

308913

3  
727

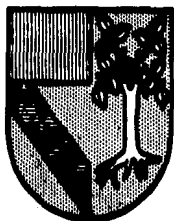
**UNIVERSIDAD**

**PANAMERICANA**

---

---

**ESCUELA DE FILOSOFIA**  
**ESTUDIOS INCORPORADOS A LA UNIVERSIDAD**  
**NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**



**"APROXIMACION AL PROBLEMA DEL MAL"**  
**(SEGUN SANTO TOMAS)**

**TESIS CON**  
**FALLA LE ORIGEN**

**T E S I S**  
**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE**  
**LICENCIADO EN FILOSOFIA**  
**P R E S E N T A**  
**JOSE DE JESUS HUERTA VILCHIS**  
**MEXICO, D. F., 1988**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

	Pág.
INTRODUCCION . . . . .	1
<b>CAPITULO I APROXIMACION TERMINOLOGICA . . . . .</b>	<b>8</b>
Diferentes acepciones del mal	
Mal físico y mal moral . . . . .	9
a) El mal físico . . . . .	11
b) El mal moral . . . . .	11
Los opuestos. La privación . . . . .	24
La causalidad . . . . .	26
<b>CAPITULO II NATURALEZA DEL MAL . . . . .</b>	<b>38</b>
La oposición . . . . .	42
Entidad privativa.	
Objetividad de la existencia del mal . . .	47
Análisis del mal desde los cuatro aspectos de la etiología . . . . .	54
<b>CAPITULO III ORIGEN DEL MAL . . . . .</b>	<b>69</b>
División de los males . . . . .	69
Todo lo que es, es bueno . . . . .	85
El único verdadero mal es el moral . . .	88
El mal físico. Su solución . . . . .	88
Análisis del mal moral . . . . .	91
Consecuencias del mal . . . . .	99
a) Atenuación de la capacidad . . . . .	99
b) Penas varias . . . . .	107
Causas del mal moral . . . . .	113
Sentido de las penas . . . . .	116
<b>CONCLUSIONES . . . . .</b>	<b>122</b>
<b>BIBLIOGRAFIA . . . . .</b>	<b>128</b>

## INTRODUCCION

La existencia del mal es demasiado evidente como para que podamos ignorarla. Es tan clara que quizá para la mayoría de la gente el mal constituye una realidad en sí, cosa que no debe sonar novedosa, pues ya en los primeros siglos de nuestra era hubo quienes sostuvieron este dualismo.

Pero si este panorama se presenta respecto a la aceptación de la existencia del mal, no podemos decir lo mismo respecto a la explicación de este fenómeno, de hecho, a tal explicación se le ha llamado "el problema del mal".

Se trata, sin duda, de un tema que ha inquietado a no pocos pensadores, y que ha sido resuelto de manera distinta, dependiendo de la ontología con la que se ha abordado el problema.

Sin embargo, la cuestión acerca del mal no es tan vieja como la filosofía misma. En los albores de esta ciencia no encontramos ningún filósofo que se ocupe sistemáticamente del tema. Había problemas más apremiantes que resolver: el movimiento, lo uno y lo múltiple, el principio, etc....

Con todo, a lo largo de la historia de la filosofía podemos encontrar algunas referencias. En muchos presocráticos hay intentos de explicación de la realidad a través de la oposición, en la que es típica la que hay entre el bien y el mal.

En Platón y sobre todo en Sócrates hay algunas referencias metafísicas sobre el mal, las hay sí, pero tienen un carácter - más que nada moral: "Sócrates.- Sin embargo, Teodoro, es imposible acabar con los males. Siempre, necesariamente, habrá algo contrario al bien; ...ello nos prueba claramente que hay que elevarse de este mundo hacia lo alto lo antes que se pueda" (1).

Se podría decir que en Aristóteles ya se encuentra un tratamiento más ontológico, aunque no deja de aparecer el aspecto moral, pero no elaboró un estudio sistemático de la cuestión.

Posteriormente se le tomó como objeto directo de estudio, dándose diversas soluciones; destaca la de San Agustín, por ser la más completa, y desde nuestro punto de vista, la más acertada.

Esta doctrina fue tomada por Santo Tomás en el s. XIII, - quien la perfeccionó y completó con su propia doctrina, quedando, -en nuestra opinión- el tratamiento más acabado de la cuestión.

Pero esto no quiere decir que la discusión acerca de este tema se haya agotado, han pasado siete siglos y muchos filósofos -Suárez, Leibnitz, Kant, Schopenhauer, algunos neotomistas, etc.- lo han abordado nuevamente, desde otras perspectivas y - opiniones que sin duda pueden enriquecer dicha solución.

---

(1) Platón, Teeteto 176 a. Aguilar, Madrid, 1977.

Sobre este problema el Dr. García López, en una conferencia dictada durante una visita a la Universidad Panamericana, -distingue una doble vertiente: por un lado el problema metafísico, que haría referencia a la causa del mal, y que por lo regular, aparece con la siguiente formulación: ¿Cómo siendo Dios tan bueno y poderoso, existe el mal?. Por otro lado, el ontológico, que sería el que se abocaría más específicamente a tratar de la entidad del mal; su formulación sería más o menos la siguiente ¿Cómo es posible que exista el mal si *omne ens est bonum*?

No es esta la única manera de enfocar el tema; Angel González Alvarez, distingue tres aspectos: el teológico, -entiéndase teología natural-, el gnoseológico y el ontológico. (2) Pero nos parece que a fin de cuentas quieren decir lo mismo.

En el presente trabajo, pensamos incursionar un poco más -en lo que se referiría a la naturaleza, origen y consecuencias del mal, en la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

Evidentemente, al desarrollar estos puntos, en lo primero que tendremos que detenernos en su naturaleza, es decir en lo que García López llama "problema ontológico".

Este primer aspecto lo estudiaremos a la luz de la teoría de la oposición, pues pensamos que juega un papel capital en la comprensión de este problema, y que, de hecho, la gran mayoría

---

(2) González Alvarez, Ange. La Metafísica del Mal. Semanas Españolas de Filosofía, Instituto "Luis Vives" de filosofía. Madrid, 1955 pp.241-243.

de los errores, se ha dado por concepciones erróneas de la privación o en general de la oposición.

Sabemos que no se trata de un tema fácil y que supone una serie de nociones metafísicas. Juan Zaragüeta, afirma "El problema del mal es, indudablemente, el más complejo y de más difícil solución, que la filosofía puede plantearse. No sólo confluyen en él los problemas filosóficos de toda clase, sino que parecen abocados a irreductibles paradojas y antinomias que hacen de tal problema un abismo vertiginoso para el pobre espíritu humano..." (3)

Es más, atendiendo a la distinción que hace Marcel entre problema, como lo que es exterior a uno y al que se puede dar una solución, y misterio, como aquel problema en el que estamos implicados, tendríamos que llamar más que problema, misterio del mal.

Se insiste mucho en la maldad, que como una lepra, afecta a nuestra época. Solzhenitsyn, en el discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura de 1970 apuntaba: "Nuestro siglo XX ha resultado más cruel que los anteriores y durante la primera mitad no ha consumido todo el horror que lleva consigo. Los mismos sentimientos cavernarios de antaño -la avaricia, la envidia, el desenfreno, la hostilidad recíproca- que sobre la marcha adoptan falsos pseudónimos aceptables, como lucha de clases,

---

(3) Zaragüeta, Juan. El problema del mal, sus perspectivas. CSIC Madrid 1955 p. 221.

de razas, de masas sindicales, desgarran y destruyen el mundo ..." (4)

Adelantando lo que en el desarrollo de este trabajo diremos, hemos de ser conscientes de que "si el mal aparece tan poderoso en el mundo de hoy, ello ocurre porque el bien del cual es parásito, es el espíritu mismo del hombre, es la ciencia y - el ideal corrompido por la mala voluntad". (5)

De este ideal corrompido somos culpables, en buena parte los filósofos. Hay unas palabras de Solzhenitsyn, en el mismo lugar antes mencionado, que se pueden aplicar perfectamente a - los filósofos: "el escritor (el filósofo diríamos nosotros) no es un juez extraño a sus compatriotas y contemporáneos, es cómplice de todo el mal que se ha cometido en su patria o ha hecho su pueblo. Si los tanques de su patria han cubierto de sangre el asfalto de una capital ajena, manchas pardas han salpicado pa - ra siempre el rostro del escritor. Si en una noche fatídica - ahorcan al confiado amigo que está durmiendo, en las manos del escritor quedan los cardenales de la cuerda. Y si sus jóvenes conciudadanos claman descaradamente la superioridad de la co - rrupción sobre el trabajo honesto, se entregan a los narcóticos o se apoderan de rehenes, este hedor se mezcla con la respira -

---

(4) Solzhenitsyn, A. Discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura 1970. Publicado en "Llamada a Occidente" p. 18.

(5) Maritain, J. De Bergson a Santo Tomás de Aquino. Ensayos de Metafísica y Moral. Club de lectores, Buenos Aires 1967.



ción del escritor". (6)

Cuando iniciamos nuestros estudios de filosofía, en repetidas ocasiones se nos mencionó, hablando de la importancia y repercusiones de la labor del filósofo, que las ideas mueven al mundo; que detrás de muchas actitudes vitales hay una doctrina filosófica y ahora también nosotros suscribimos esa afirmación, si las cosas están así, es debido a que los filósofos no hemos sabido mostrar la realidad, el bien, el sentido de la vida, tal cual es, y entonces se han cometido todas esas aberraciones que ahora padecemos. Tenemos pues, la obligación de encontrar y manifestar la verdad.

"Georges Sorel..., decía un día que la gran tarea de los filósofos, en la era nueva en que entramos, sería rehacer la teoría del mal. Si debemos intentar comprender filosóficamente nuestro tiempo, es seguro que, en efecto, nos es necesario explorar y profundizar el problema del mal. Pienso que los grandes filósofos por venir, de quienes hablaba Georges Sorel, encontrarán en Tomás de Aquino los principios directivos que tal exploración metafísica habrá de poner en obra". (7)

Esperamos tener la oportunidad, más adelante, de profundizar más en el tema, o en algún punto específico de él, con la ayuda de otros filósofos modernos, pues como se verá, en diver-

---

(6) Solzhenitsyn, A. o.c., p. 22.

(7) Maritain, J. o.c., p. 232.

sas ocasiones la respuesta definitiva ha quedado en suspenso.

Por último, sólo quisiéramos agradecer al Doctor Jorge Morán, el haber aceptado dirigir este trabajo, así como las valiosas orientaciones que nos dio para su realización. Al Doctor Carlos Llano por la ayuda que nos prestó con sus comentarios y referencias bibliográficas; y en general a todo el claustro de profesores de la Escuela de Filosofía de la Universidad Panameñicana y a mis compañeros de generación por la colaboración e interés mostrado a nuestra tesis.

## CAPITULO I

### APROXIMACION TERMINOLOGICA

El objeto de este primer capítulo, es el de familiarizar - al lector con los términos que serán frecuentemente utilizados en el desarrollo de este trabajo.

Es útil aclarar que fue realizado después de haber elaborado los demás capítulos de la tesis, pues el tema del mal es de alcances extraordinarios y preferimos, una vez desarrollado el grueso del trabajo, ver qué puntos requieran de una previa aclaración.

Está constituido por tres subtítulos: a) Diferentes acepciones del mal. El mal físico y el mal moral; b) Los opuestos; c) La causalidad. Y no debe dejar de llamar la atención la desproporción -numéricamente hablando- que hay entre ellos, pues - mientras las dos primeras se exponen en pocas páginas, a la causalidad se le dedica más espacio. Esto obedece a que tanto el mal como la oposición, serán posteriormente desarrollados en otros capítulos, por lo que si hay algún punto un tanto oscuro, esperamos que ya en el desarrollo sea aclarado.

En lo que se refiere a la causalidad es un punto de capital importancia y que exigía ser desarrollado en la extensión que se dio en este capítulo, pues de hacerlo más adelante hubiera constituido un paréntesis demasiado grande en detrimento

del tema central de la tesis.

### Diferentes Aceptaciones del mal. Mal físico y mal moral

Ya hemos dicho que el problema del mal es un tema difícil. Se trata de uno de los problemas más viejos y enigmáticos.

Es algo muy cercano a la existencia. Todos los hombres, - independientemente de sus condiciones físicas, sociales, económicas, etc., han experimentado el aguijón del mal en sus vidas. Es por esto comprensible que un gran número de personas -no sólo filósofos, sino también otros científicos, escritores, poetas- lo hayan tenido presente al momento de realizar sus obras.

Por ahora, pretendemos dar una noción general del mal, que a lo largo de nuestro trabajo procuraremos ir profundizando. - Para ello, como resulta imposible enumerar aquí el catálogo de desdichas físicas y morales, que gravitan sobre la creación, - nos limitaremos a lo que se refiere, en general, a los llamados mal físico y mal moral, puesto que son de los que se ocupa Tomás de Aquino, autor a quien seguimos, como hilo conductor de esta tesis.

En sentido general y descriptivo, mal es todo lo que es - censurable, todo lo que se opone al bien. Como término general de desaprobación, se aplica en sentido lógico (mal razonamiento), en sentido estético (mal poema), en sentido físico (mal funcionamiento), en sentido moral (mala acción), etc.

Así San Agustín, tomando una de las acepciones comunes, dice que es lo que daña (1), y hace ver que "lo que causa daño priva de algún bien" (2). Como se ve, se va perfilando la definición del mal como privación de bien debido. Curiosamente, en Whitehead hay una frase parecida: "La naturaleza del mal es que los caracteres de las cosas se obstaculizan y destruyen" (3), - aunque no podemos afirmar que este filósofo la hubiera asimilado del Obispo de Hipona.

Es importante resaltar que no es la mera carencia negativa de bien, sino que hay que añadir la razón de débito, que se conoce, teniendo noticia de la naturaleza del ente que sufre la privación: "¿Quién hay tan ciego que no vea que tal mal de una cosa cualquiera es todo lo que es contrario a su naturaleza?". (4)

Esta doctrina es recogida por Santo Tomás (Cfr. S. Th I, 14, 10; I, 48, 1) que también manejará la definición del mal como privación de bien debido.

Por tanto, como el mal se opone al bien, hay tantos tipos de mal cuantos son los bienes de que un sujeto puede ser privado. Existe un mal físico, que es privación de perfección enti-

---

(1) San Agustín, De Natura boni, c 4. obras completas, BAC. v.3, p. 86.

(2) Idem.

(3) Whitehead, A.N. Proceso y realidad. Ed. Losada, Buenos Aires 1956, p. 454.

(4) San Agustín, De moribus manicheorum, II, c.2. Obras Completas, r.4, p. 361.

tativa; y existe también un mal moral, que es la carencia de la bondad moral debida a los actos libres.

#### a) El mal físico

Es la privación de un bien debido a la naturaleza corpórea individual, como la enfermedad, el dolor, los defectos corporales, psíquicos, etc.

El mal físico es mal en sentido impropio, porque no constituye un desorden respecto del fin último. Son males reales, pero considerando que los individuos de la naturaleza no racional están completamente subordinados al bien de la especie y del universo, advertimos que esos males suceden de acuerdo al orden establecido. Así, sólo son verdaderamente negativos para quien no tiene en cuenta el bien de la totalidad. "En consecuencia, y por mucha que pueda ser la cantidad de las cosas malas en sí mismas dadas realmente en el mundo, cabe, no obstante, la posibilidad de que en éste no exista nada que, tomado en su conexión con el resto del universo, no se justifique plenamente por su superior utilidad". (5)

#### b) El mal moral

El mal moral es sin duda, el de más difícil explicación. Ya hemos mencionado que es la carencia de bondad moral debida a los actos libres.

---

(5) Brentano, Franz. Sobre la existencia de Dios, Rialp, Madrid, 1979, p. 463.

Para facilitar la comprensión de este punto, pensamos que puede ser de gran utilidad hablar un poco de lo que es la moralidad y sus especies. "De la misma manera que Dios fue concebido como una abstracción, que es identidad vacía y a la que se opone externamente lo finito, así también, desde este punto de vista, la moral en cuanto ciencia particular constituya el saber de lo que incumbía al sujeto real en lo referente a la acción y a la conducta". (6)

La existencia de la moralidad es un hecho incontestable. Es una de las verdades de las que el hombre no puede despojarse. Todos hemos experimentado el remordimiento o el gozo relacionado con una determinada acción u omisión.

Se puede decir que consiste en la ordenación o relación de los actos humanos con el fin.

Cabe hacer notar que aunque la libertad es un elemento integrante importantísimo de la moralidad, no constituye su formalidad específica. No podemos decir que un acto sea bueno o malo por el simple hecho de que haya sido ejecutado libremente.

La ordenación al fin, la relación que con este último tienen los actos humanos, es una relación real. No se puede sostener que la relación sea tan sólo por una determinación extrínseca, es decir, por un mandato dado al hombre, independientemente de su naturaleza, pues esto nos llevaría a aceptar la posibilidad

---

(6) Hegel, G.W.F. El concepto de religión FCE. México 1981, p. 95.

## ACUSE DE RECIBIDO DE EJEMPLARES DE TESIS EN LA BIBLIOTECA CENTRAL

NOMBRE DEL ALUMNO:

*José de Jesús Huerta Vilchis*

NOMBRE DE LA TESIS O SEMINARIO

*Aproximación al problema del mal (según Senti Ferrán)*

ESCUELA O UNIVERSIDAD

*Universidad Panamericana*

CARRERA

*Filosofía*

FECHA

DIA 13 MES I AÑO 1988

ACUSE DE RECIBO  
SELLO Y FIRMA DE  
LA BIBLIOTECAENTREGO  
DOS EJEMPLARES  
DE TESIS EN  
BIBLIOTECA  
CENTRAL

- \* Favor de llenar por triplicado con letra de molde
- \* Entregar dos ejemplares de la tesis en la biblioteca central-UNAM
- \* Exigir que le sellen y le firmen las dos copias



dad de que una determinada acción pudiera ser buena y después - mala, o viceversa con tal que el mandato se diera en sentido - opuesto.

Por una semejante reducción al absurdo, tampoco podemos - aceptar que la razón formal de la moralidad radique en la ape- tencia o aversión, sin más del hombre (7), ya que volveríamos a lo mismo que mencionamos en el párrafo anterior, con la diferen- cia de que la bondad o maldad estaría supeditada al deseo de la persona concreta.

Hay que afirmar, por tanto, que se trata de una relación - real exigida por la misma naturaleza de tales acciones.

Si nos fijamos un poco en lo que implica la ordenación al fin, veremos que éste tiene, pues, razón de regla o medida de - los actos. De aquí es de donde se derivan las llamadas normas morales.

Dentro de la moralidad, por lo general, se han distinguido dos especies: bondad y malicia. "Ahora bien, debemos acentuar explícitamente el hecho de que casi toda la antropología especí- ficamente filosófica, desde Aristóteles hasta Kant, ha permane- cido esencialmente inmutable". (8)

---

(7) Cfr. Hobbes. Leviathan. Ed. c.v. Macpherson, England 1968, p. 120.

(8) Scheler, Max. La idea de hombre y la historia. Ed. La pléyade, Buenos Aires 1982, p. 27.

Definida la moralidad en general como una relación del acto humano con el fin, que tiene razón de regla o norma, la bondad moral consistirá en una relación de conformidad con dicho fin.

Para no caer en confusiones hay que saber que en moral el bien y el mal, además de oponerse por la privación, se oponen también por contrariedad, así lo afirma Tomás de Aquino, "el bien y el mal son contrarios si se toman en sentido moral, pero no en absoluto como indicaba la segunda razón; pues el mal en cuanto mal, es privación de bien". (9)

Esto da lugar a que el mal moral pueda considerarse bajo un doble aspecto: como algo privativo, y como algo contrario. En el primer sentido, la "disconformidad" consistirá en la privación de conformidad con la regla, norma o fin recto; y en el segundo, en la conformidad del acto humano con un fin contrario al fin recto. Ambos aspectos son inseparables: si los actos no son conformes con el fin recto es por estar conformes con otro fin contrario al fin recto, y viceversa.

Esta es, pues, una breve exposición de la moralidad, con lo que pensamos que estamos en mejores condiciones para entender qué es el mal moral.

El mal moral consiste en la libre transgresión por parte del hombre de las exigencias esenciales de la naturaleza, que

---

(9) Santo Tomás de Aquino, Suma contra los gentiles, III, c.9.

constituye el orden al fin último. Este tipo de mal sólo puede darse en las criaturas espirituales, que conocen su fin y pueden desordenarse respecto a él.

Este es el único y verdadero mal, pues supone la pérdida - del fin último, la privación del verdadero bien.

En opinión de C. Fabro para "el marxismo riguroso, Spinoza vale más que Descartes y Kant: es el primer pensador de los tiempos modernos que ha mostrado con insólita profundidad y fuerza persuasiva que no existen fuerzas trascendentales que rijan al mundo, que no existe una razón superior que busque sus fines en el mundo, que el mundo debe ser comprendido por sí mismo, que su naturaleza no ha sido creada por nadie y que en ella todo sucede según leyes necesarias. Para los marxistas, por tanto, Spinoza ha ahuyentado todas las tinieblas del espiritualismo de la trascendencia, ha restituido la naturaleza a la consideración de la ciencia y ha reivindicado para el hombre la propia libertad mediante las dos verdades esenciales proclamadas por su filosofía: el materialismo y el ateísmo" (10). Pueden parecer exageradas estas palabras del filósofo italiano, pero no podemos poner en duda su profundo conocimiento de la historia de la filosofía moderna.

Por lo que respecta a nuestro tema, no podemos omitir decir algo sobre este autor tan importante, no sólo porque escri-

---

(10) Fabro, Cornelio. Introduzione all' ateismo moderno, Ed. Studium, Roma 1969 t. 1, p. 176.

bió una Etica sino por la real influencia que ha tenido en el pensamiento moderno. El alcance que tiene la ética de Spinoza se entiende a la luz del inicial y determinante deseo de autopsesión personal: consiste en establecer cuál debe ser la felicidad del hombre, precisamente en esa línea de liberación de toda limitación; para Spinoza la libertad es necesaria: "solamente Dios obra por libertad de naturaleza, no obligado por nadie" (11); la única libertad que concibe Spinoza es la ausencia de coacción externa, pero que viene dictada de modo necesario por la propia naturaleza; por lo tanto, en los seres no existe ni contingencia ni libertad, sino absoluta necesidad y la única libertad concedida al hombre será la del reconocimiento de su necesidad (idea que veremos posteriormente desarrollada por Feuerbach y Marx). En este contexto la conducta moral se orienta simplemente a evitar el dolor y alcanzar el placer: es la subjetivización del bien y del mal. La pasión fundamental (12) es la tendencia de todo ser a conservar y desarrollar su propio ser hasta el punto que la esencia actual no es otra cosa que este esfuerzo por conservarse.

