciplinam enim non nisi bona discuntur. Ergo malum non est scibile; ergo non est cognitum a Deo."

<sup>141</sup> Cf. *De Veritate*, q. 2, a. 15, ad 5: "quod malum in quantum est scitum, est bonum, quia scire malum, bonum est; et sic verum est quod omne addiscibile est bonum; non autem quod sit secundum se bonum, sed solum in quantum est scitum."

En el sexto contrapunto, sustenta que quien conoce la gramática es un gramático; luego quien conoce el mal es malo; pero Dios no es malo; luego no conoce los males.<sup>142</sup>

En la contestación delibera, que hay que decir que se conoce la gramática poseyéndola, no así el mal; por eso no hay similitud entre ambas cosas.<sup>143</sup>

#### **2.4 C.G. I, c 71.**

La *Suma Contra Gentiles* fue escrita aproximadamente entre los años 1258 y 1260, posterior a los comentarios a las *Sentencias*, con una finalidad apologética; la pregunta: ¿Quiénes fueron los gentiles a los que se dirigía santo Tomás? Pedro Marsili la responde diciendo que eran los árabes y judíos, especialmente los averroístas.<sup>144</sup>

Fragmentaremos la transcripción y el análisis, para evitar perder los hilos conductores y soslayaremos argumentos ya analizados en la *Suma* o en algún paralelo anterior: “Conocido el bien, se conoce el mal opuesto. Pero Dios conoce todos los bienes particulares, a los que se oponen los males. Dios conoce, por lo tanto, los males.”<sup>145</sup>

Lo único nuevo que aparece en este párrafo es la afirmación de que Dios conoce los bienes particulares, pregunta que en la *Suma Teológica* se hace en la cuestión siguiente: *S. Th.*, I, q. 14, a. 11: “Si Dios conoce los singulares”

“Las razones de los seres contrarios en el alma no son contrarias; de otra manera; ni se conocerían a la vez ni existirían juntos en el alma. Por lo tanto, la razón por la que se conoce el mal no repugna al bien, sino que pertenece a la razón de bien. Si, pues, en Dios, por su perfección absoluta, se hallan todas las razones de bondad, como atrás se ha probado (c. 40), queda claro que en El está la razón por la que se conoce el mal. Tiene, pues, conocimiento del mal.”<sup>146</sup>

<sup>142</sup> Cf. *De Veritate*, q. 2, a. 15, arg. 6: "qui scit grammaticam, grammaticus est. Ergo qui scit malum, malus est. Sed Deus non est malus; ergo nescit mala."

<sup>143</sup> Cf. *De Veritate*, q. 2, a. 15, ad 6: "quod grammatica scitur in habendo grammaticam, non autem malum; et ideo non est simile."

<sup>144</sup> J. M. Garganta, O.P. "Introducción general", en "*Suma Contra Gentiles*", BAC, 1952, págs. 13-14.

<sup>145</sup> *C.G. I, c 71*: "Nunc restat ostendere quod Deus cognoscat etiam mala. Bono enim cognito, malum oppositum cognoscitur. Sed Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur. Cognoscit igitur Deus mala."

<sup>146</sup> *C.G. I, c 71*: "Praeterea. Contrariorum rationes in anima non sunt contrariae: alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. Ratio ergo qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in Deo, propter suam absolutam perfectionem, inveniuntur omnes rationes bonitatis, ut supra probatum est, relinquitur quod in ipso sit ratio qua malum cognoscitur. Et sic est etiam malorum cognoscitivus."

Así como explicamos en el comentario a las *Sentencias*, Dios conoce la privación en abstracto como lo opuesto al bien. Aquí utiliza la misma demostración, hablando de razones y contrarios: hay razones de los contrarios, que no son contrarias en Dios, como en el ejemplo del volar y el no volar. De este modo, la razón por la que se conoce al mal no repele al bien, sino que pertenece al bien, en Él está la razón por la que se conoce el mal.

“La verdad es el bien del entendimiento, pues se dice que un entendimiento es bueno porque conoce la verdad. Ahora bien, no solamente es verdad que el bien es bien, sino también que el mal es mal; pues, como es verdadero ser lo que es, también es verdadero no ser lo que no es. Por lo tanto, el bien del entendimiento consiste también en el conocimiento del mal. Pero, por ser el entendimiento divino perfecto en bondad, no le puede faltar ninguna perfección intelectual; posee, pues, el conocimiento de los males.”<sup>147</sup>

Aquí hay una reafirmación de la realidad del mal, el mal está en la realidad, como carencia de ser, pero real, verdaderamente carente, podríamos decir.

“Se ha demostrado que Dios conoce la distinción de las cosas (c. 50). Pero en la razón de distinción hay negación, pues los seres son distintos cuando el uno no es el otro. Por esto, los primeros que se distinguen entre sí incluyen una negación mutua, que hace que en ellos las proposiciones negativas sean inmediatas, como, por ejemplo, ninguna cantidad es substancia. Dios, por lo tanto, conoce la negación. Ahora bien, la privación es una cierta negación en un sujeto determinado; conoce, pues, la privación. Y, por consiguiente, el mal, que no es otra cosa que la privación de una perfección debida.”<sup>148</sup>

Aquí se manifiesta el principio de la diferenciación de los seres, que es la negación, pues el ser de uno consiste en el no ser de otro, y en eso se diferencian, la negación es un género y la privación de una perfección debida a una naturaleza es una especie, por lo tanto el mal es una especie de negación, si Dios conoce la negación, conoce la privación que es el mal.

<sup>147</sup> C.G. I, c 71: “Item. Verum est bonum intellectus: ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus quod verum cognoscit. Verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum: sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. Sed, cum divinus intellectus sit perfectus in bonitate, non potest sibi deesse aliqua intellectualium perfectionum. Adest igitur sibi malorum cognitio.”

<sup>148</sup> C.G. I, c 71: “Amplius. Deus cognoscit rerum distinctionem, ut supra ostensum est. Sed in ratione distinctionis est negatio: distincta enim sunt quorum unum non est aliud. Unde et prima, quae seipsis distinguuntur, mutuo sui negationem includunt: ratione cuius negativae propositiones in eis sunt immediatae, ut, nulla quantitas est substantia. Cognoscit igitur Deus negationem. Privatio autem negatio quaedam est in subiecto determinato, ut in IV Metaphys. ostenditur. Cognoscit igitur privationem. Et per consequens malum, quod nihil est aliud quam privatio debitae perfectionis.”

“Si, como nosotros hemos probado (c. 50) y ciertos filósofos admiten y demuestran, Dios conoce todas las especies de las cosas, necesariamente ha de conocer los contrarios; y esto, ya porque las especies de algunos géneros son contrarias, ya porque lo son sus diferencias. Pero en los contrarios se incluye la oposición de forma y de privación. Luego Dios debe conocer la privación y, por consiguiente, los males.”<sup>149</sup>

Dios conoce, las especies y los contrarios, en la oposición de forma y en la privación, los males.

“Dios conoce no sólo la forma, sino también la materia (c. 65). Y la materia, por ser ente en potencia, es imposible comprenderla perfectamente si no se conoce hasta dónde llega su potencia, como sucede en todas las otras potencias. Ahora bien, la potencialidad de la materia se extiende a la forma y a la privación, pues lo que puede ser puede también no ser. Luego Dios conoce la privación y, por consiguiente, los males.”<sup>150</sup>

Dios conoce la materia en su potencialidad, cuya noción incluye otras dos nociones que son las de forma y privación de la forma, al conocer la privación de la forma: conoce el mal.

“Si Dios conoce algo distinto de Él, con más razón conocerá lo óptimo, y esto es el orden del universo, al cual se ordenan, como a su fin, todos los bienes particulares. Ahora bien, en el orden del universo hay seres destinados a luchar contra los daños que otros pueden causar, como se ve en las defensas que la naturaleza da a ciertos animales. Luego Dios conoce estos daños y, por lo tanto, los males.”<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> C.G. I, c 71: “Praeterea. Si Deus cognoscit omnes species rerum, ut supra probatum est, et etiam a quibusdam philosophis conceditur et probatur, oportet quod cognoscat contraria: tum quia quorundam generum species sunt contrariae; tum quia differentiae generum sunt contrariae, ut patet in X metaphysicae. Sed in contrariis includitur oppositio formae et privationis, ut ibidem habetur. Ergo oportet quod Deus cognoscat privationem. Et per consequens malum.”

<sup>150</sup> C.G. I, c 71: “Adhuc. Deus cognoscit non solum formam, sed etiam materiam, ut supra ostensum est. Materia autem, cum sit ens in potentia, cognosci perfecte non potest nisi cognoscatur ad quae eius potentia se extendat: sicut et in omnibus aliis potentiis accidit. Extendit autem se potentia materiae et ad formam et privationem: quod enim potest esse, potest etiam non esse. Ergo Deus cognoscit privationem. Et sic cognoscit per consequens malum.”

<sup>151</sup> C.G. I, c 71: “Item. Si Deus cognoscit aliquid aliud a se, maxime cognoscet quod est optimum. Hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur. In ordine autem universi sunt quaedam quae sunt ad removendum nocumenta quae possent ex quibusdam aliis provenire: ut patet in his quae dantur animalibus ad defensionem. Ergo huiusmodi nocumenta Deus cognoscit. Cognoscit igitur mala.”

Dios conoce el orden del universo y su fin, donde hay seres que luchan los unos con los otros por su subsistencia que es su bien particular, aunque resulte un mal para otro, si Dios conoce la naturaleza de estos animales y en ella, conoce los males.

“En nosotros nunca se vitupera el conocimiento de las cosas malas en lo que de suyo tienen de ciencia, es decir, según el juicio que de ellas tenemos; sino accidentalmente, en cuanto por su consideración alguno se ve inclinado al mal; pero esto es imposible en Dios, porque es inmutable (c. 13). Nada se opone, pues, a que Dios conozca las cosas malas.”<sup>152</sup>

Para nosotros, el conocimiento del mal puede llevarnos a cometerlo, como quien sabe cómo fabricar una bomba se ve tentado a hacerlo, pero en Dios, el conocimiento del mal no lo tienta.

