

rácter de mal que la culpa: porque la culpa es á la pena, lo que el mérito al premio. Es así que este tiene más carácter de bien que el mérito, del que es fin. Luego la pena tiene más carácter de mal que la culpa.

2.º Mayor mal es el opuesto á bien mayor: la pena, como se ha dicho (a. 5), es opuesta al bien del agente, mientras que la culpa se opone al bien de la accion. Siendo pues mejor el agente que la accion, parece que la pena es peor que la culpa.

3.º La privacion misma del fin es cierta pena, que se llama carencia de la vision divina (1); pero el mal de culpa es por la privacion del orden al fin. Luego la pena es mayor mal que la culpa.

Por el contrario, un artífice sabio hace entrar en su obra un mal menor, por evitar otro mayor: así el médico amputa un miembro, para que no se gangrene el cuerpo. Es así que la sabiduría de Dios impone pena, para evitar la culpa. Luego esta es mayor mal que la pena.

Conclusion. *La culpa tiene más carácter de mal que cualquiera pena, inclusa la privacion de la gracia de Dios y de la gloria; siendo el mal de culpa, por el que somos malos, y su causa única nuestra voluntad.*

Responderemos que la culpa tiene más de mal que la pena: y no solamente que la pena sensible, que consiste en la privacion de los bienes corporales, como entienden los más las penas; sino tambien que la pena en general, cuya nocion incluye aún la privacion de la gracia y de la gloria. Se prueba esto de dos modos: 1.º Porque por el mal de la culpa se hace malo el hombre, y no por el mal de la pena, segun el testimonio de San Dionisio (De div. nom. c. 4): «no es un mal el ser castigado, sino el merecer serlo». Esto es así, porque, como el bien *simpliciter* consiste en el acto y no en la potencia, y el último acto es la operacion ó el uso de las cosas, que se han recibido; la bondad se considera absolutamente (*simpliciter*) segun la bon-

(1) Ó sea, la llamada en términos teológicos *pena de daño*.

(2) Véase la C. 5, a. 1, al 1.º, en donde encontrará el lector la razon de llamarse á la perfeccion, que atañe á la integridad de una cosa perfeccion primera, y la que dice relacion al último fin perfeccion segunda; y, esto no obstante, la segunda tiene más razon de perfeccion que la primera.

dad de su accion ó el buen uso de las cosas, que posee. Siendo la voluntad, por la que hacemos uso de todo; síguese que el hombre es bueno ó malo, segun su buena ó mala voluntad, por la que usa ó abusa de las cosas, de que dispone: porque aquel, cuya voluntad es mala, puede hacer mal uso aún de lo que hay de bueno en él; como un gramático puede hablar incorrectamente por su gusto. Por consiguiente, consistiendo la culpa misma en un acto desordenado de la voluntad, y la pena en la privacion de alguna de las cosas, de que la voluntad se sirve; síguese que la culpa tiene más perfecto carácter de mal que la pena. 2.º La segunda razon se deduce de que Dios es autor del mal de pena, mas no lo es del mal de culpa: lo que se esplica, observando que el mal de pena priva el bien de la criatura, ya se trate del bien creado, como la vista privada por la ceguera; ya del bien increado, como es la vision de Dios, que nos puede ser denegada. Pero el mal de culpa se opone propiamente al bien increado, pues contraria el cumplimiento de la voluntad divina y el amor de Dios, por el cual se ama en sí mismo el divino bien, y no solo segun que participa de él la criatura. Es pues por esto evidente que la culpa tiene más razon de mal que la pena.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la culpa conduce como á término á la pena, cual el mérito á la recompensa; sin embargo no se intenta la culpa por razon del castigo, como se aspira al mérito en vista de la recompensa: más bien al contrario, se impone la pena, para evitar la culpa. De donde se infiere que la culpa es peor que la pena.

Al 2.º que el orden de la accion, que es el que por la culpa se perturba, es más perfecto bien del agente, siendo una perfeccion segunda, que el bien sustraído por la pena, que es perfeccion primera (2).

