

ARTÍCULO PRODUCTO DE INVESTIGACIÓN

El misterio del mal en Tomás de Aquino

The Mystery of Evil in Thomas Aquinas

Josep-Ignasi Saranyana¹
*Universidad de Navarra*Recibido: 29.03.2022
Aceptado: 28.05.2022**Resumen**

El tema del mal exige un análisis especulativo de grandes vuelos, en el que no sólo se implican cuestiones metafísicas, sino también epistemológicas. Santo Tomás hizo lo que pudo, en los tres momentos (todos en la década de los sesenta) en que abordó directamente el asunto. Su conclusión, dándole la vuelta a la formulación boeciana, fue que, “si el mal existe, es que Dios existe”. Tal salida postula que el bien es una propiedad trascendental, y que el mal no es nada, es sólo privación de un bien debido. Como es sabido, el bien, entendido como trascendental, supone una relación intencional. Cuando el ser se ofrece a la mirada del intelecto, éste advierte que es verdadero. Cuando la voluntad lo advierte, descubre que es apetecible, porque es bueno. El problema sigue, sin embargo, y desemboca en la paradoja existencial, que según Carlos Cardona suena así: “el mal no es, pero existe”. Por eso, Cardona señala que el mal no es cognoscible y que sólo sabemos qué es el mal, porque Dios nos garantiza el acceso a su noción, si se puede hablar así. Sería una forma radical de reformular la solución tomasiana: si el mal existe, es que Dios existe.

Palabras clave: Santo Tomás, metafísica, epistemología, catarismo, mal.

¹ jjsaranyana@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9306-6188>

Abstract

The subject of evil demands a speculative analysis of great flights, in which not only metaphysical but also epistemological questions are involved. St. Thomas did what he could, in the three moments (all in the 1960s) in which he directly addressed the issue. His conclusion, turning the Boethian formulation on its head, was that, "if evil exists, then God exists." Such a way out postulates that good is a transcendental property, and that evil is nothing, it is only deprivation of a due good. As is known, the good, understood as transcendental, presupposes an intentional relation. When being offers itself to the gaze of the intellect, the intellect notices that it is true. When the will notices it, it discovers that it is palatable, because it is good. The problem continues, however, and leads to the existential paradox, which according to Carlos Cardona sounds like this: "evil is not, but it exists". Therefore, Cardona points out that evil is not knowable and that we only know what evil is, because God guarantees us access to its notion, if we can speak that way. This would be a radical way of reformulating the Thomistic solution: if evil exists, then God exists.

Keywords: St. Thomas, Metaphysics, Epistemology, Catharism, Evil.

1. La cuestión de mal en el medievo antes de Aquino

El mal ha sido uno de los argumentos habituales de la teología y la filosofía medievales. En algunas épocas ha constituido incluso su tema principal². Se ha relacionado tanto con la ética como con la ontología, aunque poco a poco pasó a ser un tema principalmente metafísico. San Agustín, también en este punto como en tantísimos otros, determinó el quehacer del Medievo. Como es sabido, la *Weltanschauung* agustiniana en este tema estuvo determinada por el maniqueísmo, en el que militó por breve tiempo y que después combatió. En el Medievo, especialmente en la época de santo Tomás, el ambiente cultural había cambiado. Aunque el tema del mal continuaba presente como gran problema especulativo y religioso, sobre todo en la segunda mitad del siglo XII y primeros años del siglo XIII, el maniqueísmo ya se había disipado, para ceder ante el empuje de los “catarismos” y de los problemas suscitados por la “pobreza”.

1.1 El debate sobre la “pobreza”

El tema de la pobreza irrumpió durante el renacimiento del siglo XII como protesta. Exigía una vida cristiana más rigurosa y austera. Algunas de estas demandas eran legítimas, aunque no supieron encauzarse debidamente, como fue el caso de los pobres de Lyon, con Juan Valdés al frente, que tuvo también adeptos en Aragón (Durando de Huesca) y en otros lugares. Estos movimientos podrían haberse convertido en nuevas formas de vida religiosa regular, pero no acertaron con el camino. En este ambiente, como testimonia la carta *Eius exemplo*, de Inocencio III al arzobispo de Tarragona, de 18 de diciembre de 1208, la cuestión del mal se planteaba como dialéctica entre carne y espíritu, o vida material y vida espiritual³. Por ello se exigió a Pedro Valdés, y posteriormente a Durando de Huesca, profesar que Dios es creador todas las cosas visibles e invisibles, es decir, espirituales y corporales; que es autor único del Nuevo y

² Cfr. Friedrich BILLICSICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, vols. I, II, III Notring der Wissenschaftlichen Verbände Österreichs, Wien 1959, 1955, 1952; y John HICK, *Evil and the God of Love*, Harper and Row, New York 1966. Véase también Josep FERRATER MORA, *Diccionario filosófico*, edición revisada y actualizada por Josep-Maria Terricabras, Ariel Referencia, Barcelona 1994, III, *ad vocem* “mal”, pp. 2254b-2262b.