“Hay que notar, sin embargo, que el entendimiento divino no conoce el mal y la privación de la misma manera que nuestro entendimiento. Pues, como nuestro entendimiento conoce cada cosa por sus propias y diversas especies, lo que está en acto lo conoce mediante la especie inteligible, por la cual viene a ser entendimiento en acto. Y por esto puede conocer la potencia, en cuanto algunas veces se halla en potencia respecto a tal especie. De manera que, así como conoce el acto por el acto, conoce igualmente la potencia por la potencia. Y porque la potencia entra en la razón de la privación, pues la privación es una negación que tiene por sujeto el ente potencial, síguese que de alguna manera pertenece a nuestro entendimiento el conocer la privación, en cuanto naturalmente está en potencia. Puede decirse también que el conocimiento de la potencia y de la privación provienen del conocimiento del acto mismo. En cambio, el entendimiento divino, que de ningún modo está en potencia, no conoce de esta manera ni la privación ni ninguna otra cosa. Pues, si conociese algo por una especie que no sea Él mismo, resultaría necesariamente que la proporción que existe entre Él y dicha especie sería la misma que hay entre la potencia y el acto; y de aquí que ha de entender sólo por la especie que es su esencia. Y, por consiguiente, Él solo es el primer objeto de su conocimiento. Y, viéndose a sí mismo, conoce los otros seres (c. 49), no sólo los que están en acto, sino los potenciales y las privaciones.”<sup>153</sup>

<sup>152</sup> C.G. I, c 71: “Praeterea. In nobis malorum cognitio nunquam vituperatur secundum id quod per se scientiae est, idest secundum iudicium quod habetur de malis: sed per accidens, secundum quod per malorum considerationem interdum aliquis ad mala inclinatur. Hoc autem non est in Deo: quia immutabilis est, ut supra ostensum est. Nihil igitur prohibet quin Deus mala cognoscat.”

<sup>153</sup> C.G. I, c 71: “Intellectus autem divinus, qui nullo modo est in potentia, non cognoscit modo praedicto privationem nec aliquid aliud. Nam si cognosceret aliquid per speciem quae non est ipse, sequeretur de necessitate quod proportio eius ad illam speciem esset sicut proportio potentiae ad actum. Unde oportet quod ipse intelligat solum per speciem quae est sua essentia. Et per consequens quod intelligat se tantum sicut primum intellectum. Intelligendo tamen se, cognoscit alia, sicut supra ostensum est. Non solum autem actus, sed potentias et privationes.”

Dios no conoce el mal igual que nosotros, nuestro entendimiento conoce cada cosa por su especie, conocemos en acto, mediante la especie inteligible, y conocemos la potencia en orden al acto de alguna especie, conocemos el acto por el acto y la potencia por la potencia, y conocemos la privación en razón de potencia, el conocimiento de la potencia y de la privación provienen del conocimiento del mismo.

Pero el entendimiento divino jamás está en potencia, es acto puro, Él conoce por una especie que es Él mismo, Él es su primer objeto de conocimiento, Él solo es su objeto de conocimiento, viéndose a sí mismo, conoce los otros seres, en acto, en potencia, y sus privaciones.

“Se ha de observar también que, si Dios se conociese a sí mismo de tal manera que, viéndose a sí, no conociese los otros seres que son bienes particulares, de ningún modo conocería la privación y el mal. Porque no hay alguna privación opuesta al bien, que es Él mismo, ya que la privación y su contrario son naturalmente relativas a una misma cosa; y así ninguna privación se opone al que es acto puro. Y, por consiguiente, ningún mal. Si, pues, admitimos que Dios se conoce solamente a sí mismo, siendo su bien, no conocería el mal. Pero, como conoce los seres que naturalmente tienen privaciones viéndose a sí mismo, necesariamente ha de conocer las privaciones opuestas y los males opuestos a los bienes particulares.”<sup>154</sup>

Dios, al conocerse a sí, conoce los otros seres que son bienes particulares, los seres particulares se diferencian en que el *ser* de uno consiste en el *no ser* del otro, es decir en la privación del modo de ser del otro; esa privación opuesta, es una privación u oposición a un bien particular, ya que una privación en sentido absoluto al bien universal, sería una oposición a Dios mismo que es acto puro, y ahí sí: Dios no conocería el mal. Sin más, conoce los seres que naturalmente tienen privaciones particulares viéndose a sí mismo, y, conoce las privaciones opuestas y los males opuestos a los bienes particulares.

“Notemos asimismo que, así como Dios, viéndose a sí mismo, conoce a los otros seres, sin discurso, tampoco es discursivo su conocimiento, aun cuando conozca los males por los

---

<sup>154</sup> C.G. I, c 71: “Rursus sciendum quod, si Deus hoc modo seipsum cognosceret quod, cognoscendo se, non cognosceret alia entia, quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum. Quia bono quod est ipse non est aliqua privatio opposita: cum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem, et sic ei quod est actus purus nulla privatio opponitur. Et per consequens nec malum. Unde, posito quod Deus se solum cognoscat, cognoscendo bono quod est ipse non cognosceret malum. Sed quia, cognoscendo se, cognoscit entia in quibus natae sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas, et mala opposita particularibus bonis.”

bienes. Pues el bien es, por decirlo así, la razón del conocimiento del mal. Se conoce el mal por el bien como las cosas por sus definiciones, no como las conclusiones por sus principios.”<sup>155</sup>

Admitir que en Dios hubiese un conocimiento discursivo, sería admitir en Dios sucesión, admitir que Dios alcanza algún conocimiento por medio de otro conocimiento previo, sería aceptar que en Dios hay un paso de lo desconocido hacia lo conocido, sería un conocimiento imperfecto, ya que el mal no es cognoscible *per se*, Dios conoce el mal en las definiciones, (delimitaciones del ser de los bienes particulares, en base a privaciones: donde el ser de una consiste en el no ser de las otras), no, como una conclusión de un razonamiento a partir de principios.

“Y no es imperfección del conocimiento divino si conoce los males por la privación de los bienes. Porque el mal no indica ser sino como privación de bien. De esta sola manera es cognoscible, ya que cada cosa tiene de cognoscibilidad cuanto tiene de ser.”<sup>156</sup>

La operación sigue al ser, Dios conoce el mal de acuerdo a como está el mal en la realidad, y el mal está en la realidad como privación, como carencia de ser, y como tal lo conoce, no puede conocerlo en una esencia que no tiene.

### **2.5 Quodlibet 11, q. 2**

Este texto data de entre el 1263 y 1268, contemporáneo al *De malo*, durante la estadía en Viterbo en Italia, época donde comenzó también la *Suma Teológica*.<sup>157</sup>

“Hay que decir que el conocimiento propio de cada cosa, es el que conocemos a través de su propia razón, en la cognoscibilidad misma: hay ciertas razones que tienen la característica propia de ser absoluta; Como el hombre y la piedra, cuya razón propia es no depender de otro (razón). Sin embargo hay algunas cosas, que no tienen razón propia en absoluto, pero dependen de otro, tal como es en: la relación, la privación y la negación; de los cuales depende con el fin de tener lo otro, como la razón de ceguera no es absoluta, es dependiente en cuanto se ordena a la vista, de la cual es su privación. Por lo tanto, ya que

---

<sup>155</sup> C.G. I, c 71: “Sciendum etiam quod, sicut Deus absque discursu intellectus cognoscendo se cognoscit alia, ut supra ostensum est; ita etiam non oportet quod eius cognitio sit discursiva si per bona cognoscit mala. Nam bonum est quasi ratio cognitionis mali. Unde cognoscuntur mala per bona sicut res per suas definitiones: non sicut conclusiones per principia.”

<sup>156</sup> C.G. I, c 71: “Nec etiam ad imperfectionem cognitionis divinae cedit si mala per privationem bonorum cognoscat. Quia malum non dicit esse nisi in quantum est privatio boni. Unde secundum hunc solum modum est cognoscibile: nam unumquodque, quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.”

<sup>157</sup> Cf. L. Castellani, S.J., “Anteprólogo”, en *Suma teológica*, págs. 11-12.



Dios conoce las cosas según sus propias razones, entonces digo que la razón es absoluta y la conoce absolutamente, y no por ninguna otra (razón), mientras que la última de las cuales depende en orden y en relación a otra cosa, (en este caso) al conocimiento de conformidad con el orden de los elementos de los cuales depende, por lo tanto, la naturaleza del mal no es absoluta, sino que es dependiente de la armonía con el bien creado, a saber: que conoce el mal en orden al bien, según que es contrario al mismo bien.”<sup>158</sup>

En este texto la fundamentación es de orden metafísico, las cosas que tienen su propia razón de ser, y lo que no tiene razón de ser, son los accidentes, al no haber razón propia en el mal, no hay cognoscibilidad propia, y del mismo modo, como el mal depende del bien, y el conocimiento del mal depende del bien al cual afecta, como en la relación, la negación y la privación, dichos accidentes no tienen su fin en sí mismo, sino a lo que se ordenan, de ese modo la razón de ceguera, se ordena a la vista, de la cual es su privación, Dios conoce las cosas según sus propias razones, Dios conoce el mal en la razón del bien, como conoce la ceguera por la vista, por lo tanto el mal en cuanto privación no tiene razón propia, no es absoluta, por lo tanto depende del bien creado, conoce el mal en orden al bien que es su contrario.

### 3. ¿Dios conoce el mal con ciencia especulativa o práctica?

El conocimiento del intelecto práctico se ordena a lo conocido como la causa al efecto, y en eso precisamente radica la diferencia con el conocimiento especulativo.<sup>159</sup>

Cabe recordar que la ciencia práctica considerada en sentido absoluto, se refiere al conocimiento del fin, y de aquello que se ordena al fin (los medios), pero no presupone la voluntad del fin.<sup>160</sup> Es la voluntad la que añade al conocimiento práctico divino la

---

<sup>158</sup> *Quod.* 11, q. 2: “quod propria cognitio uniuscuiusque rei est secundum quod cognoscitur per propriam rationem. In cognoscibilibus autem quaedam sunt quae habent rationem propriam absolutam, ut homo et lapis, quorum propria ratio non dependet ex alio; quaedam vero sunt quae non habent propriam rationem absolutam, sed ex alio dependentem, sicut est in relativis et privativis et in negativis, quorum ratio dependet ex ordine quem habent ad alia: nam ratio caecitatis non est absoluta, sed dependens, in quantum habet ordinem ad visum, cuius est privatio. Cum ergo Deus omnia cognoscat secundum proprias rationes, dico quod illa quorum ratio est absoluta, cognoscit absolute, et non per aliquod aliud; illa vero quorum ratio est dependens et in ordine ad aliud, cognoscit secundum ordinem ad illa ex quibus dependet. Cum ergo ratio mali non sit absoluta, sed dependens, in quantum scilicet discordat a bono creato; cognoscit malum secundum ordinem ad bonum, secundum quod scilicet discordat ab ipso bono.”

<sup>159</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 83, a.1.