Al 3.º que la relacion entre la culpa y la pena no es la misma que la del fin y el orden al fin (3); puesto que lo uno y

(3) Para que pudiera establecerse esta relacion ó proporcion, «la pena es á la culpa lo que la privacion del fin es á la privacion del orden al fin», como se da á entender en la objecion, á que responde el Santo; era necesario que la pena privase solamente del fin, y la culpa privase del orden al fin: pero tanto la pena como la culpa pueden privar de ambas co-

lo otro pueden perderse de algun modo, tanto por la culpa como por la pena: mas por la pena, en cuanto el hombre mismo es alejado del fin y del orden al fin; al

paso que por la culpa, en cuanto esta privacion pertenece á una accion, que no se ordena al fin debido.

CUESTION XLIX.

De la causa del mal.

Tócanos tratar ahora de la causa del mal; respecto de lo cual resolveremos tres puntos: 1.º El bien puede ser causa del mal? — 2.º El sumo bien, que es Dios, es causa del mal? — 3.º Hay un sumo mal, que sea la causa primera de todos los males?

ARTÍCULO I. — Puede el bien ser causa del mal? (1)

1.º Parece que el bien no puede ser causa del mal: porque se dice (Matth. 7, 18): *Un buen árbol no puede producir malos frutos.*

2.º Lo uno de dos contrarios no puede ser la causa del otro. El mal es contrario al bien. Luego el bien no puede ser causa del mal.

3.º Un efecto defectuoso no procede

sino de causa defectuosa. Siendo el mal un efecto defectuoso; si tiene causa, esta es defectuosa tambien. Pero todo lo que es defectuoso, es mal. Luego la causa del mal no es otra cosa que el mal.

4.º San Dionisio dice (De div. nom. c. 4) que «el mal no tiene causa». Luego el bien no es causa del mal.

Por el contrario, San Agustin dice (contra Julian. l. 1, c. 9) que «el mal no ha podido venir de otro origen que del bien» (2).

sas; luego etc. Lo que sigue en el testo es la demostracion de la proposicion menor de este último silogismo.

(1) En general los artículos de esta cuestion van en contra del maniqueismo, que admite además del sumo bien «un mal» esencial, primer principio activo, independiente y positivo de los males particulares. Aunque el dualismo y el maniqueismo tienen grande afinidad entre sí, siendo sobremanera fácil el tránsito del primero al segundo; no puede decirse sin embargo que son enteramente idénticos. El maniqueismo admite simultáneamente con la divinidad, primer principio del bien, otra naturaleza positiva, mala por esencia, y eterna como Dios, pero causa directa y activa, razon *a priori* del mal. El dualismo establece dos principios positivos y activos del bien y del mal, pero subordinados ambos y dependientes de un principio superior á ellos; ó, si admite dos principios eternos é independientes, solo atribuye actividad al principio bueno, refiriendo el mal al principio pasivo: tal es el dualismo de los que admitieron la eternidad de la materia. El maniqueismo pues es una determinacion del antiguo y casi universal dualismo, es su fórmula más grosera y menos racional y excusable, despues que la revelacion cristiana rehabilitó la idéa verdadera de la creacion. P. Ceferino, *Estudios filosóficos sobre Santo Tomás*, t. 1, l. 2, c. 31, página 463.

(2) Es una verdad histórica, que el error de los dos principios, bueno y malo, se introdujo en el cristianismo por Marcion en el siglo II de la Iglesia, á causa de haber sido este escogido por un Obispo en vista de su incontinencia. Conse-

cuencia de esto fue el hacerse aquel discípulo del Gnóstico Cerdon, hereje, á quien ayudó á estender la perversa doctrina en Roma por los años de 41, y entre cuyos seguidores emanó despues la no ménos insensata, de que debian admitirse, no dos, sino tres principios del ser: de donde provino la impugnacion, que de ellos hicieron San Epifanio, San Cirilo y otros PP. de la Iglesia. Sin embargo Eusebio es de opinion que este error tuvo su origen en un tal Sineto. A la doctrina de Marcion se adhirió en el siglo III Cubrico Versa, esclavo, á quien una mujer anciana hizo liberto, nombrándole heredero de los libros de Budda y de todos los bienes, que poseía. Tomó el nombre de Maneto, esto es, *elocuente*; mas despues, en consideracion á que su doctrina producía efectos tan maravillosos como el *mana*, sus admiradores lo conmutaron en el de Maniqué. Fue muerto á flechazos y desollado vivo por orden de rey de Persia, tributando sus secuaces honores religiosos á los instrumentos, con que fue castigado. Contra Marcion escribieron San Clemente A., San Ireneo, Tertuliano y otros escritores; mas contra los maniqueos lo hicieron Tito Brotense, San Epifanio, Teodoro y algunos más, entre los que sobresalió San Agustin en su libro *De natura boni*, y 21 contra Fausto.

