

La noción de mal en santo Tomás de Aquino

Hedy Boero

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

“¿Qué es el mal? ¿Y de qué principio proviene? ¿En qué cosas existe? ¿Cómo, existiendo la Providencia, existe el mal, presente en todas las cosas y persistente en ellas? ¿Cómo, además, algunas de las cosas que son, lo apetecen antes que al bien?”

Dionisio Areopagita, De los nombres divinos, IV, XVIII

1. Introducción

El mal se presenta al hombre como un problema, como un interrogante para su razón y un escándalo para su vida. Cada uno de nosotros, en un momento u otro de nuestra historia personal, nos enfrentamos con alguno de los rostros del mal. Unas veces sale a nuestro encuentro bajo cierto cariz de inocencia; otras, con toda su crueldad y violencia. La experiencia del mal está irremediabilmente ligada a la existencia del hombre, quien reacciona ante este fenómeno como algo que no debiera existir. Su presencia en el mundo, así como en la vida personal, constituye una invitación constante a la búsqueda de su sentido.

De las preguntas que formula el Pseudo Dionisio –y alguno de nosotros con él–, este trabajo se refiere a la primera de todas ellas y más básica. Intentaré, pues, dar una respuesta acerca de qué es el mal, guiada por el pensamiento de santo Tomás de Aquino. Muy en particular, por su metafísica. He centrado mi atención en la obra de este autor por la profundidad, riqueza y amplitud con que ha desarrollado el problema del mal.

La exposición está estructurada en tres partes. La primera, se refiere al existir del mal, es decir, de qué modo se hace presente en la realidad. En la segunda, se explicita qué es el mal para santo Tomás, analizando en detalle dos textos fundamentales de la *Suma Teológica* y la *Q. D. Sobre el Mal*¹, en los

1 *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 1, c. y *S.Th.*, I, q. 48, a. 1, c. Cabe señalar que las traducciones de los textos citados son propias.

que se presentan los elementos indispensables para una correcta noción sobre el mismo. La tercera parte está destinada a examinar cómo se da el mal en las cosas. Esto implica hablar del sujeto en el que radica. Por último, se exponen las conclusiones alcanzadas.

2. El existir del mal

Prevía a la pregunta qué es el mal o cuál es su naturaleza, santo Tomás plantea en su *Comentario a las Sentencias*² una cuestión más elemental, a saber: si el mal existe en la realidad, de qué manera lo hace. Alguien dirá que la pregunta es vana, ya que es evidente a todas luces que el mal existe. Nuestra experiencia nos lo enseña a diario. No cabe duda de su presencia en todos los ámbitos a los que dirigimos nuestra mirada. Aún así, la pregunta metafísica básica que santo Tomás formula es sobre su existir y no por una falta de sentido común o un contacto deficiente con la realidad, sino al menos, por dos razones:

La primera, por una simple cuestión metodológica. Porque si se establece que el objeto de estudio existe (*an est*), se puede avanzar en la indagación sobre su naturaleza (*quid est*) y demás temas de interés. Pero, si no existe, allí concluyen el problema planteado y la investigación.

La segunda, porque el lugar desde el cual se considere el tema determinará la búsqueda y, desde luego, la respuesta obtenida. Si el punto de partida y la perspectiva metafísica de investigación son errados, habrá error en todo el desarrollo posterior, y entonces no se llegará a buen puerto.

Veamos, pues, lo que dice santo Tomás. Su interés es establecer si el mal existe y en qué sentido puede decirse que *es*. Para situar la cuestión conviene señalar que para él la primera captación y más evidente que tenemos de la realidad es que las cosas existen, que hay algo que *es*. A esto que se nos presenta como lo más evidente lo llamamos *ente*.³ Todas las concepciones de nuestra inteligencia se resuelven en el ente, es decir que nada cognoscible

² *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1.

³ “El ente no es otra cosa que *aquello que es*. Así parece significar la *cosa* por el hecho que digo *aquello que*, y el *ser* por el hecho que digo *es*. Y si esta dicción *ente* significara el *ser* principalmente, como significa la *cosa* que tiene ser, sin duda significaría *algo que es*. Pero la misma composición implicada en aquello que digo *es*, no lo significa principalmente, sino que lo *co*significa en cuanto significa la *cosa* que tiene el ser.” *In Perih.*, lec. 5, n. 20. Cf. *In X Metaph.*, lec. 4, n. 1998; *In I Metaph.*, lec. 2, n. 46.

puede escapar a la intelección de algo que es.⁴ En consecuencia, es lógico que el argumento por él planteado sea desde la noción de ente. Con más precisión, desde los modos de decir ente.⁵

Algo se dice ente de dos modos: uno, como la naturaleza de los diez géneros; otro, como la verdad de una proposición. Del primer modo se dice ente sólo lo que es algo existente en la realidad; del segundo, en cambio, se dice ente aquello de lo cual se puede construir una proposición afirmativa, aunque no sea algo existente en la realidad, por ejemplo, decimos que la muerte es, o que la sirena es.

Ahora bien, del mal, la privación y la negación se puede construir una proposición afirmativa, aunque en la realidad no sean algo existente sino la supresión o carencia de alguna cosa. De hecho, por mal, privación y negación se entiende cierta imperfección, ausencia de ser o de bien que afecta a una realidad.⁶ Por lo tanto, mal, privación y negación se dicen entes del segundo modo –como la verdad de una proposición–; pero no del primero –como una naturaleza o algo existente en la realidad–.

“Ahora bien, no todos los que son entes en cuanto al segundo modo, son entes en cuanto al primero. Porque de la privación, como de la ceguera, se forma una proposición afirmativa, como cuando se dice: ‘la ceguera es’; y la ceguera no es algo en la naturaleza de las cosas, sino que más bien es una remoción de algún ente. Por tal motivo también las privaciones y negaciones se dice que son entes en cuanto al segundo modo, pero no en cuanto al primero.”⁷

⁴ *Q.D. De Verit.*, q. 1, a. 1, c.

⁵ Cf. *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1. “Ahora bien, por la ignorancia de esta distinción, algunos, considerando que algunas cosas se dicen malas, o que el mal se dice que está en las cosas, creyeron que el mal era una cosa determinada.” *S.Th.*, I, q. 48, a. 2, ad 2. Ver también *In IV Metaph.*, lec. 1, n. 540-543, donde habla de cuatro modos de ente: *negación y privación* (constituyen un modo de ser debilísimo que solamente está en la razón); *generación, movimiento y corrupción* (son una vía a la substancia y al no ser de la substancia, siendo próximos al anterior en debilidad porque en ellos se da cierto no-ser); *accidente* (aunque no posee mezcla de privación, es un ser débil pues no es por sí mismo sino en otro –en la substancia–); *substancia* (es perfectísimo pues por sí tiene el ser, existe por sí, y no tiene mezcla de privación).

⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 48, a. 1, c.; *S.Th.*, I, q. 48, a. 3, ad 2.

⁷ *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1, c.; Cf. *S.Th.*, I, q. 48, a. 2, ad 2; *Op. De ente et essentia*, cap. 1.

“Ente se dice de dos modos. De un modo, según que significa la naturaleza de los diez géneros; y así ni lo malo ni alguna privación es ente ni algo. De otro modo, según que se responda a la pregunta ‘si es’ (an est); y así lo malo es, como también es la ceguera. Sin embargo, lo malo no es algo, porque ser algo no sólo significa que se responda a la pregunta ‘si es’, sino también que se responda a la pregunta ‘qué es’ (quid est).”⁸

Precisemos un poco más. El ente dicho del primer modo, como alguno de los diez géneros, o es *substancia*: algo existente por sí y en sí, una naturaleza que posee la primera perfección, que es la perfección de ser; o es *accidente*: algo en las cosas existentes, algo que es en otro y por otro, una perfección que inhiere en la substancia. Ahora bien, por mal se entiende una falta de perfección, una carencia que afecta o menoscaba una realidad. En consecuencia, el mal no puede pertenecer a ninguno de los modos de ser antedichos; porque sería una cierta perfección, lo que implica una contradicción. Por eso se dice que el mal no es *algo existente en sí*, ni *algo en los existentes*, sino un no-ser que se da en un sujeto. Se puede decir, por ejemplo, que la muerte es, aun cuando sea la privación de vida; o que el silencio es, aunque sea la ausencia de sonido; o que lo negro es, aun cuando sea la carencia de color.⁹

Ahora bien, si el mal se dice ente en cuanto significa la verdad de una proposición, entonces, ¿es sencillamente un ente de razón que existe en y por la mente? ¿Existe en cuanto que a un sujeto –el mal– le atribuyo un predicado –el existir–? A lo que Tomás contesta lo siguiente:

“Por cierto, lo malo es en las cosas, pero como privación, no como algo real; mas es en la razón como algo entendido: por lo que puede decirse que lo malo es un ente de razón y no real, porque en el intelecto es algo, pero no en la cosa; y esto mismo que es ser entendido, según lo cual algo se dice ente de razón, es bueno; pues algo que se entiende es bueno.”¹⁰

El mal, por tanto, no es un simple ente de razón en el sentido de una creación del intelecto sin un fundamento real, sino que es algo existente en

⁸ Q. D. De Malo, q. 1, a. 1, ad 19.

⁹ Cf. In II Sent., d. 34, q. 1, a. 1, ad 1.

¹⁰ Q. D. De Malo, q. 1, a. 1, ad 20.

el intelecto de modo positivo, una concepción de la inteligencia, cuyo fundamento es la presencia en la realidad de una carencia de ser, de una ausencia de bien. Lo que aquí se concluye, pues, es que el mal se dice *ente* o *algo que es*, propiamente en el intelecto, impropia y accidentalmente en la realidad. Insisto en lo dicho por santo Tomás: esto no implica que no exista en la realidad, sino que existe, sin duda, pero de un modo debilísimo, como privación.

3. Qué es el mal

3.1. La cuestión planteada

Una vez establecido cuál es el existir propio del mal, el segundo paso es indagar sobre su naturaleza. Para ello analizaré detenidamente dos textos de santo Tomás que a mi juicio son de radical importancia, porque presentan todos los elementos que constituyen su noción de mal. Los pasajes pertenecen a la *Q.D. Sobre el Mal* y a la *Suma Teológica*, y la cuestión que se plantea en ambos es determinar si el mal es algo, es decir, si es una realidad, una naturaleza:

“Lo malo se dice de dos modos. De un modo, puede entenderse como aquello que es sujeto del mal, y esto es algo; de otro modo, puede entenderse como el mismo mal, y esto no es algo, sino que es la misma privación de algún bien particular. Para cuya evidencia ha de saberse que lo bueno propiamente es algo en cuanto que es apetecible, pues, según el Filósofo en *I Ethic.*, definieron de manera óptima lo bueno los que dicen que lo bueno es lo que todas las cosas apetecen; en cambio, se dice malo aquello que se opone a lo bueno. De donde es conveniente que lo malo sea aquello que se opone a lo apetecible en cuanto tal. Sin embargo, es imposible que esto sea algo.¹¹

Uno de los opuestos se conoce por el otro, como las tinieblas por la luz. De donde, qué sea lo malo es necesario asumirlo desde la razón de lo bueno. Ahora bien, dijimos anteriormente que lo bueno es todo aquello que es apetecible. Así, como toda naturaleza apetece su ser y su perfección, es necesario decir que el ser y la perfección de cualquier naturaleza tiene razón de bondad. De donde no es

¹¹ *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 1, c.

posible que lo malo signifique algún ser, o una determinada forma o naturaleza. Por lo tanto, no queda más que con el nombre de mal se signifique una determinada ausencia de bien. Por eso se dice que lo malo 'ni es existente ni bueno': porque como el ente, en cuanto tal, es bueno, es lo mismo la remoción de cada uno de los dos."¹²

3.2. *Qué es el bien*

Como afirma santo Tomás, uno de los opuestos se conoce por el otro. Comencemos, entonces, conociendo qué es el bien, para que podamos tener una idea más precisa de qué sea el mal. En un pasaje del *Comentario a las Sentencias*, dice que en sentido propio, el bien y el mal no son géneros sino *transcendentales*: "y así ni lo bueno ni lo malo son géneros, porque están entre los transcendentales, pues bueno y ente se convierten"¹³. Esto quiere decir que están más allá de los géneros, que exceden la universalidad del orden predicamental. Bien y mal no son dos géneros que contienen distintas especies sino algo que está por encima de todo género y especie. Se ubican, pues, en una perspectiva metafísica en la cual su universalidad es transcendental y se extiende a todo lo que existe, sin excluir nada.