³ Cfr. DS 790-797.

del Antiguo Testamento; que Dios todo lo creó de la nada; que Cristo tiene verdadera carne de las entrañas de su Madre Santísima (del tal manera que Cristo “comió, bebió, durmió y, cansado del camino, descansó, padeció con verdadero sufrimiento en su carne, murió con verdadera muerte de su cuerpo, y resucitó con verdadera resurrección de su carne, subió al cielo y está sentado a la diestra del Padre y en aquella carne ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos”); que en la Santísima Eucaristía se consagra el verdadero cuerpo y la sangre de Nuestro Señor Jesucristo; que la Iglesia bendice el matrimonio y las uniones carnales en el matrimonio; que se puede comer carne; etc.

1.2 El catarismo del *Midi francés*⁴

El tema del catarismo, contemporáneo de los movimientos de la “pobreza” que acabo de describir, fue una cuestión más complicada. Hay distintas hipótesis sobre la expansión del catarismo. Se acepta, en general, que hubo unos primeros brotes en los Balcanes, al sur del Danubio; una primera expansión hacia la Renania y la Champaña francesa; y un paso posterior hacia el *Midi francés*, de donde saltó a la llanura del río Po. Este proceso tuvo lugar a lo largo del siglo XII.

El catarismo occitano, que fue el que tuvo a la vista santo Tomás, se estableció en una amplia región situada al sur del Macizo Central francés, más concretamente al sur del río Lot, entre la orilla derecha del Garona y el Mediterráneo, limitando al mediodía con los Pirineos. Tuvo varias ramas, siendo la principal la de los albigenses, porque tenía su centro en la ciudad de Albi.

Poseemos muy pocas fuentes directas de los albigenses. Sólo han sido hallados tres rituales cátaros y dos textos teológicos. Por el contrario, el material de la Inquisición es ingente y, aunque quizá en parte sospechoso de parcialidad, es interesante. Hay también actas de

⁴ Resumen lo que en su día publiqué: Josep-Ignasi SARANYANA, “El mal en el pensamiento y la teología medieval”, en Flocel Sabaté (dir.), *L'espai del mal. Reunió científica. IX curs d'estiu Comtat d'Urgell*, Pagès editors, Lleida [Lérida] 2005, pp. 169-186.

procesos judiciales anteriores al establecimiento de la Inquisición, como, por ejemplo, el proceso de Lombers, editado por Pilar Jiménez⁵.

El proceso pre-inquisitorial de Lombers es muy ilustrativo, por su temprana fecha (1165). Se desarrolló en presencia de un buen número de preladados católicos, obispos del *Midi* y abades. La sentencia fue dictada por el obispo Gaucelino Lodovense, designado como árbitro para terciar entre los católicos y los denominados "boni homines". La conclusión fue que "istos [boni homines] hæreticos esse".

En efecto: el juez árbitro presentó seis cuestiones a los "boni homines": sobre la aceptación del Antiguo Testamento (dijeron que lo rechazaban); sobre los artículos de su fe (se negaron a contestar, salvo bajo coacción); sobre el bautismo de los niños (se negaron a entrar en esa materia, remitiéndose al Nuevo Testamento); sobre el sacramento de la Eucaristía (dijeron que cualquier persona buena, clérigo o laico, consagraba); sobre el matrimonio y si era lícita la unión marital (no contestaron, remitiendo a la doctrina paulina); sobre el sacramento de la penitencia y si había que confesar los pecados al presbítero o al laico (y dijeron que se podía confesar con quien se quisiera). Los "boni homines" hablaron además de otras muchas cosas (concretamente de la condición jerárquica de la Iglesia), aunque poco relevantes desde el punto de vista doctrinal y, por tanto, reseñadas sólo genéricamente por el notario del interrogatorio. Se explayaron, sobre todo, en críticas a la jerarquía.

Las preguntas formuladas por el juez arbitral, en una época tan temprana (a casi cincuenta años del comienzo de la cruzada contra los albigenses), cuando el ambiente todavía no se había politizado, por las pretensiones territoriales de Francia sobre el *Midi*, ofrecen pistas fiables para situar el fenómeno religioso que se configuraba en el sur occitano. El acta del proceso ofrece incluso una interesante justificación teológica de la sentencia. Los albigenses

⁵ Pilar JIMENEZ, "Sources juridiques pour l'étude du catharisme: Les actes du 'concile' de Lombers (1165)", en *Clio & Crimen*, 1 (Bilbao, 2004) p. 365-379. Pilar Jiménez ha tratado el tema en otras ocasiones: "Les actes de Lombers (1165): une procédure d'arbitrage?", en *Les sociétés méridionales à l'âge féodal (Espagne, Italie et sud de la France X^e-XIII^e s.)*. *Hommage à Pierre Bonnassie*, CNRS, Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse 1999, pp. 311-318. Lombers se halla en el departamento de Tarn, en la región de Midi-Pyrénées. En el mismo departamento se halla Albi.

administraban sólo un sacramento, el “consolamentum” (“consolament”) por el cual conferían, con la imposición de manos, el bautismo del fuego y el espíritu, que contraponían al bautismo de agua de los católicos⁶.

Según Roquebert, la lectura del material cátaro no permite concluir una influencia maniquea seria, aunque se citen textos maniqueos⁷. Por otra parte, los cátaros se declaraban cristianos. Su universo mental era diferente del maniqueo y su argumentación seguía cánones greco-latinos, casi escolásticos.