Hemos dicho que este error se introdujo en la Iglesia en el siglo II, y por eso Tertuliano le llamó *nuevo*, porque causó entonces alguna novedad; no en razon de su nacimiento, como pensó N. Alejandro. Véase lo indicado en la nota 2, pág. 407, Cuestion 48, en donde se hace responsables del origen de tal doctrina a los descendientes de Cham. Y en efecto el

Conclusion. [1] *Todo mal tiene de algun modo una causa buena, ya lo sea esta materialmente, es decir, como sujeto del mal, ó ya como agente accidental; mas [2] no como causa formal, ni final, ni eficiente per se.*

Responderemos, que es necesario admitir que *todo mal tiene una causa bajo algun concepto.* Porque el mal es la carencia de un bien, que debe tenerse naturalmente. Pero que un ser carezca de su natural y debida disposicion, no puede provenir sino de alguna causa, que lo lleva fuera de *esa su natural* disposicion: así un cuerpo grave no se mueve hácia arriba, si algo no lo impulsa; ni un agente falta en su accion sino á causa de algun obstáculo, que se lo impida. Por otra parte no puede convenir sino al bien el ser causa: porque nada puede ser causa, sino en cuanto es ente; y todo ente como tal es un bien. Si ademas consideramos la naturaleza especial de cada causa; veremos que el agente, la forma y el fin implican cierta perfeccion, que pertenece á la naturaleza del bien: áun la materia, en cuanto es potencia para el bien, tiene tambien razon de bien. Y en efecto: es indudable segun lo precedente que *el bien es causa del mal por modo de causa material,* demostrado como ya queda (C. 48, a. 3) que el bien es el sujeto del mal. *El mal empero no tiene causa formal,* siendo más bien la privacion de forma; como *tampoco causa final,* puesto que es más bien una derogacion del orden conducente al debido fin; porque el fin no comprende solamente la razon del bien, sino tambien lo útil ordenado al fin. Y en cuanto á causa por modo de agente la tiene el mal *no per se,* sino *per accidens.* Para demostrarlo, es de saber que el mal no es producido en la accion de la misma manera que en el efecto: en la accion se

comun sentir de los teólogos y de los críticos es que ya en Egipto con culto antiquísimo eran adorados como dioses principales Isis y Ostrides, representantes de dos principios contrarios; cuyo hecho se prueba por Plutarco, quien escribió: que los primitivos egipcios tuvieron á Isis y Ostrides, no como un solo ser, que contiene y dirige todas las cosas, sino como dos principios opuestos, que dan nacimiento á los seres mistos, y hacen transportar al mismo mundo. De los egipcios pasó el error á los caldeos y persas, diciendo el mismo Plutarco en conformidad con otros antiguos escritores que Oromasde, dios de los persas, era tenido como causa del bien, mientras que Artimano lo era del mal. De los persas vino á los griegos, siendo Demócrito y Crisipo, filósofos estoicos, los que de entre ellos reconocian una materia contrapuesta á la naturaleza benéfica, segun Platon

produce el mal por defecto de alguno de los principios de accion, ya del agente principal, ó del instrumental, así como la falta de movimiento en un animal puede provenir ó de la debilidad de la fuerza motriz, como en los niños, ó de simple ineptitud de los miembros, como sucede á los cojos; mientras que el mal es causado en algun objeto y no en el propio efecto del agente, ya por la potencia del agente, ya por defecto del mismo (1) ó de la materia. Por la potencia ó perfeccion del agente, cuando á la forma intentada por el agente se sigue necesariamente la privacion de otra forma; al modo que á la forma del fuego se sigue la privacion de la forma de aire ó de agua (2). Por lo tanto, así como cuanto más eficaz es el fuego, tanto más perfectamente imprime su forma; de igual modo tanto más completamente destruye lo contrario. Así que el mal y la corrupcion (3) del aire y del agua provienen de la perfeccion del fuego: mas esto accidentalmente, porque el fuego no tiende á destruir la forma del agua, sino á imponer su propia forma; por más que, al hacer esto, ocasiona aquello *per accidens.* Pero, si el defecto está en el efecto propio del fuego, como si no calienta; esto consiste ó en defecto de la accion, que redundando en defecto de algun principio, segun lo dicho; ó en la ineptitud de la materia, que no recibe la accion propia del fuego. Mas áun eso mismo de ser deficiente es accidental al fuego, al cual por sí mismo compete producir efecto. Es pues cierto que el mal en ningun concepto tiene causa sino *per accidens,* y solo así el bien es causa del mal.