Antes se dijo que el ente es lo primero que se presenta a nuestro intelecto como lo más evidente, y que nada escapa al mismo pues todas las cosas son de un modo u otro. Si esto es así, entonces el ente no puede ser género sino que debe estar más allá de todo género. Porque si fuese género debiera existir alguna diferencia específica que lo contrajese a alguna especie. Pero la diferencia específica debe estar fuera de la razón de género para poder determinarlo a una especie. Pues bien, como nada está fuera de la razón de ente, el ente no puede ser contraído por ninguna diferencia específica. En consecuencia, no puede ser género.¹⁴ El ente en cuanto tal es *transcendente*, su universalidad no es predicamental sino transcendental, se refiere a todo lo que es y no deja nada fuera.

Por otra parte, si nada puede ser concebido por el intelecto sin que el ente esté implicado, entonces, no se le puede agregar nada real, nada extraño que ya

¹² *S.Th.*, I, q. 48, a. 1, c. Ver también: *Comp. Theol.*, cap. 114-117; III C. G., cap. 7-9.

¹³ *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, ad 1.

¹⁴ I C. G., cap. 25.

no esté contenido en él. De lo contrario, habría algo más allá del ente, que no está incluido en su conceptualización. Sin embargo, esto no significa que no pueda decirse nada sobre él, sino que cabe realizar una explicitación, desplegando lo que pertenece a su intelección, pero que está implícito en la noción de ente.¹⁵

Santo Tomás afirma que este despliegue se puede hacer a través de ciertas adiciones racionales que manifiestan aquello que no está expresado inmediatamente en el ente. Estos agregados racionales pueden ser de dos tipos: el primero, expresa un modo especial de ente, que lo circunscribe a modos de ser determinados. De esta manera se agregan los predicamentos. El segundo, expresa un modo que sigue a todo ente y se equipara con él en la realidad. De esta manera se agregan las llamadas *propiedades transcendentales*.¹⁶

Dichas propiedades son reales, no son principios abstractos creados por la mente, sino que nuestro intelecto los capta en la realidad. Se identifican realmente con el ente, poseen su misma universalidad y le corresponden siempre, aunque se distingan de él racionalmente. Sin embargo, esto no significa que sean sinónimos de ente, sino que manifiestan algo que al decir 'ente' no está expresado.

Según santo Tomás las propiedades que manifiestan la riqueza implícita en el ente son: cosa (*res*), uno (*unum*), algo (*aliquid*), verdadero (*verum*), bueno (*bonum*).¹⁷ Respecto a esta última, dice que lo bueno expresa la *razón de apetecible*, la *amabilidad* por la cual el ente es deseado; lo cual refiere al orden que se da entre la voluntad y la cosa. Insisto en que, por ser un transcendental, lo bueno es real y se identifica con el ente. Por eso, en el pasaje que inicia este apartado santo Tomás afirma que lo bueno y el ente se convierten¹⁸, lo que fundamenta en otro texto de la siguiente manera:

“Lo bueno y el ente son lo mismo según lo real; pero difieren sólo según la razón. Lo cual se demuestra de la siguiente manera. En efecto, la razón de bien consiste en esto, que algo sea apetecible. De donde el Filósofo, en I Ethic., dice que lo bueno es ‘lo que todos apetecen’. Pues bien, es evidente que cada uno

¹⁵ Cf. *Q.D. De Verit.*, q. 1, a. 1, c.

¹⁶ *Q.D. De Verit.*, q. 1, a. 1, c.; Cf. *Op. De natur. gener.*, cap. II.

¹⁷ Ver *Q.D. De Verit.*, q. 1, a. 1, c.; *Op. De natur. gener.*, cap. II, a propósito de la deducción y enumeración de las propiedades transcendentales.

¹⁸ *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, ad 1.

es apetecible en cuanto que es perfecto, pues todos apetecen su perfección. Ahora bien, cada uno es perfecto en tanto y en cuanto está en acto; de donde es manifiesto que algo es bueno en cuanto que es ente; pues el ser es la actualidad de toda cosa... De donde es evidente que lo bueno y el ente son lo mismo según lo real; pero lo bueno dice razón de apetecible, que no dice el ente.”¹⁹

Ahora bien, como se trata de una identificación real de ente y bien, se concluye algo fundamental: que todo lo que existe, por el simple hecho de existir, es bueno. Esto quiere decir que todas las cosas que nos rodean, el universo entero que se manifiesta ante nosotros es bueno. “Todo ente, en cuanto es ente, es bueno. En efecto, todo ente, en cuanto es ente, está en acto, y de algún modo perfecto, porque todo acto es una cierta perfección. Por otra parte, lo perfecto tiene razón de apetecible y de bueno. De donde se sigue que todo ente, en cuanto tal, es bueno.”²⁰

Así pues, se puede establecer que ninguna realidad en cuanto tal es mala²¹; no hay nada que sea esencialmente malo, como sostenían los maniqueos. Las cosas no se dicen malas por lo que tienen de ser, sino en cuanto *carecen* de cierto ser o en cuanto están disminuidas en su bondad. Por eso, afirma san Agustín: “Se dice naturaleza mala aquella que está corrompida; porque la que no está corrompida es buena. Pero aun la misma corrompida, en cuanto que es naturaleza, es buena; en cuanto que está corrompida, es mala.”²²

Por otra parte, que todo lo que existe es bueno no significa que todo es bueno en sentido absoluto. Se observa en la realidad que las cosas se mueven u obran para adquirir ciertas perfecciones que no poseen; apetecen e intentan alcanzar aquello de lo que carecen y que para ellas representa un bien. Según santo Tomás, existen tres grados en la perfección de las cosas: su ser, los accidentes necesarios para su obrar perfecto y, por último, alcanzar su fin.²³ En la medida en que las cosas tuvieran estos tres bienes, serían completamente perfectas; y entonces serían bienes absolutos (*bonum simpliciter*).

¹⁹ *S.Th.*, I, q. 5, a. 1, c.

²⁰ *S.Th.*, I, q. 5, a. 3, c.

²¹ Cf. *S.Th.*, I, q. 5, a. 3, ad 2; *Comp. Theol.*, cap. 115.

²² San Agustín, *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*, cap. IV.

²³ *S.Th.*, I, q. 6, a. 3, c.

Pero en la realidad que percibimos no se encuentran bienes absolutos, sino más bien cosas que no tienen toda la perfección que debieran poseer. Lo que se da son bienes relativos, que tienen cierta perfección en tanto que *existen*. Por lo que estas cosas no son bienes absolutos sino bienes relativos (*bonum secundum quid*).²⁴ Por eso las realidades finitas no se consideran buenas en sentido absoluto, sino sólo en la medida en que pudieran alcanzar su completa perfección. Sin embargo, son buenas de algún modo, en tanto poseen la primera de todas las perfecciones que es el ser. Toda realidad finita puede concebirse sin la bondad absoluta, que es una bondad a la cual tiende; pero de ningún modo puede concebirse sin la bondad relativa, porque sin esa bondad no existiría.