El argumento de los cátaros sobre la existencia del mal era silogístico. Decían que una causa no puede producir al mismo tiempo dos efectos contrarios, pues los principios de los contrarios deben ser necesariamente contrarios. Así lo atestigua, además, el evangelio de San Mateo cuando señala que “un árbol bueno no puede producir frutos malos, ni uno malo, frutos buenos” (Mt. 7, 18). El catarismo, por consiguiente, se hallaba en las antípodas del esoterismo babilónico y de cualquier manifestación exótica. Con todo, los inquisidores del siglo XIII, y también los teólogos, no se lo pensaron demasiado al calificar a los cátaros de neomaniqueos, pues tenían en común al menos el “dualismo y negaban la libertad, porque no podían concebir la libertad como una potencia creada por Dios, capaz de pecar voluntariamente. Si Dios sabe de antemano, en su omnisciencia, qué ha de hacer el hombre, que no puede apartarse un ápice de lo establecido, es necesario que el mal exista antes.

⁶ Lo sabemos por el *Ritual de Lyon*, publicado en 1888. La tesis teológica fundamental de los cátaros establecía que el alma, de esencia casi divina, estaba aprisionada en un cuerpo de origen diabólico. En 1939, Antoine Dondaine descubrió un segundo ritual (el de Florencia) y dos tratados teológicos: el *Libro de los dos principios*, de Juan de Lugio, y un tratado anónimo incluido dentro del *Libro contra los maniqueos*, atribuido a Duran de Huesca. Finalmente apareció el *Ritual de Dublín*. Con ello se había alcanzado todo el material del que disponemos actualmente: tres rituales y dos libros teológicos.

⁷ Cfr. Michel ROQUEBERT, *L'épopée cathare*, vols. 1-4, Privat, Toulouse 1970-1989, y vol. 5, Perrin, Paris 1998. Un excelente resumen realizado por el propio autor: *Histoire des Cathares. Héresie, Croisade, Inquisition du XI^e au XIV^e siècle*, Librairie Académique Perrin, Paris 1999 (hay una traducción italiana en Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo [Milano] 2003).

2. Fuentes inmediatas de Santo Tomás y escritos sobre el mal

Es obvio que Aquino tuvo a la vista el catarismo occitano, pues, la orden de los dominicos nació en el marco de la cruzada contra los albigenses. Santo Domingo de Guzmán, en efecto, al desplazarse desde Osma a Roma y pasar por esos parajes, concluyó que la única solución para frenar la expansión de esa herejía era la predicación, lejos, por tanto, de hacerles la guerra o de juzgarlos en tribunales especiales por sus opiniones teológicas. Y así decidió fundar una nueva orden mendicante.

A este dato histórico se añade otro: la Orden de los Predicadores fue aprobada en el marco de la recepción del Concilio Lateranense IV, de 1215, un concilio ecuménico que dedicó uno de sus decretos más importantes a condenar las ideas cátaras. La constitución *De fide catholica*, más conocida como decreto *Firmiter* (COeD 230-231) responde con precisión y amplitud a la cuestión albigense: Dios es el creador del mundo material y espiritual y también del mundo humano, compuesto de alma y cuerpo; toda la creación, salida de la mano de Dios, es buena (también los demonios son buenos por naturaleza, pero ellos se han hecho malos [“ipsi per se facti sunt mali”]); el hombre pecó por sugestión diabólica. A continuación, trata acerca de la Encarnación, porque la naturaleza humana de Cristo tiene alma y cuerpo. Después se extiende en recordar la fe católica en la presencia real de Cristo en la Santísima Eucaristía, puesto que el pan y el vino consagrados son el Cuerpo y Sangre de Cristo. Finalmente, ofrece algunas palabras sobre el sacramento del bautismo y de la penitencia, y sobre el matrimonio y la unión marital. El interés de Aquino por el decreto *Firmiter* es indiscutible, porque le dedicó un pequeño tratado, escrito para el arcediano de Todi, que debe fecharse, según Weisheipl, en la década de 1260⁸.

A la vista de lo dicho, no nos extrañe que el tema del mal haya tenido en la carrera aquiniana una importancia primordial, dando origen a algún relato pseudobiográfico, como aquel en que se cuenta que, estando un día con san Luis rey de Francia (1214-1270), dio un puñetazo sobre

⁸ Cfr. James, A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, ed. de Josep-Ignasi Saranyana, Eunsá, Pamplona, 1994, *in fine* (“Catálogo breve de obras auténticas”).

la mesa del comedor, con la exclamación “¡Ya lo tengo!” (refiriéndose a la cuestión del mal) y que el rey mandó entonces llamar un escribano para que Tomás pudiera dictar lo que había descubierto.

En todo caso, se ocupó repetidas veces sobre la cuestión del mal en la década de los sesenta, especialmente en tres obras: ante todo en la *Contra gentiles* (finalizada en Orvieto 1261-1265); después, en la primera parte de la *Summa theologiae* (terminada en Viterbo en 1268); y finalmente en el *De malo* (acabado en Roma-Viterbo 1266-67)⁹.