Al argumento 1.º responderemos, que, segun dice San Agustin (contra Julian. l. 1, c. últ.) «que el Señor llama árbol malo á la mala voluntad; y árbol bueno

(Lib. de Leg.). De los estoicos nacieron los gnosticos, siendo el principal Simon Mago, quien tuvo por discípulo á Menandro, y éste á Basílides, y éste á Cerdon, etc., de quienes ya hemos hablado. — M. C. G.

(1) Ipsius dice el texto: el Cardenal Cayetano da á entender que esta palabra se refiere solo al agente, y el P. Médicis opina que dice relacion á la potencia del agente. El primero dice defectus agentis, el segundo defectus virtutis agentis. Ambas interpretaciones nos parecen aceptables, aunque tenemos por más terminante la del P. Médicis.

(2) La privacion de la forma del aire en la combustion y de la del agua en la evaporacion.

(3) Mal en el sentido lato de privacion: corrupcion, ó como si dijésemos cambio de estado.

á la buena voluntad». Pero de la buena voluntad no puede provenir un acto moralmente malo, puesto que el acto moral se juzga bueno segun la misma buena voluntad. Mas el movimiento mismo de la mala voluntad tiene por causa la criatura racional, que es buena; y en ese concepto es causa del mal.

Al 2.º que el bien no causa el mal, que le es contrario, sino algun otro mal. Así la bondad del fuego produce el mal del agua (1); y el hombre por su naturaleza bueno produce el acto malo, segun su modo de obrar, y esto mismo sucede *per accidens,* segun lo dicho (aquí y C. 19, a. 9). No es raro que áun uno de dos contrarios produzca el otro *per accidens,* como el frio del ambiente externo produce el calor concentrado en el interior.

Al 3.º que el mal tiene causa deficiente de diverso modo en los seres voluntarios que en los naturales. El agente natural produce su efecto tal, cual él mismo es, si no es impedido por alguna causa estrínseca; y esto mismo es cierto defecto suyo: por lo que jamás resulta lo malo en el efecto, si no preexiste algun otro mal en el agente ó en la materia, como queda dicho. Mas en los agentes voluntarios el defecto de la accion proviene de la voluntad deficiente en el acto, por no someterse á su regla en el obrar. Este defecto no es culpa; pero esta es su consecuencia, por cuanto la operacion se ejecuta con tal defecto.

Al 4.º que el mal no tiene causa *per se,* sino solo *per accidens,* segun lo dicho.

ARTÍCULO II. — El sumo bien, que es Dios, es causa del mal? (2)

1.º Parece que el sumo bien, que es Dios, es causa del mal; porque se lee (Is. 45, 5): *Yo el Señor, y no hay otro Dios; (v. 7) que formo la luz, y creo las tinieblas; que hago la paz, y crío el mal; y (Amós, 3, 6): Habrá algun mal en la ciudad, que el Señor no haya hecho?*

2.º El efecto de causa segunda se reduce á la causa primera. Es así que el bien es causa del mal, como se ha dicho (a. 1), siendo por otra parte Dios la causa

de todo bien, segun lo demostrado (C. 6, a. 1 y 4); síguese que todo mal viene de Dios.

3.º Dice Aristóteles (Phys. I. 2, test. 30): «Una misma es la causa de la salvacion y del peligro de una embarcacion». Pero Dios es la causa de la salvacion de todos los seres. Luego él mismo es causa de toda perdicion y mal.

Por el contrario, dice San Agustin (Qq. l. 83, q. 21) que «Dios no es el autor del mal, porque no es causa de la tendencia al no ser».