Otro aspecto de la realidad a tener en cuenta es que no todas las cosas son de la misma manera, sino que existen diversos grados de ser. Como se dijo, lo primero y más evidente en la captación de la realidad, que abarca todo y a lo cual nada puede escapar, es el ente. Ahora bien, en esa captación de la realidad también se percibe una riqueza por la cual las cosas no son del mismo modo, sino de diversas maneras; por ejemplo, hay cosas que son mejores o peores que otras; algunas más o menos hermosas. Se percibe que en la realidad se da un orden *analógico* de entes, que convienen en algo uno e idéntico, a saber, que son; pero difieren en cuanto son parcialmente, en cuanto poseen diversos modos de ser.²⁵

Por consiguiente, cuando se aplican las propiedades transcendentales a todo lo que existe, no se debe hacer sin más o de manera unívoca, sino teniendo en cuenta los diversos grados que hay en las cosas. Dicho de otro modo, puesto que las propiedades transcendentales se identifican con el ente, y el ente es análogo, se deduce que las propiedades transcendentales son análogas. Por lo tanto, cuando se dice que las cosas son buenas, se está hablando analógicamente, según que todas poseen el bien, pero de manera distinta. Veamos un texto donde santo Tomás distingue diversos grados de bien:

“Existe un grado de bondad por el que algo sea bueno, de modo que nunca decaiga en su bondad. Existe otro grado de bondad por el que algo sea bueno, de modo tal que pueda decaer en su bondad. Ciertamente que ambos grados se en-

²⁴ *S.Th.*, I, q. 5, a. 1, ad 1.

²⁵ Cf. *In IV Metaph.*, lec. 1, n. 535-536; *In XI Metaph.*, lec. 3, n. 2197.

cuentran en la realidad misma. En efecto, hay ciertas cosas que no pueden perder su ser, como las incorpóreas; en cambio hay otras que pueden perderlo, como las corpóreas.”²⁶

Ha de notarse que se habla de un grado de realidades que pueden decaer en su bondad. Esto significa que hay un orden de entes corruptibles que, al no completar la totalidad de bien, admiten deficiencias o privaciones de bien, es decir que admiten males. Por lo tanto, es de fundamental importancia no perder de vista el carácter analógico del bien. Cuando se habla del bien, debemos entender un orden de entes que, en cuanto existen, son buenos; pero que, en cuanto poseen diversos grados de ser, son bienes relativos o análogos, que pueden estar sujetos al mal.

3.3. *Qué es el mal como tal*

Hasta aquí se ha establecido que el mal existe en la realidad, no como substancia ni como accidente, sino de un modo muy débil, es decir, como privación, como cierta ausencia de ser. Por otra parte, las veces que se hizo referencia al mal, fue en tanto representa una cierta imperfección, carencia o privación que afecta a una realidad determinada.

Ha llegado, entonces, el momento de decir propiamente qué es el mal, estableciendo claramente su noción. Si se rastrea la razón de mal en la obra de santo Tomás, la misma se encuentra expresada de múltiples maneras: como la privación de una perfección debida²⁷; como la ausencia de un bien particular²⁸; como cierta corrupción²⁹; como la falta de aquello que una cosa debe poseer por naturaleza³⁰; como cierto defecto³¹; etc.

“Así como por el término bien se entiende el ser perfecto, por el término mal no se entiende otra cosa que la privación del ser perfecto. Pero como la privación propiamente dicha es de aquello que es por naturaleza, cuándo y del modo en que debe ser tenido por naturaleza, es evidente que por esto algo

²⁶ *S.Th.*, I, q. 48, a. 2, c.

²⁷ *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, c.; *Comp. Theol.*, cap. 117; *III C. G.*, cap. 7.

²⁸ *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 1, c.

²⁹ *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, ad 4; *S.Th.*, I, q. 48, a. 1, ad 4.

³⁰ *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 4, c.

³¹ *S.Th.*, I, q. 48, a. 2, c.; *S.Th.*, I, q. 49, a. 1, c.

se dice malo en cuanto carece de la perfección que debe tener. De donde, si el hombre carece de visión, es un mal para él; en cambio no es un mal para la piedra, porque no es propio de su naturaleza tener visión.”³²

Analicemos detenidamente cada uno de los términos que conforman la noción de mal en las expresiones presentadas. Se aprecia, en primer lugar, que el mal es entendido fundamentalmente bajo la razón de privación: “así como toda forma tiene razón de bien, así también toda privación, en cuanto tal, tiene razón de mal”.³³ Lo que corresponde preguntar, entonces, es qué es la privación.

“Ni la misma privación es absolutamente no existente, sino que es no existente en esto, porque la privación es la negación en un sujeto; en efecto, la ceguera no es otra cosa que la negación de visión en aquél que le corresponde por su naturaleza ver.”³⁴

Nótese que santo Tomás habla de la privación como una *negación en un sujeto* y no como una negación sin más. Habla de un cierto no-ser que afecta a algo determinado y no del no-ser absoluto. Se trata de cierta supresión en la cual, aunque el otro término se destruye, permanece el sujeto que subyace a ambos términos. En cambio, si se tratara de la supresión absoluta, no permanecería ningún sujeto.

Además, el mal se aparta tanto de lo no existente sin más, como de lo existente. De lo existente porque aquello que de algún modo posee el ser, en cuanto tal, es bueno; y el mal no es algo existente en sí (no es substancia ni accidente), ni es algo bueno. Por otro lado, se aparta de lo no existente en absoluto porque sería la negación pura y de ningún modo existiría. De ahí que el mal sea entendido bajo la razón de privación, y no de negación.

“Lo malo no se tiene a lo bueno como el no-ente absolutamente asumido al ente. En efecto, el no-ente absolutamente considerado es la pura negación para la cual no se determina un sujeto. En cambio lo malo es un cierto no-ente, que es la

³² *Comp. Theol.*, cap. 114

³³ *S.Th.*, I, q. 48, a. 1, ad 1.