<sup>160</sup> Cf. *De Veritate* q. 2, a. 14; q. 5, a.1. Citado por J. J. Herrera, “La Ciencia Divina Práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino”, en *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, pág. 339.

inclinación al efecto, la elección de producir esto o aquello.<sup>161</sup> La ciencia divina práctica que supone la elección de la voluntad divina, es la llamada *ciencia de aprobación* a la que se refiere la cuestión 8.

La objeción más importante para afirmar que la ciencia divina es causa de las cosas proviene de la existencia del mal. Tomás sostiene que Dios conoce el mal, pero que no lo causa, no es causa de todas las cosas que están sometidas a su conocimiento.

Dios conoce el mal de manera diferente a como conoce el bien. No lo conoce por su esencia, al conocerse a sí mismo, sino por la semejanza de su opuesto, esto es, al conocer la semejanza de un determinado bien del cual el mal es la privación<sup>162</sup>.

Pero el mal también cae bajo el conocimiento práctico de Dios ya que lo permite, lo impide o lo subordina: “La ciencia de Dios es la causa de las cosas, en unión con su voluntad. No se sigue que todas y cada una de las que Dios sabe, sean, o hayan sido o hayan de ser existentes, sino sólo lo que él quiere o permite que existe.”<sup>163</sup> “En cuanto a las malas, aunque Él no pueda ser el autor de ellas, caen sin embargo bajo el conocimiento de su ciencia práctica, como las buenas, en cuanto las permite o las impide o las dirige u ordena.”<sup>164</sup>

El santo propone una comparación con el conocimiento que todo médico posee de las enfermedades, pues al conocerlas puede curarlas por su arte. Así, Dios no solamente conoce el mal como la privación en un sujeto bueno creado por él, sino que además sabe qué hacer con el mal para obtener siempre un bien mayor.<sup>165</sup>

Dios conoce el mal con conocimiento práctico, con el que propone el fin y los medios a las cosas buenas que crea, lo conoce en la imperfección con que participan las criaturas de su esencia, lo conoce con un fin bueno: sacar el bien del mal.

#### 4. ¿Hay en Dios idea del mal?

<sup>161</sup> Cf. J. J. Herrera, “La Ciencia Divina Práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino”, en *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, pág. 340.

<sup>162</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 14, a. 10; en el ad 2: “scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum”.

<sup>163</sup> *S. Th.*, I, q. 14, a. 9, ad 3: “Quod Dei scientia est causa rerum, voluntate adiuncta. Unde non oportet quod quaecumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint, sed solum ea quae vult esse, vel permittit esse. Et iterum, non est in scientia Dei ut illa sint, sed quod esse possint.”

<sup>164</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 14, a. 16, co: “Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, in quantum permittit vel impedit vel ordinat ea, sicut et aegritudines cadunt sub practica scientia medici, in quantum per artem suam curat eas.”

<sup>165</sup> Cf. J. J. Herrera, “La Ciencia Divina Práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino”, en *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, pág. 348.

En la cuestión 15, el de Aquino trata sobre las ideas divinas, en tres artículos, también trata el tema en el *quodlibeto* 4, cuestión 1.<sup>166</sup>

En el segundo artículo de la cuestión 15 de la *Suma*, cuando se pregunta si hay muchas ideas, al final del *respondo* muestra que hay muchas ideas y el modo: “[...] La obra está en la mente del operante, como lo que se entiende, mas no como la imagen, con que se entiende, que es la forma constitutiva del entendimiento en acto”<sup>167</sup>, es decir como representaciones inteligibles, términos inmanentes de su operación intelectual, al conocer su esencia como imitable de diversos modos por las criaturas, no como medio del conocimiento, su contenido inteligible reside en una imitación creable de la esencia divina, cabe aclarar que las criaturas no la imitan perfectamente, sino de diversos modos y según diferentes grados.<sup>168</sup>

En el artículo 3, se pregunta si en Dios hay ideas de todas las cosas que conoce: Parecería que no, argumenta: “Porque no está en él la idea del mal, so pena de que en Dios existiese el mal. Más Dios conoce lo malo. Luego no todo lo que Dios conoce es idea en Él.”<sup>169</sup>

Al final del *respondo* sostiene:

“[...] Como principio de génesis de las cosas la idea puede decirse el ejemplar y pertenece al conocimiento práctico, y como principio de conocimiento se dice propiamente razón de las cosas, [...] Cómo ejemplar la idea se refiere a todo lo que Dios crea *ex tempore*, más como principio de conocimiento se refiere a todas las cosas que Dios conoce, aun cuando jamás existan, y a todas según su propia razón, y en cuanto las conoce de un modo especulativo”<sup>170</sup>

<sup>166</sup> Traducido Fr. J. J. Herrera: “El debate sobre la pluralidad de ideas divinas. La última enseñanza de Tomás de Aquino” *Humanidades. Revista de la Universidad de Montevideo* 1 (2017) págs. 29-49.

<sup>167</sup> *S. Th*, I, q. 15, a. 2, arg 1. “[...] Ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. [...]”

<sup>168</sup> Cf. Fr. J. J. Herrera: “El debate sobre la pluralidad de ideas divinas. La última enseñanza de Tomás de Aquino” en *Humanidades. Revista de la Universidad de Montevideo*. Cf. *S. Th*, I, q. 47, a. 1, ad 1.

<sup>169</sup> *S. Th*, I, q. 15, a. 3, arg 1. “Proceditur. Videtur quod non omnium quae cognoscit Deus, sint ideae in ipso. Mali enim idea non est in Deo, quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur a Deo. Ergo non omnium quae cognoscuntur a Deo, sunt ideae.”

<sup>170</sup> *S. Th*, I, q. 15, a. 3, co: “Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicum cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio; [...] Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.”

En la refutación arguye: “Dios conoce el mal no por su razón propia sino por la del bien. No tiene pues el mal idea en Dios, ni como ejemplar ni como razón”<sup>171</sup>

Al analizar la idea como ejemplar, entendemos que la esencia divina contiene en la unidad de su ser, todas las perfecciones participadas por las criaturas, el fundamento real de la pluralidad de ideas es la perfección de la esencia divina, capaz de ser imitada de múltiples formas, la multiplicidad de ideas consiste en la multiplicidad de modos de imitación de la esencia divina. La pluralidad es causada por una distinción y toda distinción se produce por la esencia, la cantidad o la relación, es imposible que en Dios haya alguna distinción que no sea por la relación, pero las relaciones pueden ser reales o de razón, las relaciones que las multiplican son puramente de razón<sup>172</sup>

En la refutación quedó clarísimo que no hay en Dios idea propia del mal, pero también quedó claro que conoce el bien si tiene razón propia, y por la razón de bien: Dios conoce el mal. Dado que el mal es privación podría decirse paradójicamente que Dios no ve el mal presente, sino el bien ausente o que no ve el bien que debería estar. En sentido estricto Dios no tiene idea de mal, en sentido amplio hay en Dios una idea de *la cosa mala*, no en cuanto mala, sino *en cuanto cosa*. Dios conoce el mal mediante el bien que se le opone y que le falta a la cosa mala, veamos el siguiente texto del *Comentario a las Sentencias*:

“El mal en cuanto mal, no es nada, puesto que es una privación, como la ceguera. Por ello la idea de una cosa mala está en Dios, no en cuanto que es mala, sino en cuanto que es una cosa; el mal es conocido por Dios a través de su opuesto el bien. Ése es el bien que falta a una cosa sometida a la privación.”<sup>173</sup>

Dios no conoce el mal mismo, sino mediante el bien que se opone y que le falta a la cosa mala. Dios tiene idea de una cosa imperfecta a la que le falta una perfección (bien), que le es debida. Nada hay en Dios que haga inteligible el mal. Para buscar la causa eficiente y ejemplar del mal de culpa no hay que mirar el conocimiento de Dios, sino el querer deficiente de la criatura racional.

<sup>171</sup> *S. Th.*, I, q. 15, a. 3, ad 1. “Quod malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio.”

<sup>172</sup> Cf. Fr. J. J. Herrera: “El debate sobre la pluralidad de ideas divinas. La última enseñanza de Tomás de Aquino”, págs. 43-44.

<sup>173</sup> *In Sent.*, I, d. 36, q. 2, a. 3, ad 1: “Quod malum, in quantum malum, nihil est, cum sit privatio quaedam, sicut caecitas; et ideo rei malae idea quidem in Deo est, non in quantum mala est, sed in quantum res est; et ipsum malum per oppositum bonum cognoscitur a Deo, a quo res privationi subjecta deficit.”

## 5. La Voluntad del mal

En la cuestión 19, artículo 9 se interpela: "De si Dios quiere el mal", en el respondo explicita:

"Siendo la razón de bien la razón de lo apetecible, como queda dicho (q. 5, a. 1) y el mal opuesto al bien; es imposible que el mal en cuanto mal apetezca al apetito natural, ni el animal, ni el intelectual, que es la voluntad [...] se apetece por caso algún mal, como conducente a algún bien [...] un agente natural cualquiera no aspira a la privación ni a la corrupción, sino a una forma, que lleva adjunta la privación de otra o la producción de algo que es la corrupción de otro [...] el mal adjunto a un bien es la privación de otro bien [...] jamás se apeteería el mal si no se apeteciera el bien unido al mal más fuertemente que el bien de que el mal priva.

No hay bien que Dios quiera más que su bondad, pero quiere algún bien más que otro. Donde resulta que el mal de culpa no quiere Dios de manera alguna, que destruye el orden al bien divino: pero quiere el mal consistente en la imperfección de la natura, o el mal que es un castigo, al querer directamente algún bien, al que van unidos. Así quiere el castigo, porque quiere la justicia; y quiere que haya cosas que naturalmente perezcan, porque quiere el orden de la natura."<sup>174</sup>

Analicemos: La razón de bien es la razón de lo apetecible, y el mal es opuesto al bien, no tiene razón de apetibilidad: es imposible que el mal en cuanto mal apetezca al apetito natural, animal, ni intelectual (voluntad), cuando se apetece algún mal, es como conducente a algún bien. por ej.: el león mata al ciervo para alimentarse, y el fornicario busca deleite. Un agente no aspira a la privación ni a la corrupción (mal), sino a una forma (bien-perfección), que lleva adjunta la privación de otra (forma) o la producción de algo que es la corrupción de otro (por ejemplo, la privación de la forma de un árbol para construir una mesa). El mal adjunto a un bien es la privación de otro bien y se puede apetecer un bien unido al mal, más fuertemente que el bien del que el mal priva.