Conclusion. [1] *Dios no es causa del mal producido por defecto de la accion ó del agente; [2] pero si lo es per accidens del mal que consiste en la corrupcion de algunas cosas.*

Responderemos que, segun lo dicho (a. 1), el mal, que consiste en el defecto de la accion, tiene siempre por causa el defecto del agente. Pero en Dios no hay defecto alguno, sino suma perfeccion, segun se ha demostrado (C. 4): por consiguiente *el mal, que consiste en defecto de la accion, ó que proviene de las imperfecciones del agente, no se refiere á Dios como á su causa. Pero el mal, que consiste en la corrupcion de algunas cosas, se reduce á Dios como á causa.* Esto es evidente tanto en lo natural, como en lo voluntario. Porque dejamos dicho (a. 1) que algun agente, en cuanto por su virtud produce alguna forma, á la que se sigue corrupcion y defecto, causa por su virtud esta corrupcion y defecto. Es evidente por otra parte que la forma, que Dios se propone principalmente en sus criaturas, es el bien del orden del universo; y este orden del universo requiere, segun lo dicho (C. 48, a. 2; y C. 22, a. 2, al 3.º) que haya seres, que puedan faltar y que de hecho falten á veces: y de este modo Dios, produciendo en los seres el bien del orden universal, como consecuencia y *per accidens* es causa de la corrupcion de las cosas, segun aquello (I Reg. 2, 6): *el Señor es el que quita y da la vida.* En cuanto á lo que está escrito (Sap. 1, 13) que *Dios no hizo la muerte,* debe entenderse como siendo tal su intento *per se.* Pero, como el orden del universo comprende tambien el orden de la justicia, que exige se imponga pena á los pecadores; por esto en tal concepto Dios es au-

(1) Es decir la privacion de la forma de líquido, al pasar al estado gaseoso.

(2) Véase la pág. 182, nota 1.

tor del mal de pena, pero no del mal de culpa, según se ha demostrado.

Al argumento 1.º dirémos que en aquellos pasajes se trata del mal de pena, y no del mal de culpa.

Al 2.º que el efecto de una causa segunda deficiente se reduce á la causa primera no deficiente, en cuanto á lo que tiene de entidad y perfección; mas no en cuanto á lo que tiene de defecto: á la manera que cuanto hay de movimiento en la cojera es producido por la potencia motora; pero lo que hay en ella de defectuoso no proviene de esa potencia, sino del encogimiento de la pierna. Igualmente todo lo que hay de entidad y acción en un acto malo, se reduce á Dios como á su causa; pero lo que hay de defectuoso no tiene por causa á Dios, sino el defecto de la causa segunda.

Al 3.º que el naufragio de un buque se atribuye como causa al piloto, por no practicar lo necesario al salvamento de aquel; pero Dios no deja de hacer lo necesario para la salvación: por lo que no hay paridad.

ARTÍCULO III. — Hay un sumo mal, causa de todo mal? (1)

1.º Parece que hay un mal sumo, que es la causa de todo mal: porque las causas de efectos contrarios son contrarias (Polit. I, 5, c. 8). Pero en las cosas hay contrariedad, según aquello (Eccli. 33, 15): *Contra el mal está el bien, y contra la vida la muerte: así también contra el hombre justo el pecador*. Luego hay dos principios contrarios, uno del bien y otro del mal.

2.º Si uno de los contrarios está en la naturaleza de las cosas, también el otro: (De celo, I, 2, t. 19). Es así que el sumo bien existe en la naturaleza de las cosas, y es la causa de todo bien, según se ha demostrado (C. 6, a. 2 y 4). Luego hay también un sumo mal, que es opuesto á él y causa de todo mal.

3.º Como hay en las cosas bueno y mejor, igualmente hay malo y peor. Pero lo bueno y lo mejor se dicen tales comparativamente al sumo bien. Luego lo

(1) Véase la pág. 415, nota 1.

(2) *Malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus*. En la

malo y lo peor se dicen tales relativamente á algún sumo mal.

4.º Todo lo que existe por participación, se reduce á lo que existe por esencia. Es así que las cosas, que son malas entre nosotros, no lo son por esencia, sino por participación. Luego se debe admitir un sumo mal, que es la causa de todo mal.

5.º Todo lo que existe *per accidens*, redúcese á lo que existe *per se*. El bien es causa del mal *per accidens*. Luego debe admitirse algún sumo mal, que sea la causa de los males *per se*: y no puede decirse que el mal no tenga causa *per se*, y sí solo *per accidens*; porque de ahí se seguiría que el mal no se hallaba como en la mayor parte de los seres, sino como en los ménos (2).