Hay que observar que este modo de definir las pasiones humanas, por parte de Spinoza, partiendo del *conatus* es una consecuencia más del sistema: en un mundo de seres que se deducen según leyes necesarias como "modos" que explican la Sustancia, los conceptos de fin, pecado, etc. no tienen sentido alguno y -

---

(11) Spinoza, Etica, I, prop. XVIII.

(12) Spinoza, Etica, II, Def. III.

la única definición de bien y de mal se sitúa en un plano físico, nunca moral. Por eso, Spinoza unas veces habla de que el bien de cada ser consiste en alcanzar la plenitud de perfección de su propia naturaleza (será bueno lo que contribuya a la conservación y malo lo que lo impide) (13); otras veces pone en primer plano la utilidad (14); finalmente, hay textos donde acentúa el carácter subjetivo y, por tanto, relativo, de las no ciones de bien y mal, pues niega que existan como algo objetivo y se limitarían a ser unas consecuencias de las reacciones que despiertan en el sujeto, (15).

En conclusión, para Spinoza, todas las pasiones que el hombre experimenta, no tienen otro horizonte moral que esta concepción mecanicista. Desde esta perspectiva, el único mal es la servidumbre y la esclavitud en que vive el hombre bajo las pasiones, la servidumbre de quien no ha superado el convencimiento de los sentidos y de la imaginación (16).

Concretamente, la vida humana fundada en el segundo grado de saber es libre (17). Pero es importante entender su concepto de esclavitud, para no conceder a su noción de libertad un alcance que no tiene: cuando el hombre conoce su regir necesi-

---

(13) Spinoza, Etica, IV, Prefacio.

(14) Ibidem, Def. I.

(15) Spinoza, Etica, III, Prop. XXXIX, Schol.

(16) Spinoza, Etica, II, Prop. XL, Schol. 2°.

(17) Ibidem.

rio y eso equivale a identificarse con la Razón, de modo que ya todo lo que ocurra deriva de su propia razón y, en esa medida, no está sometido, sino que es sujeto activo de esos acontecimientos: la libertad no es otra cosa que necesidad, en cuanto el sujeto la reconoce tal. Teóricamente tiene razón Spinoza, pero sus postulados no le permiten desarrollar el "esquema". Fabro señala cómo debe formularse ese difícil pero indispensable equilibrio entre el hombre y el absoluto: "y sin la referencia al absoluto ningún valor puede resistir: privado de la referencia metafísica al sujeto mismo, no logra constituirse en centro operativo responsable y se convierte en el juego irracional de las pasiones y de las fuerzas de la historia" (18). Por lo que al intentar establecer esa relación, de una manera equivocada, Spinoza, terminará en lo que señala Fabro "juego irracional de las pasiones y de las fuerzas de la historia".

Dentro de esta línea de especulación, parece evidenciarse una coincidencia (puede ser prueba de la influencia de Spinoza) en algunos autores tomistas. Para "la conveniencia y la no conveniencia de los otros con la naturaleza racional, que constituye objetivamente el bien y el mal moral, se fundan sobre las esencias, que están todas fundamentadas en la Razón Divina" (19) A primera vista la semejanza no puede ser mayor. En realidad nos parece que lo que salva a este autor es su apego al "conjun

---

(18) Fabro, C. L' avventura della teologia progresista. Rusconi Edit. Milán, 1974, p. 309.

(19) Barbedette, D. Etica. Ed. Tradición, México, 1974, p. 82.

to" del pensamiento de Santo Tomás, pues tomada esta afirmación por separado es totalmente ajena al pensamiento del Aquinate. - Para constatar lo anterior, vemos que poco antes habfa establecido una tesis: "la razón próxima del bien y del mal moral está en la conveniencia o no conveniencia de los objetos morales con la razón humana universal y objetiva. La razón última está formalmente en la razón con su voluntad, radicalmente en la esencia de Dios". (20)

Este material ofrece un especial interés porque hace ver - que el tema del mal y del bien no puede ser tratado con exclusivismos "moralizantes" u "ontologizantes". El bien y el mal se presentan como realidades óntico-morales y en su estudio es más importante lo ontológico porque es el fundamento, pero, por - otra parte, se puede considerar de mayor importancia lo moral - porque es la auténtica realidad, el verdadero sentido del bien y del mal. Si acudimos al análisis del bien y del mal físico, por ejemplo, es por un procedimiento metafísico realista: buscamos, por analogía, en la realidad física el fundamento metafísico del bien y del mal para aplicarlo, como en su cúspide, al - hombre; pero conscientes de que al realizar ese "traslado" interviene un nuevo factor que hace del bien y del mal un auténtico misterio: la libertad humana.

En concreto, sobre la formulación de Barbedette, vamos a - limitarnos a confrontar sus expresiones con los mismos textos -

---

(20) *Ibidem* p. 81.

que expresamente cita de la Suma Teológica de Santo Tomás: - - I-II q. 18, a.1 y I-II q. 79, a.6, sobre todo en lo que se refiere a la noción de "razón humana universal" y en la fundamentación que hace de ésta en la "razón divina y su voluntad".

Hay que aclarar que Barbedette no remite a estos textos para confirmar directamente la tesis, sino algunos aspectos derivados; sin embargo, son los únicos que utiliza. El texto I-II, q. 18, a. 1 lo menciona el autor para señalar que bueno o malo se dice por conformidad o inconformidad con la naturaleza propia; y a partir de aquí construye el silogismo: -es aquí que la naturaleza del hombre es ser racional- Por tanto lo bueno y lo malo se constituyen por la conformidad o no con la razón.

Y de aquí pasa a desarrollar un tema ajeno al pensamiento de Santo Tomás: "se debe distinguir la razón subjetiva y la razón objetiva" ¿Qué tiene que ver esto con Santo Tomás? y sobre todo ¿desde cuándo la "diferencia específica" es la esencia y la naturaleza del hombre?

En relación a la segunda cita no es menor el asombro que causa esta interpretación de Santo Tomás. Primero, porque omite lo esencial de la cuestión: que el pecado es el acto humano malo y que es malo porque carece de la debida "conmesuración"; segundo, porque esta "conmesuración" en el caso del hombre es doble: una, próxima y homogénea, que es la misma razón humana (no cabe, por lo tanto, distinguir entre razón objetiva y subjetiva) y otra, la ley eterna, que es como la razón de Dios - -



(*quasi ratio Dei*): no es propiamente razón, la de Dios; de ahí que es inaceptable su exégesis "la voluntad está en perfecta armonía (es identidad no armonía) con la razón (es entendimiento, no razón): lo que le parece bueno a la Razón divina, la voluntad no puede no quererlo, para hacer de él una ley eterna": - (racionalismo y antropomorfismo)

Aunque parece menos racionalista que Barbedette, Jolivet - tampoco parece ajeno a esta influencia "El mal que es lo contrario del bien trascendental, consiste, para un ser en la privación de un bien que lo pertenece. Es propiamente una falta o - deficiencia de ser. Estos términos de privación, falta o deficiencia sirven aquí para dar a entender que se trata, no de la ausencia pura y simple de una perfección cualquiera, sino la ausencia de un bien necesario a la integridad de un ser dado. Así, la ceguera no es un mal sino en un vidente (privación), pero no en una piedra, a la que no pertenece ver (negación).

El mal, por ser una privación, es decir, un no-ser en un ser que, como tal, es bueno, no puede existir sino en el bien - como en un sujeto". (21)

Este texto, aceptable a primera vista por cualquier seguidor de Santo Tomás nos parece que, en un momento dado, se reduce más a Spinoza que a Santo Tomás, tanto por lo que se refiere a la noción de mal, como a la de privación. Siendo la noción -

---

(21) Jolivet, Metafísica. Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1957, p. 227.

de mal algo evidente -aunque difícilmente inteligible por la razón intrínseca de imperfección que tiene, como sucede con la noción de potencia y de movimiento- no puede hacerse la primera aclaración en términos de "contrario al bien trascendental". Por un lado, porque no se trata de una oposición de contrariedad, sino de privación (que veremos en segundo lugar), con lo cual, si empezamos a aproximarnos a algo no por lo genérico, sino por lo específico, pero por una especie equivocada, erraremos en el desarrollo. Por otro lado, como consecuencia de lo anterior parece mostrarse en este texto una inadecuada concepción de privación, como se expresa en la fórmula "falta o deficiencia de ser", "un no-ser en un ser". Por contraste, podemos ver la pulcritud terminológica con que se expresa Santo Tomás: "no es negación pura sino privación de bien" (22) "No es algo existente, es decir algo en una naturaleza; ni está en los existentes, como algo que los perfecciona, sino como privación en el sujeto" (23). Ya se puede apreciar el cuidado que pone Santo Tomás para señalar la naturaleza de una privación, que es lo específico del mal. En otro lugar dice: "el mal es algo, también es un ente de razón, pero no es real" (24) y la expresión que usa para manifestar la "positividad" del mal es: "no es otra cosa que el bien imperfecto". (25)

(22) Santo Tomás, S. Th. I, 14, 10.

(23) Santo Tomás, S. Th. I, 48, 1.

(24) Santo Tomás, S. Th. I, 48, 2, 2 un.

(25) Santo Tomás, In Sent. 2, d. 34, 1, c.

El mal moral hace al hombre malo en sentido absoluto, mientras que las demás privaciones lo hacen malo en sentido restringido. De modo semejante a como el hombre es bueno en sentido más propio por la ordenación de la voluntad al fin, es malo en sentido estricto cuando se aparta voluntariamente del bien último. Los males físicos no hacen malo al hombre; el mal moral sí. La ceguera o el carecer de un brazo son males reales, pero un hombre sólo es malo por ser pecador, y no por ser ciego o manco.

El sentido común advierte que no todas las acciones culpables tienen la misma gravedad. Quitar la vida a una persona para robarle y mentir a un compañero aparecen ante la conciencia como actos de un valor muy desigual.

La mayor o menor gravedad va de acuerdo a la medida en que el acto inmoral prive de la consecución del fin último o tan sólo dificulte su consecución, aunque en la práctica, a veces, se dificulte determinar si una culpa ha sido grave o leve.

"Es importante tener en cuenta que así como el bien y el mal físico, encuentran su fundamento en el ser, así también el ser y el mal moral lo encuentran ahí: "tarea propia de la filosofía es la determinación de la verdad del ser, al referir los entes al ser como a su "fundamento". El problema, por tanto, - del bien y del mal roza el problema del ser en la tangente como en su fundamento, en cuanto que la distinción entre bien y mal (en la esfera moral) se plantea respecto al vértice supremo del ser que es el ámbito de los seres espirituales dotados de liber

tad". (26)

### Los opuestos. La privación

Lo que se desarrollará en este trabajo acerca de los opuestos, se hará de acuerdo a la doctrina tomista, tomando como textos base el *De quatuor oppositis* y el libro X de la *Metafísica* pues, en nuestra opinión, Santo Tomás sigue fielmente en este punto a Aristóteles.

La teoría de la oposición, en estos dos filósofos, señala cuatro modos en los que dos cosas pueden ser opuestas: contradictoriedad, oposición según la privación y el hábito, contrariedad, relación.

Hay que tener en cuenta que el Aquinate considera cuatro formas de oposiciones como un todo análogo.

Recordando brevemente las características de los "todos de analogía", hemos de señalar que siempre requieren un *unum reale* al que cada uno de sus componentes se refiera (27); así, el alimento, el color de la piel, el aire... se dicen sanos por su relación con algo real, la salud animal, y no sólo por su referencia al concepto de salud.

---

(26) Fabro, Cornelio. El problema del pecado en el existencialismo. Ed. Ares, Roma 1959, p. 128.

(27) Santo Tomás, In IV *Metaph.*, lect. I, n. 553.

En segundo lugar, los elementos que forman el conjunto análogo no realizan por igual la razón común de analogía; ésta se encuentra primariamente y de modo perfecto en aquella realidad a que todas las demás se refieren -el animal en nuestro ejemplo-, mientras que en los restantes componentes se halla sólo de modo imperfecto y *secundum quid* (28).

En tercer lugar la razón común de analogía se predica de los miembros secundarios exclusivamente por su relación con el analogado principal.

En el caso de las oposiciones, el analogado principal es la contradicción (29). Esto se ve, quizá más claramente en la definición que se da de la oposición "*affirmatio et negatio eiusdem de eodem*" (30), expresión que en rigor sólo compete a la contradicción.

Por tanto, como cada tipo de oposición se incluye entre los opuestos justamente por participar del que realiza perfectamente dicha razón (31), es lógico que sus definiciones contengan, de algún modo, la de la contradicción.

Así, pues, la privación se puede definir como "la negación en un sujeto"; la contrariedad, como "negación en un género y -

---

(28) Santo Tomás, *De Malo*. q. 7, a.1, ad 1.

(29) Santo Tomás, *De quatuor oppositis*, n. 532.

(30) Juan de Santo Tomás, *Cursos philosophicus thomisticus*, I. Marietti, Torino 1920 42 a 40-48.

(31) Santo Tomás, *De quatuor oppositis*, n. 585.

un sujeto"; y la relación, por ser la más débil de las oposiciones, tan sólo la podemos llamar, de manera impropia "negación". Como se ve, si en todos los opuestos aparece la negación de su opuesto, la realidad de la negación debe entenderse a cada caso de un modo peculiar.

### La causalidad

Tradicionalmente se ha enseñado que el filosofar empezó cuando los hombres en la antigua Grecia se preguntaron por la *physis*: "Por consiguiente, si los primeros filósofos filosofaron para librarse de la ignorancia, es evidente que se consagraron a la ciencia para saber, y no por mera utilidad. El hecho mismo lo prueba, puesto que casi todas las artes que tienen relación con las necesidades, con el bienestar y con los placeres de la vida, eran ya conocidas cuando se comenzaron las indagaciones y las explicaciones de este género. Es por tanto evidente, que ningún interés extraño nos mueve a hacer el estudio de la filosofía" (32).

Ahora pues, el librarse de la ignorancia, es decir, el saber, se logra, como dice el mismo Aristóteles, conociendo la causa (33).

Así, la pregunta por el principio, fue lo que movió a los griegos, iniciadores de la filosofía, a filosofar. Convencidos

---

(32) Aristóteles. Metafísica I, 2, 982 b 22.

(33) Aristóteles, o.c. I, 3, 983 b. 55.

de que las cosas requieran de una explicación, se aventuraron a tratar de dar respuesta a la cuestión.

Tales señaló el agua como primer principio, Anaxímenes el aire, Heráclito el fuego, Empédocles la tierra, etc.

En Platón encontramos ya lo que podría ser una formulación del principio de causalidad, en dos pasajes distintos de sus Diálogos: "Por lo demás, todo lo que nace, necesariamente por la acción de una causa, pues es imposible, que sea lo que sea, pueda nacer sin causa" (34); "Piensa, en efecto, si no estimas tú necesario que todo lo que nace, nazca por la acción de una causa" (35).

Quizá uno de los grandes méritos de Aristóteles es el no desechar sin más toda la filosofía anterior a él, como tristemente sucede en muchos otros pensadores. Por el contrario, después de hacer un concienzudo análisis de tales doctrinas, extrae de ellas lo que considera verdadero y que va de acuerdo con los fundamentos de su propio pensamiento, y de esta manera logra ir mucho más adelante.

En su primer libro de la Metafísica, podemos encontrar lo que sería como el desarrollo histórico de la causalidad. Después de ir analizando las distintas doctrinas de sus predecesores, hace una especie de recapitulaciones que nos muestran de -

---

(34) Platón. Timeo, 29a.

(35) Platón. Filebo, 26a.

una manera clara la evolución de la causalidad en los albores de la filosofía: "Por lo que precede se ve que todos estos filósofos han tomado por punto de partida la materia, considerándola como causa única.

Una vez en este punto, se vieron precisados a caminar más adelante y a entrar en nuevas indagaciones. Es indudable que toda destrucción y toda producción procede de algún principio.. .. Precisamente hay otra cosa que es causa de la mudanza. Buscar esta otra cosa, es buscar otro principio, el principio del movimiento, como nosotros le llamamos"; (36) "Hasta aquí, en nuestra opinión, los filósofos han reconocido dos de las causas que hemos fijado en la *Física*: la materia y la causa del movimiento. Es cierto que lo han hecho de manera oscura e indistinta" (37); "Los pitagóricos... de esta manera se han explicado sobre las causas de que nos ocupamos. También comenzaron a ocuparse de la forma propia de las cosas y a definirla; pero en este punto su doctrina es bastante imperfecta..." (38); "Acabamos de ver breve y sumariamente qué filósofos han hablado de los principios y de la verdad, y cuáles han sido sus sistemas. Este rápido examen es suficiente, sin embargo, para hacer ver que ninguno de los que han hablado de los principios y de las causas nos han dicho nada que no pueda reducirse a las causas -

---

(36) Aristóteles, o.c., I, cap. 3, 984 a 19-26.

(37) Aristóteles, o.c., I, cap. 4, 985 a 12-14.

(38) Aristóteles, o.c., I, cap. 5, 987 a 20-22.



que hemos consignado nosotros en la *Física*, pero que todos, aun que oscuramente y cada uno por distinto rumbo, han vislumbrado alguna de ellas.

En efecto, unos hablan del principio material... Otros han hecho indagaciones sobre la causa del movimiento... En cuanto a la forma, en cuanto a la esencia, ninguno de ellos ha tratado de ella de un modo claro y preciso... En cuanto a la causa final de los actos, de los cambios, de los movimientos, nos hablan de alguna causa de este género, pero no le dan el mismo nombre que nosotros ni dicen en qué consisten" (39).

Reconoce Aristóteles que anteriormente se ha hablado de las causas que él señala pero no con precisión: en ocasiones se les da un sentido en cierto modo parecido pero no totalmente correcto, o señalan un número mayor sin percatarse que se pueden reducir a alguna de las cuatro causas que él señala: "Evidentemente... Se distinguen cuatro causas. La primera es la esencia, la forma propia de las cosas... porque lo que hace que una cosa sea, está toda entera en la noción de aquello que ella es; la razón de ser primera es, por tanto, una causa y un principio. La segunda es la material, el sujeto; la tercera el principio del movimiento; la cuarta que corresponde a la precedente, es la causa final de todas las cosas, el bien, porque el bien es el fin de toda producción" (40); "Se llama causa a la materia de que una cosa se hace...; y a la forma, el modelo, -

(39) Aristóteles o.c. I, cap. 7, 988 a 19-988 b 8.

(40) Aristóteles. Metafísica. I cap. 3. 983 a 26-29.

así como sus géneros, es decir, la esencia... También se llama causa al primer principio del cambio o del reposo... La causa es también el fin, y entiendo por esto aquello en vista de lo - cual se hace una cosa" (41).

El descubrimiento de estas causas se ha hecho a partir del movimiento. De este modo, lo primero que se observa o de lo - primero que uno se percata es que lo que se mueve es algo, una materia, un sustrato, que recibe o pierde ciertas determinaciones. Es por eso que la causa material se ha definido como - - "Aquello de lo cual una cosa está hecha. Según un primer modo, se llama causa aquello de lo cual una cosa está hecha y que permanece inmanente en ella, es decir, presente intrínsecamente. - Esto se diferencia de la privación y también del contrario porque se dice que una cosa deviene a partir de su contrario o de su privación como a partir de aquello que no le es presente intrínsecamente, así como el blanco a partir del negro y del no-blanco. En cambio, la estatua está hecha a partir del bronce y la copa a partir de la plata, como a partir de algo que permanece inmanente a ellas" (42).

Esta materia está siempre en relación con alguna forma, - gracias a la cual es posible entenderla, pues se comporta como un acto que determina "y como toda su definición y todo conocimiento de un objeto es por su forma, la materia primera no pue-

(41) Aristóteles. Metafísica. V. cap. 2. 1013 a 24-33.

(42) Santo Tomás. In Metaphysica, Cathala 763.

de definirse ni conocerse sino con relación a las formas" (43).

Se hace una distinción entre materia primera o prima y materia segunda. Esta última sería un sustrato material con una forma sustancial propia -el bronce, el mármol, etc.- de la cual se educa una nueva forma para tener así una cosa diversa. La materia primera es la que está en potencia de recibir una forma sustancial, "debe saberse que cualquier materia está compuesta con una forma... la materia que se entiende sin forma ni privación, sino como pudiendo recibirlas se llama materia primera, en el sentido de que no hay ninguna otra materia antes de ella. Y se le llama en griego "hyle", esto es, caos o confusión" (44).

Como ya veíamos en uno de los textos de la metafísica que citamos un poco más arriba, además del ser que cambia, es decir, del sujeto (causa material) que recibe o pierde cierta determinación (causa formal), se requiere de otro principio que haga que efectivamente se dé ese paso del tener o no tener la forma al tenerla o no tenerla, "se necesita, pues, además de la materia y de la forma, un principio activo del ser, y se le llama causa eficiente, o motor o agente, por la cual es el primer principio del movimiento" (45).

---

(43) Santo Tomás, Los principios de la realidad natural, Ed. Tradición, México, 1974.

(44) *Ibidem*, p. 35.

(45) *Ibidem*, p. 39.

Hasta el momento nos estábamos manejando en un orden intrínseco a la cosa misma. Evidentemente la materia y la forma de la cosa son algo perteneciente a su constitución interna. Ahora, al considerar la causa eficiente hemos pasado a ver el ente desde sus principios extrínsecos.

De hecho, los cuatro principios o causas que hemos señalado se han dividido de acuerdo a ese criterio y así se llaman intrínsecas a las causas material y formal, y extrínsecas a la eficiente y a la final.

La causa final fue la última en ser descubierta, pues es la última explicación que nos requiere el movimiento: "la causa eficiente nos indica en virtud de qué se realiza el movimiento, pero no con qué objeto, se necesita por lo tanto un cuarto principio, aquello a lo que tiende el agente: y se llama fin". (46).