³⁴ *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1, ad 2. “La privación es la negación en la substancia, es decir, en la substancia tiene su sujeto. En cambio, la negación para la cual no se determina un sujeto, no puede llamarse privación, sino simple negación.” *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 4, c. Cf. *S.Th.*, I, q. 48, a. 3, ad 2; *III C. G.*, cap. 7.

privación; y por eso es necesario que tenga un sujeto determinado, que no puede ser sino el ente bueno.³⁵

Dionisio asume lo no existente como aquello que de ningún modo es. Ciertamente lo malo dista más de esto que de lo existente: porque en lo existente lo malo es como en un sujeto, por más que el mismo mal en sí no sea existente. Pero de lo no existente se aleja más, porque sencillamente lo no existente no puede ser sujeto de privación. Ni siquiera la misma privación es absolutamente no existente, sino que es no existente en esto, porque la privación es la negación en un sujeto; en efecto, la ceguera no es otra cosa que la negación de la visión en aquél que por naturaleza le corresponde ver.³⁶

Ahora bien, la privación afecta a un sujeto en la medida en que le sustrae un bien que debe poseer para su perfección: “la privación, ciertamente, es una carencia de aquello que se ha de tener por naturaleza y no se tiene”.³⁷ De hecho, si aquello que sustrae no fuese un bien inherente a su naturaleza, entonces, no sería un mal.³⁸ Veamos algunos ejemplos donde se aplica esta noción:

La carencia de garras en un vegetal no es una privación, porque a él no le corresponde por naturaleza esta perfección. En cambio, que un tigre no las tenga, sí constituye una privación pues debiera poseer dicho bien y no lo posee. O bien, que una piedra no tenga facultad intelectual no es una privación; mas que un ser humano no la posea o esté disminuida, sí es una privación pues le corresponde por naturaleza.

Aquí se ve la distinción que existe entre lo que es pura negación y lo que es privación. A saber, la pura negación sería la carencia de garras en el vegetal y de facultad intelectual en la piedra; en cuanto que dicha carencia es conforme a la naturaleza de esas realidades, porque a ellas no les compete

³⁵ *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 4, ad 2.

³⁶ *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1, ad 2. Cf. *S.Th.*, I, q. 48, a. 2, ad 1.

³⁷ *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 3, c. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, V, 1022 b 22- 32, donde se aplica la noción de privación indistintamente a la simple negación (un ser carece de una cualidad que por su naturaleza no debe poseer); y a la privación en sentido propio (un ser carece de una cualidad que debe poseer por su naturaleza).

³⁸ Cf. Aristóteles, *Categorías*, 12 a 26- 34.

tener tales perfecciones. Pero la pura negación no tiene razón de mal, de lo contrario todo ente que no posea cualquier perfección sería malo.

“Por consiguiente, la ausencia de bien tomada negativamente no tiene razón de mal. De lo contrario se seguiría que aquellas cosas que de ningún modo existen, serían malas; y también que cualquier cosa sería mala, porque no tiene el bien de las demás; por ejemplo, el hombre sería malo, porque no tiene la velocidad de la cabra o la fortaleza del león.”³⁹

Por otro lado, la privación sería la ausencia de garras en el tigre, y de facultad intelectual en el hombre; puesto que es contrario a la naturaleza de estas realidades el no poseer esas perfecciones, es decir, tales bienes pueden y deben existir en el tigre y en el hombre porque su naturaleza los reclama. De ahí que la razón de mal incluya como nota comprensiva que sea la falta de perfección o de bien debidos a una cosa por naturaleza.⁴⁰

Hasta aquí tenemos, en primer lugar, que el mal es una privación. En segundo lugar, que afecta a cierta realidad en cuanto le subtrae una perfección que la misma debe poseer por naturaleza. En tercer lugar, hay un punto importante en el cual quisiera poner el acento: el mal no es tomado como la privación del bien en absoluto, sino como la ausencia de un *bien particular*. Dado que existe cierta jerarquía de bienes, algunos de ellos, al no poseer la totalidad de la perfección, admiten la defectibilidad y, en consecuencia, es posible que en los mismos haya males. A estos bienes relativos es que propiamente se opone el mal, y es en ellos donde se encuentra. Por lo tanto, el mal se opone al bien como un cierto no-ser a un ser, mejor dicho, a un ente que es de algún modo, a un bien particular.

Por eso se dice que el mal es un *bien imperfecto*⁴¹, en cuanto es una realidad que por sí es buena, pero que está disminuida en su bondad por la privación que la afecta. Como se ha dicho, ninguna cosa en cuanto tal es mala, no existe nada que sea absolutamente malo. Se dice malo en cuanto

³⁹ *S.Th.*, I, q. 48, a. 3, c.

⁴⁰ “No toda ausencia de bien es un mal, sino la ausencia del bien que corresponde por naturaleza y debe tenerse.” *S.Th.*, I, q. 48, a. 5, ad 1.

⁴¹ Cf. *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1, c.

carece de cierto ser, en cuanto es privado de su bondad de algún modo. Pero aún así, aunque imperfecto, carente o defectuoso, sigue siendo un bien.⁴²

3.4. *Qué oposición se da entre el bien y el mal*

El interés subyacente a este apartado es despejar la dificultad importante que plantea el dualismo. El modelo clásico de esta posición es el maniqueísmo, que habla de dos principios o fuerzas, una esencialmente buena y otra esencialmente mala, en continua lucha. El bien procede de 'El Bien', y el mal, a su vez, de 'El Mal', siendo dos realidades totalmente opuestas, entre las cuales no existe la posibilidad de una coexistencia o de una mutua causalidad.

En los dos textos que son el núcleo de este trabajo, santo Tomás afirma que entre el bien y el mal existe una oposición. Por lo que cabe preguntar ahora cuál es el vínculo que se da entre ambos. Para indagar sobre ello, tal vez pueda echar alguna luz el pensamiento de Aristóteles, quien propone las siguientes formas de oposición: contradicción, privación y posesión, relación, contrariedad.⁴³

La *contradicción* es una oposición de afirmación y negación, de modo que uno de los términos destruye al otro, es su negación pura y simple. Por ejemplo, blanco y no-blanco; árbol y no-árbol; ser y no-ser.

La *privación y posesión* se dicen respecto a una sola y misma cosa, de la cual la posesión es una perfección natural, algo que la cosa debe tener por naturaleza; mientras que la privación es la carencia de dicha perfección.⁴⁴ Por ejemplo, ceguera y visión; enfermedad y salud; mudez y habla.

En la *relación*, a pesar de excluirse, un término reclama al otro, de modo que la noción de uno refiere al otro. Por ejemplo, padre e hijo; causa y efecto.

En la *contrariedad* aunque ambos términos están en el mismo género y son positivos, se excluyen. Se da entre dos cosas que son algo según una misma naturaleza, es decir que la oposición se da entre dos entes. Por ejemplo, par e impar; alto y bajo; agudo y grave.