6.º El mal del efecto se atribuye al mal de la causa; pues un efecto deficiente proviene de causa deficiente, según lo dicho (C. 48, a. 1 y 2). Mas no es admisible en esto una progresión infinita. Luego es necesario admitir un primer mal, que sea la causa de todos los males.

Por el contrario: el sumo bien es la causa de todo ente, según lo demostrado (C. 6, a. 4). Luego no puede haber principio alguno á él opuesto, que sea la causa de los males.

Conclusion. *No hay un primer principio de los males, y que sea el sumo mal; aunque sí hay un sumo bien, causa de todos los bienes*.

Responderémos que, según lo dicho (C. 44, a. 1), *es evidente que no hay un primer principio de todos los males, como hay un primer principio de todos los bienes*. 1.º Porque el primer principio de los bienes es bueno por esencia, como se ha demostrado (C. 6, a. 3 y 4). Pero nada puede haber malo por su esencia; pues se ha demostrado (C. 6, a. 4; y C. 48, a. 3 y 4) que todo ente, en cuanto tal, es bueno, y que el mal no existe sino en el bien como en su sujeto. 2.º Porque el primer principio de los bienes es el bien sumo y perfecto, que precontiene en sí toda bondad, como queda dicho (C. 6, a. 2). Mas no puede haber un sumo mal: porque, como se ha demostrado (C. 48,

respuesta se verá, qué es lo que hay de verdad en este aserto.

a. 4), aunque el mal disminuye siempre el bien, no puede jamás destruirlo totalmente: y por lo tanto, subsistiendo siempre el bien, no puede existir cosa alguna íntegra y completamente mala. Por lo cual dice Aristóteles (Eth. I, 4, c. 5) que, «si existe un mal completo, se destruirá á sí mismo»; pues destruido todo el bien, que se requiere para la integridad del mal, desaparece también el mismo mal, cuyo sujeto es el bien (1). 3.º Porque la naturaleza del mal repugna á la de primer principio, ya en atención á que el mal se produce del bien, según lo dicho (a. 1 y 2); ya por razón de que el mal no puede ser causa sino *per accidens*: y por lo tanto no puede ser primera causa, pues la causa *per accidens* es posterior á la que lo es *per se*, como consta (Phys. I, 2, t. 66).

Los que han supuesto que había dos primeros principios, uno bueno y otro malo, han caído en este error por el mismo motivo, por el que surgieron otras extrañas hipótesis de antiguos filósofos, á saber: porque no consideraron la causa universal de todo ente, sino solo causas particulares de particulares efectos. Fundados en esto, si observaron que algo era nocivo á un ser por virtud de su naturaleza, juzgaron que la naturaleza de este ser era mala: como si uno dice que la naturaleza del fuego es mala, porque ha quemado la casa de un pobre. Mas no se debe juzgar de la bondad de una cosa por su relación con algo particular, sino

(1) El P. Ceferino ha formulado el mismo argumento en esta forma: «un ente infinitamente malo equivale á un ser, que excluye toda bondad: es así que lo que carece de toda bondad es nada; puesto que, si tiene alguna realidad, ya no envuelve infinita carencia de bondad, siendo cierto que toda realidad en cuanto tal tiene razón de bien: luego un ser infinitamente malo implica una contradicción palpable; pues, cuando se dice *ser*, se supone una realidad, y cuando se dice *infinitamente malo*, se pone el no ser de esa realidad, toda vez que mal infinito es lo mismo que carencia infinita de bien, y la carencia infinita de bien es la nada ó el no ser». *Estudios filosóficos sobre Santo Tomás*, t. 1, l. 2, c. 31, página 465.

(2) Véase la pág. 393, nota 1.