Con esta última causa tenemos completa la explicación del movimiento: lo que se mueve o cambia es un sujeto que adquiere o deja de tener cierta formalidad; dicha formalidad es educada o movida por un agente exterior a él que está en acto y que obra en atención a un fin.

Así, analizando el movimiento, es como Aristóteles y Santo Tomás concluyen el número de las causas y la función que a cada una corresponde. "De lo cual resulta que hay cuatro causas: -

---

(46) Ibidem.

la material, la eficiente, la formal y la final" (47).

Con todo, aunque coincidan al señalar el número y función de las causas Aristóteles y Santo Tomás, no son idénticas sus doctrinas. Veamos cómo explica Fabro la causalidad aristotélica: "La causalidad aristotélica es exclusivamente horizontal - como la causalidad platónica había sido exclusivamente vertical. Para Platón, sólo los inteligibles y las primeras hipóstasis son causas; y el mundo sensible es únicamente receptivo. Para Aristóteles, la realidad física, la naturaleza, tiene sus propios principios intrínsecos de transmutación. Más aún, la causalidad es el lazo mismo que une lo real en su devenir múltiple y continuo. Este lazo es dado por la forma sustancial, acto inmanente de lo individual... Es entender muy superficialmente la diferencia entre Platón y Aristóteles decir que este último ha desvalorizado la forma para hacer de ella un elemento de la esencia, que para Platón estaba constituida enteramente por la forma. Antes al contrario, para Aristóteles, es más profundamente acto que para Platón, y esto bajo dos aspectos. En primer lugar, la forma es el acto inmanente al synolon, forma formante e informante, la que eleva la materia a su propio rango ontológico. Tal es pues, el agente predicamental que obra siempre, en el orden accidental y en el orden sustancial, según su propia forma contrariamente al agente platónico, que es siempre

(47) Ibidem, p. 41.

trascendental" (48).

Santo Tomás, con el descubrimiento del acto de ser, ha ido aún más adelante: logró conjugar tanto la horizontalidad de la causalidad aristotélica como la verticalidad de la platónica, - dándose de este modo dos órdenes distintas dentro de la consideración de la causa, el predicamental y el trascendental correspondiendo el primero al devenir, y el segundo al ser mismo de la cosa, sin ser por eso dos líneas divergentes, sino complementarias. "Todo efecto depende de su causa en cuanto causa, pero hay que admitir que un agente cualquiera es causa de su efecto sólo según el devenir, y no directamente según el acto de ser" (49). "Por encima del mundo del devenir, según el cual una cosa aparece, al sobrevenir una forma a la materia, hay que presuponer otro origen de las cosas, según el cual el acto de ser es conferido a la totalidad de las cosas por el Ser primero que es su Ser" (50).

Los filósofos aristotélico-tomistas han hecho diversas clasificaciones o distinciones de las causas: esencial y accidental, principal e instrumental, primera y segunda, etc. Debido a la limitación de nuestro estudio, nosotros sólo nos detendremos brevemente en la explicación de las causas en esencial o -

---

(48) Fabro, Cornelio. Participation et causalité selon S. Thomas d' Aquin. Lovain-Paris, 1961. pp. 335-36 Tomado de González Álvarez, Ontología p. 382.

(49) Santo Tomás, Suma Teológica. I, q. 104, a.1.

(50) Santo Tomás, De substantiis separatis, 7.

por sí, y accidental o por accidente. La causa por sí es la causa de un efecto en cuanto tal, así como el constructor es causa de la casa, y la madera del escabel. La causa accidental es un accidente de la causa por sí: como cuando decimos que el gramático construye..." (51).

Esto no quiere decir que en la acción ambas se excluyan, de hecho en la gran mayoría de los casos se dan juntas, así, el que cava una fosa puede accidentalmente encontrar un tesoro, es decir, la causa está determinada a causar un efecto determinado -cavar una fosa- y además, de un modo accidental se produjo otro efecto -encontrar un tesoro- al que la causa no estaba orientada.

En otras palabras, esta clasificación de las causas tiene muy en cuenta la producción del efecto, su formalidad propia es precisamente la ordenación al efecto, "la causa, ya principal o instrumental, puede ser causa por sí (o esencial) o causa por accidente (causa accidental). La primera es la que produce un efecto para el cual estaba ordenada... la segunda es la que produce un efecto al cual no estaba ordenada...; El efecto de la causa accidental, o contrario al de la causa esencial, no tiene, pues, razón de fin, porque se produce fuera de las intenciones del agente..." (52).

---

(51) Santo Tomás, Los principios de la realidad natural, p. 59.

(52) Jolivet, Regis. Tratado de filosofía, III. Metafísica, p. 271.

Para seguir adelante creemos conveniente hacer en este momento una distinción: hasta el momento se ha venido utilizando como equivalente las nociones de causa y principio, pero sin embargo no son idénticas: Aristóteles lo aclara perfectamente en los capítulos 1 y 2 del libro V de la Metafísica. "Así pues a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se tiene o se conoce" (53). "Se llama causa, en un primer sentido, la materia inmanente de la que algo se tiene" (54) "En otro sentido es causa la especie" (55). "Además aquello de donde procede el principio primero del cambio" (56) "Además lo que es como el fin" (57).

La diferencia estriba en la dependencia en el ser. Se puede decir que toda causa es principio, pero no -en sentido estricto- que todo principio sea una causa. Por ejemplo, se puede decir que el punto de partida del movimiento, el lugar físico donde se encuentra el móvil, es un principio del movimiento, pero no causa, pues el estar en un sitio no hace al móvil moverse. En cambio, en el caso del fabricante de cuchillos, sí puede decirse que él sea a la vez principio y causa del cuchillo. En fin, el principio es algo más amplio que la causa; esto se ve también en sus definiciones. Principio es aquello de lo cual

---

(53) Aristóteles, Metafísica, I, 1012 a 18.

(54) *Ibidem*, 1013 a 24.

(55) *Ibidem*, 1013 a 27.

(56) *Ibidem*, 1013 a 29.

(57) *Ibidem*, 1013 a 32.



algo procede. La definición de causa es igual en su primera parte pero añade algo más, la dependencia: causa es aquello de lo cual algo procede con dependencia, ya sea en el ser o en el obrar.

Por último no podemos dejar de mencionar la íntima relación que se da en los 4 aspectos de la etiología.

La causa final es un principio necesario para explicar el movimiento: "Todo lo que obra, no obra sino en atención a un objeto, se necesita por lo tanto un cuarto principio, aquello a lo que tiende el agente: y se le llama fin" (58). Es la última explicación que se requiere, y la que a fin de cuentas da razón de ser a todas las demás causas del movimiento; "Por lo cual el fin es la causa de la causalidad eficiente, porque se le debe la eficiencia de la causa eficiente: y de la misma manera hace que la materia sea materia y la forma sea forma, puesto que la materia no recibe la forma sino por el fin. Por lo cual se dice que el fin es la causa de la causalidad de todas las causas" (59).

---

(58) Santo Tomás. Los principios de la realidad natural. p. 39.

(59) *I*dem, p. 49.

## CAPITULO II

### NATURALEZA DEL MAL

Se puede decir que la diversidad de opiniones acerca del mal, se debe, en buena parte, a la manera en que se ha considerado la oposición con el bien, es por eso que para Santo Tomás "el mal no es cognoscible sino por el bien" (S. Th. I, 14, 10, 4).

Los maniqueos, y todos los que han seguido más o menos su línea de pensamiento, por considerar la oposición entre el bien y el mal como una oposición entre contrarios, concedieron positividad a ambos extremos. De este modo, postularon la existencia de un primer principio del bien y la de un primer principio del mal, que darían lugar a los demás bienes y males particulares.

Si en cambio la oposición es tomada como contradictoria, surgen posturas que se podrían llamar radicales: sólo el bien existe, o sólo el mal existe, la diferencia está en el polo de la contradicción a la que confieren realidad.

En Sn. Agustín, encontramos diversas posturas, pues hay una evolución en su pensamiento. En un primer momento fue maniqueo; éstos mantenían una postura dualista, según la cual hay dos principios últimos, un principio bueno y otro malo. Ambos principios son eternos, y eterna es su lucha, que se refleja en el mundo que es la producción de los dos principios en conflicto. En el hombre, el alma es obra del principio bueno, el cuer

po, compuesto de materia, del malo. Sin embargo, a raíz de que los maniqueos dejaban varios problemas sin resolver, se fue alejando de ellos.

Trasladado a Milán tuvo contacto con el neoplatonismo y - cambió su actitud frente al cristianismo. En esta nueva etapa aceptaba ya la idea de una realidad inmaterial. El concepto - plotiniano del mal como privación le abrió las puertas a una - nueva solución ante el problema del mal sin tener que recurrir al dualismo maniqueo. "Notemos esta palabra, que ella sola nos da la clave del enigma del mal; pues, lejos de ser una esencia, es con toda verdad una privación e implica, por lo tanto, una - naturaleza:.. " (1).

Con esta noción enfrenta la explicación del mal moral que consistirá en la falta de la rectitud debida en las acciones humanas "el pecado no es deseo de naturalezas malas, sino abandono o renuncia de otras mejores o más perfectas" (2). En otras palabras, si la perfección moral -el bien moral-, consiste en - dirigir la voluntad a Dios y en armonizar todas las demás potencias con una misma dirección, el mal, será, por tanto, el alejamiento de la voluntad creada del Bien inmutable e infinito.

La postura de San Agustín frente al mal, es la misma que - la de Santo Tomás: "Alejándome de la verdad, yo pensaba que -

---

(1) San Agustín, De moribus manicheorum, II c. 4.

(2) San Agustín, De natura boni, c. 4.

iba a su encuentro: porque no sabía que el mal no es sino privación de un bien" (3). "El mal no es sustancia, porque si fuera una sustancia sería bueno" (4). En la Suma Teológica encontramos una afirmación de Santo Tomás en la que se ve claramente el acuerdo que tiene con el pensamiento agustiniano: "... es imposible que el mal signifique algún ser o alguna forma o naturaleza, y, por tanto, es necesario que con la palabra "mal" se designe alguna carencia de bien... porque, como todo ser, en cuanto tal es bueno, así la carencia de ser y la carencia de bien son igualmente una misma cosa..." (5).

Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que Tomás de Aquino no es quien continúa la explicación del mal iniciada por San Agustín y que no se limita tan sólo a repetirlo. Derisi nos ratifica esto: "...se puede afirmar que el neoplatonismo cristiano de San Agustín estaba aguardando la lúcida y comprensiva mente del Aquinate para alcanzar toda su significación, y que Santo Tomás es el más auténtico, inteligente y fiel discípulo del Santo Obispo de Hipona. La doctrina agustiniana de la participación... al ser trasvasada y tamizada por el genio crítico de Santo Tomás, se libra de sus imprecisiones... se conceptualiza en toda su fuerza y rigor aristotélicos, desarrolla toda su significación metafísica" (6).

---

(3) San Agustín, Confesiones. L. III, c. 7.

(4) Ibidem L. VII, c. 12.

(5) Santo Tomás, Suma Teológica I, q. 49, a. 1, c.

(6) Derisi, O.N., Santo Tomás y la Filosofía actual. Universitas, S.R.L., Buenos Aires, 1975, p. 6869.

Sin embargo, en esta consideración del mal, habría varios problemas que aclarar. A modo de ejemplo podríamos mencionar los siguientes: el mal evidentemente existe, pero podría parecer, puesto que la privación propiamente no es (7), que se trata de algo que es meramente de razón. Otro problema más es el de las diferentes acepciones que puede tomar el término privación. En el libro V, c 22 de la *Metafísica*, Aristóteles señaló cinco "Se dice que hay privación, ya cuando un ser no tiene alguna cualidad que no debe encontrarse en él, y que por su naturaleza no debe tener...; ya cuando, debiendo naturalmente encontrarse esta cualidad en él, o en el género a que pertenece, sin embargo no la posee... Hay también privación cuando, debiendo un ser tener naturalmente una cualidad en una época determinada, llega esta época y no la tiene... Hay igualmente privación, cuando no se tiene tal facultad en la parte que se debe tener, aplicada a los objetos que debe aplicarse, en las circunstancias y manera convenientes. La supresión violenta también se llama privación" (8). A estos cinco sentidos habría que añadir además la privación del orden al fin debido. La cuestión está en determinar en cuál de estos sentidos hay que entender la privación cuando nos referimos al mal. Este problema se ve agudizado por el hecho de que el mal también tiene muy distintas acepciones, entre el mal físico y el mal moral, por ejemplo, la diferencia es bastante amplia; habría que ver si el sentido en

---

(7) Santo Tomás, *De Malo*, q.1, a.1, ad 20.

(8) Aristóteles, *Metafísica*, L. V, c. 22.

que se toma la privación para un tipo de mal, es igualmente válido para los demás.

Además, aparece la cuestión acerca de la posibilidad de existencia de algún medio entre el bien y el mal, entre la privación y el hábito, así como el del paso de un extremo a otro. Estas últimas cuestiones, sobre todo en lo que se refiere al orden moral.

Estos son algunos de los problemas que se pueden plantear acerca de la naturaleza del mal, además de las ya clásicas preguntas sobre su origen y sentido, que por pertenecer a un planteamiento extrínseco del problema, los trataremos más adelante, pues como dice Plotino: "Quienes investigan de dónde vienen los males, ya afectan a los seres en general, ya en una categoría particular de seres, hanfan bien en comenzar su búsqueda preguntándose ante todo qué es el mal y cuál es su naturaleza. De esta manera se sabría también de dónde viene, en qué se funda, a quién puede llegar. Y al fin se llegaría a saber si existe en los seres" (9).

### La oposición

"Lo opuesto se dice de la contradicción, de los contrarios y de la relación; de la privación y de la posesión.." (10).

(9) Plotino, 1a. Eneada, c. 8.

(10) Aristóteles, Metaphisica, L. II.

La especulación en torno a los opuestos no es un hallazgo de la filosofía moderna. Lo es, quizá el esfuerzo expreso y explícito por transformarlos en fundamento y explicación de la trama misma de lo real. O ni siquiera esto: a los opuestos han apelado, desde los mismos albores del pensamiento filosófico, todos aquellos autores que merecen un puesto en la historia de la filosofía. Tanto es así, que Aristóteles se aventura en más de una ocasión a resumir toda la historia de la filosofía que le precedió atendiendo tan sólo a sus conquistas en el conocimiento de los opuestos, y que Santo Tomás aprueba y prosigue su intento.

El objeto que perseguimos con este análisis es el de explicar lo que es la oposición, y más concretamente, la oposición privativa, para que podamos comprender la noción de mal como privación: "el mal no es negación pura, sino privación de bien" (11).

Ante todo, hay que tener presente que si el ser se dice en muchas maneras (12), la oposición también se dirá en diversos sentidos, y que, a su vez, la contrariedad, privación, etc., adquirirán una especificación concreta, según el ser en el que estén: "La noción de privación, como la noción del ser al cual priva, es analógica, es decir, se realiza de una manera trans-

---

(11) Santo Tomás, Suma Teológica I, q. 14, 10.

(12) Aristóteles, o.c. IV, c.2 1003 a 33.

puesta y proporcional a los diversos planos del ser" (13). Por tanto, habrá que cuidarse también de saber a qué clase de bien -físico, moral, etc.- se quiere referir la privación.

La jerarquía de las diversas oposiciones se establece de acuerdo al grado en que la afirmación de uno de los extremos excluye al otro y en la medida que acepten o no algún medio entre ellos.

Así pues, la primera oposición, la que se dice en un sentido más estricto y propio, es la contradicción (14), en la cual, sus dos polos, -ser y no ser-, se excluyen mutuamente de manera radical y no cabe ningún medio entre ellos (15).

Todos los demás opuestos serán más o menos opuestos, en la medida en que participen de la contradicción (16). Y lo que nos dejará ver con claridad hasta qué punto participan de ella, es el grado en que los extremos convienen en un medio (17). Ahora bien, los medios pueden ser de dos modos:

a) Que convengan en un medio que pertenezca al mismo género que los extremos, así como también en el sujeto, como el blanco y el negro que convienen en el género color y en el suje

(13) Journet, Ch., El Mal, pág. 37.

(14) Aristóteles, o.c. L.X, c. 4 1055 a 5.

(15) Santo Tomás de Aquino, De Quatuor Oppositis, c.1, 583.

(16) Idem, n. 582

(17) Idem.



to; o

b) Que convengan solamente en el sujeto (18).

Los medios que son tales según el caso a), lo son en sentido propio, pues realmente responden a la noción de medio, ya que se encuentran a la mitad del camino entre los polos extremos de la oposición y pertenecen al mismo género de ambos. En cambio, los medios según el caso b), por encontrarse fuera del género de los opuestos en cuestión, sólo se dice medios en un sentido amplio, pues sólo convienen con los extremos en que son el sujeto en que se dan.

Así tendremos que la especie de oposición que sigue en la jerarquía la oposición contradictoria, es la oposición privativa, pues ésta sólo acepta medios tipo b). La razón es que la privación es de suyo negación, y la negación es un no ser. Ahora bien, no se trata de un no ser absoluto, que, como mencionamos anteriormente, sólo corresponde a la contradicción, sino a un no-ser relativo, es decir, un no-ser determinada cosa. Es por esto que Aristóteles dice que la privación es del género de los no entes (19); pero por tratarse de un no-ser relativo es en un sujeto como aclara Santo Tomás (20).

---

(18) Iden.

(19) Física, L.I, c. 8 191 b 15-16; c.9 192 a 5.

(20) Santo Tomás de Aquino, De Quatuor Oppositis, c.1, 584.

Con todo, la oposición privativa es bastante fuerte, pues impide, una vez dada la privación el paso nuevamente hacia el hábito: "Como pues la oposición no es sino el alejamiento de la potencia hacia el acto..., la privación remueve de su sujeto toda potencia al hábito, con lo que es imposible inducir al hábito después de la privación, de donde no puede la naturaleza hacer de un ciego un vidente más que de un no-ente un ser..."

(21). Esto sucede de la siguiente manera: "...de dos modos se aleja una potencia del acto. De un modo, removiendo la misma potencia, así que nada de ella quede; y de este modo se aleja en la oposición contradictoria a la potencia del acto, pues en el no ente *simpliciter* no hay nada de potencia hacia el ser. De otro modo interponiendo obstáculos para que la potencia no sea llevada al acto... y así, la privación remueve la potencia de un sujeto hacia el acto, no que la potencia sea totalmente quitada, sino que se pone un obstáculo indeleble en el mismo sujeto, y, por tanto, se dice que la privación quita la potencia hacia el acto" (22).

En la oposición por contrariedad, se admite, además del medio que conviene en el sujeto, el medio que conviene en el género y en el sujeto *per participationem*.

---

(21) *Idem*, n. 588.

(22) *Idem*.

Aristóteles dedica todo un capítulo del libro X de la Metafísica a mostrarlo (23). Es por esto que la oposición en este caso es menor que en la contradicción y en la privación. Por este motivo, como bien señala Santo Tomás, "Aristóteles frecuentemente usa el nombre de contrario por el de privación, por que él mismo dice, que la privación de algún modo es contrario, y que la primera contrariedad es la privación y la forma" (24).

Por último, la oposición más débil, es la relativa (25), - pues aunque no admite medio según el género y el sujeto, uno de los extremos no sólo rechaza al otro, sino que lo incluye; están en mutua dependencia, así se relacionan el padre y el hijo, la especie y el género, etc.

#### **Entidad privativa. Objetividad de la existencia del mal**

Una vez que hemos expuesto -aunque brevemente- qué es la oposición, y dentro de ésta, qué es la privación, podemos entender mejor la naturaleza del mal. Sin embargo, como "El mal se presenta como privación; no pide ser explicado en cuanto a su ser, su materia, su consistencia; carece de ello; no viene de una causa verdaderamente eficiente. Lo que requiere una causa es su introducción en la materia del mundo su presencia en la existencialidad, su presentación como privación" (26).

(23) Aristóteles, Metafísica, X, c.7.

(24) Santo Tomás, De Malo, q.1, ad 5.

(25) Santo Tomás de Aquino, De Quatuor Oppositis c.3, n. 594.

(26) Journet, o.c., pág. 60.

El texto arriba citado de Journet, acerca de la constitución del mal, nos dice algo que quizá nos puede llamar la atención: no posee materia propia ni tampoco forma propia, y, sin embargo, no es la nada. Comparándolo con los accidentes, se puede decir que estos últimos no tienen una materia propia pero sí una formalidad específica. Su materia es la sustancia en que inhiere perfeccionándola con alguna actualidad determinada. El mal, al igual que las formas accidentales, no tiene una materia propia, pero no posee tampoco una forma, "ningún ente es malo por esencia, ni por participación, sino por privación de la participación" (27).

A pesar de que el mal no tenga una materia propia se puede hablar de una causa material del mal, entendiéndose por ésta el sujeto de la privación y así, es indispensable que existan entes que pueden estar privados de algo para que haya mal. En esta línea afirma el Doctor Angélico: "Así como antes de la creación no había mal, así tampoco lo habría si todas las cosas fueran aniquiladas" (28).

Ahora bien, el hablar de causa material del mal no necesariamente nos constriñe a la sola consideración de los entes corpóreos, pues si tomamos una acepción amplia de materia entendiéndola como potencia, entonces pueden caer también los sujetos espirituales, aunque esto quizá conlleve el inconveniente -

---

(27) Santo Tomás, Suma Teológica I, c 49, 3.

(28) Santo Tomás, De Pot., c 5, 3, 14 m.

de la imprecisión. Esto da lugar a que el mal se diga de dos maneras: una en cuanto que se dice que un sujeto es malo por carecer del bien que le es debido, y desde este punto de vista el mal es algo; y de otra, en tanto que privación, de donde ha de decirse que el mal no es algo (29).

En el comentario al libro de las sentencias, se manifiesta idéntica doctrina: "El mal se dice de dos modos, a saber: *per se*, es decir, privación de la perfección y del bien; y mal *per accidens*, el sujeto o causa de la privación" (30).

En otras palabras, "definir el mal como privación no será declararlo inexistente e impotente" (31).