⁴² Cf. *S.Th.*, I, q. 5, a. 3, ad 2; *Comp. Theol.*, cap. 115.

⁴³ Aristóteles, *Categorías*, 11 b 15- 13 b 35; *Metafísica*, V, 1018 a 20- b 8. Si bien se trata de distinciones consideradas como lógicas, estimo que pueden ser de mucha utilidad para el planteo metafísico del problema en cuestión.

⁴⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, V, 1022 b 22- 1023 a 7.

Analicemos qué tipo de oposición existe entre el bien y el mal.

En primer lugar, no pueden oponerse como *relativos* porque no se reclaman mutuamente, uno no refiere necesariamente al otro. Es cierto que a simple vista pudiera parecer que estos términos son relativos, pues las nociones de bien y mal se reclaman mutuamente. Por ejemplo, no podemos concebir la vida y la muerte sin que se dé una mutua referencia. Sin embargo, pensando la cuestión detenidamente, se ve que puede concebirse el bien sin el mal; por ejemplo, podemos hablar de la vida sin que refiera necesariamente a la muerte. Pero no se puede concebir el mal sin el bien, pues, si por mal se entiende una carencia de bien, su misma noción implica una referencia al bien. Por ejemplo, no podemos concebir la muerte sino como ausencia o cesación de la vida.

En segundo lugar, bien y mal no se oponen como *contradictorios* porque el mal no anula totalmente el bien, sino que permanece algo de bien. Cabe recordar lo dicho sobre la noción de mal: no se trata de un puro no-ser, sino de un no-ser en un sujeto. Por lo tanto, si el mal destruyera ese sujeto, se destruiría él mismo. Por ejemplo, si la ceguera fuese una carencia absoluta, destruiría no sólo la capacidad visiva sino al mismo hombre ciego, con lo cual se destruiría a sí misma porque no tendría un sujeto en el cual existir.

En tercer lugar, consideremos bien y mal con respecto a la *contrariedad*. Es aquí precisamente donde se da la mayor dificultad puesto que, si se establece que son contrarios, el mal es una naturaleza, con lo que se confirma la doctrina dualista. Esta dificultad se ha presentado principalmente a partir de una afirmación de Aristóteles en *Las Categorías*, según la cual es necesario que los contrarios sean: o en géneros distintos, o en el mismo género, o que sean géneros de otros.⁴⁵ Aristóteles justamente admite esto último, es decir, que bien y mal no están en un género sino que son géneros de otros. Desde esta afirmación se podría realizar un razonamiento como el que sigue: “Aristóteles dice que lo bueno y lo malo son ‘géneros de los contrarios’. Ahora bien, alguna esencia o naturaleza debe ser de cualquier género: pues las especies y las diferencias no son del no-ente, y así lo que no es, no puede ser género. Por lo tanto, lo malo es alguna esencia o naturaleza”.⁴⁶

⁴⁵ Aristóteles, *Categorías*, 14 a 18.

⁴⁶ III C. G., cap. 8. Cf. Q. D. *De Malo*, q. 1, a. 1, obj. 11; S.Th., I, q. 48, a. 1, obj. 1.

Para responder este argumento, santo Tomás dice que la expresión de Aristóteles es de difícil interpretación, pues si se la toma literalmente, se invalida la distinción de los diez predicamentos. Por ello, da dos posibles explicaciones: la primera, que Aristóteles no expresara una opinión propia sino una opinión común de los filósofos de su época, en este caso, los pitagóricos. La segunda, que se esté refiriendo al orden moral, en el cual uno de los contrarios es imperfecto o defectible con respecto al otro. Ahora bien, como todo lo imperfecto pertenece a la razón de mal, y todo lo que tiene perfección pertenece a la razón de bien, se dice que el bien y el mal son géneros de contrarios.⁴⁷

Por lo tanto, bien y mal sólo se dicen contrarios en el plano moral; pero propiamente no se oponen como contrarios. De no ser así, el mal constituiría un género y, por lo tanto, sería un ente y tendría una cierta perfección, lo que va en contra de su misma noción.

Queda, por consiguiente, que el bien y el mal se oponen como *posesión y privación*, pues el bien es la perfección que algo debe tener por naturaleza; en cambio, el mal es la carencia de esa perfección, esto es, del bien propio de la cosa:

“Lo bueno y lo malo propiamente se oponen como privación y hábito; porque, como dice Simplicio en su Comentario a Las Categorías, se dicen propiamente contrarias aquellas cosas de las cuales cada una es algo según naturaleza, como lo cálido y lo frío, lo blanco y lo negro. Pero otras, de las cuales una es según naturaleza y la otra está alejada de la naturaleza, no se oponen propiamente como contrarias, sino como privación y hábito.”⁴⁸

4. El sujeto del mal

Por lo visto hasta aquí, se habla propiamente de mal como una carencia que afecta a un sujeto. El mal está en la realidad, pero no como una propiedad, una perfección o algo positivo, sino como una privación de ser, de bien o de perfección. De hecho, la privación fue definida como una negación que se da en un sujeto. Por lo tanto, el sujeto al cual afecta el mal es esa realidad en la cual se encuentra. Ahora bien, si toda realidad por el

⁴⁷ *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, ad 1; III C. G., cap. 9; *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 1, ad 11; *S.Th.*, I, q. 48, a. 1, ad 1.

⁴⁸ *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 1, ad 2.

hecho de existir es buena, entonces, el sujeto del mal es siempre el bien.⁴⁹ Sin embargo, a esta afirmación se han presentado diversas dificultades, en las que nuevamente se deja entrever el dualismo con su dicotomía entre el bien y el mal. Veamos las más comunes:

La primera argumenta lo siguiente: el mal no es existente, ni está en las cosas existentes. Mas todo lo existente es bueno. Por consiguiente, el mal no está en el bien como en un sujeto. La dificultad surge porque es cierto que el mal no es algo existente en sí, ni es algo en los existentes; el mal no es ni una substancia ni un accidente. Pero esto es justamente lo que lo define en cuanto tal, porque el mal es la privación que afecta al existente o a alguna propiedad constitutiva del mismo. El mal no es una naturaleza en el universo, ni una parte de su perfección; sino precisamente lo que existe en esa naturaleza o en su parte perfectiva como privación, imperfección o deficiencia. De lo cual se deduce que el mal no existiría si no existiera esa naturaleza a la cual afecta. Si no hubiese un bien al que corromper, ni siquiera habría corrupción.