(3) Todos los teólogos convienen con las razones señaladas por el Santo Doctor, para explicar la existencia de un solo principio, y conciliarlo con la permanencia de los males físicos. Mas, al tratarse de los males morales ó de culpa, dicen que estos tienen su origen en la criatura inteligente y libre, de donde tomaron el nombre de tales. La limitación de la inteligencia humana en cualquier grado y la posibilidad de engañarse por parte de la voluntad libre son inherentes á la criatura. La ley moral no es cosa subjetiva á la razón, sino objetiva; de aquí es que la criatura puede faltar á esta ley. De donde resulta que no há lugar á la apelación de ningún

en sí misma y por su relación al universo entero, en el cual cada ser ocupa su lugar en orden perfectísimo, según consta de lo dicho (C. 11, a. 3; y C. 4, a. 2). Asimismo los que idearon dos causas particulares contrarias de dos contrarios efectos particulares, no acertaron á reducir las causas particulares contrarias á la causa universal común; y por esto opinaron que había en las causas contrariedad, hasta llegar á los primeros principios. Pero, como todos los contrarios convienen en una cosa común, es necesario reconocer en ellos sobre todas las causas contrarias peculiares una causa única común: así como sobre las cualidades contrarias de los elementos existe la virtud del cuerpo celeste (2) é igualmente sobre todo cuanto de cualquier modo es se encuentra un solo primer principio de ser, según lo demostrado (C. 2, a. 3) (3).

Al argumento 1.º dirémos, que los contrarios convienen en un género común, como también en la razón de ser: por lo cual, aunque tengan causas particulares opuestas, sin embargo es preciso remontarse á una sola primera causa común.

Al 2.º que la privación y el hábito tienen lugar naturalmente en un mismo ser; pero el sujeto de la privación es ente en potencia, como se ha dicho (C. 48, a. 3). Luego, siendo el mal la privación del bien, según consta (C. 48, a. 1, 2 y 3); es opuesto á aquel bien, que tiene ad-

principio *per se* malo, para conocer el origen del mal moral. Por consiguiente la cuestión debe reducirse á investigar, si Dios pudo formar á la criatura inteligente y libre, si puede permitir sus defectos morales, ó si debe por el contrario impedirlos. En primer lugar, pudo criar al ser inteligente y libre, en razón á que este hecho nadie puede negar que es bueno en sí, y por lo mismo nadie tampoco puede afirmar que Dios no pudo permitir el defecto moral, ó que Dios de tal manera debió pertrechar de auxilios á la criatura libre, que con ellos jamás pecase contra la ley: y esto es así, lo uno, porque no nos es conocido el fin, que se propuso Dios, al establecer tal orden de cosas y de providencia; lo otro, porque Dios no estaba obligado á lo que dicen *optimismo*; además, porque según la historia sucede de hecho lo contrario. Constando pues por un lado *á priori*, que no puede admitirse sin absurdo más que un principio sumo, y enseñándonos la experiencia por otro que el mundo está lleno de males morales, la consecuencia *á posteriori* debe ser que Dios permitir puede, salva su bondad y santidad, males semejantes; aunque nuestra mente, dada la estrechez de su capacidad, no alcanza á explicar de una manera tangible, (digámoslo así) la razón íntima de una permission tal. Por tanto en estas, como en otras materias parecidas, más bien debe confesarse nuestra ignorancia, que ó acusar á Dios, ó admitir el absurdo sistema del dualismo (V. Perrone). — M. C. G.

junta la potencia; pero no al sumo bien, que es acto puro.

Al 3.º que cada cosa se acrece segun su propia naturaleza. Pero, así como la forma es una perfeccion, la privacion es cierta segregacion: por lo cual toda forma y perfeccion y bien se aumenta por su aproximacion al término perfecto; mas la privacion y el mal por su alejamiento del mismo. Hé aquí porqué no se dice malo y peor por aproximacion á un sumo mal, como sí se dice bueno y mejor por aproximacion al sumo bien.

Al 4.º que ningun ente se dice malo por participacion, sino por privacion de participacion. Por consiguiente no cabe reduccion á algo, que sea esencialmente malo.

Al 5.º que el mal no puede tener causa sino *per accidens*, segun lo demostrado (a. 1): luego es imposible reducirlo á algo, que sea *per se* causa del mal. En cuanto á lo que se dice que el mal se halla

en el mayor número de seres, en absoluto (*simpliciter*) es falso: porque los susceptibles de generacion y corrupcion, en los que únicamente se halla el mal de naturaleza, constituyen una pequeña parte de todo el universo; y ademas en cada especie los defectos naturales solo afectan al menor número (1). Solo en los hombres parece hallarse el mal en el mayor número; porque el bien del hombre cifrado en las sensaciones corporales no es el bien del hombre como hombre, sino el que es conforme á la razon; y son más los que se someten á los sentidos que á la razon.