El Angélico, por influjo de san Agustín y por haber leído con tanta atención el decreto *Firmiter* del Lateranense IV, tuvo muy a la vista el problema de la supuesta causalidad del mal. Por eso, en la primera parte de la *Summa theologiae*,¹⁰ Aquino se plantea tres temas: si el bien puede ser causa del mal; si Dios puede ser causa de mal¹¹; y, por último, si hay algún sumo mal que sea la primera causa de todos los males.

He aquí la cuestión fundamental: “Utrum sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali”¹² (si hay un mal sumo que sea causa de todos los males). Al interrogante acerca de la *causalidad* del mal y de la posibilidad de un *mal absoluto*, Santo Tomás responde que no puede darse un principio absolutamente malo, porque si el mal fuera completo, se destruiría a sí mismo, pues una vez destruido todo bien, se suprimiría también el mismo mal, ya que el sujeto del mal es el bien. En definitiva, contemplado desde la causalidad, el mal no puede tener causa.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Sth I q49 a1.

¹¹ Supuesto el mal en el cosmos, sólo hay dos modos de justificar esa existencia, si se desconoce la “creación ex nihilo sui et subiecti”: una doble causalidad a partir de dos principios (uno bueno y otro malo) y una emanación a partir de un primer principio, que se degrada a medida que se desciende en la escala de los seres. La más sencilla de las dos explicaciones es la primera, es decir, la doctrina de los dos principios, elaborada por Manes y sus discípulos. La doctrina emanatista es mucho más alambicada y fue puesta en circulación por los neoplatonismos y acogida por las distintas variantes gnósticas. El catarismo del *Midi* francés más bien emparentaba con los gnosticismos, aunque también asumía elementos de la doctrina de los dos principios, como ya se ha dicho.

¹² Sth I q49 a3.

El argumento de que no es posible el mal absoluto se basa en un principio, a mi entender indemostrable, aunque evidente, según el cual los trascendentales se convierten entre sí. La afirmación de que un mal absoluto se destruiría a sí mismo, tomada de la aristotélica *Ética nicomaquea*, da por supuesta esa mutua conversión, desarrollada por Aquino en las cuestiones disputadas *De veritate*¹³. Allí, el joven Tomás apunta que “bien y ser se convierten”, formulando un axioma, por así decir, que se constituye en uno de los primeros principios de la intelección. Cuando el apetito superior se fija en un ente, descubre de inmediato que ese ente es en sí mismo una cosa (es esencialmente una *res*); que ese ente es él mismo indiviso y que, además, no es otro ente. Con respecto *ad aliud*, es decir con respecto a la inteligencia y la voluntad, advierte que ese ente es verdadero (porque es cognoscible) y que es bueno (porque es amable). Lo dicho implica que el bien es necesariamente ser y, por ello, que todo ser es bueno. El referido principio nos aboca a la “paradoja existencial” del mal. Es importante repetir que el bien y el mal aparecen, en las criaturas racionales, en la apetencia¹⁴. Sin esa tendencia, las cosas no serían ni buenas ni malas¹⁵. Por eso, a los ojos de Dios, su creador, todo lo creado es bueno, como repite el *hexamerón* bíblico, o sea, el relato de la creación en seis días: “Y vio Dios que era bueno”. En este marco, una herramienta tan importante para la escolástica, como es la noción de “participación”, se vuelve problemática, porque un ser participado es, en algún sentido, un ser imperfecto..., pues sólo Dios es perfecto en sentido absoluto.

Dejemos la *Summa theologiae* y pasemos a las cuestiones disputadas *De malo*. La primera cuestión es la más metafísica, pues versa sobre el mal en común, es decir, sobre su naturaleza y su división. Su primer artículo lleva por título: “De malo”. El Aquinate entra directamente en la metafísica. En la segunda cuestión considera ya el mal moral y así hasta el final del opúsculo. Y, por lo que se refiere a la metafísica, los dos grandes temas son: considerar si lo malo es sustancia o si es accidente. Más llanamente y con el ejemplo que leemos en el *De*

¹³ *De veritate* q1 a1c.

¹⁴ No considero aquí el conocimiento de los espíritus puros, que no es racional en sentido propio.

¹⁵ Otra manera de formular este principio sería: “bonum est quod omnia appetunt” (Sth I q6 a3 obj2). Aquino se inspira en ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a, 2-3.

malo: al igual que algo se dice blanco de dos maneras: o es blanco por ser sustrato de blancura o bien es blanco pudiendo ser negro; así también se puede considerar que algo es malo por ser sustrato malo, o bien se puede decir que es malo, no tanto por ser malo en sí, sino porque le falta algo para ser bueno¹⁶. Cabe hablar, como hipótesis, de una substancia mala y de un accidente malo. Y aquí, en el desarrollo de esta hipótesis, aparece la “paradoja existencial” sobre el mal, a la que voy a dedicar el resto de mi exposición. Se trata de un tema muy difícil, que procuraré desarrollar lo mejor que pueda.

