

SOBRE EL BIEN Y EL MAL

POR

ANTONIO SEGURA FERNS

Cuando Martín Heidegger, en el mismo comienzo de *Ser y Tiempo*, expone la «necesidad de reiterar la pregunta que interroga sobre el ser», está remitiendo a la misma necesidad sobre la pregunta que interroga sobre el «bien»: La innegable pérdida del «sentido del ser» en la civilización moderna ha producido, inevitablemente, la pérdida del «sentido del bien» y, parejamente, la pérdida del «sentido del mal». Hoy, estas palabras, «bien» y «mal» necesitan de urgente y persistente redifinición si es que queremos posibilitar la misma vida del hombre sobre la tierra: «vida» y no una continua «huida hacia adelante», acosados por unos acontecimientos que nosotros mismos hemos provocado y que no somos capaces de dominar.

El problema de la definición del bien no es difícil, pero sí complejo: en esto se ha de huir de reduccionismos simplificados o de simples argumentos *ad hominem* que convencen, pero nada demuestran. Y ello es grave en asunto tan importante. Aristóteles, desde el comienzo de la *Ética Nicomaquea* da cuenta de las dificultades de definir el bien, pues si, obviamente, «es aquello que todos desean» —*Eth. Nich.* I, 1, B 1094, a. 3— o, como en nuestros días dice Moore, «el bien es el bien, como lo amarillo es lo amarillo», está claro que poco hemos avanzado en que sea en sí la esencia del bien. San Agustín, en el capítulo 3.º del libro XIII *De Trinitate*, cuenta de cierto payaso que prometía adivinar los pensamientos y el querer de todos: «El día convenido, una apiñada multitud, en medio de profundo silencio, conteniendo el aliento y con ansiedad expectante, oye clamar al dicho

bufón: vosotros queréis comprar barato y vender caro». Lo cual es una prueba de la insuficiencia del argumento *ad hominem*, voluntarista, por cierto que sea, respecto a la comprensión de qué sea el bien.

Tomás de Aquino, que no deja de señalar la íntima relación de bien y voluntad cuando nos dice que «el bien tiene razón de fin... y es objeto de la voluntad» (*De Malo*, q. 2, a. 4), sin embargo insiste en que *en sí* el bien es «cierta perfección» (*Ibid.*, q. 1, a. 4, co.), lo que se ve con más claridad al considerar el bien desde algo tan patente como la realidad del mal que siempre rodea al hombre, «pues así como entendemos por bien la perfección del ser, por mal entendemos la privación de esta perfección» (*Comp. Th.*, cap. 114, núm. 223). Privación de perfección que puede ocurrir tanto por defecto cuanto por exceso: ¡Qué triste mirada la de la mujer barbuda del Españolito que amamanta a su hijo bajo sus barbas fluviales y nos mira desde su museo toledano!

Tomás, en dicha *Quaestio disputa de Malo*, se pregunta, ante todo, «si el mal es algo», respondiéndose que «no es algo, sino la privación de algún determinado bien en algo debido a su perfección» (q. 1, ar. 1, co., ra. 1) por lo que, inevitablemente, «el mal no puede darse sino en el bien» (a. 2, co.) que éste sí que siempre *es algo*: por ello «el bien es causa del mal, según aquel modo que el mal puede tener causa..., pues no tiene causa por sí mismo, por lo que ocurre que el mal, como es defecto o falta de bien, éste es la causa del mal» (*ibid.*, a. 2 y a. 3, co.). En realidad, «las causas del mal son los bienes particulares que pueden faltar» (q. 3, ar. 1, ra. 7), porque esos bienes particulares «son causa de males por ser deficientes» (*ibid.*, ra. 14). Vemos, pues, que el bien está ligado a la perfección como algo que le es necesario: «Bonum ex tota causa, malum ex particulari defectu» (*In II Sent. ds.* 40, q. 1, ar. 2, ra. 4). Y a esta perfección total es a la que la naturaleza de las cosas, sean materiales o morales, ha de responder completa y perfectamente porque «es evidente que una cosa es llamada mala porque carece de una perfección que debe tener» (*Com. Th.*, loc. cit.).