Para entender mejor la naturaleza del mal, hay un texto de Santo Tomás que nos puede ayudar bastante: "El ente se dice de dos modos. De un modo lo que significa una naturaleza de los diez géneros; y así el mal ni ninguna privación es ser o algo. De otro modo, lo que responde a la pregunta si es; y así, el mal es, como la ceguera también es. Sin embargo, el mal no es algo, porque ser no sólo significa lo que responde a la pregunta si es, sino también lo que responde a la pregunta qué es" (32).

---

(29) Santo Tomás, De Malo, q.1, a.1, c.

(30) Santo Tomás, In Sent, 2, d 34, 2, c.

(31) Journet, o.c., pág. 32.

(32) Santo Tomás, *idem*. q.1, a.1, ad 20.

Por tanto, se ve claro, que hablando de constitutivos internos, sólo podemos referirnos al sujeto del mal, como a su causa material, pues por consistir precisamente en una privación, no tiene esencia, si la tuviera, en ese momento dejaría de ser mal, como bien apuntaba San Agustín (33). "Es importante no confundir en manera alguna el mal con un bien menor, un menor ser. El mal no puede ser definido en términos positivos, en términos de ser, puesto que el bien y el ser son coextensivos, su noción es convertible. La naturaleza del mal es precisamente la de ser una privación. ¿Qué quiere decir "una privación"? Quiere decir, la ausencia, la falta de un determinado bien, de un ente ser que deberá darse ahí, que es requerido incondicionalmente por una cosa en virtud de su naturaleza: *privatio boni debiti*" (34).

El mal se podrá dividir de acuerdo a los diferentes tipos de bien que se consideren, así surgirán las divisiones en mal físico y moral, mal de pena y mal de culpa, etc.

La consideración del mal moral merece que nos detengamos un poco más en él, pues si en las demás especies de mal no encontráramos dificultad para entenderlo como privación, en el caso del mal moral, nos encontramos con que tiene "medios" que corresponden a la oposición contraria.

---

(33) San Agustín, o.c. L. VII, c. 12.

(34) Maritain, Jacques, Lecciones fundamentales de filosofía moral. Club de lectores, Buenos Aires, 1966, p. 59.

Hay que aclarar que lo anterior se afirma debido a que en el orden moral, algo se dice bueno o malo en vista a la elección realizada, y esto sólo sucede en el orden moral. "Únicamente en el orden moral, no en el orden metafísico, el bien y el mal se oponen como dos contrarios, como dos realidades positivas. (35) La razón es que se elige entre dos realidades que por ser tales, son buenas metafísicamente hablando, sin embargo, la privación del orden al fin existe, y por lo tanto, aquí también el mal es privación de bien.

En moral se trata acerca de los actos y "los actos y los hábitos malos no se especifican por la privación en la que formalmente consiste el mal, sino por algún objeto al que va aneja esta privación..." (36). "La carencia de fin debido, no constituye especie en el orden moral, sino en cuanto que a ella va unida una adhesión a otro fin indebido..." (37).

Por lo dicho anteriormente -que el mal es una privación-, surge la pregunta acerca de cuál es el sujeto del mal. Ante todo, hay que aclarar que aunque evidentemente sólo se puede dar en el ente finito, la maldad no se confunde con la finitud misma. "La finitud no es el mal, aunque sólo con ella se conjuga: ni es el mal la nada, aunque se conjunten para inviscerarse en el ente finito" (38). "La existencia del ente finito, no prece

---

(35) Journet, o.c. p. 55.

(36) Santo Tomás de Aquino I-II, q. 79, a.2, ad 3.

(37) Santo Tomás de Aquino, I., q.48, a.1, ad 2.

(38) González Alvarez, La Metafísica del Mal, Semanas Españolas de Filosofía, pág. 241.

de ni sigue a la esencia del mal. Lo único que precede a la esencia del mal es la disposición esencial en el ente finito para ella" (39). Es en este momento en donde mejor podemos darnos cuenta de que el mal se opone al bien, al modo de la privación "El nudo de la dificultad estriba en que hay que atribuir al mal la existencialidad y la inconsistencia al mismo tiempo. Sólo la noción de privación deshace el nudo. Toda otra tentativa fracasa" (40). O como señala Fabro "La culpa de que se habla (en el existencialismo) es el límite mismo de la finitud de que va acompañada la existencia; es una culpa "sin culpables", porque la culpabilidad es la estructura de la existencia, que es su portador, es una culpa sin ninguna pena o castigo, porque la pena es la misma pertenencia de la finitud a la existencia -por tanto-, pena y culpa acaban por coincidir" (41).

El mal no es pura carencia negativa de bien, esto sería confundirlo con la finitud, sino la carencia privativa, es decir la carencia del bien que es debido. "el mal no es la pura nada ni una simple negación de una perfección cualquiera. Es una privación" (42).

No podría ser que el bien y el mal se opusieran como contradictorios, porque resultaría o que sólo existe el mal o que

---

(39) Idem., pág. 246.

(40) Journet, o.c., pág. 37.

(41) Fabro, Cornelio, El problema del pecado en el existencialismo, cit p 134

(42) Sivek, P., Le probleme du mal, Desclee de Brower, Rio de Janeiro, 1942, p. 25.



De esta última cuestión se puede objetar lo siguiente: si el bien y el mal se oponen privativamente y, por lo tanto, se excluyen, cómo es que se dice que el sujeto del mal es un bien, siendo que la sola presencia de alguno de los dos bastaría para anular la de su opuesto.

La objeción se resuelve haciendo una distinción. Contestamos con palabras de Aquinate: "El mal no puede consumir totalmente el bien, para comprender esto debemos considerar que hay tres clases de bien. Uno que se suprime totalmente por el mal, y este tal es el bien que se opone directamente al mal... Hay otro bien que no es totalmente suprimido, ni aun disminuido: tal es el bien que es sujeto del mal... Hay un tercer bien que se disminuye ciertamente por el mal, pero sin llegar a ser suprimido por completo; y este tercer bien es la capacidad o aptitud del sujeto para el acto" (44).

#### **Análisis del mal desde los cuatro aspectos de la etiología**

A pesar de lo que se afirma en una de las comunicaciones de la Segunda Semana Española de Filosofía del año 1955, acerca de que más que del problema del mal habría que hablar de los problemas que implica la existencia del mal, nosotros seguimos pensando que el meollo de la cuestión está en el mal mismo. - - Transcribimos a continuación el mencionado texto: "El filósofo debe distinguir los múltiples problemas que las fórmulas aparen

(44) Idem, q.48, a.4, c.

temente sencillas, ocultan y confunden. *El problema del mal* es imperfectamente llamado. Mejor sería hablar de los problemas - que provoca la existencia del mal en el mundo" (45). Nos parece curiosa esta afirmación incluso más, si observamos el título que lleva dicha comunicación -"Propedéutica para discutir el problema del mal"- . Una cosa que resulta a primera vista, es que los problemas que provoca el mal, sólo se pueden entender en toda su profundidad, habiéndose enterado primeramente sobre qué es el mal. Evidentemente también se resuelven tales problemas en base a la respuesta que se dé acerca del mal.

Si, por ejemplo, nos planteáramos como problema el que la noción cristiana de creación se vería comprometida con la existencia del mal, sólo entenderíamos la verdadera dificultad al entender al mal como privación, como una imperfección salida de las manos de Dios, con lo que se podría poner en entredicho su infinita Bondad o su Omnipotencia. Igualmente cualquier problema que pueda surgir de la existencia del mal, solamente podrá ser expuesto a la luz de lo que previamente se haya entendido por el mal.

Las respuestas que se den, resultarán de los distintos modos en que se haya respondido a la pregunta acerca de la naturaleza misma del mal. Aunque claro está, sólo una respuesta podrá ser verdadera, y las demás estarán más o menos cerca de la

---

(45) Sarri Muntada, Jaime. *Propedéutica para discutir el problema del mal*. *Semanas Españolas de Filosofía*, II. *El problema del mal*. "Instituto Luis Vives de Filosofía". Madrid, 1955, p. 514.

verdad, según estén más o menos de acuerdo con ella.

Es así, pues, que ante la cuestión del mal, si bien es preciso ocuparse en primer lugar de su naturaleza, su simple visión estática no basta. Para poderlo comprender hace falta conocer también sus causas eficiente y final -en caso de que las hubiere-. Hay incluso quienes dan una importancia mayor a este aspecto, Journet, por ejemplo, dice lo siguiente: "El mal se presenta como privación; no pide ser explicado en cuanto a su ser, su materia, su consistencia: carece de ello; no viene de una causa verdaderamente eficiente. Lo que requiere una causa es su introducción en la materia del mundo, su presencia en la existencialidad, su presentación como privación" (46).

Evidentemente, si se da el mal, y con más razón por tratarse de algo contingente, debemos afirmar necesariamente que tiene causa. Al hablar de la causa eficiente y de la producción, decimos que es un movimiento hacia la forma, pero el mal, por ser precisamente privación, carece de ella. Por otra parte, y alrededor de esto giran muchas de las objeciones que se plantea Santo Tomás en la Suma Teológica y en la cuestión *De Malo*, la causa debe ser un ente, y éste en cuanto tal es bueno, por lo tanto habría que afirmar que el bien es causa del mal, con lo que estaríamos afirmando que el hábito es la causa de la privación, lo cual, al menos en una primera instancia, parece contradictorio.

---

(46) Journet, Ch., o.c. p. 60.

Con respecto a la causa final, surgen también varias dificultades, a nuestro modo de ver, las más difíciles de resolver. En caso de que demostráramos que el mal tiene alguna causa eficiente, habríamos de afirmar que tal causa, al obrar, lo hace en virtud de un fin que se ha propuesto. Pero el fin es siempre un bien, con lo que nos encontraríamos en la disyuntiva de que, o bien, no todo agente obra por un fin, con lo cual vendrían todas las demás dificultades acerca del movimiento, o habría que afirmar que el mal es un bien. Muchos pensadores se han visto en la tesitura de tener que afirmar o que Dios no existe, puesto que existe el mal, o que es imposible toda creación, pues si así fuera Dios no habría creado el mal, pues se trataría de un Dios o perverso o impotente, atributos ambos que no concuerdan con la noción de Dios. Otros más, han afirmado que el mal no existe, y que se trata tan sólo de un modo de llamar la realidad, éste es el caso de Spinoza: "En cuanto al bien y al mal, igualmente no indican algo positivo en las cosas, por lo menos consideradas en sí mismas, y no son más que modos de pensar o nociones que nosotros formamos porque comparamos las cosas entre sí" (47) (48).

En este punto Merleau Ponty sigue a Spinoza al considerar que "la conveniencia metafísica y moral mueren en contacto con el absoluto" (49). Frente a esta postura se alza Hegel con -

---

(47) Spinoza, Baruch, Ética. Edit. Nacional, Madrid, 1980.

(48) Idem p. 174.

(49) Merleau-Ponty M. Sens et non-sens, Paris, 1948, p. 191.

una acusa directa "Si, tal como afirma este filósofo, todo es uno, se afirma con ello que lo bueno se identifica con lo malo, que no hay distinción entre el bien y el mal, quedando así supe-  
rada toda religión" (50). Por eso se acerca más a Aristóteles y considera que "esta negación de Dios es el mal, lo malo en ge-  
neral" (51) aunque al carecer de una doctrina claramente siste-  
mática de la expresión en la que no se confundan las diferentes  
especies, no resuelve el problema que estamos tratando y lo ro-  
suelve en la antigua negatividad: "la negatividad frente a es-  
ta consistencia, frente a este sentirse-a-sí-mismo, frente al -  
ser determinado y a la conservación, es el mal" (52) que, como  
muchas otras cosas, hay que encontrar su fundamento en la doc-  
trina expuesta en la Fenomenología del Espíritu" (53).

Primeramente tenemos que considerar el bien, y saber que -  
éste es análogo, y que por tanto, hay diversos tipos de bondad,  
de acuerdo al grado de ser que tenga el sujeto en cuestión. Así  
al Sumo Ser le corresponderá ser el Sumo Bien, y en él no habrá  
mezcla de potencialidad alguna, por lo que no podrá decaer de -  
su Bondad. A lo que se le puede llamar ser en su grado más ín-  
fimo es la materia prima, por tanto, será también el infimo gra-  
do de bondad el que le corresponda. Este grado consiste en ser  
potencia hacia el bien, pues también en eso consiste su ser; en

(50) Hegel G.W.F. El concepto de religión. FCE México, 1981, p. 238.

(51) *Ibidem* p. 285.

(52) *Ibidem* p. 313.

(53) Hegel G.W.F. Fenomenología del espíritu. F.C.E. México, 1982, p. 387.

ser potencia hacia el ser.

"... otro grado de bondad consiste en que haya algo bueno, pero que pueda dejar de serlo" (54). Este grado de bondad corresponderá a los entes finitos, que ciertamente tienen una forma, pero que por encontrarse constituidos con mezcla de potencia pueden perderla o adquirir nuevas formas, y en el caso del hombre elegir el bien o el mal.

"Ahora bien, en esto consiste precisamente la razón del mal, a saber, en que alguna cosa decaiga de su bondad" (55). Así decimos que ha sobrevenido un mal a aquella persona que pierde la vista o a la que comete un mal moral.

Si todo ser tiende a conservar su propia unidad, y busca -consciente o inconscientemente- alcanzar su fin, sólo puede producirse una alteración por el influjo de alguna causa. Es por eso que pensamos que hay que afirmar taxativamente que el mal tiene de algún modo causa, y todavía más si nos fijamos en que el mal es algo contingente. Al decir que el mal tiene causa, estamos diciendo que el bien es la causa del mal, "... el ser causa sólo puede convenir al bien, porque nada puede ser causa sino en cuanto existe, y todo lo que existe, en cuanto tal, es un bien" (56).

---

(54) Santo Tomás, S. Th. I, q. 48, a.2, c.

(55) Ibidem.

(56) Idem, q. 49, a.1, c.

Que el bien sea causa del mal -decíamos- en un primer momento puede extrañarnos, pero no se trata de algo contradictorio, aunque para entenderlo hay que matizar la expresión, pues no es del todo sencilla.

Cuando hablamos de la causa eficiente, nos vemos en la necesidad de afirmar que también se trata de un bien. El matiz que vemos conveniente añadir es que se trata de una causa *per accidens*, "Que el bien sea, en primer lugar, causa del mal, a modo de causa material, se deduce claramente de... que el bien es sujeto del mal. En cuanto a la causa formal, el mal no tiene, ya que es precisamente la privación de una forma. Tampoco tiene causa final, sino que es más bien privación de orden al fin debido... Respecto a la causa eficiente, el mal la tiene, pero no directa (*per se*), sino indirectamente (*per accidens*)" (57).

Si tenemos presente esta distinción podremos seguir adelante, de otro modo nos encontraremos frente a un abismo infranqueable para resolver la cuestión de la causa eficiente del mal, pues no es posible que exista un sumo mal, generador de los demás males.

Que no puede tener causa *per se* lo muestra Santo Tomás con tres argumentos: a) "En primer lugar porque aquello que tiene causa *per se* es intentado por su causa, lo que viene añadido a la intención del agente no es un efecto *per se*, sino - - -

---

(57) Ibidem.

per accidens. Lo malo en cuanto tal no puede ser intentado, ni querido, ni deseado, pues todo lo apetecible tiene razón de bien, a lo cual se opone al mal en cuanto tal. De donde vemos que nadie hace el mal, sino intentando algún bien... Por lo que se ve que el mal no tiene causa per se.

b) ... En segundo lugar porque todo efecto per se tiene alguna semejanza de su causa... toda causa agente obra en cuanto que está en acto, lo cual pertenece a la noción de bien. De donde el mal en cuanto tal, no se asemeja a la causa agente en cuanto que es agente. Por tanto, el mal no tiene causa per se.

c) En tercer lugar, toda causa per se tiene cierto determinado orden a su efecto; lo que se hace según el orden no es malo, pero el mal sucede omitiendo el orden, por lo que el mal, en cuanto tal, no tiene causa per se" (58).

La causa per accidens puede serlo de dos modos. De un primer modo, cuando además del efecto intentado se produce otro efecto que está fuera de la intención del agente, como el que encuentra un tesoro al cavar una fosa. De un segundo modo, cuando no se produce el efecto buscado, es decir, cuando intentando un fin determinado no se le consigue, obteniéndose a cambio, otro efecto fuera de la intención del agente. Es por eso que también se dice que el mal más que tener una causa eficiente, la tiene "deficiente" (59).

---

(58) Santo Tomás. De Malo. q. 1, a.3, c.

(59) Santo Tomás, Ibidem.



Santo Tomás precisa más esto y distingue el modo de producirse el mal en el agente y en el efecto, "... debe advertirse que el mal es causado de modo distinto en la acción y en el efecto. En la acción es causado por defecto de alguno de los principios operativos, bien sea de la causa principal o instrumental... Mas en el efecto, el mal procede algunas veces de la virtud del agente, aunque no en su propio efecto, y otras procede por defecto del agente mismo o de la materia... De este modo se infiere ser verdad que el mal sólo accidentalmente tiene causa, y que de este modo es el bien causa del mal" (60).

A la objeción que decía que en caso de que el bien fuera causa del mal, parecería que el hábito es causa de la privación, hay que responder que si el bien causa el mal, no causa precisamente el mal que le es contrario o que le es específicamente opuesto, sino algún otro mal (61). Así la vista no causa la ceguera, sino que es causada por alguna otra cosa, un accidente, una lesión en el nervio óptico, etc. En cambio, si podemos decir que la conservación del león causa la muerte de la gacela, o el fuego la destrucción de una casa.

Considerando el modo en que se causa el mal por defecto del agente con Santo Tomás: "... en Dios no hay ningún defecto ... Luego el mal que consiste en el defecto de la acción o que es causado por deficiencia del agente, no puede reducirse a

---

(60) Santo Tomás, S. Th., I, q. 49, a.1, c.

(61) Santo Tomás, S. Th., I, q. 49, a.1, ad 2.

Dios como causa.

Pero el mal consiste en la corrupción de algunas cosas, si se reduce a Dios como causa... cuando algún agente produce con su virtud una forma de la que se sigue alguna corrupción y defecto, causa también con su virtud tal corrupción y efecto. El orden del universo requiere que haya algunas cosas que puedan fallar y que de hecho fallen algunas veces. Y, por tanto, al causar Dios en las cosas el bien del orden universal, por consecuencia y como accidentalmente causa también las corrupciones de las cosas... Además al orden del universo pertenece también el orden de la justicia, el cual pide que los transgresores sean castigados. Y de este modo es Dios el autor del mal - de pena..." (62).

Si a lo anterior se objeta que el efecto defectuoso de la causa segunda se reduce a la causa primera -pues toda causa segunda se puede reducir a su causa primera-, no se estaría planteando nada nuevo dado que esa misma objeción aparece entre las dificultades planteadas y resueltas por el Aquinate en la Suma Teológica: "El efecto de la causa segunda defectuosa se reduce a la causa primera indefectible en cuanto a lo que tiene de entidad y de perfección, mas no en cuanto a lo que tiene de defectuoso" (63). Con esto se ve que tal objeción no afecta en nada a la afirmación anterior.

---

(62) Idem, a. 2, c.

(63) Idem, a. 2, ad 2.

Es más, Journet que parece que ha comprendido bien esto, - dice que más que tratarse de una objeción a la existencia de Dios el que exista el mal, se trata más bien de un argumento más para probar su existencia. En efecto, si el mal existe, -afirma- entonces Dios existe, pues el mal requiere forzosamente de un bien, tanto como sujeto como por causa eficiente, y por tanto, ese bien nos llevará a afirmar a Dios como causa. (64). Y en palabra de Santo Tomás "por consiguiente, lo que es malo, en cuanto es malo, no sólo carece de principio activo, sino que no puede menos que carecer de principio activo, por la sencilla razón de que el mal o lo malo es la consecuencia de algún defecto por parte de algún agente" (65).

El mismo autor, enfáticamente dice: "... evidentemente no hay un primer principio del mal... En primer lugar... nada puede ser malo por su misma esencia el mal no existe sino en el bien como un sujeto. En segundo lugar... no puede haber un sumo mal; porque, según queda demostrado, aunque el mal disminuya sin cesar el bien nunca puede llegar a consumirlo por completo; y, por lo tanto, quedando siempre algo de bien, no puede haber algo que sea integral y perfectamente malo... En tercer lugar, la razón de mal está en contra del carácter de primer principio; porque el mal es causado por el bien... y además, el mal es causa sólo por accidente, y por tanto, no puede ser causa prime

---

(64) Journet, Ch. o.c. p. 51.

(65) Santo Tomás. De substantiis separatis. cap. 15.

ra, porque toda causa que obra accidentalmente es posterior a otra que obra por sí misma" (66).

Es el mismo Santo Tomás el que nos señala la causa de este error al indicar que los que en él cayeron, lo hicieron porque no consideraron la causa universal de todos los entes, sino que solamente hicieron una consideración de la causa particular de dos efectos contrarios particulares (67).

"Lo que en realidad se desea como fin es siempre alguna perfección. Y por eso dice Dionisio (De Div. Nom. c.4) que el mal no obra ni es apetecido sino por razón de un bien adjunto; de cuyo "no tiene razón de fin" y "es ajeno a toda intención" - (68) "todo agente obra por un fin: ninguna privación es pretendida, ésta sobreviene como reverso de un efecto producido" (69).

De lo dicho, no nos queda otra salida que afirmar que el mal no tiene una causa final propia, que no es intentando por sí mismo en ninguno de los casos.

Hay que recordar que es preciso recurrir a la consideración de la causa universal de todos los seres para no caer en algún error. Por tanto, si queremos encontrar el fin, o la causa final del mal de la naturaleza -el mal moral ya dijimos que

---

(66) Santo Tomás. S. Th., I, q. 49, a. 3, c.

(67) *Ibidem*.

(68) Santo Tomás. S. Th., I, q. 48, a. 1, ad 4.

(69) *Idem*. q. 48, a. 1, ad 5.

encuentra su última causa en la libertad humana-, hay que considerar la intención buscada por el autor de todo el universo. - Evidentemente, el fin no puede ser otro que su propia gloria, - pero esto se referiría al Creador (aunque hay que tener claro - que no es movido necesariamente). En el caso del fin que impone al universo, es decir el fin de la obra, se trata de la perfección del universo mismo, pues el que hace algo busca hacerlo bien. El agente intenta el bien de la obra.