3. La paradoja existencial del mal

El filósofo español Carlos Cardona (1930-1993) formalizó el misterio del mal como una “paradoja existencial”. Una paradoja existencial no es una paradoja lógica o semántica. La existencial pretende llegar a la verdad profunda de un asunto. La lógica o semántica, en cambio, no intenta alcanzar la verdad, sino sólo mostrar un absurdo, que no es ni un absurdo lógico ni semántico¹⁷. Es obvio también que no hablamos aquí de las antinomias de Kant, ni de nada parecido.

Veamos primeramente un ejemplo de paradoja semántica, para comprender qué la diferencia de la existencial. Una de las más antiguas paradojas semánticas, que se remonta al siglo VI antes de Cristo, aludida por san Pablo en su epístola a Tito,¹⁸ es *la paradoja del Cretense*:

¹⁶ “Dicendum quod sicut album, ita malum dupliciter dicit. Uno enim modo cum dicitur album, potest intelligi id quod est albedini subiectum; alio modo, album dicitur id quod est album, in quantum est album, scilicet ipsum accidens. Et similiter malum, uno modo potest intelligi id quod est subiectum mali, et hoc aliquid est; alio modo potest intelligi ipsum malum, et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicuius particularis boni” (*De malo*, q1 a1c).

¹⁷ Sobre la distinción entre las paradojas lógicas o semánticas y su distinción de las paradojas existenciales, cfr. José FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, ed. cit., III, *ad vocem* “paradoja”, p. 2693a-2697b. “En la paradoja existencial no hay contradicción, sino más bien lo que podemos llamar ‘choque’, y si engendra, o refleja, lo absurdo, lo hace en un sentido de ‘absurdo’ distinto del lógico, o del semántico. La paradoja existencial [...] se propone restablecer ‘la verdad’ (en tanto que verdad ‘profunda’) frente a las meras ‘verdades’ de la opinión común y hasta del conocimiento filosófico y científico”.

¹⁸ “Ya dijo uno de ellos, profeta entre los suyos: ‘Los cretenses son siempre mentirosos, malas bestias, estómagos perezosos’. Y esa afirmación es verdad” (Tt 1:12-12). Esta frase, tomada de un poema de Epiménides (poeta del siglo VI a.C.), contiene también otro verso que san Pablo cita en su discurso en el Areópago: “Porque en ti [Zeus] vivimos y nos movemos y tenemos nuestro ser”. El añadido entre corchetes está implícito en el original, pero no en la referencia paulina. Cfr. Act 17:28.

“Epiménides afirma que es cretense y todos los cretenses mienten siempre”.

Si Epiménides es cretense, no puede decir que es cretense. *Ergo*, si dice que es cretense, miente y no es cretense. Siempre que dice la verdad, miente; y siempre que miente, miente. La conclusión es siempre falsa, y de la falsedad nunca se obtiene verdad.

Desde otra perspectiva: Si todos los cretenses mienten, y Epiménides es cretense, no miente cuando miente. *Ergo*, no es cretense siendo cretense.

Dejemos las paradojas semánticas y vayamos a la paradoja existencial ofrecida por Cardona, que suena así:

“El mal no es, pero existe”.

Cardona resuelve la paradoja con el siguiente razonamiento: “El mal no es algo; pero, sí es algo aquello a lo que el mal sobreviene”¹⁹. Esta aclaración remite casi literalmente a Aquino, cuando el dominico, siguiendo a Aristóteles, afirmaba que es imposible el mal absoluto. Luego, el mal no puede ser substancia. ¿Acaso está en el orden categorial de los accidentes? Tampoco puede ser un accidente, pues todo accidente *es*, y el mal, según la paradoja existencial, no-es. Sin embargo, y a pesar de lo dicho, es innegable que hay mal en el mundo, porque es una experiencia que todos padecemos. Por consiguiente, “el mal no es, pero existe”. Cualquier historiador de la filosofía habrá advertido que Cardona no era del todo original al formular su paradoja existencial del mal. Formalmente, Boecio le había precedido al expresar la paradoja existencial del mal, en el *De consolacione philosophiæ*. La formulación boeciana es bastante conocida. El pensador romano articula su paradoja relacionándola con la pregunta sobre la existencia de Dios. Eran momentos muy dramáticos para Boecio, pues iba a ser ejecutado por alta traición a Teodorico, soberano ostrogodo de Italia. Recordemos cómo suena la paradoja boeciana:

¹⁹ Carlos CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa (“Colección Teológica”, 54), Pamplona 1987, p. 154.

“*Si quidem Deus est, unde mala? Bona vero, unde, si non est [Deus]?*” (¿Si Dios verdaderamente existe, de dónde surgen los males? ¿Y de dónde surgen los bienes, si Dios no existe?)²⁰.

En términos más explícitos: parece que la existencia de Dios es incompatible con la existencia del mal en el mundo; y, puesto que hay mal en el mundo, Dios no existe. En tal caso, ¿de dónde proceden los bienes, si no hay Dios, pues evidente que hay bienes?. El mal parece exigir la inexistencia de Dios, y el bien parece exigir esa existencia. Como hay mal y bien en el mundo, como atestigua la experiencia, Dios existe y no existe, o bien hay un Dios bueno y un dios malo. Un dios malo presupone un mal absoluto y contradice a Aristóteles y, además, va contra el primer principio de la conversión ente sí de los trascendentales.