---

<sup>174</sup> *S. Th.* I, q 19, a 9, co: "Quod, cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est, malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, inquantum huiusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Sed aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum. [...] Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem; sed formam, cui coniungitur privatio alterius formae; et generationem unius, quae est corruptio alterius. [...] Malum autem quod coniungitur alicui bono, est privatio alterius boni. [...] Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur quam bonum quod privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem, vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum, sicut, volendo iustitiam, vult poenam; et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi."

El mayor bien que Dios quiere es su bondad, pero respecto a los bienes inferiores, hay bienes que Dios quiere más que otros. Dios no quiere el mal de culpa porque destruye el orden al bien divino. Dios quiere el mal consistente en la imperfección de la *natura* al querer directamente algún bien que le está unido, porque quiere el orden a la *natura*. Así, Dios quiere el mal que es un castigo, porque quiere el bien de la justicia.

En la consideración del querer divino al orden general de la naturaleza, nos abrimos a la perspectiva de una causa final y una providencia.

## **6. Dios causa final última ordena todo hacia sí**

El influjo entitativo de la causa final es la atracción que ejerce hacia sí. Su causalidad propia es ser apetecido, la causa final es aprehendida como un bien, como todo fin posee razón de bien, así es que todo agente tiende a algún determinado efecto que es su fin. Quien da la determinación a un efecto que es su fin es la causa final.

En el orden finito no siempre se encuentra una razón suficiente en la realidad, por eso es necesario remontarse a un orden trascendente para buscar el fin último que ordene y explique esa misma realidad.

En la quinta vía para demostrar que Dios es,<sup>175</sup> que ya citamos con anterioridad, el nacido en Rocca Secca explica que:

- a. La demostración que Dios es se asume desde el gobierno de las cosas.
- b. Algunas cosas que carecen de conocimiento propio obran por un fin.
- c. Que las cosas sin conocimiento llegan al fin, no por casualidad, sino desde la intención.
- d. Esa intención es de alguien inteligente, por el que todas las realidades naturales son ordenadas al fin, y a este llamamos Dios.

No basta llegar a una primera causa eficiente analogante que produce las cosas en el ser, sino que se debe establecer una causa final que dé la razón de ese obrar, excluyendo la causalidad por accidente, y afirmando la presencia de una intención por sí hacia el fin.

No concordaría con la suma bondad de Dios, que no conduzca las cosas producidas hacia la perfección, como produce las cosas en el ser, así también las conduce hacia el fin, lo que es gobernar.<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> Cf. *S. Th.* I, q 2, a 3.

<sup>176</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 103, a. 1, co.

Dios no solo es la primera causa eficiente, sino también la primera causa final inteligente; y causa primera, analogante principal, que produce las cosas participándoles su ser, bondad y perfección, y las ordena hacia sí como su fin último.

Dios no sólo produce las cosas y las ordena a un fin en virtud de su inteligencia, sino también por el libre albedrío de su voluntad, porque no obra ni movido, ni determinado por otro, sino sólo por el arbitrio de su voluntad.<sup>177</sup> Ahora veremos como la primera causa ordena hacia el fin a las criaturas racionales.

## 7. Providencia Divina

Cuando Tomás se pregunta: Si todo se halla bajo la Providencia de Dios, detalla:

“[...] Es necesario reconocer que la providencia divina lo cubre todo, no sólo en general sino también en particular. Lo cual se ve de este modo: como todo agente obre por un fin, tanto se extiende la ordenación de los efectos al fin cuanto alcanza la causalidad del primer agente. Porque, si sucede que un agente produce un efecto no ordenado al fin, este efecto proviene de otra causa independiente de su intención. Mas la causalidad de Dios, que es el primer agente, se extiende a todos los entes no sólo en cuanto a los principios de la especie, sino también a los individuales, tanto de los incorruptibles como de los corruptibles, todo lo que de cualquier modo tiene ser, sea ordenado por Dios a un fin [...] no siendo la providencia divina otra cosa que la razón de orden con que todas las cosas se refieren a su fin, es necesario que todas las cosas dependan tanto de la providencia divina, cuanto participan del ser. Asimismo se ha demostrado que Dios conoce todas las cosas universales y particulares: y, siendo su conocimiento respecto de las cosas, lo que el conocimiento del arte respecto de los artefactos, es necesario que todo se someta a su orden como los artefactos a las reglas del arte.”<sup>178</sup>

<sup>177</sup> Cf. H. Boero: “La noción de mal en Santo Tomás de Aquino”, págs. 4-10.

<sup>178</sup> *S. Th.* I, q 22, a 2, co: “[...] Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa, praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, [...] Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, in quantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae. Similiter etiam supra ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiatum, ut supra dictum est, necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiatum subduntur ordini artis.”

Examinemos el texto: La providencia divina lo cubre todo, no sólo en general sino también en particular. Todo agente obra por un fin y la ordenación de los efectos al fin se extiende a cuanto alcanza la causalidad del primer agente (Dios), o sea a todo. Si un agente produce un efecto no ordenado al fin, este efecto proviene de otra causa independiente de la intención del primer agente.

La causalidad de Dios, que es el primer agente, se extiende a todos los entes no sólo en cuanto a los principios de la especie, sino también a los individuales<sup>179</sup>, tanto de los incorruptibles (ángeles) como de los corruptibles. Todo lo que de cualquier modo tiene ser, está ordenado por Dios a un fin, por eso la providencia divina es la razón de orden con que todas las cosas se refieren a su fin; por lo tanto es necesario que todas las cosas dependan tanto de la providencia divina, cuanto participan del ser. Dios conoce todas las cosas universales y particulares, y es necesario que todo se someta a su orden.

No termina aquí el análisis de esta cuestión en orden al problema del mal, ya que en la segunda objeción nota:

“Todo sabio provisor excluye los defectos y males de aquellos cuyo cuidado ejerce cuando puede. Vemos, sin embargo, muchos males en las criaturas. Luego, o Dios no puede evitarlos, y en este caso no es omnipotente, o no cuida de todos los seres.”<sup>180</sup>

La impugnación se basa en que si hay mal, es porque Dios no puede evitarlos. En la respuesta a la objeción puntualiza:

“Hay una gran diferencia entre el que cuida algo particular, y el que provee a todo, puesto que el provisor particular aleja, en cuanto está de su parte, lo defectuoso de lo que está sometido a su cuidado, mientras que el omniprovvisor permite algún defecto con ciertos seres por no impedir el bien del todo. De aquí resulta que las alteraciones y los defectos en los seres naturales se dicen contrarios a la natura particular, más son conformes al plan de la natura universal, en cuanto el defecto de uno redundando en bien de otro, o quizá de todo el universo: porque la corrupción de un ser es causa de la generación de otro, por la cual se conserva la especie. Por consiguiente, extendiendo Dios su providencia universalmente a todo los seres, entra en su designio el tolerar ciertos defectos en algunos seres particulares, para no impedir el bien total del universo. Si todos los males se coartaran, faltarían muchos bienes al universo. Así el león no viviría si no matase a otros animales, y sin la persecución

<sup>179</sup> En parte del cuerpo, que no citamos, Tomás corrige a Maimónides, que sostenía que la providencia no alcanzaba a los hombres por el esplendor intelectual del que participan.

<sup>180</sup> *S. Th.*, I, q. 22, a. 2, arg. 2: “Omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens, aut non de omnibus curam habet.”



de los tiranos no sería la paciencia de los mártires. Por lo cual dice San Agustín (Enchiridion c. 11): “Dios omnipotente de ningún modo consentiría mal alguno ser en sus obras, si no fuese tan omnipotente y bueno que bien hiciese hasta del mal” [...].”<sup>181</sup>

Especifiquemos que el que cuida algo particular aleja lo que pelagra del bien particular que cuida, pero el omniprovisor (Dios que todo lo provee) permite algún mal particular, en miras al bien del todo, ya que el todo es más que la suma de las partes.

En los seres naturales alteraciones y defectos de uno redundan en bien de otro, o en bien de todo el universo, por ejemplo, el mal de la presa redunda en un bien al león. Dios puede obtener un bien (universal o particular) de un mal particular.

---

<sup>181</sup> Cf: *S. Th.* I, q 22, a 2, ad 2: “Ad secundum dicendum quod aliter de eo est qui habet curam alicuius particularis, et de provisoro universalis. Quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod eius curae subditur, quantum potest, sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo, non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in Enchirid. Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.”

## Quinta parte: Consideraciones finales

### 1. Acercarse a Dios

Santo Tomás establece un orden en el conocimiento: primero se conoce que *algo es*, luego *cómo es*, para llegar a saber *qué es*. Después de que prueba que *Dios es*, a través de cinco vías al investigar *¿qué es Dios?*, no puede avanzar debido a la imposibilidad del intelecto humano de conocer la esencia divina en sí misma, ya que el alma humana está proporcionada a la esencia de la cosa material<sup>182</sup>, desde lo exterior a ella misma<sup>183</sup> y a la resolución en lo singular<sup>184</sup>, lo que hace que la simple aprehensión sea ineficaz para captar la esencia de Dios, pero el hombre puede conocer a Dios por analogía. De Dios no podemos saber *lo que es*, sino lo que *no es*.<sup>185</sup> Desde las cosas sensibles se puede conocer no sólo que Dios es, sino también sus propiedades, determinando *lo que no es* o *lo que es*, según la semejanza encontrada en las realidades inferiores. La doctrina sobre Dios implica la argumentación que parte de los efectos, el conocimiento será propio pero imperfecto.<sup>186</sup>

La demostración *quia*, que parte de aquello que es efecto, y que procede inductivamente hacia la causa, será el método: la relación de dependencia entitativa del efecto a la causa. El alcance de la demostración *quia* depende de la proporción entre los efectos y sus causas. La *vía demonstracionis* es el método que se emplea en el conocimiento racional de Dios; este procedimiento apela a los efectos divinos (que se conocen por la luz natural de la razón) como medios para investigar la esencia divina cuya quiddidad se ignora.<sup>187</sup>

Ahora, para saber si el efecto es adecuado a la causa, hay que tomar la naturaleza del efecto como medio para investigar la esencia (naturaleza) de la causa; ahora el efecto no es proporcionado a la causa. El efecto a veces es más conocido para nosotros

<sup>182</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 12, a. 4 et 11.

<sup>183</sup> *S. Th.* I, q. 18, a. 2: “intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii obiecti, accipit a sensu, cuius propria obiecta sunt accidentia exteriora. Et inde est quod ex his quae exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei”.