Que se busque la perfección del universo, hay que entender lo como perfección en su orden, y no como el más perfecto de - los universos posibles. Así, habría que decir que el mal contribuye o debería contribuir a la perfección del universo pero lo hace de un modo peculiar"... el mal no contribuye a la perfección del universo más que accidentalmente, es decir, por razón de algún bien adjunto" (70).

El mal contribuye accidentalmente, pues uno de los grados de bondad consiste en que haya algunas cosas que decaigan de él y de este modo se da mejor la perfección del universo. "Como - se ha dicho, la perfección del universo exige que haya desigualdad en las cosas, para que se cumplan en él todos los grados de bondad" (71).

Así pues, hay que decir que si el mal es permitido, es - - siempre en vistas a un bien mayor y es esa la respuesta que han

---

(70) Santo Tomás, II Sent., dist. 1, q. 1, a. 1, ad 2.

(71) Santo Tomás, S. Th., I q. 48, a. 2, c.

dado los que consideramos que han tratado mejor el tema del mal: San Agustín y Santo Tomás. "El Dios todopoderoso, a quien los mismos infieles reconocen, que pertenece al dominio soberano de todas las cosas, porque es sumamente bueno, no toleraría jamás la existencia de algún mal en sus obras, si su omnipotencia y - su bondad no fueran capaces de sacar bien hasta del mal" (72)

"... Dios es tan poderoso que puede sacar bien de los mismos males. De suerte que se impedirían muchos bienes si Dios no permitiese existir algún mal" (73).

Entre los modernos, da la misma respuesta Brentano al analizar desde diferentes puntos de vista y para lograr diversas - aclaraciones y argumentaciones: a) la existencia del mal, antes que negar a Dios lo demuestra, b) el exceso de mal nunca - excede la realidad del bien, y c) de la existencia del mal no se puede concluir -¡no hay rigor lógico!- que exista un "ordenador" deshonesto (74) puesto que existe una "superior utilidad" (75)

Lo que no podemos es aceptar la Prop. 6.41 de Wittgenstein (76) expresada en su clásico Tractatus porque "cambiar los límites del mundo" pero no "los hechos" como consecuencia de una - "voluntad buena o mala" sólo puede afirmarse bajo el peso de un

---

(72) San Agustín, Enchiridion, cap. 11.

(73) Santo Tomás, S. Th., I, q. 48, a. 2, ad 3.

(74) Brentano, Franz, Sobre la existencia de Dios, Ed. Rialp, Madrid, 1979, p. 304-5.

(75) *Id.* p. 463

(76) Wittgenstein, L. Tractatus logico-philosophico, Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1981. p. 199.

rigor de los principios postulados que no logran incidir en lo que no es lógico pero que el vienes no logra evitar hacerlo.

Ahora bien, hay que reconocer que no se da una respuesta - que satisfaga plenamente, pues no llega a ser completa, pero es hasta aquí donde llega la especulación filosófica "El mal es - permitido para obtener un bien mayor" ¿Qué bien mayor? Debemos pensar por de pronto, y por lo que se refiere al mal de la naturaleza, en el bien universal, sin duda más valioso que el - destruido por el mal de las criaturas particulares. El movimiento del mundo y la renovación de las especies es mejor que - la eternización de los individuos. Con esta respuesta se agota la capacidad de la pura filosofía (77).

---

(77) Journet, Ch. o.c., p. 75.

## CAPITULO III

### ORIGEN DEL MAL

#### División de los males

Hemos visto que el mal es una privación, es decir, un tipo de oposición específica que no debe confundirse con los otros tipos de oposición porque en ello está la explicación de su naturaleza. Ahora nos toca estudiar las diferentes clases del mal.

Por tratarse de una noción analógica es evidente que se llama malas a muchas cosas, no sólo hablamos de males físicos y morales sino que se le da una extensión tan grande -como suele suceder en el lenguaje corriente con los términos análogos- que se pasa fácilmente hasta la metáfora -mera semejanza imaginativa- e incluso hasta la equivocidad.

De ahí que hayamos visto oportuno, en el capítulo referente al origen del mal, tratar en primer lugar sobre la división del mismo, porque solo así lograremos llegar al fundamento del mal. Es frecuente, hasta en los escritores tomistas, tratar este punto con equivocidad terminológica que en parte puede ser fruto de la asimilación de otros sistemas filosóficos ya sea consciente o inconscientemente. Estas influencias suelen tener como carácter común el acercamiento filosófico dicotómico que tiene en la historia de la filosofía una fuerte tradición.



Sin embargo, nos parece que el método aristotélico y el to-  
mista siguen otros derroteros: partir de la unidad del ser y de  
la realidad.

Esto nos parece que se hace especialmente evidente en el -  
tratamiento que le da Santo Tomás al problema de los diferentes  
tipos de males. Especialmente ilustrativa es la cuestión 18 de  
la I-II que se inicia, en el artículo 1, con la pregunta de que  
si todas las acciones humanas son buenas o malas. El antes se  
hace una pregunta dicotómica, pero como es frecuente en la Suma,  
la pregunta es sobre el error, no sobre la verdad. La primera  
frase del cuerpo del artículo no puede tener un contenido meta-  
físico y, por lo tanto, resolutivo, mayor. "Se ha de hablar -  
del bien y del mal en los actos humanos igual que se habla del  
bien y del mal en las cosas". Esta identificación inicial y ra-  
dical no sólo proporciona un método de investigación, sino que  
expresa una actitud metafísica que busca los primeros princi- -  
pios de la realidad. No es fácil aceptar, por lo tanto, la exa-  
gerada distinción de muchos autores -incluso que se llaman to-  
mistas- entre el bien físico y el bien moral. No se trata de -  
un puro enunciado, sino una exigencia de la más plena metafísi-  
ca aristotélica. "Esto es así, porque cada cosa (unaquaque res)  
produce la acción según es ella misma". Hay que recalcar que -  
para Santo Tomás la operación humana es tal, porque la naturale-  
za humana es tal, en igual proporción que para cualquier otro -  
ser. Es este un principio universal: todo ente obra según su -  
naturaleza. Por lo tanto, los principios de la moralidad huma-

na no pueden ser distintos de los principios de la operación de cualquier ente.

Esto de ninguna manera supone una homogenización de la realidad porque junto a ésta hay otro principio metafísico, desarrollado por Santo Tomás especialmente en su época de madurez: la jerarquía de los entes, sus grados del ser. "ahora bien, cada cosa tiene tanto de bondad (*tantum habet de bono*), cuanto tiene de ser (*quantum habet de esse*)". Se trata de una tesis claramente jerárquica expresada en términos matemáticos - - - (*tantum quantum*) no por la naturaleza de las cosas, sino por la naturaleza de nuestros conocimientos que, por depender de lo sensible, dependen del *quantum*. El tema de los grados de perfección (*magis et minus*) será el fundamento de la IV vía para demostrar la existencia de Dios y que, para algunos, es la prueba más metafísica. Más y menos se dicen con relación a algo superior. No es que en este principio esté basada la existencia de Dios, al contrario, este dato de experiencia, por evidente, llevará a Santo Tomás a demostrar la existencia.

El clima conceptual de estos principios metafísicos es necesario entenderlo en relación a la influencia y síntesis neoplatónica realizada por Santo Tomás. En concreto nos referimos a la "*perfectio separata*": no existe el color en sí, pero sí, el ser en sí, el bien en sí, etc.

La razón de esta proporción está en que "el ente y el bien son convertibles". Aquí es necesario detenernos porque no se -

trata de la ecuación ente = bien. La realidad, al comprenderla, la encontramos más flexible que una identidad; flexibilidad que se conserva en la palabra latina "*con-vertuntur*". El mismo Santo Tomás, al llegar a este punto nos remite a la primera parte, cuestión 5, artículo 1 donde claramente establece -es interesante notar que el mismo autor remite a esta aclaración- que "no se dice del mismo modo que algo sea ente y algo sea bueno "porque lo bueno simplemente y lo ente simplemente no coinciden, - más aún, podríamos decir, están en una proporción inversa: a lo que es ente simplemente (el ser substancial) le corresponde el bien *secundum quid* porque el bien tiene su razón en lo perfecto, en la perfección última. Por lo tanto "lo que no tiene la última perfección que debe tener, aunque tenga alguna perfección - por ser en acto, no se le puede llamar perfecto *simpliciter*, ni bueno *simpliciter*, sino *secundum quid*". Y concluye: "Por lo tanto, según el primer ser (*primum esse*), que es el substancial, algo se llama ente simplemente y bien relativamente, es decir, en cuanto que es ente".

Volviendo al texto original, Santo Tomás continúa: "Las - creaturas sólo poseen la plenitud de ser (*plenitudinem essendi*) que le es propio en su diversidad". Es aquí donde hay que colocar el fundamento metafísico de la pluralidad de ser según el sistema del Aquinate que es el punto en el que va más allá de Aristóteles. Y es en este momento, donde hace la inflexión ontológica de los principios metafísicos para evitar dejarlos en una rigidez que la obligaría a forzar la realidad para hacerla

compatible con los principios hasta ahora expuestos. El ente - es, el ente es bueno, pero suceden otras cosas en la realidad.

"En algunas cosas sucede (*contingit*) que teniendo el ser, sin embargo algo falla (*aliquid deficit*) en orden a la plenitud de ser que le es debida". Y esto lo ilustra con un ejemplo: el hombre para poseer la plenitud de perfección de un compuesto de alma y cuerpo debe tener las potencias y los instrumentos de conocimiento y movimiento, de tal manera que si le falta algo de eso, la plenitud de su ser es deficiente (*deficit ei aliquid de plenitudine sui esse*). Es así como hay que entender el realismo tomista: la asimilación en los principios de todo lo que sucede en la realidad. Hay fallas en la realidad. No es una pregunta pertinente decir ¿por qué fallas?. Esto es una evidencia *contingit*. No cabe preguntarse por qué es lo que es; lo que es, es. La investigación etiológica tiene una metodología que no siempre respetan los filósofos. Estamos investigando qué es el mal y no debe confundirse con la pregunta ¿Por qué hay mal?. En lo visto hasta ahora el mal es, ciertamente, una privación, pero ¿Cómo es esa privación?. Esa privación es un *deficit de plenitudine essendi* que no admite distinciones -que llevarían a polarizaciones- de uno u otro tipo de mal. "En tanto cuanto que algo falle en la plenitud de su ser, en esa medida falla en la bondad y se la llama malo". Es tan universal este principio que Santo Tomás, a continuación establecerá expresamente su alcance: "si no hubiese nada de bondad o de entidad no se podría decir bueno o malo".

Termina este artículo Santo Tomás con la aplicación a lo que la pregunta inicial: si toda acción humana es buena o mala. Y la respuesta ya se deja venir: "Toda acción en cuanto tiene algo de ser (*aliquid de esse*) en esa medida tiene bondad; pero en tanto que falla de la plenitud de ser que debe tener en cuanto acción humana, en esa medida falla en bondad y se la llama mala". No hay pues la necesidad de aplicar un nuevo principio para explicar el mal en las acciones humanas, pues como señaló al principio: "lo que se dice de las cosas se dice de los actos humanos". Se trata efectivamente de entidades predicamentales distintas, pero si los principios metafísicos son tales, deben dar la explicación de ambos órdenes, no nos suceda lo que a Adam Smith que para explicar la economía debe acudir a la "mano invisible". Y con su carácter más didáctico, congruente con el principio de ir siempre de lo más evidente a lo que es menos, termina con un ejemplo dirigido a su interlocutor (*puta*) "si el hombre falla (*si deficiat ei*) ya sea en una determinada cantidad según la razón (*determinata quantitas secundum rationem*) o en cuanto al lugar debido, o en cualquier cosa semejante "en todos estos casos se da el mal en las acciones humanas".

"Como el mal se opone al bien, es necesario que de acuerdo a la división del bien sea dividido el mal" (1)

---

(1) Santo Tomás, De Malo, q. 1, a. 4.

Ya hemos mencionado que el bien es análogo, y que, por tanto, también lo es el mal. Es por eso que revisando diversas exposiciones acerca del tema, encontramos tantas y tan variadas divisiones.

Así, por ejemplo, Juan Zaragüeta, en el discurso inaugural de la Semana Española de Filosofía que había de tratar sobre el mal, hace una división de éste que pretende ser exhaustiva (2).

Señala el mal en las distintas esferas en que se encuentra en la vida vegetativa, en la vida animal, en la vida humana. En esta última hace una nueva distinción y señala cuatro aspectos principales correspondientes a los órdenes cognoscitivo, afectivo, volitivo y religioso, cada uno de los cuales tiene a su vez otras dos o tres subdivisiones más.

Esta división está hecha con un criterio descriptivo y es por eso que señala tantos tipos, aunque en realidad se podrían reducir unos a otros.

Solamente quisiéramos señalar una cosa con la que no estamos de acuerdo con este autor, y es que al comienzo de dicho discurso, restringe el mal al ámbito del universo viviente. Para apoyar su afirmación da el ejemplo de una pelota a la que en su caída hacia el suelo, se le da un manotazo que hace que se desvíe de su trayectoria y no por esto -afirma- se le ha -

---

(2) Zaragüeta, Juan. Semanas Españolas de Filosofía, pp. 221 ss.

causado un mal. En efecto, no se le causado un mal, pero por -  
 la simple razón de que no se le ha privado de ningún bien que -  
 le sea debido. Con este ejemplo pretende haber demostrado que  
 no hay mal en la realidad inerte e inmediatamente después pasa  
 a tratar del mal en los seres vivos. Pensamos que además de -  
 que el ejemplo que da no es válido, aunque sí, en un primer ins-  
 tante al menos, verosímil, para demostrar realmente que no se -  
 da el mal en estos seres, habría que demostrar realmente que no  
 es posible que se dé en ellos ninguna privación (3).

Carlos París, hace una distinción un poco más profunda: -  
 "... se puede distinguir dos tipos de mal: uno, intrínseco, pri-  
 vación en una naturaleza de algo propio de la misma, y otro me-  
 ramente extrínseco, privación de una finalidad exterior o im-  
 puesta desde fuera" (4). Sin embargo, a nuestro modo de ver, -  
 tampoco deja de tener deficiencias; más adelante, desarrollando  
 su idea, afirma que la muerte no es ningún mal: "La muerte, en  
 esta primera consideración puramente privativa y yaciendo en lo  
 puramente biológico, no puede ser considerada como tal, sino co-  
 mo el destino natural de la vida orgánica.

No implica privación, pues el sujeto ya ha desaparecido -  
 recordemos el clásico argumento estoico de consolación frente  
 a la muerte-, y ontológicamente recoge el fin natural del com-  
 puesto..." (5).

(3) S. Tomás. S. Th. I, q 48, a 2c.

(4) París Carlos. El mal en el mundo físico, Semanas Españolas de Filosofía,  
 p. 253.

(5) Idem. p. 254.

Habría que responderle con S. Tomás, que la corrupción misma ya es un mal (6); pero si seguimos leyendo, nos daremos cuenta que no es éste un punto desconocido para París, pues afirma: "El hecho de la muerte, no obstante, si no es un mal en consideración privativa y biológica, sí nos orienta ya hacia la nueva problemática de la "insuficiencia" de lo cosmológico, y que seguidamente debemos entrar. Hacia ésta, creemos, se orienta S. Tomás cuando considera la corrupción como un mal (S. Th., I, 48, 2), consideración, podemos añadir nosotros, que será especialmente válida para la corrupción del viviente, en cuanto implica un descenso en el orden jerárquico en su descomposición sustancial, que sin embargo, no consideramos encajable en la consideración meramente privativa del mal" (7).

El problema está más bien en que parece que no se aclara bien lo que es la privación. Recordemos que unas líneas más arriba afirmó que no hay privación, porque el sujeto ya ha desaparecido. Parece que hay una confusión: si realmente hubiera desaparecido el sujeto -como acabamos de ver que dice-, lo que habría, más que muerte o corrupción, sería aniquilación. Lo que ha desaparecido es el viviente, compuesto del alma y cuerpo; el sujeto de la forma sustancial permanece, aunque ciertamente con una nueva forma.

Con todo, hay que reconocerle como un mérito, el que pare-

---

(6) S. Tomás, o.c. idem.

(7) París Carlos, Idem. pp. 254-255.



ce tener claro que la "insuficiencia" no es propiamente un mal, pues en este error ya han caído algunos -recordemos el caso de Leibniz-. En este mismo error cae José Todolí al confundir la limitación de la voluntad con el mal, "esa potencialidad, no de orden perfectivo, sino en sentido de imperfección, constituye lo que pudiéramos llamar mal de ser de la voluntad, que no es mal moral aún, que no es pecado todavía; pero que es la raíz de todo pecado, o de todo mal en el hombre" (8).

En los capítulos anteriores, ya hemos hecho notar cómo esta limitación no es, en modo alguno, un mal.

Emilio Sauras, hace otra división que pretende seguir la que hizo S. Tomás del mal de la voluntad, "Al mal formal o a la privación de la forma o de ser le llamábamos mal de ser; al material podríamos llamarle mal del ser, del sujeto privado de la forma que debiera poseer. Santo Tomás, nos dijo todo cuanto venimos exponiendo sobre la división esencial del mal en un texto que reproducimos en nota" (9) (El texto a que se refiere es el de S. Th., I, q. 48, a.5).

Sin embargo, hace decir a S. Tomás cosas que él no ha dicho como puede ser, por ejemplo, que se trata de una "división esencial" del mal. S. Tomás sostiene que el mal no tiene for-

(8) Todolí, José. El mal moral, Semanas Españolas de Filosofía, p. 293.

(9) Sauras, Emilio. El mal según S. Tomás, Semanas Españolas de Filosofía, p. 435.

ce tener claro que la "insuficiencia" no es propiamente un mal, pues en este error ya han caído algunos -recordemos el caso de Leibniz-. En este mismo error cae José Todolí al confundir la limitación de la voluntad con el mal, "esa potencialidad, no de orden perfectivo, sino en sentido de imperfección, constituye lo que pudiéramos llamar mal de ser de la voluntad, que no es mal moral aún, que no es pecado todavía; pero que es la raíz de todo pecado, o de todo mal en el hombre" (8).

En los capítulos anteriores, ya hemos hecho notar cómo esta limitación no es, en modo alguno, un mal.

Emilio Sauras, hace otra división que pretende seguir la que hizo S. Tomás del mal de la voluntad, "Al mal formal o a la privación de la forma o de ser le llamábamos mal de ser; al material podríamos llamarle mal del ser, del sujeto privado de la forma que debiera poseer. Santo Tomás, nos dijo todo cuanto venimos exponiendo sobre la división esencial del mal en un texto que reproducimos en nota" (9) (El texto a que se refiere es el de S. Th., I, q. 48, a. 2).

Sin embargo, hace decir a S. Tomás cosas que él no ha dicho como puede ser, por ejemplo, que se trata de una "división esencial" del mal. S. Tomás sostiene que el mal no tiene for-

(8) Todolí, José. El mal moral, Semanas Españolas de Filosofía. p. 293.

(9) Sauras, Emilio. El mal según S. Tomás, Semanas Españolas de Filosofía. p. 435.

ma (10) y aclara que la división que hace se refiere al mal en las cosas voluntarias y no al mal en general.

En fin, podríamos seguir analizando las diversas distinciones que se han hecho acerca del mal, pero nos extenderíamos demasiado.

Pensamos que, para los efectos que perseguimos, nos es útil servirnos de la división del mal que lo distingue en dos: el mal en el mundo físico y el mal en el mundo de la libertad. Esta división nos parece la más acertada porque abarca toda la realidad sin acudir a muchas ramificaciones. Tiene el inconveniente de que la connotación "el mundo de la libertad", hace volver la mirada hacia el campo moral, y parece dada su acepción general, que deja fuera lo que pueda referirse a la cultura, el arte, etc. aunque en un estricto sentido no es así.

Siguiendo en cierto modo el criterio de Paris, que en un principio nos parece acertado aunque ya en su desarrollo no podemos decir lo mismo, hay dos tipos de mal, uno interno y otro externo. El primero, es decir, la privación en una naturaleza de algo que le es propio, se puede dar tanto en el mundo físico como en el mundo de la libertad. En cambio, el segundo -privación de una finalidad exterior-, se puede entender más propiamente del mundo de la libertad, pues aunque en la naturaleza se puede dar a alguna vez esta privación de finalidad, no es lo ordi

---

(10) S. Tomás, o.c. q. 49, ad, c.

nario, ya que sus leyes hacen que se rija necesariamente. Decimos que se refiere propiamente a la libertad, y más concretamente al hombre, porque es éste el único ser que por su propia voluntad puede tender a su fin (11).

Hay que aclarar que por mundo físico estamos entendiendo toda sustancia en cuanto a su constitución como tal. Así estarán comprendidas dentro de este ámbito, en primer lugar, los seres materiales y corruptibles que se distribuirán en los tres conocidos reinos: vegetal, mineral y animal. El mal que podemos encontrar aquí se presentará como destrucciones, antagonismos, enfermedades, muertes, etc.

En segundo lugar, incluirá también a las naturalezas incorruptibles, dentro de las cuales está el alma humana aunque propiamente no podemos darle el apelativo de "físico" al mundo a que ésta pertenece. En este tipo de realidades no podrán presentarse ni la destrucción ni la muerte, pues por su misma naturaleza no están sometidas a tales privaciones. Quizá por esta misma razón ha habido quienes han intentado relegar el mal a lo puramente material (12), ignorando que el mal que se da en las realidades es más tremendo y catastrófico que el que puede darse en un nivel material.

El hombre mismo, en lo que tiene de animalidad, encuadra dentro de la primera esfera donde aparece el mal. Sin embargo,

(11) Todolí, José. o.c. p. 291.

(12) Journet, Ch. El mal, p. 40.

aunque esté sometido a las limitaciones propias de la materia, a las posibles privaciones que se manifestarán como enfermedades, monstruosidades o muerte, por su alma espiritual, está como en un nivel superior, de tal manera que por la misma riqueza de su espiritualidad, podrá enfocar positivamente todas estas desgracias (13).

El hombre, dotado de inteligencia y voluntad, puede conocer y tender o desear el bien universal, es decir, no está determinado por ningún bien particular. Ante cualquier bien de este tipo que se le presente tiene la opción de aceptarlo rechazarlo, independientemente de su bondad intrínseca. Es éste el mundo de la libertad. Es aquí donde podemos hablar de bien o mal moral.