“En efecto, el mal no puede ser por sí existente, pues no tiene ninguna esencia. Por lo tanto, es necesario que el mal exista en algún sujeto. Pero todo sujeto, como es cierta substancia, es un cierto bien. Luego, todo mal está en algún bien.”⁵⁰

La segunda, dice que el mal se tiene al bien como el no-ente al ente. Pero el no-ente no requiere del ente como un sujeto. Por lo tanto, el bien no puede ser sujeto del mal. Para responder esta dificultad se vuelve a la distinción entre privación y negación. El mal no se tiene al bien como un no ser absoluto, como la negación pura que no necesita de un sujeto para darse. En cambio, se tiene como un no ser relativo, como una privación que es la negación *en* un sujeto. En la privación hay algo en lo que se dan los opuestos y que subsiste a la introducción de cualquiera de ellos. Pero en la negación uno de los opuestos aniquila al otro y no hay algo que subsista; se pasa del sujeto al no-sujeto.

“Lo malo es una cierta privación. Pero la privación y la forma de que se priva se dan en el mismo sujeto. Ahora bien, el sujeto de una forma es el ente en potencia para dicha forma,

⁴⁹ Cf. *S.Th.*, I, q. 48, a. 3; *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 4; *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 2.

⁵⁰ III C. G., cap. 11. Cf. *S.Th.*, I, q. 48, a. 3, ad 1; *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 4, ad 1; *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 2, ad 1.

que es buena; pues la potencia y el acto son en el mismo género. Por lo tanto, la privación, que es un mal, se da en algún bien como en su sujeto.”⁵¹

La tercera, sostiene que uno de los opuestos no puede ser sujeto del otro, sino que lo rechaza. Pero el bien y el mal son opuestos. Por consiguiente, el bien no puede ser sujeto del mal. En realidad, el sujeto del mal no es el bien al cual se opone, el bien que es destruido por el mal, sino algún otro bien. Por ejemplo, la mudéz es un mal que se opone a la capacidad de hablar, que priva al hombre del habla; sin embargo, el sujeto de la mudéz no es el habla al cual se opone, sino el mismo hombre que es mudo. Ahora bien, la mudéz puede coexistir con el hombre, un mal puede coexistir con un bien; pero no con el bien que le es opuesto, sino con el bien que es sujeto de ambos. Por otra parte, este sujeto no es un bien absoluto, sino un bien relativo, un bien determinado y concreto que admite defectos. De ahí que el mal no se opone al bien tomado en sentido absoluto; sino a un bien particular que, al ser limitado y no poseer la totalidad del bien, puede fallar, puede decaer en su bondad.⁵² Y justamente este bien limitado, este bien relativo es el sujeto del mal, es aquello en lo cual se da.

“Pues lo bueno se dice comúnmente como el ente: pues todo ente, en cuanto tal, es bueno. Ahora bien, no hay inconveniente en que el no-ente se dé en el ente como en su sujeto; pues cualquier privación es no-ente, y sin embargo su sujeto es la substancia, que es un ente. En cambio, el no-ente no se da en el ente opuesto a sí como en su sujeto. Como la ceguera no es el no-ente universal, sino ‘este’ no-ente, a saber, el que quita la visión; por lo tanto, no se da en la visión como en su sujeto, sino en el animal. De modo semejante, el mal no está como en su sujeto en el bien que le es opuesto, pues éste es quitado por el mal; sino en algún otro bien. Como el mal moral está en el bien natural; pero el mal natural, que es privación de forma, está en la materia, que es buena como el ente en potencia.”⁵³

⁵¹ III C. G., cap. 11. Cf. *S.Th.*, I, q. 48, a. 3, ad 2; *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 4, ad 2; *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 2, ad 13.

⁵² Cf. *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 4, c.

⁵³ III C. G., cap. 11. Cf. *S.Th.*, I, q. 48, a. 3, ad 3; *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 4, ad 3; *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 2, ad 3; *Comp. Theol.*, cap. 118.

El sujeto del mal no es sino el bien; el mal no puede existir sino en un sujeto que por sí es bueno. El mal sólo puede dañar lo bueno, sólo puede afectar a una naturaleza buena. En efecto, o el mal no implica un daño para el sujeto, lo que es evidentemente falso, o implica un daño, justamente porque priva al sujeto de algún bien. Por lo tanto, el mal debe darse en un sujeto bueno para poder privarlo de aquello que la cosa debe poseer por naturaleza.⁵⁴

Lo que resta establecer es en qué tipo de bien se encuentra el mal. Como existen diversos modos en los que se dice que algo es bueno, se debe encontrar cuál de ellos es propiamente el sujeto del mal. Algo se puede decir bueno de tres formas: en primer término, como la misma perfección de una cosa, por ejemplo, la sabiduría. En segundo término, como la cosa que posee la perfección propia, por ejemplo, el sabio. En tercer término, como la cosa misma que está en potencia respecto a su perfección y que puede alcanzar dicha perfección, por ejemplo, el hombre en cuanto es capaz de adquirir sabiduría.

Se dijo que el mal es la privación de la perfección que una cosa debe poseer por sí y que no tiene. Por consiguiente, de todas las formas en que algo se dice bueno, el sujeto del mal es propiamente la última, es decir, la cosa que está en potencia, por cuanto está privada de una perfección debida. Por ejemplo, el hombre que podría adquirir sabiduría es sujeto del mal porque es ignorante. La misma perfección no es sujeto del mal porque es aquello de lo que priva el mal; por ejemplo, en la sabiduría no puede haber ignorancia. Y, por último, el sujeto que posee la perfección puede ser disminuido por el mal, en cuanto se le quita cierta perfección pero él permanece; por ejemplo, la ignorancia sobre determinada verdad disminuye la sabiduría del hombre, le quita cierta perfección, pero él subsiste a la privación.⁵⁵ Por lo tanto, no cualquier bien es sujeto del mal, sino sólo el bien que está en potencia respecto a alguna perfección, de la que puede ser privado.

“El sujeto de la privación y de la forma es uno y el mismo, a saber, el ente en potencia... Ahora bien, es evidente que la

⁵⁴ “Por esto algo se dice malo, porque daña. Pero sólo porque daña lo bueno. Pues dañar lo malo es bueno, como la corrupción del mal es buena. Pero no dañaría, formalmente hablando, si no se diera en lo bueno; así, la ceguera daña al hombre en cuanto se da en él. Por tanto, es necesario que lo malo se dé en lo bueno.” III C. G., cap. 11. Cf. San Agustín, *Confesiones*, L. VII, cap. 12.