Aquino, tan atento a la producción filosófico-teológica boeciana acogió dos veces la paradoja del pensador romano: primero en la *Summa contra gentiles* y después en la *Summa theologiae*:

a) En *Contra gentiles* leemos: “Si Deus est, unde malum?. Esset autem e contrario arguendum: si malum est, Deus est” (“Si Dios existe, ¿de dónde el mal? Sin embargo, se debería argüir más bien al revés: si el mal existe, Dios existe).

A continuación, Aquino se explaya más todavía, interpretando el sentir de la formulación boeciana, cuando añade: “[...] el mal no se daría si desapareciese el orden del bien, cuya privación es el mal; y tal orden [del bien] no se daría si Dios no existiera”²¹. Lo dicho da por supuesto que Dios es el Sumo Bien, cosa que no es obvia, a mi entender, sino que hay que

²⁰ BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, I, prosa IV, 30 (PL 63,625). Boecio atribuye esta argumentación a un hipotético filósofo, con quien discute. La paradoja se repite en otro opúsculo boeciano: *De divinis nominibus*, IV, lect. 13, lect. 22-23. Cfr. un amplio estudio de la paradoja boeciana en: Rogelio ROVIRA, “Si quidem Deus, unde mala? Examen de la adecuación de argumento del libre albedrío como solución de la aporía capital de la teodicea”, en *Anuario Filosófico*, 43/1 (2010) 121-159, principalmente las pp. 124-126.

²¹ CG III c71 n.10.

probarla, como el propio Aquino sostiene antes de formular sus famosas cinco vías en la *Summa theologiae*²².

b) Pasemos ahora a la segunda vez en que Santo Tomás remite a la paradoja de Boecio. En una de las objeciones recogidas en la *Summa theologiae* se lee: “Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est” (“Pues si existiese Dios, no existiría ningún mal. Pero el mal se da en el mundo. Por tanto, Dios no existe”)²³.

Las dos formulaciones tomasianas (a y b), que reproducen casi a la letra la paradoja de Boecio (si el mal existe, ¿dónde está Dios?), apuntan a temas metafísicos de gran calado. Quizá por eso, la paradoja de Boecio pasó a la modernidad, vía Aquino, llegando hasta Leibniz, y afectó seriamente el planteamiento epistemológico de la Teodicea, forma ilustrada, en clave estrictamente filosófica, del tratado medieval sobre la unidad divina (el *de Deo uno*)²⁴.

Hasta ahora nos hemos limitado a las dos “sumas” aquinianas. Vayamos a las cuestiones disputadas *De malo*, que son más o menos contemporáneas a las “sumas”.

Pues bien: la gran sorpresa es que en el *De malo* no aparece la paradoja boeciana, a pesar de ser una obra dedicada monográficamente a reflexionar sobre el mal al máximo nivel. Ignoro por qué Aquino orilló esa paradoja en el *De malo*, siendo así que las sumas son para “principiantes”, mientras que las cuestiones disputadas se dirigían al ámbito académico superior.

²² “Sed quia non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota [propositio ‘Deus est’]: sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus” (Sth I q2 a1c). Esta afirmación no es fácil de traducir. Si el texto no está corrompido, debería traducirse así: “es preciso demostrar que Dios existe por aquello que es más evidente para nosotros que la naturaleza divina, es decir por los efectos de esta naturaleza divina”.

²³ STh I q2 a3 obj1

²⁴ Cfr. Agustín ECHAVARRÍA, “Mal”, en Ángel Luis GONZÁLEZ (ed.), *Diccionario de Filosofía*, EUNSA, Pamplona 2010, pp. 703-709; ID., *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, EUNSA, Pamplona 2011; e ID., “El problema del mal” [2017], en *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. VANNEY, Ignacio SILVA y Juan F. FRANCK. URL=http://dia.austral.edu.ar/El_problema_del_mal (Consultado el 13.05.22).

4. Cardona más allá de Cardona

“El mal no es, pero existe”. Para resolver esta paradoja existencial, Carlos Cardona apela a Aquino. Estima que la solución ofrecida por Santo Tomás a la paradoja boeciana vale también para desatar la paradoja existencial. Por su interés copio entero el texto de Cardona:

“A la cuestión *Si Deus est, unde malum?* (si Dios existe, ¿de dónde viene el mal?), que Boecio recuerda, responde Santo Tomás con sencillez que hay que invertir radicalmente los términos y afirmar: *Si malum est, Deus est* (si existe el mal, es que Dios existe). No habría mal quitado el orden del bien, en cuya privación el mal consiste; y no habría orden final, si Dios no existiese²⁵. Sin el conocimiento de Dios, no tendríamos siquiera la noción de mal”²⁶.

Según Cardona, Dios es garante del conocimiento del mal. Llegados a este punto, se podría preguntar, si no se debería sostener también que Dios es el garante del conocimiento del bien, porque el conocimiento del mal implica el previo conocimiento del bien, como nos acaba de decir. Más todavía, ¿acaso Dios no debe postularse como garante del conocimiento de cualquier ser? Y, puesto que según Aquino el conocimiento se basa necesariamente en la abstracción, podríamos cuestionarnos si Dios no es acaso el garante de la verdad de cualquier

²⁵ *De malo* I q3 ad7.