¿Cómo se presenta el mal en esta esfera? Sin duda, hay que rechazar -como ya lo hemos hecho en repetidas ocasiones a lo largo de este estudio- que se trate de la limitación, como lo afirma Todolf: "... Se da un mal de ser -vamos a llamarlo 'así-, un mal ontológico en la voluntad, que se da en todos los seres: su limitación, su composición de acto y potencia..."(14). Evidentemente, lo primero que choca es el término "mal ontológico", pero no es sólo eso -pues en un momento determinado se podría alegar que es tan sólo un modo de decir-, sino que eso mismo que dice -que el mal consiste en la limitación-, tres pági-

---

(13) Idem. p. 41

(14) Todolf, J. o.c. p. 292.

nas más adelante lo niega y luego, en ese mismo párrafo, afirma que el mal es una cualidad negativa, cosa que él mismo, dos renglones más abajo, califica de imposible.

Así como no podemos aceptar que se trata de la simple limitación, también nos es preciso rechazar la postura antagónica, es decir, aquella postura que sostuviera que no hay ningún tipo de mal en la voluntad. La primera postura que hemos mencionado, aunque no lo dice expresamente, podría afirmar que en la voluntad todo es malo, pues si su propia limitación es lo que constituye su maldad, ella misma será mala. En efecto, si de la composición de acto y potencia, de la concreción de un ser, se tiene como resultado la existencia real de un ser, tendremos -de seguir la opinión de Todolf- que aquello mismo por lo que una cosa existe, la hace ser mala. También habría que decir que sería imposible hacer algo bueno, ya que, si la voluntad siendo mala elige algo bueno, no actúa según su regla, con lo que realizará un acto malo; si elige algo malo, no actuaría según el recto orden de las cosas, con lo cual también sería mala su acción.

Tampoco podemos sostener que cualquier elección que la voluntad haga es buena, sea cual fuere su objeto. Esto nos llevaría a negar la existencia de un fin último para el hombre, lo cual convertiría la existencia humana en un sin sentido, en un absurdo, y, tendríamos también que negar el deber, el orden moral, la ley, etc.

Al hombre no le es lo mismo obrar bien o mal, tiene que ajustarse a una norma en su actuación, a una ley que le conduzca a su fin (15).

Entrando a lo que sería la división que hace Santo Tomás del mal en la criatura racional -y más concretamente a lo que se refiere a su voluntad-, tal vez nos pueda ayudar el siguiente texto del De Malo: "La naturaleza racional o intelectual tiene un modo especial respecto al bien y al mal, comparada con otras criaturas; pues cualquiera otra criatura naturalmente es ordenada hacia algún bien particular. Sólo la naturaleza intelectual aprende la misma razón común del bien común; por eso el mal de la criatura racional se divide, según una especial división, en culpa y pena" (16), Journet que parecería que está glossando este texto comenta: "Con el mundo de la libertad aparecen dos nuevas formas del mal: la culpa y la pena.

El hombre, ser razonable, debe obrar, según la norma de la razón que es en él la impronta de la ley eterna. Su acto libre es moralmente bueno si está conforme a la regulación de la razón y le aproxima a su fin último; moralmente malo si está privado de esta regulación y le aleja de su fin último. En esto consiste el mal de la culpa, que siendo un desorden, acaba por entrar en conflicto con el orden, y por provocar así el mal de la pena" (17).

---

(15) S. Tomás, Suma contra Gentiles, III. c. 114.

(16) S. Tomás, De Malo, q. 1, a. 4, c.

(17) Journet, Ch., S. Th. I, q. 48, a. 5, c.

Hay que aclarar que esta división que hace Santo Tomás, él la aplica solamente a las cosas voluntarias. Lo dice expresamente en la respuesta a la segunda objeción de la cuestión 48 - de la primera parte de la Suma Teológica.

Veamos, pues, la exposición que hace el mismo Aquinate de esta división: "El mal, como hemos dicho, es privación de bien, y el bien de suyo y principalmente consiste en alguna perfección y acto... Luego el mal acontece de dos modos. De un modo por la substracción de la operación debida, ya sea porque se carece en absoluto de ella o ya porque no tiene el modo y orden debidos... como el bien es de suyo objeto de la voluntad, el mal, que es la privación de bien, se encuentra de un modo peculiar en las criaturas racionales, dotadas de voluntad. El mal, pues, que consiste en la substracción de la forma o de integridad del ser, tiene carácter de pena...; porque en el concepto de pena entra el ser contrario a la voluntad. Mas el mal que consiste en la falta de la debida operación en las cosas voluntarias, tiene carácter de culpa. Efectivamente, se imputa a uno como culpa el que falte en la acción perfecta sobre la que tiene dominio por su voluntad. Por consiguiente, todo mal en las cosas voluntarias es pena o culpa" (18).

De las dos especies resultantes de esta división corresponde más el carácter de mal a la culpa que a la pena. "La culpa tiene más carácter de mal que la pena... Y esto por dos razones.

---

(18) S. Th. I, q. 48, a. 5, c.



Primera, porque el mal que nos hace malos es el de culpa, no el de pena... La razón de esto es porque como el bien de suyo consiste en el acto y no en la potencia, y el acto último es la operación o uso de cualquier cosa que se posee, el bien del hombre en absoluto está en la operación buena o en el buen uso de las cosas poseídas. Mas siendo la voluntad por la que hacemos uso de todo, síguese que el hombre es bueno o malo según su buena o mala voluntad... Por consiguiente, como la culpa consiste en el acto desordenado de la voluntad, y la pena consiste en la privación de alguna de las cosas de que hace uso la voluntad, la culpa tiene más perfectamente que la pena de carácter de mal" (19). "El orden de la acción, que se perturba por la culpa, es más perfecto bien del agente, siendo una perfección segunda, - que el bien sustraído por la pena, el cual es perfección primera" (20).

En otro lugar, este mismo filósofo nos dice que el mal de pena tiene un carácter pasivo, pues es infligido al agente, - mientras que el de culpa es realizado por éste (21).

Todo lo que es, es bueno

El bien no es, estrictamente hablando, definible. Es una de aquellas nociones, como el ente y el acto, que no pueden ser enmarcadas dentro de un género, y ser distinguidas por una dife

---

(19) Idem. q. 48, a. 6, c.

(20) Idem. ad. 3.

(21) S. Tomás, De Male, q. 1, a. 4.

rencia específica. Ello se debe a la riqueza ontológica de estas nociones, que a su vez -se podría decir- se refleja en una universalidad que sitúa a dichas nociones por encima de cualquier género.

Esta misma imposibilidad de definir por género y diferencia específica el bien, apunta ya hacia una cierta convertibilidad del bien y del ser. Es decir, la noción de bien es tan universal que no puede decirse que el bien sea un tipo de ser.

Para la Escolástica, basándose en Aristóteles, el ser funda el bien. La razón de bien presupone primeramente la forma que confiere el ser (22). Todo ser es bueno, y todo bien es ser (23). Ya San Agustín había dicho: "Todo lo que es, es bueno" (24). Sin embargo, la noción de bien no se identifica absolutamente con la de ser. La noción de bien, añade a nuestro conocimiento un nuevo aspecto: el ser apetecido. De tal manera que el bien es el ser en cuanto apetecido. El bien es aquello a lo que los entes tienden (25). Ello porque -según afirma Santo Tomás-: "Todo agente obra por un fin, porque obra por algo determinado. Mas aquello a lo que el agente tiende determinada mente es, sin duda alguna, algo que le conviene; de lo contrario, no tendería hacia ello. Y como lo que conviene a uno es su propio bien, síguese que todo agente obra por un bien" (26).

---

(22) S. Tomás, S. Th. I, q. 5, a. 4c.

(23) Idem. I, q. 17, a. 4, ad 2.

(24) San Agustín, Confesiones, VII, C. 12, no. 18.

(25) S. Tomás, Suma contra Gentes, II, c. 3.

(26) Idem.

F. Bacon, aunque refiriendo exclusivamente a los seres humanos, decía: "La inclinación de hacer el bien está tan profundamente arraigada en la naturaleza humana, que cuando no se - - ejerce hacia los hombres se ejerce hacia los animales" (27).

El bien no se distingue del ser, sino con una distinción de razón; distinción que tiene un cierto fundamento en la realidad. Todo ser, por el sólo hecho de ser, tiene algo de apetecible, y por tanto de bueno. El no-ser en cuanto no ser, no es - apetecible, y por tanto no puede considerarse, en cuanto no-ser; bueno (28).

En este sentido, se puede decir que la maldad del pecado - no radica en el objeto elegido en sí, sino en el desorden que - es un cierto no-ser que tal elección implica. "Cuando la voluntad abandona lo superior, y se convierte a las cosas inferiores, se hace mala, no porque sea malo el objeto a que se convierte, sino porque es mala la misma conversión", dice San Agustín (29). Santo Tomás al respecto escribe: "En quienes intelectualmente, o con algún conocimiento, la intención es consiguiente a la - - aprehensión, puesto que se intenta lo previamente aprehendido - como fin. Si, pues, se da algo que carece de representación - previa, sería sin intención; como si uno intenta comer miel y - come hiel, creyendo que es miel, lo hace sin intención. Mas to

---

(27) Bacon, Francis. Ensayos sobre Moral y Política. UNAM, México, 1974, p.50.

(28) S. Tomás. S. Tr. I, q. 48, a. 1, ad 2.

(29) S. Agustín, La Ciudad de Dios, XII, 6.

do el que obra intelectualmente tiende sólo hacia lo que concibe como bueno, según se demostró. Y si ello no fuera bueno, - sino malo, sería algo ajeno a su intención. Por consiguiente, el que obra intelectualmente hacia el mal sin intentarlo. Luego como el tender al bien es común al que obra intelectualmente y al que obra por impulso natural, el mal resulta al margen de la intención de todo agente" (30).

Por ello se suele introducir la distinción entre bien óntico y bien moral. Tal precisión, puede considerarse válida - siempre y cuando se entienda que no son dos nociones distintas, sino que son dos vertientes de una misma noción análoga.

En resumen, todo ente, en cuanto que es, puede ser apetecido, y en este sentido se dice que todo ser es bueno.

**El único verdadero mal es el moral. Sus consecuencias**  
**El mal físico. Su solución**

Los llamados males físicos, aunque son verdaderos males - consisten en privaciones del bien que les es debido, en una consideración total del universo, no afectan la armonía que hay en él, es más, se mantiene el equilibrio gracias a que se dan - ciertos males, y por eso podríamos decir que su maldad es relativa.

---

(30) S. Tomás. Suma contra Gentiles, III, 4.

En cambio, en el mal moral sucede de manera distinta, pues éste lleva al hombre de un modo definitivo a no conseguir su fin, lo cual supone algo verdaderamente trágico, dado el valor infinito de cada persona humana.

En este epígrafe, pensamos detenernos, sobre todo, en lo referente al mundo de la libertad, pues además de considerarlo mucho más interesante, en los capítulos anteriores, aunque indirectamente, hemos hablado de lo que supone el mal en el mundo físico.

Hemos mencionado que el mal que se presentaba en el ámbito de lo físico, aparecería como destrucciones, enfermedades, muertes, etc. Estas penalidades podríamos decir que son la consecuencia del mal en la dicha esfera y que no tienen un carácter de catastrófico, pues encontramos su justificación en orden a un bien superior. (no olvidemos que en el caso del hombre debido a su peculiar constitución, -se trata de un ser corpóreo-espiritual-, no podemos encuadrarlo totalmente dentro de este mundo, pertenece a él por su cuerpo, pero por su alma lo trasciende y hace que tenga la posibilidad de transformar cosas malas - en bienes de orden superior).

En el mundo físico, la máxima forma de mal que podemos encontrar será la que aparece afectando a los animales, pues dentro de este rango, éstos son los seres más perfectos, y por tanto, los que mayor bondad poseen. Pero aun en este caso podemos encontrar motivos para aceptar la presencia de dicho mal "La -

razón fundamental que justifica la presencia del dolor en los animales es precisamente la perfección y delicadeza de su constitución y de su organismo. El sufrimiento es el precio de la sensibilidad. Un aparato fotográfico no sufre, pero no puede ver" (31). "En el animal el sufrimiento es la percepción de un desorden que se produce en su organismo o en su mundo circundante. Por esto, el dolor podrá en ciertos casos servir al animal de advertencia saludable (es uno de sus aspectos secundarios) e invitarle a regular su comportamiento" (32).

A esto último se podría objetar que por qué no puede ser - que haya sensibilidad y menos dolor, menos mal. Hay que responder que no hay ningún obstáculo para que las cosas fueran así, pero el planteamiento -que deja ver ciertos visos leibnicianos- nos sacaría de la realidad -en la que de hecho se da el mal en ese grado- y nos llevaría a meternos en una especie de "filosofía-ficción".

Aunque los males físicos se pueden justificar alegando el bien del todo, por lo que no puede decirse que se trata de un mal absoluto, no por eso se dejan de dar en el ser que padece - el mal los inconvenientes que se siguen a la aparición de éste.

Así, recordando el modo en que el bien puede ser disminuido, habrá destrucciones o muertes, si el mal se opone a la for-

(31) Journet, Ch. El Mal, p. 128.

(32) *Ibid.*

ma sustancial directamente; o bien, dificultades o deficiencias en el obrar, según sean los obstáculos que se interpongan a la capacidad natural.

#### Análisis del mal moral

El problema serio empieza cuando traspasamos el plano de lo meramente físico y nos adentramos en el de la libertad, pues filosóficamente no podemos acudir a encontrar su justificación en otro orden superior o sobrenatural como lo hace la teología. La dificultad estriba en que el hombre, por ser persona, no puede ser considerado como una pieza más del todo que es el universo, sino que él mismo conforma un todo, y, con la razón natural únicamente, no se ve cómo podamos remitirnos a un bien mayor. - "Dos consecuencias podemos derivar de estos considerandos: Primera, que es muy difícil, por no decir imposible, a la razón humana dar una explicación completa del mal moral, sus raíces y sus causas, y clara señal de ello es que las filosofías no ofrecen nada firme en este aspecto..." (33).

Con todo, no pretendemos afirmar que la cuestión esté cerrada, ni mucho menos que si por la filosofía no hemos encontrado una solución, es que no la hay. La razón humana no es omní-comprensiva, ni la filosofía es la única ciencia. Hay que reconocer nuestra propia limitación.

---

(33) Urdanoz, Teófilo. El mal moral en su relación con lo sobrenatural, El pecado filosófico, Semanas Españolas de Filosofía, pp. 551-552.

Tampoco queremos afirmar que el mal que hay en el hombre - se reduzca al mal moral. Ya hemos mencionado que cabría hablar del mal de la cultura, del arte, social, etc. Así, por ejemplo, Carlos de Inza se detiene en el llamado "mal social": "Resulta de aquí que dentro de estos límites, ciertamente muy amplios, - puede tener alcance de mal social los tres casos siguientes, - que parecen típicos aunque no me atrevería a decir que son exhaustivos:

El mal que el hombre padece cuando no tiene viviendo en so ciedad, los bienes y servicios que necesita y que no puede lograr por sí solo...

El mal que el hombre padece cuando no está establecido o - está alterado el orden necesario para hacer posible a todos y - a cada uno la obtención de los bienes y servicios antes mencionados, para mantener la paz y la unidad social, para librarle - de los peligros y de la inquietud del mañana.

El mal que el hombre padece cuando la sociedad no le ofrece las condiciones indispensables para adquirir su pleno desenvolvimiento físico, intelectual, moral, etc. En este aspecto, la sociedad se presenta como un fin intermedio: *finis quo*, por medio del cual el hombre puede conseguir la máxima perfección - de que es capaz por su naturaleza específica" (34).

---

(34) Inza, Carlos de. El mal en el hombre en el orden social. Semanas Españolas de Filosofía, pp. 564-565.



Sin embargo, entre los diferentes males que pueden afectar al hombre y el mal moral, hay una profunda diferencia: mientras aquéllos disminuyen el bien del hombre sin alejarlo esencialmente de su fin, este último sí lo hace, constituyéndose, de esta manera, -desde nuestro punto de vista- en el único verdadero mal.

El hombre -como cualquier otro ser limitado- tiene un fin al cual debe llegar, dada su naturaleza intelectual, a través de la libre ordenación de sus actos. Hay que aclarar que esta última afirmación acerca de la libertad del hombre, no ignoramos que puede ser problematizada, y que de hecho constituye uno de los puntos más serios a tratar por la filosofía, pero por es to mismo y dadas las limitaciones de nuestra investigación, no podemos detenernos aquí lo que quisiéramos, y pasaremos adelante dejándola por sentada.

Pues bien, si el hombre debe ordenar sus actos para llegar a su fin, debe saberse que "... doquier haya un debido orden al fin es necesario que este orden conduzca al fin, y la desviación de tal orden lo excluya" (35). De este modo sabemos que el hombre consigue la felicidad siempre y cuando ordene sus actos hacia el bien que se la puede proporcionar.

Así, podemos afirmar que el hombre está más cerca de la fe licidad en la medida en que ordena sus acciones al fin que le -

---

(35) S. Tomás. Suma contra los Gentiles, III, c, 140.

es propio, como también -por la misma inclinación que adquiere la voluntad al querer determinados actos-, en la medida en que persigue fines indebidos, se aleja más de él y le cuesta más trabajo rectificar su rumbo (36). Quizá con un ejemplo se vea mejor: una persona que desea cursar unos determinados estudios universitarios, es necesario que de acuerdo a un plan, realice los trámites correspondientes y asimile las diferentes asignaturas propias de dichos estudios; en la medida en que lo hace, está más cerca de conseguir el fin; o bien, una persona que quiere dirigirse a un lugar situado al norte de donde ella se encuentra, es necesario que dirija sus pasos con tal dirección, - si por el contrario, se orienta hacia el sur, a medida que avanza se encuentra cada vez más lejos del fin y le costará un mayor trabajo volver a él, en razón de que la distancia se ha hecho más grande. "...así como cuando se observa en las cosas naturales el orden debido de los principios y actos naturales, se siguen en ellas, por necesidad natural, la conservación y el bien, y cuando se desvían del fin debido, la corrupción y el mal, así también, en las cosas humanas, es necesario que, cuando el hombre guarda voluntariamente el orden de la ley... consiga el bien, no como por necesidad... lo cual es ser premiado; y, por el contrario, consiga el mal cuando hubiere quebrantado el orden de la ley, y esto es ser castigado" (37).

---

(36) Idem. c. 12.

(37) Idem. c. 140.

De no aceptar lo que dice Santo Tomás acerca de cómo se reduce la causa segunda a la causa primera, en el caso de Dios como causa primera y las demás cosas como causa segunda, nos veríamos obligados a negar la libertad del hombre, puesto que ya no es el hombre quien elige, sino que Dios es quien elige por él. Esto nos llevaría a desconocer el orden moral, ya que no se podría obrar bien ni obrar mal, dado que el hombre sería tan sólo como un instrumento, y del instrumento no decimos que obre bien o que obre mal moralmente porque cumpla bien o mal su función. Para que podamos hablar de obrar moral es necesario que reconozcamos que el entendimiento conoce la bondad o maldad de una determinada acción, y que su voluntad quiera o elija el realizarla o no, y entonces diremos que ha obrado bien o mal, según que se haya adecuado o no al orden debido.

Esto no es algo tan sencillo de entender, San Agustín, hombre de una poderosa inteligencia, en un principio no lo veía claramente: "Ponía empeño en comprender lo que oía decir que el libre albedrío de la voluntad es la causa del mal que hacemos. . . pero yo no acertaba a ver claramente esa causa" (38). La causa de esto parece ser que era debido a que entendía el mal como si fuera una sustancia - recordemos que durante un tiempo fue maniqueo y que éstos concebían el mal de esa manera-, pues cuando se percató de su error logra entender mejor el asunto - "E inquirí qué cosa era el pecado, y encontré que no era una -

---

(38) San Agustín. Confesiones, L. VII, cap. 3.

sustancia, sino la perversidad de su voluntad desviada de la su prema sustancia, de ti, oh Dios, hacia las cosas inferiores..." (39).

Hay que afirmar que también en el caso del mal moral su -  
causa es eficiente, aunque no de la misma manera que en las co -  
sas meramente materiales. "El mal tiene causa defectuosa de -  
distinta manera en las causas voluntarias y en las causas natu -  
rales. El agente natural produce su efecto tal cual es él, a -  
no ser que se lo impida un agente extraño, lo cual es ya para -  
él un defecto. Por consiguiente nunca se da el mal en el efec -  
to sin que preexista algún otro mal en el agente o en la mate -  
ria. Más, en las cosas voluntarias el defecto de la acción pro -  
viene de la voluntad deficiente en el acto, en cuanto que al -  
obrar no está sujeta a su regla" (40).

El hombre, como todos los seres que existen tiene un fin -  
determinado al cual debe llegar de un modo determinado. El hom -  
bre tiende a su perfección, a la felicidad, y se perfecciona y  
se hace feliz mediante sus actos. Pero para que sus actos real -  
mente lo perfeccionen debe adecuarse a una regla, regla que de -  
be ser objetiva y no sujeta al capricho de su voluntad. Si así  
fuera tendríamos que decir que todo hombre para ser feliz y per -  
fecto basta con que lo quiera y que piense que dicho acto lo -  
perfeccionará. De este modo cualquier acto que haga lo hará fe

---

(39) *Idem.* cap. 16

(40) S. Tomás. S. Th. I, q. 49, a. 1, ad 3.

liz. Sin embargo, esto no puede ser posible, pues conduciría a cosas contradictorias, un mismo acto podría ser y no ser a la vez perfeccionador de un hombre, dada la diferencia de opiniones en los distintos hombres y aun en un sujeto mismo.

Además esto nos traería como consecuencia que no sabríamos en qué consiste la perfección del hombre, pues ésta estaría sujeta al querer de cada voluntad, y habría tantos fines para la naturaleza humana como hombres hay, ha habido y habrá sobre la tierra, en el caso de que cada hombre jamás mudara su querer.

En la elección humana, cuando se da el mal moral, lo que se elige no es la privación, sino un bien que le va adjunto, "La voluntad es causa del mal... ciertamente por accidente, en cuanto la voluntad es llevada hacia algo que es bueno "secundum quid" pero tiene adjunto lo que es "simpliciter" malo" (41).