Al 6.º que respecto de las causas del mal no es dado proceder al infinito; sino que deben referirse todos los males á alguna causa buena, de la que resulta el mal *per accidens*.

(1) De otro modo sería inexplicable el que se llamase defectuoso á un individuo de cualquier especie.

CUESTION L.

De la sustancia de los ángeles en absoluto.

Debemos tratar ahora (1) de la distincion entre la criatura corporal y la criatura espiritual; y primeramente de la criatura puramente espiritual, á la que la sagrada Escritura da el nombre de ángel; despues de la criatura puramente corporal; y finalmente de la criatura compuesta de cuerpo y espíritu, es decir, del hombre. Respecto de los ángeles trataremos: 1.º De lo que atañe á su sustancia. 2.º De lo que tiene relacion con su entendimiento. 3.º De lo que conierne á su voluntad. 4.º De lo que pertenece á su creacion. Consideraremos su sustancia en sí misma, y en sus relaciones con las cosas corporales. Atendiendo á su sustancia considerada absolutamente en sí misma, discutiremos cinco tésis: 1.ª Hay alguna criatura exclusivamente espiritual y del todo incorpórea? 2.ª Supuesto que tal sea el ángel, es compuesto de materia y forma? 3.ª Multitud de los ángeles. 4.ª Diferencia entre ellos. 5.ª De su inmortalidad ó incorruptibilidad.

ARTÍCULO I.—El ángel es absolutamente incorpóreo? (2).

1.º Parece que el ángel no es absolutamente incorpóreo: porque lo que es incorpóreo solamente respecto de nosotros, sin serlo por la relacion á Dios, no es incorpóreo absolutamente (*simpliciter*); y San Juan Damasceno dice (De fide orth. l. 2, c. 3) que «el ángel es incorpóreo é inmaterial por relacion á nosotros; pero que, comparado con Dios, se halla ser corpóreo y material». Luego no es absolutamente incorpóreo.

2.º Nada se mueve sino el cuerpo, como lo prueba Aristóteles (Phys. l. 6, t. 32). San Juan Damasceno dice (ibid.) que el ángel es una «sustancia intelectual siempre móvil». Luego el ángel es una sustancia corporal.

3.º San Ambrosio dice (De Spiritu Sancto, l. 1, c. 7): «Toda criatura está circunscrita en los límites ciertos de su naturaleza». Siendo propio de los cuer-

pos ser circunscritos, síguese que toda criatura es corporal. Es así que los ángeles son criaturas de Dios, segun consta (Ps. 148, 2): *Alabad al Señor todos sus ángeles*; y más adelante (v. 5): *El dijo, y fueron hechas las cosas: él mandó, y fueron creadas*. Luego los ángeles son corpóreos.

Por el contrario, está escrito (Ps. 103, 4): *El que hace (3) á sus ángeles espíritu*.

Conclusion. *Deben necesariamente reconocerse algunas criaturas incorpóreas.*

Responderemos, que es necesario admitir algunas criaturas incorpóreas. Porque lo que principalmente se propone Dios en la creacion, es el bien, que consiste en la asimilacion de las criaturas á Dios; y la semejanza perfecta del efecto con su causa se observa, cuando el efecto imita á la causa segun aquello, por lo cual la causa lo produce: como lo cálido hace cálido. Dios pues produce la criatura por su entendimiento y su voluntad, como se ha demostrado (C. 14, a. 8 y 9;

«ni espíritu». Inocencio III condenó semejante error, afirmando la existencia de los ángeles como criaturas espirituales (Cap. Firmiter.)

(3) Conforme á la version de los Setenta: la Vulgata dice que *haces*, pero en San Pablo (Heb. 17) se lee tambien *el que hace*. P. Nicolai.

(1) Véase la introduccion á la Cuestion 47, para ver el enlace de esta materia con la precedente. Por las razones indicadas (pág. 375, nota 1) no encabzamos esta Cuestion con el epigrafe de *Tratado de los ángeles*, que es como ordinariamente le llaman los teólogos.

(2) Contra el error de los saduceos que (Act. Apost. c. 23) dijeron que «no habia resurreccion de los muertos, ni ángel,