²⁶ Carlos CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 156. Cardona tiene a la vista CG III, c71, n.10, ya citado.

idea de carácter universal²⁷. Boecio, que alcanzó este extremo (si hay o no ideas universales, y si estas son innatas o adquiridas), apostó por Platón²⁸.

En todo caso, ¿por qué Cardona se detuvo aquí, postulando que Dios es garante del conocimiento del mal, y no avanzó más todavía, hasta afirmar sin ambages que la existencia de Dios garantiza la seguridad o certeza de cualquier tipo de conocimiento?

Es evidente que dar este paso habría sido entrar en el universo mental de Descartes. Y Cardona había publicado, algunos años antes, un amplio y espléndido ensayo demostrando que Descartes había iniciado la vía de la inmanencia, ante la cual el pensador catalán se posicionaba muy críticamente²⁹.

5. La cuestión cartesiana a debate

Se ha discutido mucho, en la segunda mitad del siglo XX, si Descartes fue un racionalista o un voluntarista³⁰. También se ha discutido mucho sobre su innatismo. En todo caso, Descartes llevó la paradoja del conocimiento a su extremo. Como ha escrito Rafael Corazón, “he aquí [en Descartes] la *paradoja insoportable*: la razón no crea su objeto, pero tampoco es intencional, y, sin embargo, Descartes cree que la realidad, por muy incognoscible que sea,

²⁷ Sabemos que el “segundo Aquino”, es decir, el Aquino posterior a la primera regencia parisina, siguiendo a Aristóteles afirmó con contundencia que el intelecto es como una tabla rasa y que “necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstraendo a phantasmatis” (Sth I q85 a1c). Este artículo de la *Summa* es fundamental. Aquino considera necesaria la abstracción, que da por supuesta, porque es obvio que conocemos las cosas materiales. Por la experiencia del conocimiento santo Tomás prueba que nuestro conocimiento es abstractivo (del fantasma al fantasma, pasando por el concepto y la posterior intermediación de la cogitativa). Otros pensadores posteriores apelarán también a la experiencia como principio del conocimiento, obviando la abstracción (o al menos intentándolo). Los innatistas, en cambio, seguirán otra vía. Por ello, después de sentar el principio de que es necesario que haya abstracción, Santo Tomás se refiere a Platón, para criticarlo, porque admitió las ideas abstractas sin abstracción.

²⁸ BOECIO, *De consolatione philosophiae*, V, int. 4º (PL 63,853A). Sobre este tema en Boecio, cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, tercera edición revisada y aumentada, EUNSA, Pamplona 2011, pp. 103-105.

²⁹ Carlos CARDONA, *René Descartes. Discurso del método*, EMESA, Madrid 1975.

³⁰ Cfr. Leonardo POLO, *Evidencia y realidad en Descartes*, en *Obras completas de Leonardo Polo*, Eunsal, Pamplona 2016, I, pp. 97-134 (cap. I; “El voluntarismo cartesiano”).

puede ser afirmada como tal, es decir, como real”³¹. En definitiva, todo depende de la opinión que se tenga acerca de la “duda metódica” cartesiana.

Leonardo Polo (1926-2013) distingue entre la duda escéptica, que es indecisión escéptica y afectada, que Descartes no comparte, porque el francés se opone y resiste a la perplejidad, y la duda metódica. “La duda cartesiana se ordena a la certeza. [...] Una tal actitud del espíritu, mantenida en la abstención del asentimiento y no desvanecida por la abstención, es la energía que a sí misma se aferra. ¿Qué criterio, qué razón hay para perseverar en tales condiciones? Mucho de temperamento, pero también una gran esperanza: ‘por si llegaba a lo indudable’”³². La aceptación de la objetividad ha sido substituida por la duda. Mantenerse en la duda metódica no es nada fácil: requiere un esfuerzo extraordinario de la voluntad. Por eso algunos consideran que Descartes es ante todo un voluntarista.

En cualquier caso, parece que el conocimiento del mal exige un cierto innatismo (o un cierto ontologismo). En efecto: pensar la noción de mal, tomada en sentido metafísico, presupone que hay *naturaleza*, entendida la naturaleza como aquella condición esencial abstracta realizada en los individuos, adscritos a una determinada clase. Si en un individuo de una naturaleza concreta faltan algunas características propias de esa naturaleza, ese individuo se hace malo por defecto (o privación). El problema reside, por consiguiente, en dilucidar cuáles son las condiciones que se consideran esenciales en cada una de las naturalezas. Por ejemplo: qué es esencial en el ser “perro” y, más determinadamente, qué es esencial en el ser “hombre”. Quizá por este motivo, por la enorme dificultad que supone el análisis del mal en su vertiente metafísica, Aquino le dedicó sólo una cuestión en su opúsculo *De malo* (si no he leído mal). En el resto de la obra, que es muy extensa, se aplica a la cuestión del mal moral. Pero el mal moral aboca también a una compleja reflexión sobre la libertad, nada fácil, porque implica investigar no sólo qué sea la libertad, sino también si el orden moral es heterónimo o autónomo.