⁵⁵ Cf. Q. D. *De Malo*, q. 1, a. 2, c.

forma por la cual algo está en acto es cierta perfección y un determinado bien; y así, todo ente en acto, es un cierto bien. De manera semejante, todo ente en potencia, en cuanto tal, es un determinado bien, según que tiene un orden al bien. Como es ente en potencia, así es bueno en potencia. Por lo tanto, se sigue que el sujeto del mal es el bien.”⁵⁶

5. Solución de la cuestión planteada

De todo este proceso se concluye que el mal no puede ser una realidad, no puede ser algo que exista por sí como una naturaleza. Retomemos los textos de la *Q.D. Sobre el Mal* y la *Suma Teológica*⁵⁷ y el razonamiento que allí realiza santo Tomás para llegar a esta conclusión.

Comienza definiendo el bien como aquello que todos apetecen. Luego afirma que toda naturaleza apetece su ser y su perfección. Por lo que concluye que el ser y la perfección de cada realidad tiene razón de bien. A través de este primer razonamiento, santo Tomás demuestra que el bien es convertible con el ente y, por lo tanto, que todo lo que existe, en cuanto tal, es bueno. Algo se dice bueno, pues existe; y si existe, entonces es bueno.

El segundo razonamiento parte de esa conclusión: que el bien se identifica con el ser y la perfección. Entonces el mal no puede designar cierto ser, forma o naturaleza, sino, cierta carencia. Por lo tanto, el mal no puede ser una naturaleza existente ni algo bueno, sino justamente la ausencia de una realidad existente y la ausencia de bien. Esto quiere decir que aquello que se oponga al bien, se opone también al ser; de modo tal que, aquello que no es bueno tampoco es ente.

Como se vio al hablar del bien, todo lo que existe tiende a alcanzar aquello que es conveniente para sí, desea lo que reviste una perfección o un bien propios. Por eso, lo apetecible tiene razón de bien y todo lo que existe se corresponde con el bien. En cambio el mal, como se opone al bien, no se corresponde con él y, en consecuencia, no es algo existente ni algo apetecible.

Por otra parte, esto queda claro porque el mismo ser (*esse*) posee de modo eminente la razón de apetecible. Efectivamente, todas las cosas que existen apetecen su ser y tienden a conservarlo; mientras que huyen de

⁵⁶ *S.Th.*, I, q. 48, a. 3, c. Cf. *Comp. Theol.*, cap. 117.

⁵⁷ *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 1, c. y *S.Th.*, I, q. 48, a. 1, c.

aquello que les resulta nocivo y atenta contra su subsistencia. Por lo que el mismo ser, en cuanto es apetecible, es bueno. Como la primera perfección de todo lo que existe es el ser, es lógico que sea lo más apetecible y que a esta perfección corresponda máximamente la razón de bien. En lo que se refiere al mal, como éste se opone al bien, también debe oponerse al ser. Y como lo opuesto al ser no puede ser algo real, entonces el mal no es alguna realidad.

Así, entonces, se ha demostrado suficientemente que el mal no es una cosa o realidad; no se puede decir que sea una naturaleza. Por el contrario, el mal se opone a todo lo que existe e implica, de un modo u otro, su destrucción. De ahí que el mal de ningún modo pueda ser una naturaleza. No es algo existente al modo de la substancia o de los accidentes. No es algo real por sí y en sí existente, ni es algo en los existentes al modo de una perfección. El mal se dice ente indirectamente, de un modo debilísimo, en cuanto existe como un cierto no-ser, como una privación que se da en un sujeto.

Por lo tanto, a diferencia de la negación, el mal siempre necesita de una naturaleza para existir, un sujeto de por sí bueno pero que, sin embargo, puede decaer en su bondad. Ahora bien, el mal priva a una realidad limitada de algún bien particular que la misma debe poseer por naturaleza. Y en esa privación, el mal destruye aquel bien que le es opuesto, pero nunca destruye totalmente el bien que es su sujeto pues, de lo contrario, él mismo dejaría de existir.

Quisiera insistir una vez más en que todo cuanto existe es bueno. Nada de lo que tiene ser es esencialmente malo, sino justamente al revés, por el hecho de poseerlo es radicalmente bueno. Pero, como las cosas que existen en el universo no son bienes absolutos sino relativos, estas realidades finitas pueden decaer en su bondad, admitiendo imperfecciones, defectos, corrupciones. El bien limitado, pues, es el sujeto del mal, es aquello que el mal corrompe y sin lo cual no podría existir. Pero ese sujeto del mal, es bueno en cuanto tal, es bueno por el simple hecho de existir. "Ningún ente –afirma santo Tomás– se dice malo en cuanto es ente, sino en cuanto carece de un determinado ser; como el hombre se dice malo en cuanto carece del ser virtuoso, y los ojos se dicen malos en cuanto carecen de la capacidad visiva."⁵⁸

⁵⁸ *S.Th.*, I, q. 5, a. 3, ad 2.

Para concluir, transcribiré un pasaje de las *Confesiones* de san Agustín, que considero de especial valor pues proporciona una visión resolutive de lo dicho en estas páginas. En él se muestra que las realidades finitas, aunque sean imperfectas y corruptibles, son buenas; y que el mal no puede sino afectar esas realidades finitas que, en cuanto no poseen la perfección absoluta, pueden decaer en su bondad.

“Y me quedó del todo manifiesto que son buenas las cosas que se corrompen. No podrían corromperse si fueran sumamente buenas, pero tampoco se podrían corromper si no fueran buenas. Porque si fueran sumos bienes serían por eso incorruptibles; pero si no fueran buenas nada tendrían que pudiera corromperse. La corrupción es un daño por cuanto priva de algún bien, pues si no fuera así a nadie dañaría. Porque o bien la corrupción no implica daño, lo que no puede ser, o bien, como es evidentísimo, nos daña porque nos priva de algo bueno. Si las cosas se vieran privadas de todo bien no podrían existir. Y si ya no admitieran corrupción, ello sería sólo porque son mejores y permanecen incorruptibles.

¿Y qué monstruosidad mayor que decir que perdiendo algo se hacen mejores? Por consiguiente, si de todo bien se ven privadas, nada son; y si algo son, es porque son buenas. Por lo tanto, todas las cosas que existen son buenas, y el mismo mal sobre cuya procedencia investigaba, no puede ser una substancia, ya que si lo fuera sería buena. Entonces, o sería una substancia incorruptible y por eso un sumo bien, o sería una substancia corruptible (que no podría corromperse si no fuera buena).”⁵⁹

⁵⁹ San Agustín, *Confesiones*, L. VII, cap. 12.