<sup>184</sup> *S. Th.* I, q. 84, a. 7: “natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur in particulari existens”.

<sup>185</sup> *S. Th.* I, q. 3, pról. “Cognito de aliquoansit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur; tertio, quomodo nominetur.”

<sup>186</sup> Cf. *In Metaphys.* VII, lec. 17, n. 1671. In *De Tin.* q. 2, a. 1, ad 7 (II. 169-171). “alter est modus quaestionis talium”

<sup>187</sup> Cf. *In Post Anal.* I, lec. 23. (II. 48-50)

que la causa, aunque la causa (cuando hablamos de Dios) sea más conocida en sentido absoluto y según su naturaleza.<sup>188</sup>

El conocimiento del efecto consiste en cinco propiedades de todo ente real finito: ser móvil, causado, contingente, participada o limitadamente perfecto y ordenado a un fin. Las conclusiones son la afirmación de un primer motor que no es movido por otro, una primera causa eficiente, un ente necesario por sí, que no tiene en otro la causa de su necesidad, un máximo ente, causa del ser de todos los entes, un inteligente al cual todas las cosas se ordenan como a su fin.<sup>189</sup> Es el resultado de las 5 vías para demostrar que *Dios es*.

En la demostración *quia*, no se requiere un término medio que contenga la definición de causa, pero si se requiere una definición nominal de aquello cuyo ser en acto se quiere demostrar, por eso el medio probativo de la *S. Th.* I, q. 2, a. 3, es: “Lo que significa el nombre de Dios.”<sup>190</sup>

Así, la conclusión de cada una de las vías puede considerarse una *ratio* o *conceptio* que se encuentra detrás del término *Dios*; por eso Tomás culmina las vías diciendo: “lo que todos los hombres entienden como Dios, es al que todos dan el nombre de Dios, todos le dicen Dios, ese es Dios”<sup>191</sup>. El hombre sin acceder a la esencia divina, puede juzgar con verdad que Dios es.<sup>192</sup>

### **1.1 La vía de remoción**

El mal no puede atribuírsele a Dios como causa, ni como principio, ni como ejemplar, removeremos de la esencia divina cualquier tipo de mal. La esencia divina es incomprensible, por eso la *vía remotionis* es el método más idóneo para guiar al intelecto humano en su afán de conocer a Dios. Primero negamos de él lo corporal; luego, negamos lo intelectual, como la bondad y la sabiduría, tal como se encuentran en las criaturas; entonces, en nuestro intelecto sólo queda que es y nada más, por lo cual está como en una cierta confusión. Por último, también removemos de él el mismo ser, tal como se encuentra en las criaturas.<sup>193</sup>

<sup>188</sup> *In I Post. Anal.* lec. 23 (v. 48-50)

<sup>189</sup> Cf. Fr. J. J. Herrera OP "El conocimiento racional de lo divino según santo Tomás de Aquino", *Studium* 25 (2010), pág.155.

<sup>190</sup> *S. Th.* I, q. 2, a. 3. “Quid significer hoc nomen Deus.”

<sup>191</sup> *S. Th.* I, q. 2, a. 3. “hoc omnes intelligunt Deum; quam omnes Deum nominant; quod omnes dicunt Deum; hoc dicimus Deum.”

<sup>192</sup>Cf. Fr. J. J. Herrera OP "El conocimiento racional de lo divino según santo Tomás de Aquino" *Studium*, págs. 157.

<sup>193</sup> Cf. *In I Sent.*, D 8, q. 1, a. 1, ad. 4.

*El mal* es negado cualitativamente de Dios de un modo absoluto, ya que como predicado es incompatible totalmente de lo que entendemos como sujeto divino. No hay en la esencia divina nada que pueda atribuirse a Dios bajo razón malo, con ningún tipo de analogía.

La vía *remotionis* consiste en una serie de negaciones que dan a conocer a Dios como distinto de todo lo creado; es conocimiento propio porque se lo entiende como distinto de todo lo existente, pero es imperfecto porque se ignora lo que es. Cuantas más negaciones se establezcan con respecto a Dios, menos confusa será la noticia que se tenga de él. Se contrae y se determina la negación anterior, al modo como el género remoto se contrae por las diferencias, lo que posibilita una idea más precisa.

La negación se funda en algo positivo, en algo existente en Dios. Si el intelecto humano nada conociese de Dios, no podría negar de él. La precedencia de la naturaleza, donde subyace el fundamento metafísico puesto que *ens* es anterior por naturaleza y anterior también en el tiempo al *non ens*. Los datos positivos concernientes a Dios aparecen como término medio en las argumentaciones de las cuestiones que tratan sobre atributos divinos.

Mientras que la simplicidad tiene una estrecha dependencia de las vías, a medida que se avanza en los otros atributos, toman mayor relevancia aquellos que se van estableciendo a partir de la q. 3, en una estructura lógico-metafísica, acercándose en la identidad esse-esentia-bonum-appetibile.

### ***1.2 Conocimiento de Dios desde los efectos***

Si en este mundo constatamos que hay mal, ¿podemos atribuir a Dios el mal como un efecto propio?<sup>194</sup>

Sobre esta base situamos el conocimiento de Dios mediante la triple vía dionisiana de causalidad, remoción y eminencia.<sup>195</sup> *Todo agente cuando obra produce algo semejante a sí, para lo cual es necesario que la forma producida, esté de alguna manera en el agente que la produce.* No se puede considerar una causalidad ejemplar que no resida en un eficiente. Si Dios es la primera causa eficiente de todo lo que existe, es también causa ejemplar trascendente, o sea, él posee en plenitud la perfección que comunica.

---

<sup>194</sup> Cf. *S. Th.* q. 2, a. 3 ad. 1.

<sup>195</sup> Cf. *In De Trin.* q. 1, a. 2.

La semejanza es una propiedad del efecto que se funda en la participación de una perfección; pero hay que distinguir dos clases de efectos: los que se adecúan y lo que no se adecúan al poder de su causa<sup>196</sup>. Cuando el efecto se adecúa al poder del agente, la forma está según la misma razón tanto en el agente como en el efecto; así el que produce y lo producido coincide en la misma especie, dando una causalidad unívoca (árbol de manzana produce manzana). Pero cuando el efecto no se adecúa al poder del agente, el modo en el que la forma está en el agente excede al modo en que está en el efecto, la causa posee la forma de manera eminente y estamos frente a una causalidad equívoca o análoga.<sup>197</sup>

El hombre puede entender algo de dos modos: por su forma propia, o por la forma de otro semejante, como conoce la causa por su semejanza con el efecto.<sup>198</sup> A partir de lo sensible, el intelecto humano no puede acceder a lo inmaterial en cuanto tal, sino sólo a partir de la forma de sus efectos: las criaturas son efectos desproporcionados en comparación con la virtud de la primera causa eficiente, no representan perfectamente la naturaleza divina.<sup>199</sup>

Toda perfección causada es una perfección inherente o recibida; en las criaturas, el hombre conoce las perfecciones en tanto participadas, sabiendo de la desproporción entre la primera causa eficiente y el ente finito. Es la excelencia de la perfección en el orden divino la que fundamenta la negación, el hombre sabe que Dios es bueno, pero no a la manera en que las criaturas son buenas, sino al modo del *primum ens*, la perfección subsistente, pura, infinita.

Este método nos permite un conocimiento análogo, propio y positivo de lo que Dios es, pero dicha cognición es muy imperfecta por dos motivos. Uno metafísico, las criaturas no representan perfectamente la naturaleza divina. Otro de orden gnoseológico: el hombre no conoce perfectamente la esencia de las criaturas.<sup>200</sup>

Siguiendo a Dionisio, en la *Suma Contra Gentiles*, el Aquinate afirma que:

---

<sup>196</sup> *S Th.* I, q 12, a. 12. "Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit."

<sup>197</sup> *S. Th.* I, q. 13, a. 5, ad 1. "in actionibus agens non univocum ex necessitate praecedat agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur), sed est causa particularis respect huius individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari."

<sup>198</sup> Cf. *In De Trin.* q. 1, a. 2, (II 47-52).

<sup>199</sup> Cf. *S Th.*, I, q. 12, a. 12. Co.

<sup>200</sup> Cf. Fr. J. J. Herrera OP "El conocimiento racional de lo divino según santo Tomás de Aquino" págs. 169-170.

“Por los efectos conocemos que Dios es y que es causa de otros, supereminente y separado de todos, y esto es lo último y más perfecto de nuestro conocimiento en esta vida, como dice Dionisio en el libro *De Mystica Theologia*, que nos unimos a Dios como desconocido, lo que ciertamente acontece porque conocemos de él lo que no es, mientras que lo que es permanece totalmente ignorado. De allí también la ignorancia de este sublime conocimiento es demostrada, cuando en Éxodo 20,21 se dice de Moisés, que entró en la nube en la que Dios habita.”<sup>201</sup>

Dios en sí mismo es incognoscible para el hombre por ser *Ipsum esse subsistens*, absolutamente trascendente, pero Dios para sí mismo, es máximamente cognoscible. Después de establecer las propiedades divinas, Dios sigue siendo desconocido, porque en la absoluta simplicidad de Dios, los atributos se identifican realmente con la esencia divina, revistiendo la misma inaccesibilidad de ella.<sup>202</sup>

“Hay en nosotros un poder de afirmar que excede nuestro poder de concebir”<sup>203</sup>. La esencia divina sigue insondable para el *homo viator*, pero no equivale a desconocimiento absoluto, sino que permite eludir extremos como:

1. La idolatría, que reduce a Dios a la representación de una cosa finita.
2. La total semejanza de las creaturas respecto a la primera causa eficiente.
3. La impotencia del intelecto metafísico respecto a una cognición judicial analógica de Dios.<sup>204</sup>

Cuando hablamos del mal, refiriéndonos a Dios, aun cuando lo hacemos negándolo, lo hacemos de modo análogo; así como cuando atribuimos a Dios: simplicidad, perfección, bondad, infinitud, sabiduría, inmutabilidad, omnipotencia y poder; no sabemos cómo es realmente en Dios, del mismo modo cuando decimos que en Dios no hay principio de mal, no hay idea de mal; estamos hablando análogamente de algo que no está en Dios, pero no sabemos cómo es en su realidad.

---

<sup>201</sup> C.G. 3, c 49, n. 2270. “per effectus enim de Deo cognoscimus quia est et quod causa aliorum est, aliis supereminens, et ab omnibus remotus. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, in libro de Mystica Theologia, cum Deo quasi ignoto coniungimur: quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur, Exodi 20, 21, quod accessit ad caliginem in qua est Deus.”