³¹ Rafael CORAZÓN GONZÁLEZ, “Reseña de: *Leonardo Polo: Evidencia y realidad en Descartes*”, en *Studia poliana*, 8 (2006) 287-303.

³² Leonardo POLO, *Evidencia y realidad en Descartes*, cit., p. 98.

6. Consideraciones finales

Se podría orillar la paradoja existencial regresando a Platón, como parece haber sido la última propuesta de Boecio. No obstante, para un católico la vía platónica no es transitable, porque exige la metempsícosis, por una parte; supone que sólo es real el mundo del más allá y no el del más acá; y porque está en juego la verdad de la Encarnación, entre otros artículos de nuestra fe. Otra escapatoria habría sido abonarse al emanantismo neoplatónico, vía ensayada por los gnósticos cristianos, contemporáneos de san Ireneo de Lyon, que inventaron un complicadísimo mundo intermedio entre Dios y la humanidad. La vía ensayada por los cátaros del *Midi* francés, para no incurrir en el maniqueísmo, parece haber sido una especie de neoplatonismo, aunque simplificado. En todo caso, el emanantismo remite al panteísmo, que de hecho acaba en un panteísmo. Cardona no podía transitar por ninguna de las dos vías: ni Platón *tout court*, ni el neoplatonismo simplificado.

La solución más sencilla sería afirmar que el mal metafísico, aplicado a la naturaleza, no existe, o sea, que sólo existe el mal moral. Siguiendo a Leonardo Polo, Rafael Corazón afirma que “la división entre mal físico y mal moral es un equívoco que distorsiona el planteamiento clásico. En el cosmos, o como se quiera llamar, no hay mal. Lo que llamamos males físicos (de la naturaleza) lo son sólo para el hombre, porque, como dice el Génesis, ‘la tierra te producirá zarzas y espinos’³³. Tan *natural* es para la naturaleza un diluvio como una sequía, un huracán como un día tranquilo: son simples fenómenos naturales, como es *natural* que unos animales se alimenten de otros. Sólo queda, por tanto, el mal moral, que es la causa de los males físicos, porque éstos lo son para el hombre. San Agustín decía que el devenir cosmológico era como una sinfonía, en el que es preciso que una nota musical deje de sonar para que suene la siguiente; si no, no habría melodía”³⁴.

³³ Gen. 3:18.

³⁴ Comunicación recibida el 28 de mayo de 2022, por correo electrónico.

Una propuesta, como la que ahora he reproducido, choca quizá con la corriente aristotélico-tomista (así denominada por la neoescolástica), pues exige considerar el cosmos como una única substancia (material) y parece remotamente aludir al tema de las dos únicas substancias cartesianas: la *res extensa* y la *res cogitans*. Sin pretender que lo moderno irrumpa en el reino de la anacronía, ¿acaso el decreto *Firmiter* no iba por ese camino, salvando la trascendencia divina, cuando confesaba que Dios es creador “de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; y que por su omnipotente virtud [creó] a la vez desde el principio del tiempo y de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, ¿compuesta de espíritu y cuerpo”? Sin embargo, tampoco el tema del mal moral resulta fácil. El mal moral presenta tal cúmulo de retos a la especulación, que tampoco simplifica el andar filosófico y teológico. Baste recordar el problema que supuso para Lutero (y, en general para toda la teología luterana posterior) el tema de la salvación, porque el hombre no se puede salvar a sí mismo; y, para los católicos, la cuestión de “los auxilios”.

Referencias

- Billicsich, F. (1952). *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, vols. I, II, III Notring der Wissenschaftlichen Verbände Österreichs, Wien.
- Boethius (s.f.) *De consolazione philosophiae*, I, prosa IV, 30 (PL 63,625).
- Cardona, C. (1987). *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona: Eunsa.
- Cardona, C. (1975). *René Descartes. Discurso del método*, Madrid: EMESA.
- Ferrater, J. (1994). *Diccionario filosófico*, edición revisada y actualizada por Josep-Maria Terricabras, Barcelona: Ariel Referencia.
- González, Á. (ed.). (2010). *Diccionario de Filosofía*, Pamplona: EUNSA.
- Hick, J. (1966). *Evil and the God of Love*, , New York: Harper and Row.
- Jiménez P. (2004). "Sources juridiques pour l'étude du catharisme: Les actes du 'concile' de Lombers (1165)", en *Clio & Crimen*, Bilbao.
- Polo, L. (2016). *Obras completas*, Pamplona: Eunsa.

Roquebert, M. (1998). *L'épopée cathare*, vols. 1-4, Privat, Toulouse 1970-1989, y vol. 5, Paris: Perrin.

Saranyana, Josep-Ignasi (2005). “El mal en el pensamiento y la teología medieval”, en Flocel Sabaté (dir.), *L'espai del mal. Reunió científica. IX curs d'estiu Comtat d'Urgell*, Lleida: Pagès editors.

Tomás de Aquino, Santo (2007). «Summa contra Gentiles», Suma contra gentiles, edición bilingüe, Madrid: BAC.

Tomás de Aquino, Santo (1964). «Summa Theologiae», Suma Teológica, edición bilingüe, Madrid: BAC.