Al elegir algo malo, lo que se busca es lo que tiene de bueno aquel acto. Es lo que Santo Tomás llama bueno "secundum quid", pues para que algo sea "simpliciter" bueno, es necesario que además de su bondad natural esté rectamente ordenado a su fin último.

En los casos que el sujeto sabe de antemano que lo que quiere es malo porque lo aleja de su fin y a pesar de todo lo hace, hay que afirmar igualmente que es su voluntad la causa de aquella elección. Actúa considerando más lo que tiene de delej

---

(41) S. Tomás. De Malo, q. 1, a. 3.

table aquello, que considerando su maldad, es decir, su desorden en orden al fin último.

No hay que afanarse en buscar otra causa más allá de la voluntad humana, pues esto depende de la libertad del hombre mismo. Si nos empeñáramos en encontrarla, terminaríamos negándola, cayendo en un conductismo o en algún otro determinismo (42).

### Consecuencias del mal

#### a) Atonuación de la capacidad

El aspecto que ahora pretendemos abordar, será el de la consideración del mal como eficiente.

El orden que seguiremos será, en primer lugar, qué tipo de causa es el mal, es decir, de qué modo puede ser posible que actúe sobre alguna otra cosa. Pasaremos luego a ver qué diferencia hay en dicha actuación entre el mundo físico y el mundo de la libertad.

De este modo estaremos en condiciones de abordar directamente la cuestión de las consecuencias del mal.

Para pretender qué tipo de causa puede ser el mal, nos puede ser de gran utilidad el siguiente texto: "... el ser causa sólo puede convenir al bien, porque nada puede ser causa sino en cuanto que existe, y todo lo que existe, en cuanto tal, es -

---

(42) Ibidem.

un bien" (43).

Como se ve, debemos sostenernos en el carácter que tiene el mal como privación. El ser causa, como lo menciona la cita anterior sólo puede convenir al bien. Esto ya ha sido tratado cuando, al hablar del origen del mal, se pretendió refutar la teoría que sostendría que todo mal se puede reducir, como a un primer principio, a un sumo mal, causa de los demás males particulares. "...es del todo irracional sostener que existe un primer principio de los males que será contrario al sumo bien. - Pues ninguna cosa o ente puede ser activo sino en cuanto es ente en acto, pues para que una cosa pueda hacer que sea tal otra cosa en acto, es preciso que sea tal la misma que actúa como agente; además para que algo actúe, es preciso que este algo esté en acto. Pero decimos de alguna cosa que es buena, por lo mismo que está en acto alcanzando la perfección que le es propia o que le corresponde; mientras decimos que es malo aquello que se ve privado del acto o perfección que le corresponde... - Por consiguiente, no hay nada que actúe u obre, ni que sea efecto o producido sino en cuanto es bueno. Pues cada cosa es tanto peor cuanto más lejos está de actuar o de ser producida perfectamente. Y por consiguiente, lo que es malo en cuanto malo, no sólo carece de principio activo, sino que no puede menos de carecer de principio activo, por la sencilla razón de que el mal o lo malo es la consecuencia de algún efecto por parte de. -

---

(43) S. Tomás. S. Th. I, q. 48, a. 1 c.

algún agente" (44). Evidentemente no hay un primer principio - del mal...

En segundo lugar... no puede haber un sumo mal; porque, según queda demostrado, aunque el mal disminuya sin cesar el bien, nunca puede llegar a consumirlo por completo; y, por lo tanto, quedando siempre algo de bien, no puede haber algo que sea integral y perfectamente malo...

En tercer lugar... la razón del mal está en contra del carácter de primer principio; porque el mal es causado por el - bien..., y, además, el mal es causa sólo accidentalmente, y por tanto, no puede ser causa primera, porque toda causa que obra - accidentalmente es posterior a otra que obra por sí misma" (45).

Este último texto nos dice algo interesante. Habla de que el mal es causa sólo accidentalmente y que disminuye "sin cesar" el bien, y esto ya nos da un primer indicio acerca de la eficiencia del mal.

Unas cuantas líneas más arriba señalábamos que no debíamos perder de vista la noción de mal como privación. Esto nos lleva a afirmar la necesidad de un sujeto de tal carencia.

Con estos datos -que el ser causa sólo puede convenir al bien y que el mal, si se da, necesariamente requiere de un suje

---

(44) S. Tomás. Sobre las sustancias separadas, C. XV.

(45) S. Tomás. S. Th. I, q. 49, a. 3, c.



to-, podemos hablar de la causalidad del mal, sólo en cuanto éste inhiere en el bien. Esto es, el mal no puede ser causa per se, sino sólo per accidens. La causalidad del mal consiste en que una privación -un mal- que se encuentra en sujeto determina do, impide que se realice cabalmente una acción de éste"... debe advertirse que el mal es causado de modo distinto en la acción y en el efecto. En la acción es causado por defecto de alguno de los principios operativos, bien sea de la causa principal o de la instrumental..." (46). Decir el mal en el agente, equivale a decir el mal como causa.

La siguiente afirmación de Santo Tomás nos puede ayudar a comprender mejor el modo de actuar del mal: "El hacer se dice -de tres modos. El primero es hacer formalmente... y así el mal, aun en cuanto privación, se dice que corrompe el bien, puesto -que es formalmente la privación o corrupción del bien. El segundo modo es hacer eficientemente... El tercer modo de obrar -es a modo de causa final... Del segundo y tercer modo el mal no obra nada por sí mismo, es decir, en cuanto es una privación; -lo que obra de estos modos es por razón del bien con que va unido..." (47).

Sólo quisiéramos comentar que aun en el primer caso, -el del hacer formalmente-, el mal necesita del bien, -de un sujeto-, para poder llevar a cabo ese hacer. Para corromper el - -

---

(46) Idem. a. 1, c.

(47) S. Tomás. De Malo, q. 2, a. 12, c.

bien de un sujeto es evidente que, mientras no esté en dicho sujeto el mal, mientras en el sujeto no se dé la privación, no se podrá decir que el bien se haya corrompido.

Habría que insistir, pues, en que el mal, puesto que es una privación, de suyo no puede obrar nada. No se puede decir, hablando en sentido estricto, que el mal sea causa de alguna cosa.

Sin embargo, hay que hacer algunas precisiones más a esta afirmación. Si la dejáramos tal y como está, nos podría chocar con lo que hemos dicho en el capítulo anterior al hablar del mal moral, pues decíamos -con San Agustín- que su origen está en la voluntad mala que elige lo que no le es debido.

Igualmente se nos podría objetar que, en ese mismo capítulo, hablamos de la causa del mal como una causa defectuosa. Si dicha causa no fuera mala, no sería tampoco deficiente.

Por otro lado, conocemos todos los inconvenientes que se podrían seguir si decimos sin más que el mal actúa. Algunas de las objeciones que Santo Tomás se plantea al tratar la cuestión del mal, van por la línea de afirmar que puesto que el mal actúa, tiene que ser algo.

Claro está que el decir simplemente que el mal actúa en razón de algún bien adjunto, también tiene sus dificultades. Pero éstas no han sido ignoradas por los filósofos cuyas doctrinas creemos que son las más acertadas para explicar toda esta temática. A continuación trataremos de esclarecer estos puntos.

Comencemos por hablar del modo en que el bien es disminuido por el mal, ya que es éste un punto donde parece no haber discusión. "El mal no puede disminuir totalmente el bien. Para comprender esto debemos considerar que hay tres clases de bien. Uno que se suprime totalmente por el mal, y este tal es el que se opone directamente al mal... Hay otro bien que no es totalmente suprimido, ni aun disminuido: tal es el bien que es sujeto del mal... Hay un tercer bien que se disminuye ciertamente por el mal, pero sin llegar a ser suprimido por completo; y este tercer bien es la capacidad o aptitud del sujeto para el acto. Pero la disminución de este bien no se debe concebir al modo de una substracción análoga a la de las cantidades, sino como una atenuación semejante a la de las cualidades y las formas" (48).

En el primer caso estaría, por ejemplo, la vista respecto a la ceguera. En el segundo caso, se referiría a la sustancia misma del hombre, que no es disminuida por el hecho de perder la vista, lo que ha disminuido o se ha consumido totalmente es su capacidad de ver. La disminución del tercer tipo correspondería a la atenuación de la aptitud del sujeto para tener vista.

Creemos que es importante recalcar la distinción que hay entre el primer tipo de bien señalado y el tercero, pues de confundirlo podríamos caer en un error, como sería, por ejemplo, el afirmar que una vez que se adquiere una enfermedad no se pue

(48) *Idem.* a. 4, c.

de recuperar la salud. Al adquirir la enfermedad se suprime el bien que supone el correcto funcionamiento de un órgano, pero - la capacidad natural de éste para funcionar normalmente, aunque ciertamente se disminuye, no se pierde totalmente, puesto que - es algo que pertenece a su misma naturaleza.

Igualmente, tendríamos que decir lo mismo de la voluntad humana. Una vez que elige el mal, el acto por ella realizado - es malo, carece del bien debido, pero no por esto ha perdido su aptitud natural para obrar de acuerdo a la razón, aunque sí se le dificulta más.

Sin embargo, reconocemos que en este último caso tendríamos que hacer bastante más precisiones, pues el mal moral posee una especial dificultad para ser explicado. De momento pensamos que, con lo dicho es suficiente para que sea válido el ejemplo.

Volviendo al texto que estamos comentando, hay que decir - que parece ser que respecto a los dos tipos de bienes que se señalan primeramente, no hay objeción alguna, están bastante claros. Se podría preguntar qué sucede en el caso de la aniquilación, pues si la consideramos como la privación del acto de ser, entonces tendremos un mal que puede consumir totalmente el bien en cualquiera de sus tres clases. La respuesta es sencilla: no se trata de una oposición privativa sino de una oposición contradictoria, puesto que no hay ningún tipo de medio entre los - extremos.

En cambio, el tercer tipo de bien, sí presenta cierta dificultad, sobre todo, por la última precisión que se hace, esto es, que la disminución que aquí se lleva a cabo es el modo de la atenuación de las formas y de las cualidades.

Esta atenuación hay que aclararla un poco más, pues hasta ahora lo que sabemos de ella es que no es al modo de las subtracciones que se dan en la cantidad, y esto no basta. En el texto de la cita anterior se nos da la explicación de lo que se ha querido decir: "La atenuación de esta capacidad o aptitud se aplica en sentido inverso a la intensificación de las mismas, la aptitud se intensifica por las disposiciones que preparan la materia para el acto..., se atienda la aptitud por las disposiciones que preparan la materia para el acto..., se atienda la aptitud por las disposiciones contrarias, las cuales cuanto más se multiplican y se hacen más intensas, tanto más disminuyen la potencia de ésta para el acto.

Si por consiguiente, las disposiciones contrarias no pueden multiplicarse ni intensificarse indefinidamente, sino sólo hasta cierto límite, tampoco la aptitud dicha podrá disminuir o atenuarse indefinidamente, como es el caso de las cualidades activas y pasivas de los elementos. Así, por ejemplo, la frialdad y la humedad, por las que se disminuye o atenúa la capacidad de la materia para la forma del fuego, no se pueden aumentar indefinidamente. Mas si las disposiciones contrarias pueden aumentarse indefinidamente, entonces la aptitud susodicha disminuye o se atenúa indefinidamente, sin llegar, no obstante,

a suprimirse por completo, porque siempre permanece en la raíz que es la sustancia del sujeto..." (49).

"La aptitud puede disminuirse de dos modos: de un modo por abstracción; de otro modo por la inserción de contrarios. Por abstracción ciertamente como algún cuerpo es apto para ser calentado por el calor que ya tiene: de donde disminuido el calor se disminuye la aptitud para ser calentado. Por inserción de contrarios, como el agua calentada tiene una natural aptitud o capacidad para ser enfriada, pero cuanto más fuerte sea la inserción de calor, tanto disminuirá la capacidad para el frío. Este modo de disminución que es por la colocación de contrarios tiene lugar entre las potencias pasivas y receptoras; en cambio, el primer modo en las potencias activas; aunque ambos pueden encontrarse en ambas potencias. Cuando, pues, la disminución es por abstracción entonces puede quitarse totalmente la aptitud, quitado aquello que la causaba. Pero cuando la aptitud se disminuye por colocación de contrarios, entonces debe considerarse si la inserción excedente de contrarios puede o no corromper al sujeto. Si lo puede corromper, puede quitar totalmente la aptitud: como puede aumentar tanto el calor que se corrompa el agua ... Si la inserción de contrarios, por mucho que se multiplique, no puede corromper al sujeto, ciertamente siempre se disminuye la aptitud por el contrario puesto creciente, sin embargo, nunca se quitará totalmente, a causa de la permanencia del sujeto

---

(49) Idem.

en el cual radica tal aptitud..." (50).

De este modo aunque la aptitud sea algo limitado se puede disminuir indefinidamente "se debe decir por consiguiente, que aunque la aptitud sea algo limitado se disminuye, no obstante, indefinidamente, no por sí misma sino por razón de algo accidental, es decir, por las disposiciones contrarias que se pueden aumentar indefinidamente" (51).

Resumiendo podemos decir que el mal no actúa sino por razón de algún bien adjunto, por algún bien en el que se da, y - que su hacer se debe entender en el sentido del "hacer formal" que menciona Santo Tomás. Dicho hacer se concreta en la corrupción del bien, que a su vez debe entenderse de un modo análogo, según la clase de bien que se esté considerando. En el caso - del mal que disminuye el bien de la aptitud o capacidad del ser para el acto, puede ser disminuido indefinidamente, -de un modo accidental-, sin que llegue a consumirlo totalmente"... En consecuencia ¿Cuál es el poder del mal? Es el mismo poder del - bien que hiere y a cuyas expensas vive. Cuanto más poderoso es ese bien, tanto más poderoso será el mal" (52).

#### b) Penas varias

Quando hablamos de la moralidad mencionamos que era evidente que en el premio o castigo que recibe el hombre hay grados.

(50) S. Tomás. De Malo, q. 2, a. 12, c.

(51) S. Tomás. S. Th. I, q 48, a. 4, ad 3.

(52) Maritain, J., De Bergson a Santo Tomás de Aquino, p. 202.

Así como el que para dirigirse a un lugar, toma el camino más -  
 óptimo y lo recorre con mayor soltura, llega más rápido y con -  
 mayor facilidad que el que lo yerra, así también el que ordena  
 mejor sus actos consigue mejor el bien deseado. "El bien máxi-  
 mo del hombre es la felicidad, que es el último fin; y cuando -  
 una cosa está más cerca de este fin, tanto más sobresale entre  
 los bienes del hombre. Ahora, lo más próximo a este fin es la  
 virtud y todo lo que sirve al hombre para hacer buenas obras, -  
 por las que consigue la bienaventuranza. Además, a la virtud -  
 sigue la debida disposición de la razón y de las potencias a -  
 ella supeditadas. Y después de éstas la salud del cuerpo, que  
 es necesaria para obrar con soltura. Y, por último, las cosas  
 exteriores, de las cuales nos servimos como de instrumentos pa-  
 ra la vida.

Luego, la máxima pena para el hombre será el ser excluido  
 de la bienaventuranza; y después de ésta, el ser privado de la  
 virtud y de cualquier perfección de las potencias naturales del  
 alma para obrar rectamente; a continuación, el desorden de las  
 potencias naturales del alma; luego, la enfermedad del cuerpo;  
 y, por último, la pérdida de los bienes exteriores" (53).

Todos estos castigos caerían dentro de lo que es el mal de  
 pena, y son el resultado de un mal de culpa. En otras palabras,  
 cuando se infringe el orden natural, éste toma una especie de -  
 venganza imponiendo una pena al infractor. Así vemos por ejem-

---

(53) S. Tomás, Suma contra Gentes, III, c. 141.



plo, en el intemperante, que como consecuencia de su desorden -mal de culpa- aparecen ciertas molestias -mal de pena-, que pueden ir desde un simple malestar, a la atrofia de algún órgano o hasta incluso la muerte. Pero aun en el mal de pena podemos encontrar algún vestigio de bondad, pues la pena se puede ver como impuesta a la voluntad -a la que le es contrario- (54) para intentar que rectifique y ordene debidamente sus actos.

Ante esto se podría alegar que la escala de premios o castigos no va de acuerdo, en la gran mayoría de los casos, con la norma general de las apetencias humanas, pues preferimos lo sensible a lo espiritual. Oigamos la respuesta que da a esta cuestión Santo Tomás: "Pero, dado el desorden humano, el hombre no juzga las cosas conforme son, sino que profiere los bienes corporales a los espirituales. Mas tal desorden o es una culpa o procede de alguna culpa anterior...

La evidencia también otra razón, o sea, que lo que es esencialmente bueno no se convertiría por abuso en un mal para el hombre, de no existir en él algún desorden" (55).

Hay que reconocer que nuevamente nos encontramos ante un punto oscuro para la filosofía. Ciertamente no cuesta ningún trabajo reconocer que hay un desorden en el hombre, que tiene cierta inclinación al mal. Pero compaginar esto con el conocimiento de la bondad de la naturaleza humana, y con el de la - -

---

(54) Idem.

(55) Idem.

orientación natural del hombre hacia la felicidad y el bien, resulta una tarea difícil. Es algo que debemos dar por supuesto, -la evidencia es el hecho-, y continuar adelante. Sin embargo, aceptarlo no es sumergirnos en las tinieblas, pues recurriendo a él nos podemos explicar algunos otros puntos que nos parecen misteriosos, como es, por ejemplo, lo que menciona el Aquinate, acerca de que cosas que son de suyo buenas, -como son los bienes materiales-, pueden convertirse en malas, por el uso indebido que haga el hombre de ellas.

El carácter catastrófico que tiene el mal moral en el hombre, se ve todavía más acentuado por el hecho de que la privación del fin es una pena posterior a esta vida. "Si una cosa - está privada de lo que debía poseer por su propia naturaleza, - es imposible que vuelva a tenerla de no resolverse antes en materia preexistente para que por segunda vez se engendre algo - nuevamente... pero es imposible que lo que ya fue engendrado - sea engendrado por segunda vez a no ser engendrado otro pero no idéntico en número sino sólo según la especie. Y una cosa espiritual como el alma... no puede resolverse en una materia preexistente para que de nuevo sea engendrado algo idéntico en la especie. Por consiguiente, si fuera privada de lo que naturalmente debe poseer, sería menester que tal privación permaneciese eternamente..." (56).

---

(56) Idem, c. 144.

"... el hombre no es apto naturalmente para conseguir en esta vida el fin último... Por consiguiente, la privación de este fin debe ser una pena posterior a esta vida. Sin embargo, después de esta vida no le queda al hombre facultad de conseguir el último fin, porque el alma precisa del cuerpo para conseguir su fin, ya que por el cuerpo adquiere la perfección en la ciencia y en la virtud. Y en el alma después de separarse del cuerpo ya no volverá a este estado en que adquiere la perfección mediante el cuerpo... Luego, es necesario que quien es castigado con la pena de ser privado del último fin la sufra eternamente" (57).

Nuevamente advertimos que hemos hecho una afirmación audaz, pues quizá tendríamos que haber demostrado previamente que el alma es inmortal, pero resulta imposible demostrar aquí todas nuestras afirmaciones.

También podría objetarse que, como mencionamos anteriormente, si la pena es impuesta para hacer rectificar a la voluntad, no puede ser que sea eterna la privación del fin, pues una vez que rectifique la voluntad, cesará la razón de ser la pena. A esta objeción hay que responder haciendo notar el error que se da en su razonamiento, pues precisamente la voluntad, una vez separada el alma del cuerpo, no puede rectificar.

---

(57) Idem.

"Pues el fin -como se ha dicho- es respecto a lo práctico lo que los primeros principios de la demostración respecto a lo especulativo... Tal es, pues, su situación respecto al fin. Porque cada cual tiene naturalmente el deseo del fin último.

Y esta es, en general, la tendencia de la naturaleza racional, el apetecer la bienaventuranza. Que desee esto o aquello bajo la razón de felicidad y del último fin, obedece a una disposición especial de la naturaleza. Por eso, dice el Filósofo que como cada cual es, así le parece el fin. Si, pues, la disposición por la que alguien desea una cosa como último fin no puede ser abandonada por él, su voluntad tampoco podrá cambiar en cuanto su deseo de tal fin.

Sin embargo, nosotros podemos abandonar tales disposiciones mientras el alma está unida al cuerpo... Pero a veces nos disponemos por algún hábito para desear algún fin bueno o malo, y esta disposición no se pierde con facilidad...; sin embargo, la disposición habitual puede quitarse en esta vida.

Según esto, está claro que, permaneciendo la disposición por la cual se desea como último fin, no puede cambiarse el deseo de tal fin, porque el último fin se desea sobre todo; por eso nadie puede apartarse del deseo del último fin por algo más deseable. Mas el alma se encuentra en estado mudable mientras está unida al cuerpo, pero no después que se separa de él. Pues la disposición del alma se mueve accidentalmente por algún movimiento del cuerpo; porque, como el cuerpo está al servicio de -

las propias operaciones del alma, se le dio naturalmente tal cuerpo para que, existiendo ella en él, se perfeccione como movida a la perfección. Por lo tanto, cuando el alma esté separada del cuerpo, no se encontrará en estado de tender al fin, sino de descansar en el fin conseguido. Su voluntad, pues, será inmóvil en cuanto al deseo del último fin" (58).

Garrigou-Lagrange, que glosa el capítulo donde Santo Tomás hace esta última afirmación, comenta: "La obstinación en el mal o la fijación en el bien son causados inicialmente por el último demérito o por el último mérito del alma unida al cuerpo; son causados de modo definitivo por la inmóvil aprehensión o intuición del alma separada, que se adhiere entonces inmutablemente a lo que ha escogido" (59).

La expresión: "el único verdadero mal es el moral", sólo se entiende haciendo referencia a sus consecuencias. Este es el resultado que nos arroja la consideración de la pena que le es debida, pues a cualquier otro mal puede darse una solución - atendiendo a un bien superior.

### **Causas del mal moral**

Como se ha visto, el mal que hay en las criaturas racionales es debido a su libertad, "... He aquí el reverso de la acti

---

(58) Idem. IV, c. 95.