<sup>202</sup> Cf: Fr. J. J. Herrera OP “El conocimiento racional de lo divino según santo Tomás de Aquino”, pág. 176.

<sup>203</sup> J. Rassam, *La métaphysique de saint Thomas*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, pág. 77. Citado por: Fr. J. J. Herrera OP “El conocimiento racional de lo divino según santo Tomás de Aquino”, pág. 176.

<sup>204</sup> Cf: Fr. J. J. Herrera OP “El conocimiento racional de lo divino según santo Tomás de Aquino”, pág. 177.

## 2. Nuestro aporte

Después de haber analizado como nos aproximamos al conocimiento de Dios, *el no ser del mal, la ciencia divina* y el análisis de *si Dios conoce el mal*, referiremos un pasaje del *In Sententiarum* en el que Tomás expone lo que hay que entender por las expresiones *estar en la ciencia de Dios, estar en la esencia de Dios y estar en Dios*<sup>205</sup>:

*Estar en la ciencia* equivale a ser conocido por ella, por eso todas las cosas que Dios conoce, tanto los bienes como los males, están en su ciencia.

*Estar en la esencia divina* equivale a subsistir en la naturaleza divina o identificarse con ella. Por consiguiente, no se puede afirmar que las criaturas están en la esencia divina, pues en ella están las personas divinas y los atributos. La acepción *estar en Dios* excluye a las criaturas, o están como sometido a su operación, al modo como están en el artífice las obras que produce, y así están en Dios los contenidos inteligibles de todas las cosas que derivan de Él.

Cuando hablamos de conocimiento divino del mal lo hacemos de manera analógica, creemos que el mal tiene entidad real, porque tiene una debilísima entidad en nuestra razón cuando hablamos de él. No conoce igual Dios el mal físico que el mal moral: respecto del mal físico, para el conocimiento divino las cosas creadas, son más bien efectos que objetos; ese término materialmente alcanzado por la ciencia de visión, ingresa en el conocimiento divino en su ser y en su no-ser<sup>206</sup>, es decir, en su perfección y en su carencia de perfección entitativa, si la hay.

Al mal moral lo conoce en la libertad de la criatura: Dios sabe todo, pero no quiere todo (elige entre posibilidades) ni se quiere omnipotente, (para dar lugar a la libertad de la criatura). Los atributos divinos no tienen límites por parte Dios como sujeto, pero pueden tenerlo en razón de sus objetos: el pecado o mal de culpa aun cuando sea sabido por Dios, no puede ser hecho ni querido por él de ningún modo.

Dios sabe lo posible en su poder, o, al menos en la potencia de la criatura<sup>207</sup>. El futuro no existe en acto ahora, pero existirá alguna vez, visto en la eternidad de Dios existe y es sabido como presente; la visión de Dios, cae sobre lo temporal como sobre algo que le está sometido presencialmente. En su eternidad Dios conoce lo real precontenido en sí mismo. En cambio el mero posible que no existió, no existe, ni

<sup>205</sup> Cf. *In Sent*, I, d. 36, q. 1, a. 3.

<sup>206</sup> Cf. J. Maritain: *...Y Dios permite el mal*, págs. 30-31.

<sup>207</sup> Cf. *S. Th*, I, q. 14, a. 9, co.

existirá pero podría existir, es conocido por Dios, en su propio poder de causar, o en el poder activo o pasivo de la criatura. Muy prudentemente el Aquinate agrega en la potencia de la criatura, porque los posibles pecados no existen en la potencia de Dios, sino en la potencia de la voluntad libre y finita de la criatura.

La distinción entre ciencia de visión, de aprobación y de simple inteligencia,<sup>208</sup> es una distinción de razón, no real, no son saberes sucesivos tampoco; la ciencia en Dios es una sola y simple, nosotros distinguimos en Dios, pero la distinción de razón tiene fundamento objetivo, porque refiere a dos objetos terminativos adecuadamente distintos: todos los existentes (lo que es, fue o será) son objeto de *visión*, porque son conocidos como presentes a la eternidad divina; los queridos por Dios, (afirmado en un juicio aprobatorio), son objeto de ciencia de aprobación; y, todos los posibles (los que jamás serán), son objeto de *simple inteligencia* conocidos sin que se afirme su existencia.

Dios conoce los males por su relación con el bien, pero conoce el mal de culpa, con un saber reprobativo, porque el saber omnisciente de Dios carece de los límites terminativos u objetivos que luego atribuiremos a su querer y poder. Para el conocimiento del mal en general, Tomás mantiene el modelo dionisiano de precontinencia causal, agregando la comparación de la visión indirecta de la tiniebla como privación de la luz.

En cambio en el mal moral la metáfora de que Dios se autolimita en su poder frente al rechazo de su bondad por parte del pecador, aunque superemos este antropomorfismo (la limitación divina), no deja a salvo su conocimiento del pecado.

El mal de culpa es carencia de rectitud, libremente querida por la criatura racional, el mal de pena es una privación moral o física, no querida por la criatura, y justa consecuencia de su culpa.<sup>209</sup> Dios de ningún modo quiere el mal de culpa, aunque quiere indirectamente el mal de pena que resulta de aquel, y que no es otra cosa que la herida

---

<sup>208</sup> “Si Dios se conoce a sí mismo y a las demás cosas por un único medio, debería conocerlas tal como se conoce a sí mismo, es decir, inmediatamente. Pero Tomás disipa la paradoja distinguiendo enfoques: ‘Si la razón del conocimiento se toma por parte del cognoscente’, Dios por idéntica razón se conoce a sí mismo y a las cosas, puesto que el cognoscente, el acto de conocer y el medio por el que conoce coinciden realmente. En cambio, ‘si el planteo se hace desde la cosa conocida’, se constata que no es la misma razón por la que Dios se conoce a sí mismo y por la que conoce las cosas: ya que ‘no es idéntica su relación y la de las otras cosas con el medio por el que conoce’. En efecto, ‘Dios se identifica esencialmente con ese medio, mientras que las cosas son idénticas sólo por asimilación’. Por eso Dios se conoce a sí mismo por esencia, esto es, inmediatamente en sí mismo, pero a las cosas las conoce por semejanza, o sea, mediatamente, en la esencia divina, en cuanto ella es semejanza de las criaturas”. J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, pág. 68.

<sup>209</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 48, a. 5.



que se infringen a sí mismos los que se rebelan contra el orden moral. Dios quiere el mal de pena, como reparación y enseñanza, indirectamente en razón del bien del orden del universo y tal como lo quiere, así lo conoce.<sup>210</sup>

“Dios no es causa del mal de pecado de ningún modo, ni directamente ni siquiera indirectamente”.<sup>211</sup> Y “La causa primera [...] de la carencia de la gracia proviene de nosotros” no de Dios.<sup>212</sup> El mal de culpa procede de la voluntad criatural, deficiente en su acción libre: “El mal, consistente en una privación, tiene causa deficiente (no eficiente), esa causa deficiente, es que la voluntad de la criatura no obre en cuanto a la norma de su acción: la ley divina.”<sup>213</sup>

A partir de aquí proponemos la tesis que Dios conoce el mal, con las tres ciencias: de simple inteligencia, de aprobación y de visión. Con simple inteligencia por vía de causalidad virtual o potencial, por ciencia de aprobación por vía de causalidad actual y por ciencia de visión por vía de presencialidad eterna.

### ***2.1 Dios conoce el mal con ciencia de simple inteligencia***

Dios conoce el mal en potencia con ciencia de simple inteligencia, recordemos que Dios conoce cada cosa que es, de cualquier modo que es; las cosas que no son en acto, son en potencia, de Dios, o de la criatura; en potencia activa o en potencia pasiva; en potencia de opinar, o de imaginar, o de cualquier modo de significar; de ese modo bien se puede decir que tiene ciencia de las cosas que no son, o de los no entes; y el mal es una privación, un cierto modo de *no ser* perfecto en el ente o en la operación: estas son las cosas que Dios conoce con ciencia de pura inteligencia.<sup>214</sup>

La ciencia de simple inteligencia implica la ciencia práctica virtual. Que la ciencia divina sea efectiva de las cosas adjunta a la voluntad, significa que es causa en acto segundo y que no es indispensable que exista, haya existido o tenga que existir todo lo que Dios conoce. Por la ciencia de simple inteligencia, Dios conoce todo lo que puede hacer, o sea todas las participaciones posibles de la perfección divina, sin referencia a la existencia del objeto, abarca las cosas que ni existieron, ni existe, ni existirán en su propia naturaleza, pero que pueden ser, los puros posibles, no supone la elección libre

---

<sup>210</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 49, a. 2.

<sup>211</sup> Cf. *S. Th.* I, II, q. 79, a. 1.

<sup>212</sup> *S. Th.* I, II, q. 112, a. 2, ad 2.

<sup>213</sup> Cf. R. Ferrara, *El Misterio de Dios*, págs. 282-288.

<sup>214</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 14, a. 9, co.

de la voluntad divina, se constituye sólo en causa directiva de la producción de las cosas, o en causa efectiva de las cosas en acto primero.<sup>215</sup>

“[...] Aquellas cosas de las que en ningún tiempo el ser está en la propia naturaleza, las conoce que existen: o bien en la potencia de la causa de la criatura deficiente, como los males, o bien en su potencia operativa, como los bienes. Sabe también que existen en su conocimiento, puesto que sabe que Él las conoce y sabe Él puede hacerlas, en cuanto que son bienes; o sabe que pueden llegar a suceder, en cuanto que son males. Este modo de conocimiento recibe el nombre de ciencia de simple inteligencia, puesto que de este modo se conoce la misma naturaleza simple que podría llegar a ser. Pero no se conoce el mismo ser simple, del cual, propiamente, hay visión, sino bajo cierto aspecto o de modo relativo.”<sup>216</sup>

En ese texto del *Comentario a las Sentencias* dice explícitamente que conoce lo que puede llegar a suceder en cuanto males, en cuanto ciencia práctica refiere el fin de aquello que puede existir o suceder, y si se ordena o no a dicho fin, pero no presupone voluntad de fin. Dios conoce con ciencia de simple inteligencia el mal en su causalidad potencial.

## **2.2 Dios conoce el mal con ciencia de aprobación**

El título de este apartado parecería una provocación, justamente la mayor dificultad para afirmar que la ciencia divina es causa de las cosas, proviene del mal. Si la ciencia de aprobación incluye la inclinación de la voluntad divina hacia el efecto, ¿Dios conoce el mal y lo aprueba?