(59) Garrigou-Lagrange, Reginald. La vida eterna y la profundidad del alma, p. 95.

vidad libre de la voluntad. El mal de culpa es aquel en el - -  
 cual la voluntad se da, se entrega libremente. El mal de pena  
 es aquel en el cual la voluntad recibe sin quererlo. Es la com-  
 pensación, la contrapartida que el orden del universo y el or-  
 den moral toman frente a las claudicaciones de la voluntad li-  
 bre del hombre..." (60).

Es por eso que no podemos darle una interpretación igual a  
 la que damos al mal meramente físico, pues perderíamos su co- -  
 rrecta valoración. "En este mismo contexto, que es el grandio-  
 so contexto de las filosofías trascendentales de todos los tiem-  
 pos, según las cuales, la integridad del ser y la plenitud de -  
 la perfección y de la alegría pertenecen al Todo, el mal, en las  
 formas inagotables y siempre renascentes, termina por perder to-  
 da relevancia para reducirse al acontecimiento y episodio parti-  
 cular exigidos por la armonía del todo..."

Respecto a los males físicos, la filosofía nos había res-  
 pondido apelando al orden del universo, de tal manera que la -  
 muerte de un animal era compensada con el nacimiento de otro o  
 la renovación de la especie, la desaparición de alguna especie  
 con la aparición de otra nueva. Pero en el caso del hombre es  
 evidente que no podemos darle el mismo tratamiento. "...Aquí -  
 no vemos muy claramente la "consolación de la filosofía", sobre  
 todo cuando se trata de inermes e inocentes que han de sufrir -

las consecuencias de los golpes y desvarios ajenos: mutilaciones, enfermedades hereditarias o profesionales, hasta la muerte por abandono, descuido, violencia... La filosofía que en este caso apelase a la ley del Todo, al orden cósmico universal y cosas análogas, se convierte en insensibilidad moral y en profesión abierta de crueldad.." (61).

En este punto hemos tenido que cambiar nuestra opinión inicial. Al principio nos resistíamos a aceptar que el mal de la voluntad fuera a causa de su libertad, pues pensábamos que se trataría de una consecuencia necesaria, pero a medida que hemos avanzado en nuestro estudio nos hemos dado cuenta de que no es así. La comunicación hecha por Camilo Riera en la II Semana Española de Filosofía, nos ayudó a comprender esto: "Dios permite el mal como consecuencia de la libertad. Adviértase bien que el mal no es una consecuencia necesaria de la libertad. En este caso, Dios no sólo hubiese permitido, sino que hubiese querido y causado el mal, porque El quiere la causa de los efectos. Pero ni se quieren ni se causan los efectos *per accidens*. El accidente es aquí el abuso que hace el hombre de la libertad en vez de, sencillamente, usarla para hacer meritorios sus actos. Esta permisión no es contra la bondad de Dios, aunque tenga pre visto aquel accidente con todos los males que de él se deriven. Lo sería si se pudiese demostrar que es mejor un mundo sin mal, pero sin libertad, que un mundo con libertad, pero con mal. Más

---

(61) Fabro, Cornelio. Drama del hombre y misterio de Dios, p. 778.

bien parece lo contrario, pues un ser libre introduce en la - - creación un encanto, un interés y una espectación tan maravillosos y sorprendentes, que compensan de sobra el mal *per accidens* que se pueda derivar de él" (62).

La segunda parte del texto nos parece que está redactada - con cierto temor, como si no tuviera plena certeza de lo que di ce: la permisión del mal por parte de Dios, que no atenta contra su bondad, está sujeta a que no se demuestre que es mejor - un mundo sin mal pero sin libertad. Aquí pensamos que le ha - faltado decisión, Riera se inclina a pensar que es mejor que ha ya libertad pero no de una manera contundente. Sería interesante que abundara más en ese "encanto, interés y espectación maravillosos" que introduce en el mundo de la libertad.

#### Sentido de las penas

¿Tiene algún sentido la pena impuesta al culpable?. En - una primera aproximación parecería que la pena es sólo una venganza. Tal respuesta según Maritain es insatisfactoria. "El - castigo-venganza es una caricatura: debe haber alguna otra teoría, más profunda, más ontológica, en la cual la pena aparezca, pero en un sentido completamente diferente como una manera de - compensar o de equilibrar el mal moral y donde, al mismo tiempo, aparezca como un remedio" (63).

---

(62) Riera, Camilo. Dios y el mal físico. Semanas Españolas de Filosofía, p. 575.

(63) Maritain, Jacques. Lecciones fundamentales de filosofía moral, Club de Lectores, Buenos Aires, 1966, p. 223.



Santo Tomás afirma que la pena es una medicina, si bien es cierto que no siempre en relación con el pecador (64).

El hecho de hablar de la pena como una "medicina", como un "remedio" presupone que la culpa -cuya consecuencia es la pena- es un desorden, o privación del bien (65) entendida en este contexto la pena no tiende sino a restablecer el orden transgredido. La pena es una consecuencia natural del acto culpable, en cuanto que la transgresión del orden establecido -orden natural o simplemente jurídico-positivo- es un desacato a la voluntad del legislador. Ir en contra del orden establecido es lo mismo que manifestar desacuerdo con el legislador. Es manifestar con hechos que o no se quiere que el legislador exista o al menos -no se le quiera como es. El asunto resulta especialmente grave cuanto se transgreda la ley eterna, puesto que la ley eterna es manifestación de la voluntad Divina. En este caso -entendido dentro del pensamiento tomista- la criatura se enfrenta a su creador. Con ello atenta contra su propia naturaleza, logrando tan sólo lo que bien podría llamarse su "fracaso operativo".

La criatura -resulta de más decir que sólo la criatura racional puede ser culpable- se ve en trance de perder su fin último; es decir, la naturaleza de la criatura, ordenada a la plenitud de sus potencialidades -lo que sólo se logra desde el punto de vista del objeto, en Dios- renuncia implícitamente a

---

(64) S. Tomás, S. Th. I-II, q. 87, a. 2, ad 1 y 3.

(65) Ídem. I, q. 48, a. 5c.

su satisfacción plena.

San Agustín lo expresa en su conocido "Nos hiciste Señor - para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti" (66)

Prescindiendo de lo poético del epígrafe, tenemos dos elementos indispensables para encontrar el sentido de la pena.

En primer lugar: la naturaleza humana como ordenada a Dios como fin. En segundo lugar como consecuencia la infelicidad humana al no llegar a su fin.

La pena más radical es precisamente, el no alcanzar el fin último, sin el fin la eficiencia del agente carece de sentido, sin el fin la forma en cuanto principio de actividad resulta - un absurdo.

Cuando la criatura transgrede libremente el orden establecido por Dios, ha obrado contra naturaleza; pero ni siquiera en ese acto escapa absolutamente al orden establecido, pues si libremente -aunque contra la naturaleza ha obrado culpablemente, necesariamente- es decir, de acuerdo a la ley eterna pierde su fin.

Dentro del orden natural, se encuentra establecido que para que un agente llegue a un fin, es indispensable que ponga - los medios adecuados para llegar. Es así que el pecador no po-

---

(66) S. Agustín. Confesiones, L. I., cap. 1, n. 1.

no los medios adecuados, luego no alcanza su fin. Y si libremente se aleja de su fin, objetivamente considerado, necesariamente será infeliz.

El fundamento de la pena, es metafísico. El agente se mueve por el fin, pero si en su actividad el agente en lugar de ir por el fin, se aleja de él, el agente en cuanto agente carece de sentido.

La pena resulta lo más lógico. La pena es una consecuencia necesaria de la culpa. Casi se podría decir que la pena no es sino un predicado analítico de la culpa.

Si preguntarse por el sentido de la pena es preguntarse por su razón de ser, la cuestión queda respondida. El sentido de la pena es análogo al sentido que los accidentes propios tienen respecto de la esencia de que se desprenden. ¿Cuál es su sentido propio?. ¿Cuál es su razón de ser?. Habría que contestar: la esencia que los implica. A la pregunta sobre la razón de ser de la pena, se responde diciendo: Hay pena porque hay culpa. La culpa sin la consecuencia natural de alejamiento del fin último no sería un acto desordenado.

En otras palabras, el agente culpable, al cometer un acto desordenado se aleja -por el mismo acto- de su fin. Sin embargo la pena, por su misma esencia no es apetecible en sí, por lo que es un motivo para que el agente no transgreda el orden natural. Si una criatura se da cuenta que el realizar un acto culpable implica una pena, podrá encontrar en ello un aliciente para

adecuarse a la ley que le es dada. Si un sujeto quiere A, pero A implica B, y B no es de ninguna manera deseable, el sujeto se alejará de A, en la medida que A implique B.

Toda pena es una cierta corrupción del agente. (cfr. I-II, 21, 1 ad 3) si no fuese de esta manera el agente no tendría ningún motivo para no incurrir en culpa. Por ello, la pena juega un papel determinante en el orden de la moralidad. La pena nunca es, sin embargo, querida absolutamente, sino condicionadamente (67). La pena en sí misma no es apetecible, pero es querida en cuanto que aleja -respetando la libertad- al agente del acto culpable, o en cuanto que una pena -hecha de la pérdida eterna del fin último- puede ser un medio para volver al orden establecido por la ley.

Todo lo expuesto se fundamenta en dos supuestos:

- la libertad del hombre
- la existencia de un Dios remunerador

A este propósito podemos traer a colación las siguientes palabras de Bacon: "La naturaleza ha sembrado, por decirlo así, en nuestras almas semillas buenas y malas. Empleemos pues nuestra vida para cultivar las primeras y extirpar las segundas" - (68). ¿Pero qué sucedería si el "extirpar las semillas malas" no depende de nosotros? o sin libertad no hay culpa. No hay -

(67) S. Tomás. S. Th., I-II, q. 87, a. 6 c.

(68) Bacon, Francis. Ensayos sobre moral y política, UNAM, México 1978, p. 164.

adecuación a la naturaleza si no hay obediencia a la ley, y no hay obediencia sin libertad. El que presta obediencia quiere únicamente obedecer; es decir, el acto positivo del obedecer es antes que nada su proyecto volitivo inmediato. Y sobre él estructura el querer lo mandado.

Hasta ahora hemos manejado lo que sería la pena en la relación del hombre con Dios, pero es claro que aunque en este nivel aparece la peor pena que puede padecer el hombre -la pérdida de su fin último-, no es el único lugar, o la única relación donde existen las penas.

Sin embargo, todo lo que se ha dicho se aplica proporcionalmente, *mutatis mutandis*, en todos los niveles, ya sean familiar, social, etc.

Y por lo ya expuesto, podemos terminar diciendo con Maritain, que la pena no apunta primera y principalmente al mal a producir en el agente, sino que apunta primeramente a un bien a producir" (70).

---

(70) Maritain, J. Lecciones fundamentales de filosofía moral, Club de Lectores. Buenos Aires. 1966, p. 226.

## CONCLUSIONES

Después de analizar el problema del mal desde diferentes ángulos lo que más nos ha resaltado es que se trata de un tema complejo y arduo que en ciertos momentos se alza imponente y en otros parece desvanecerse. En estas conclusiones intentaremos agrupar sistemáticamente todo lo expuesto. Esta síntesis procuraremos hacerla, por la confianza teórica que le tenemos, basándonos en el esquema etiológico desarrollado por Aristóteles y seguido por Santo Tomás.

1.- El mal no tiene causa final. Quizá parezca curioso - empezar por esta causa, pero la razón que encontramos es que, - así nos parece, es la causa más inteligible: todo agente obra - por un fin. Al aclarar esta afirmación es importante tener en cuenta los diferentes entes que hay en la realidad, pues esta - conclusión vale tanto para el hombre como para las demás cosas de la realidad, porque tender al bien es común al que obra inte - lectualmente y al que no. El fundamento de esta conclusión es el siguiente: todo agente obra por lo que tiene de potencia ac - tiva y no por lo que le falta de la misma; y en tanto que obra tiende a un fin, al que le corresponde, que es su perfección. - Así pues, necesariamente, el mal, que es privación, no puede - ser, en cuanto tal, el fin de ninguna acción. Cuando se termi - na en una corrupción o en una privación, ello no ha sido inten - cionado, pues el movimiento termina, no en la privación, sino - en la forma a la cual se tiende. Y como el mal se da, hay que

concluir, que se da al margen de la situación: no hay causa final.

2.- El mal no tiene causa formal. La causa formal es lo que constituye la esencia de lo que es; por lo tanto, estamos concluyendo que el mal no es una naturaleza. Esta es la razón de la dificultad para captar intelectualmente qué es el mal: puesto que no tiene esencia, no es cognoscible por sí mismo. Esta conclusión es una inferencia directa del tema central de este trabajo: el mal es una privación, y la privación no es una esencia sino una negación en la sustancia, como dice Aristóteles (Metaf. III 1004 a 15) "*In privatione veto subiecta - - quaedam sit natura, de qua dicitur privatio*". (versión de Moerbeke). Concluir esto está en el contexto más fiel de la doctrina aristotélica y se puede evidenciar desde diferentes puntos de vista. Baste señalar esta argumentación: toda cosa o es agente o es efecto; sin embargo, el mal no puede ser agente por que todo lo que obra, obra en cuanto que está en acto, es decir, es y es existente y perfecto. Por otro lado, tampoco puede ser efecto porque toda generación termina en una forma.

Desde el punto de vista de las causalidades final y formal el mal no es nada; la precaria realidad que pone el mal le viene de las causas eficiente y material.

3.- La causa eficiente del mal es el bien. Esta conclusión debe ser establecida *a priori* dadas las condiciones anteriores: si el mal no es una forma no puede actuar, si el mal es algo, sólo puede ser causado por algo que sea, y, al ser, es -

bueno. Como veremos más adelante, supuesto que algo es malo, - en cuanto malo sólo puede tener una causación *per accidens*, no *per se* porque *per se* sólo puede ser causa algo bueno (algo que es) y ser efecto igualmente. Aplicando un principio aristotélico, las cosas resultan así: el bien y el mal son opuestos; un opuesto no puede ser causa de otro, sino sólo accidentalmente - (Phys. VIII, 1251 a 31). Pero aquí cabe hacer una aclaración. Esta efectuación accidental puede provenir del agente o del - efecto. Cuando el agente actúa deficientemente, produce un - efecto deficiente que es el mal; pero hay que entender bien que el agente actúa por lo que es, no por la deficiencia, pues en - este caso no habría efecto malo, ya que no habría efecto simple mente. Este es el motivo por el que Santo Tomás dice que el - mal no tiene causa eficiente sino deficiente. Por otro lado, - considerando el efecto *per accidens* desde el punto de vista del efecto, es necesario que la falla esté en la materia o en la - forma: si la materia no está bien dispuesta el efecto es defectuoso, y por parte de la forma, el mal surge, cuando a una forma se le junta necesariamente la privación de otra forma, de - ahí que a toda generación corresponda simultáneamente una co - rrupción. Bien aclarado que no es la corrupción el fin intenta do como se expresa en la conclusión 1. Que el mal tenga sólo - causa eficiente *per accidens* se da también en las obras de arte como señala Aristóteles basado en el principio: "el arte imita a la naturaleza en sus obras" (Phys. II, 2 194 a 21).



Esta conclusión metafísica es la más problemática en el plano moral, pues excluida la causa eficiente quedaría excluida la responsabilidad. Por lo dicho a lo largo del trabajo se ve que en el plano moral hay que tener en cuenta la existencia de un proceso causal más complejo que en el plano natural. Por este motivo, Santo Tomás señala analíticamente los principios que intervienen en el proceso causal volitivo: "El primer principio activo de las acciones morales es la cosa aprehendida; el segundo, la facultad aprehensiva; el tercero, la voluntad; y el cuarto, la facultad motora que ejecuta lo mandado por la razón (C. G., III, c. 10). Aquí Santo Tomás hace una aclaración muy sutil para evitar caer en los dos extremos: que todo acto sea malo (lo que sucedería si hay un defecto físico en la voluntad) o que el mal sea casual, con lo cual no habría responsabilidad. Por esto afirma: "el defecto de la voluntad es voluntario, pero no es un pecado moral, y así nos evitamos un proceso al infinito" (ibidem).

Evidentemente, la cuestión no está del todo aclarada pero hemos querido hacer notar la cautela con que se mueve Santo Tomás. Y la conclusión es ésta: "Así, pues, en la voluntad, el defecto de ordenación a la razón y al propio fin precede al pecado de la acción... Este defecto de orden es voluntario puesto que la voluntad puede querer o no" (ibidem). No nos detenemos a explicar las implicaciones de esta afirmación sino que sólo nos limitamos a transmitir la explicación del Aquinate.

5.- El mal tiene una causa accidental. Algo sobre esto ya se expuso en la conclusión 3. Es importante resumir bien la positividad del mal pues a pesar de las consideraciones anteriores aún sigue vigente el hecho de que el mal es algo que está en un sujeto; por lo tanto debe estar causado por los principios del sujeto o por un principio extrínseco. Más aún, el mal está en aquel sujeto que se encuentra en potencia con respecto a él y a su opuesto, y nada se pasa, por sí mismo, de la potencia al acto. Pues bien, la causa del mal, es una causa accidental que con rigor etiológico aristotélico se puede resumir así:

a) en el orden eficiente: porque por la deficiente virtud del agente sigue un defecto en el efecto y en la acción.

b) en la causalidad material: por la indisposición de la materia se produce un defecto en el efecto;

c) en la causalidad formal: porque siempre a la aparición de una forma se sigue la privación de otra;

d) en la causalidad final: el mal siempre va unido al fin indebido puesto que por él se impide el fin debido.

Por todo esto se concluye que el mal es causa accidental y que no puede serlo por sí mismo.

## BIBLIOGRAFIA

- SAN AGUSTIN. De natura boni. Obras completas V, BAC. Madrid, 1961.  
De moribus manicheorum. Obras completas IV. BAC. Madrid, 1961.  
Enchiridion. BAC. Madrid, 1961.  
Confesiones. BAC. Madrid, 1961.  
La ciudad de Dios. BAC. Madrid, 1961.
- ARISTOTELES. Física. Obras completas. BAC. Madrid, 1977.
- BACON, FRANCIS. Ensayos sobre moral y política. UNAM. México, 1974.
- BARBEDETTE, D. Ética. Ed. Tradición. México, 1974.
- BRENTANO, FRANZ. Sobre la existencia de Dios. Rialp. Madrid, 1979.
- DERISI, OCTAVIO NICOLAS. Santo Tomás y la Filosofía actual. Universitas, S.R.L., Buenos Aires, 1975.
- FABRO, CORNELIO. Introduzione all'ateismo moderno. Ed. Studium. Roma, 1969.  
L'avventura della teologia progressista. Rusconi. Milán, 1974.  
El problema del pecado en el existencialismo. Ares, Roma, 1959.  
Partecipazione e causalità. Studium. Torino, 1961.  
Drama del hombre y misterio de Dios. Rialp, Madrid, 1974.
- GARRIGOU-LAGRANGE, REGINALD. La vida eterna y la profundidad del alma.
- GONZALEZ ALVAREZ, ANGEL. La metafísica del mal, en "Semanas Españolas de Filosofía". Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1955.

- HEGEL, G.W.F. El concepto de religión. Fondo de Cultura Económica. México, 1981.  
Fenomenología del espíritu. F.C.E. México, 1982.
- HOBBES, T. Leviathan. Ed. C. V. Macpherson, England, 1968.
- INZA, CARLOS DE. El mal en el hombre en el orden social, en "Semanas Españolas de Filosofía". Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1955.
- JOLIVET, R. Metafísica. Ed. Carlos Lohíe. Buenos Aires, 1957.
- JOURNET, Charles. El Mal. Rialp, Madrid, 1965.
- JUAN DE SANTO TOMAS. Cursus philosophicus thomisticus I. Marietti, Torino, 1920.
- MARITAIN, JACQUES. Lecciones Fundamentales de Filosofía Moral. Club de Lectores, Buenos Aires, 1966.  
De Bergson a Santo Tomás de Aquino. Club de Lectores, Buenos Aires, 1967.
- MERLEAU-PONTY, M. Sens et non-sens. París, 1948.
- PARIS CARLOS. El mal en el mundo físico, en "Semanas Españolas de Filosofía", Instituto "Luis Vives" de Filosofía Madrid, 1955.
- PLATON. Filebo. Aguilar. Madrid, 1977.  
Timeo. Aguilar. Madrid, 1977.  
Teeteto. Aguilar. Madrid, 1977.
- PLOTINO. 1a. Eneada.
- RIERA, CAMILO. Dios y el mal físico, en "Semanas Españolas de Filosofía", Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1955.

- SARRI MUNTADA, JAIME. Propedéutica para discutir el problema del mal. "Semanas Españolas de Filosofía", Instituto "Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1955.
- SAURAS, EMILIO. El mal según Santo Tomás, en "Semanas Españolas de Filosofía", Instituto "Luis Vives" de Filosofía Madrid, 1955.
- SCHULER, MAX. Ética Material de los Valores. Revista de Occidente. Madrid, 1941.  
La idea de hombre y la historia. Ed. La Pléyade. Buenos Aires, 1982.
- SINEK, PAUL. De probleme du mal. Desclee de Brower. Río de Janeiro, 1942.
- SOLZHENITSYN, ALEXANDER. Discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura 1970, en "Llamada a Occidente".
- SPINOZA, B. Ética. Ed. Nacional. Madrid, 1980.
- STO. TOMAS DE AQUINO. Suma Teológica, BAC. Madrid.  
Suma contra Gentes, en *Opuscula Philosophica*, Marietti, Torino, 1962.  
De ente et essentia. Marietti, Torino, 1962.  
In Metaph. Marietti, Torino, 1962.  
De principiis natura. Ed. Tradición. México, 1974.  
In Sent. Marietti, Torino, 1962.  
De Substantiis Separatis. Marietti, Torino, 1962.  
De Malo. Marietti, Torino, 1962.  
De Potentia. Marietti, Torino, 1962.
- TODOLI, JOSE. El mal moral, en "Semanas Españolas de Filosofía" Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1955.
- URDANOZ, TEOFILO. El mal moral en su relación con lo sobrenatural. El pecado filosófico, en "Semanas Españolas de Filosofía", Instituto "Luis Vives" de Filosofía Madrid, 1955.

WHITEHEAD, A. N. Proceso y realidad. Ed. Losada. Buenos Aires, 1956.

WITTGENSTEIN, L. Tratado Lógico-Filosófico. Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1981.

ZARAGUETA, JUAN. El problema del mal, sus perspectivas, en "Semanas Españolas de Filosofía", Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1955.