Comencemos por explicitar que de *algún modo* el mal está en la esencia de Dios:

“La esencia de Dios es también la semejanza mediante la que conoce todas las cosas creadas; la forma que con el mismo medio se conoce y conoce las cosas. [...] Dios se identifica con el medio, que es su esencia; mientras que las criaturas lo imitan....Dios conoce tanto los bienes como los males con idéntico medio, esto es, con su esencia. Ahora

<sup>215</sup> Cf. J. J. Herrera, “La ciencia divina práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino”, pág. 341.

<sup>216</sup> *In Sent*, I, d. 38, q. 1, a. 4, co: “Res autem illas quarum esse in nullo tempore est in propria natura, cognoscit esse in potentia causae vel creaturae deficientis, sicut mala, vel in potentia operativa sua, sicut bona. Scit etiam ea esse in cognitione sua, in quantum scit se cognoscere ea, et posse se facere ea, quantum ad bona; vel posse contingere ex defectu creaturae, quantum ad mala. Et iste modus cognitionis nominatur scientia simplicis intelligentiae, in quantum scilicet per modum istum cognoscitur ipsa simplex natura rei quae posset esse, tamen non cognoscitur ipsum esse simplex, cujus proprie est visio, sed secundum quid tantum, ut dictum est, in corp. art.”

bien, los bienes que lo imitan y los males que se alejan de Él, se relacionan con ese medio de diverso modo.<sup>217</sup>

Dios conoce el mal de diferente modo a como conoce el bien, no lo conoce al conocerse a sí mismo, sino por la semejanza de su opuesto, esto es, al conocer la semejanza de un determinado bien del cual el mal es la privación.

De un modo diverso al de las cosas buenas que se relacionan con la esencia de Dios imitándola, los males también son conocidos por Dios en su esencia en relación a que se alejan de Él: *lo que está en la esencia divina está en Dios según su ser, pero no en cuanto a su operar*. Las cosas que están en Dios de acuerdo a su operar no están en su esencia. Todo lo que está en Dios en cuanto a su operación está en su ciencia, pero no todo lo que está en su ciencia, está en Dios según su operación, como sucede con los males.<sup>218</sup>

Pero santo Tomás enseña que Dios conoce el mal sin causarlo:<sup>219</sup> el artículo 1 de la cuestión 4, de la distinción 40 del primer libro del *Comentario a las sentencias* tiene una pregunta que no tiene paralelo en la *Suma Teológica*. El de Aquino se pregunta si la reprobación (condenación al infierno) añade algo a la presciencia divina y responde:

“La reprobación añade la razón de providencia a la presciencia. En efecto la providencia divina, al ser comúnmente propia de todas las cosas, sin embargo, [...] se considera un cierto modo especial de la providencia divina, según el orden de tal naturaleza al fin de la gloria y según la concesión de aquellas cosas que promueven la consecución de ese fin. Y dado que, debido a la condición de tal naturaleza, es posible que se aparte de la consecución del fin, por eso se ha ordenado por la providencia divina que ese defecto ceda al bien de la justicia, mientras que la pena se impone a la culpa. Y de este modo, de la misma manera que la providencia divina, respecto al bien que se obtiene mediante la consecución de la gracia y de la gloria con la presciencia del resultado, recibe el nombre de predestinación; así también, la providencia divina, respecto al mal opuesto, con la presciencia del defecto, recibe el nombre de reprobación. Y, puesto que el bien, subyace a la providencia como causado y ordenado, por ello se dice que la predestinación es causa de la gracia y de la gloria a las que se ordena. Ahora bien, puesto que el mal no subyace a la providencia como intentado o causado, sino sólo como preconocido y ordenado, por ello, la reprobación es

<sup>217</sup> *In Sent*, I, d. 38, a. 2, ad 2 y ad 3.

<sup>218</sup> Cf. J. J. Herrera: “Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit.” *Cauriensia*, págs. 66-67.

<sup>219</sup> Cf. *S. Th*, I, q. 14, a. 10, ad 2: “Scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, pero quod cognoscitur malum.”

solamente conocimiento previo de la culpa y no la causa, pero es presciencia y causa de la pena mediante la cual la culpa queda ordenada.”<sup>220</sup>

En este texto queda claro que *el mal de pena* no escapa a la providencia y a la gloria de Dios, a través de la justicia, *la presciencia de Dios respecto del mal de culpa*, que producen, produjeron o producirán algunas criaturas, provoca que ese mal de culpa, y el castigo adjunto (mal de pena) o reordenamiento al orden, sea integrado al plan providencial de Dios, en una resolución esjatológica, como un fin en la historia en términos de un justo orden final,<sup>221</sup> obteniendo un bien mayor del mal particular, a través de la justicia perfecta, que da gloria a Dios. La providencia intenta que todas las criaturas racionales lleguen al supremo bien, a través del libre albedrío que elige el bien, pero, si no elige el bien, llega a dar gloria a Dios por el castigo que se ordena a la justicia en la aprobación de la reprobación del acto libre malo de la criatura. Y lo dice explícitamente a continuación, cuando en la primera objeción, afirma que la reprobación no añade nada a la presciencia, porque Dios solo tiene ciencia de simple inteligencia de los males.<sup>222</sup> Y contesta que: “Dios tiene ciencia de simple inteligencia de los males en cuanto que se producen; pero, en cuanto que son ordenados o establecidos, tiene también ciencia de aprobación. Y el nombre de reprobación conlleva esto”.<sup>223</sup>

El mal también cae bajo el conocimiento práctico de Dios, ya que lo permite, lo impide o lo subordina. Tomás lo compara al conocimiento del médico, que tiene noticia de las dolencias, para poder curarlas por su arte. Dios no sólo conoce el mal como privación en un sujeto bueno creado por Él, sino que además, sabe qué hacer con el mal.<sup>224</sup>

Es decir que Dios conoce con ciencia de aprobación (que conlleva su voluntad): los males adjuntos al bien del que la acción deficiente priva, pero también coniuntos a

<sup>220</sup> *In Sent*, I, d. 40, q. 4, a. 1, co: “quod reprobatio addit supra praescientiam rationem providentiae. Cum enim providentia divina sit communiter omnium, [...] unde specialis quidam modus providentiae divinae attenditur, secundum ordinem talis naturae in finem, et secundum collationem eorum quae in finem promovent. Et quia ex conditione talis naturae est ut a consecutione finis deficere possit, ideo per providentiam divinam ordinatum est ut talis defectus in bonum justitiae cedat, dum culpae poena adhibetur: et ideo sicut providentia divina respectu ipsius boni, quod est per consecutionem gratiae et gloriae, cum praescientia eventus, dicitur praedestinatio; ita providentia divina respectu mali oppositi cum praescientia defectus, dicitur reprobatio. Et quia bonum subjacet providentiae ut causatum et ordinatum, ideo dicitur, quod praedestinatio est causa gratiae et gloriae ad quam ordinatur. Sed quia malum non subjacet providentiae ut intentum vel causatum, sed solum ut praescitum et ordinatum, ideo reprobatio est tantum praescientia culpae, et non causa; sed poenae, per quam culpa ordinatur est praescientia et causa.

<sup>221</sup> Cf. S. Castro, “Tomás de Aquino y la cuestión del mal. Una lectura contemporánea”, págs. 244- 253.

<sup>222</sup> Cf. *In Sent*, I, d. 40, q. 4, a. 1, arg. 1:

<sup>223</sup> *In Sent*, I, d. 40, q. 4, a. 1, ad 1: “quod malorum ut fiant, Deus habet scientiam simplicis notitiae; sed ut ordinentur, habet etiam horum scientiam approbationis; et hoc importat reprobationis nomen.”

<sup>224</sup> Cf. J. J. Herrera, “La ciencia divina práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino”, pág. 348.

los bienes de la justicia, orden y gloria a su infinita bondad. De esta forma, Dios no causa el mal, sino que lo *reencausa* al bien, a pesar del defecto en el obrar de la criatura. Dios conoce con ciencia de aprobación el mal en su causalidad deficiente actual, en la falla de la criatura al imitar algún modo de la esencia divina, en la causa de la falla en la participación de la esencia divina, que en la ciencia de simple inteligencia lo conoce como potencial.

### ***2.3 Dios conoce el mal con ciencia de visión***

Si Dios no hubiese creado absolutamente nada: ni mundo, ni hombres; no cambiaría en nada el acto divino de conocer que es Dios mismo<sup>225</sup>; porque Dios es inmutable, y sin embargo conoce todas las cosas que libremente decidió crear. La ciencia de visión no sólo se detiene en el conocimiento de las criaturas en la esencia divina, sino que también desciende hasta las cosas mismas en su singularidad existencial, y a pesar de eso el conocimiento divino no está determinado por las cosas. La ciencia de visión connota la existencia real de su objeto, de los entes que existen en el tiempo (presente, pasado y futuro), es decir las cosas que existen fuera del intelecto que lo ve, y los males reales que los afectan.<sup>226</sup>

Volviendo a la cuestión 14, artículo 10, el Aquinate afirma:

"Debe decirse que, cualquiera conozca perfectamente una cosa, debe saber todo lo que le puede venir, ahora bien, hay cosas susceptibles de corromperse por el mal. Luego Dios no conocería perfectamente las cosas buenas si no conociese las malas. Además, así cada cosa es cognoscible según que es. Por tanto, consistiendo la esencia del mal en la privación del bien; por lo mismo que Dios conoce lo bueno, conoce lo malo, como se conocen las tinieblas por la luz. Lo cual hace decir a San Dionisio (*De Div Nom. c 7*) que Dios recibe por sí mismo la visión de las tinieblas, no por otro sino por la luz."<sup>227</sup>

Observemos: Dios conoce lo que puede venir, los efectos, las corrupciones de las cosas por el mal; el mal es la privación del bien, es el opuesto del bien, como las tinieblas por la luz. En la respuesta a la segunda objeción afirma: "Que la ciencia de

---

<sup>225</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 14, a. 3, co.

<sup>226</sup> Cf. J. J. Herrera, "La ciencia divina práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino", pág. 341. En el texto el Padre Herrera sostiene que la diferencia entre la ciencia de visión y la de aprobación es justamente que la ciencia de visión conoce los males, lo que le proporciona mayor extensión. En nuestra interpretación, ambas ciencias divinas (aprobación y visión) conocen el mal, pero de modo distinto, la de aprobación en su causalidad deficiente en acto, y la de visión en su eternidad real.

<sup>227</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 14, a. 10, co.

Dios no es la causa del mal, pero sí lo es del bien, y por el bien conoce el mal".<sup>228</sup> Dios no es la causa del mal en cuanto mal, si lo es de la cosa buena a la que afecta el mal, la existencia del mal no es previa al conocimiento divino. El mal no es la causa el conocimiento divino del mal; el mal en sí, no puede ser objeto de conocimiento divino; la ciencia de Dios es la causa del Bien. Nótese que el Aquinate dice textualmente *visión*.

Cuando la criatura libremente no considera una regla moral es una ausencia, un vacío producido no en un objeto especificador de conocimiento divino, sino en un simple término materialmente (no formalmente) alcanzado, conocido por la ciencia divina, pero sin determinarla (condicionarla). En Dios no hay una idea, ni una razón del mal, hay una idea en cuanto cosa, porque el mal no está en Dios, y el mal no tiene una forma.<sup>229</sup>

La ciencia de visión conoce el mal, teniéndolo presente frente a la realidad, lo hace por vía de eternidad, la eternidad en Dios es un eterno presente, teniendo presente a sí, el rostro de la carencia de ser, de la privación de bien, la ciencia de visión presupone la ciencia de simple inteligencia y de visión, pero le añade el conocimiento de la cosa en su ser propio (*in seipsis*), la ciencia de visión implica la ciencia práctica actual.

### 3. Dios es inocente del mal

Entre el Dios infinito, con poder infinito, y un mundo creado finito, hay un escalón infinito de perfección de ser, y allí es donde se cuela el mal, porque el mundo finito no puede ser todo lo bueno infinito que Dios *es, piensa, quiere y puede*.

Dios es absolutamente inocente del mal, si Dios no concibe el mal, no es que haya algo que escape a su visión, si Dios no tiene idea del mal; no hay en Él una matriz inteligible del mal, Dios no puede concebir el mal, porque todo cuanto Dios concibe con razón propia lo crea: el ser, el bien, la vida. Las ideas de Dios son la manera en que sus criaturas participan de sus perfecciones. El mal no es, y Dios no puede conocerlo en una idea. Nada en Él corresponde al mal. El mal no es una cosa, pero tampoco es la simple negación de una cosa. No es sólo una ausencia de ser, es una privación. Su carencia

---

<sup>228</sup> Cf. *S. Th.* I, q 14, a 10, ad 2.

<sup>229</sup> Cf. *S. Th.* I, q 15, a 3, ad 1.

reside en el hecho de que es un desorden, una relación desordenada entre los bienes. Cuando el mal afecta a una persona, hay que buscar su causa en la persona misma.<sup>230</sup>

¿Si la persona humana, como causa primera del mal moral, es la única responsable de su propio desastre, como conoce Dios el mal en su origen libre, Él que no tiene del mal?

Garrigues siguiendo a Maritain tiene la posición de que Dios sólo conoce el mal con ciencia de visión, porque no condiciona la libertad que puede plantearlo. He aquí el pudor del Eterno, Él acompaña siempre nuestras libertades en un eterno presente. Dios nos da su gracia en el presente de nuestra libertad.

“El bien de la criatura libre no puede ser conocido más que en el instante mismo en que es querido [...] porque de un modo general, la constelación de todas las causas creadas es incapaz de hacer conocer por adelantado con certeza el acto de la voluntad libre que, como tal, no depende más que de sí misma y de la causa primera”<sup>231</sup>

Si Dios conoce todos nuestros buenos actos, de los que Él es la fuente primera, no los conoce por previsión, porque la libertad como tal es imprevisible. “Dios ve los futuros no ya en tanto en cuanto están más o menos predeterminados en sus causas, (en este sentido la ciencia divina no será, presciencia) sino directamente en sí mismos, por un conocimiento eterno, inmutable, en profundidad, que los recoge en el frescor de su venida a la existencia, (en este sentido la ciencia divina es sobreciencia).<sup>232</sup>

Según nuestra interpretación, como explicamos arriba, creemos que Dios conoce el mal con las tres ciencias: Dios conoce con ciencia de simple inteligencia el mal en su causalidad potencial, con conocimiento práctico virtual. Dios conoce con ciencia de aprobación los males adjuntos al bien del que la acción deficiente priva, pero también coniuntos a los bienes de la justicia, orden y gloria a su infinita bondad. Dios conoce con ciencia de aprobación el mal en su causalidad deficiente actual, en la falla de la criatura al imitar algún modo de la esencia divina, en la causa del defecto en la participación de la esencia divina, causa el mal, sino que lo *reencausa* al bien, a pesar del daño en el obrar de la criatura. Dios conoce el mal con ciencia de visión, por vía de eternidad, por vía presencial, *in seipsis*.

<sup>230</sup> Cf. J. M. Garrigues, *Dios sin idea del mal*, pág. 190

<sup>231</sup> Cf. J. Maritain, *Fronteras de la poesía y otros ensayos* Rouart, 1935, págs. 187-188, nota 1. Citado por J. M. Garrigues, *Dios sin idea del mal*, pág. 195.

<sup>232</sup> Cf. J. M. Garrigues, *Dios sin idea del mal*, págs. 192-196.

El universo en situación de camino supone una faceta de privación. El mal físico es el reverso de un orden cósmico inacabado, y es indirectamente querido por Dios, en la medida en que acompaña las formas del bien directamente querido por Él, “Están incluidas en las ideas divinas del bien y medidas por Él.”<sup>233</sup> La omnipotencia de Dios, es un poder ordenado que tiene en cuenta un hombre libre, susceptible de contradecir el orden del bien. Dios no es causa de pecado, ni directa, ni indirectamente.<sup>234</sup>

Dios no da permiso a la voluntad libre de la criatura para que obre mal, pero lo conoce en su causalidad deficiente potencial, en su causalidad deficiente actual y en la eternidad como efecto deficiente terminativo de la elección libre creatural. Dios conoce según la modalidad de su ser, y el modo de ser del mal es, en el propio ejercicio del libre albedrío de la criatura, porque en el origen del acto malo hay una contradicción de la voluntad de bien divina, y lo permite sólo con miras a un fin superior por el cual compensará para apoderarse de él victoriosamente.<sup>235</sup>

*Jose Alejandro Auvieux*

---

<sup>233</sup> Ch. Journet, *El Mal*, pág. 226.

<sup>234</sup> *S. Th.* I, II. Q. 79, a. 1.

<sup>235</sup> Cf. J. M. Garrigues, *Dios sin idea del mal*, págs. 208-213



## Bibliografía

### Bibliografía principal

- Aristóteles, *Acerca del alma*, traducción Tomás Calvo Martínez, Gredos, 2000.
- Aristóteles, *Metafísica*, traducción Marino Ayerra Yedin, Ed. Tres Tiempos, 1982.
- Boero, H: “Las causas del mal según Tomás de Aquino” *Studium* 16 (2005).
- Boero, H: “El mal y la Providencia divina en santo Tomás de Aquino” *Studium* 17 (2006).
- Boero, H: “La Noción de Mal en santo Tomás de Aquino”, *Studium* 15 (2005).
- Brugger, W: *Diccionario de Filosofía*, 13ª edición, Herder, 1995.
- Castellani, L: *Elementos de metafísica*, D.A.L.I.A. 1951.
- Castro, S. OP: “Tomás de Aquino y la cuestión del mal. Una lectura contemporánea” *Estudios Filosóficos* LXV (2016) 238-239.
- Dionisio Areopagita, *Los Nombre Divinos*, Losada, 2007.
- Echavarría, A: "Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica", *Anuario Filosófico* 45/3 (2012) 521-544.
- Ferrara, R: *El Misterio de Dios*, Sígueme, 2005.
- Forment Giralt, E: “Mal y conocimiento divino”, *Espíritu* LII (2003) 85-105.
- García de Diego, V: *Diccionario Vox, Latino-español, Español-latino*; “Resumen de gramática latina”, Ed. Rei, 2ª Ed. 1992.
- Garrigues, J. M: *Dios sin idea del mal*, Eunsa, 2000.
- Herrera, J. J. OP: “*Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit*” *Revista Cauriensia*, IX (2014) 49-74.
- Herrera, J. J. OP: “Ejemplaridad e ideas divinas en Tomás de Aquino” *Anuario Filosófico* 49/2 (2016), 339-359.
- Herrera, J. J. OP: “El conocimiento racional de lo divino según santo Tomás de Aquino”, *Studium* 25 (2010) 147-177.
- Herrera, J. J. OP: “El debate sobre la pluralidad de ideas divinas. La última enseñanza de Tomás de Aquino” *Humanidades. Revista de la Universidad de Montevideo*, 1 (2017) 29-49.
- Herrera, J. J. OP: “La ciencia divina práctica desde la perspectiva de Tomás de Aquino”, en *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, Corso de Estrada y Soto Bruna editores, 2014.

- Herrera, J. J. OP: “La verdad de las cosas desde la expresión y la causalidad del logos divino” *Revista Española de Filosofía Medieval* 21 (2014) 21-37
- Jolivet, R: “*Diccionario de Filosofía*, Club de lectores, 1984.
- Journet, C: *El Mal*, Rialp, 1965.
- Lafont, G: *Estructuras y método en la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino*, Rialp, 1964.
- Maritain, J: ...*Y Dios permite el mal*, Ediciones Guadarrama, 1967.
- Ott, L: *Manual de Teología Dogmática*, Herder, 6ª Edición, 1968.
- San Agustín, *De Civitate Dei*, Universidad de Málaga.1987.
- Tomás de Aquino: *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Eunsa, 2004.
- Tomás de Aquino: *Suma Contra Gentiles*, BAC, 1952.
- Tomás de Aquino: *Suma Teológica*, BAC, 2001.
- Tomás de Aquino: *Suma Teológica*, Club de Lectores, 1988.
- [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org).

#### **Bibliografía Secundaria:**

- Ferrater Mora, J: *Diccionario de Filosofía abreviado*, Ed. Sudamericana, 22ª edición, 1998.
- Ferro, L. S. OP: *La Sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Primera y Segunda parte, UNSTA, 2004.
- Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, 1981.
- Gilson, E: *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, 2ª Edición, 1965.
- Grenet, P. B: *Historia de la Filosofía Antigua*, Herder, 1992.
- Grison, M: *Teología Natural o Teodicea*, Herder, 1989.
- Maritain, J: *Los Grados del Saber*, Club de Lectores, 1978.
- Millán Puelles, A: *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, 2ª Edición, 1958.
- Moreau, J: *Aristóteles y su escuela*, 3ª Edición, Eudeba, 1993.
- Verneaux, R: *Epistemología General o Crítica del Conocimiento*, Herder, 1989.