La reiterada exposición del bien en función de la perfección y el mal en la de la deficiencia, es necesaria, pero no suficiente, pues hay que conocer el contenido y el alcance tanto de perfección cuanto de deficiencia. Para Tomás de Aquino el universo creado es pálida imagen de la Absoluta Perfección del Creador: «La multiplicidad y la distinción de las cosas ha sido concebida e instituida por la inteligencia divina a fin de que la bondad divina estuviese representada con diversidad por las cosas creadas, y, éstas, en su diversidad, participasen de ella en diferentes grados; de tal suerte que, de esta diversidad de los seres, resultase en la naturaleza una cierta belleza, que fuese como una manifestación de la sabiduría divina» (*Comp. Tb.*, cap. 102, núm. 201). Es decir, en el lenguaje habitual, las ideas divinas sobre la creación son como «modelos arquetípicos» sobre los que su voluntad omnipotente ha *creado* la naturaleza de las cosas, no solo en su *ser*, sino también en su *obrar*: «Las cosas creadas adquieren de diferentes modos y por sus operaciones la semejanza de la bondad divina, así como también la representan de diferentes maneras en su ser, ya que cada cosa obra según su naturaleza» (*Comp. Tb.*, cap. 103, núm. 205) y, entre estas naturalezas creadas ocupa un lugar privilegiado la que es «persona», un «quien», y no simple «cosa», un «qué». «La criatura racional, sin embargo, tiende por su operación a asimilarse a la divina de una manera más perfecta que las demás creaturas, porque tiene un ser más noble» (*Comp. Tb.*, núm. 206).

En este marco metafísico de la transcendencia creadora se ve que el bien y el mal, dependientes en su esencia de la «perfección» o de la «deficiencia», miden estas condiciones de la realidad según se acoplen o, por el contrario, se desajusten sobre los arquetipos divinos de ser y de operar, siendo «bueno» tanto y en tanto que *perfectamente* sigan el modelo divino y «malos» cuando y en cuanto se aparten de él.

Peró aun con esto no se agota aquí la aproximación a que sea la esencia del bien: las «cosas» —múltiples, diferentes— de la realidad en la que estamos inmersos y de la que formamos par-

te, no están caóticamente dispersas, sino que obedecen también a un modelo de orden, el-orden-del-ser que es, a la vez, el orden-del-bien según la mente del Creador: «El bien del mismo es el bien del orden..., y a este orden están sujetas todas las creaturas, pues son producidas por Dios. Pero el mismo Dios que es causa de este orden y lo preside no está sujeto al mismo... Y porque cada creatura es propiamente operativa según su forma sustancial, este orden de las cosas no solo comprende la excelencia de las formas, sino también la de las operaciones y movimientos de las creaturas; y, así, cuanto más sutil es la forma, más alta es la operación y las creaturas ínfimas son movidas por medio de las superiores..., ya que es necesaria una proporción entre el agente y el paciente» (*De Malo*, q. 16, ar. 9, 12). Todo esto no significa otra cosa sino que cualquier desorden o desproporción significan, lisa y llanamente, la aparición del mal. Y, como la creatura más alta de este orden creado es la personal, y en el universo visible el hombre —«horizonte y confín entre la naturaleza espiritual y la espiritual» (*In III Sent. pr.*)—, estando las demás creaturas sometidas a su dominio como instrumentos, resulta que así el hombre llega a ser agente del bien y del mal, tanto del natural cuanto del moral; y, al no existir *per se* el mal, que es el no-ser, ya no hay tanto «bien» y «mal» cuanto «buenos» y «malos».

¿Cómo es metafísicamente posible esta aparición no ya del «mal», sino del «malo»? Para el Aquinate la respuesta es evidente y sencilla, debida a la propia condición contingente de la creatura: «Para toda voluntad creada siempre es posible ser deficiente por cuanto la deficiencia está inscrita en su misma naturaleza, ya que procede «ex nihilo», de la nada, y por ello es convertible a los defectos, volverse a la nada de la que procede: se sigue que la voluntad puede pecar» (*In II Sent. ds. 39, q. 1, ar. 1, co.*). Es decir, a la libertad humana se le ofrece «ser más», ir hacia el «ser» obrando según el orden-del-ser-creado, o revolverse, por el contrario, alejarse del «ser», que no otra cosa es ir hacia la nada, alejándose del orden-del-ser, siendo-menos-ser, ya

que no tiene potencia en sí para aniquilarse: no otra es la «enfermedad mortal» que Kierkegaard llama al pecado.

Siendo posible metafísicamente la ontología del mal, obra tanto en el sujeto que elige cuanto en el objeto elegido. Desde la perspectiva del objeto —de «los» objetos— aparece la posibilidad de la elección mala porque en el orden-del-bien se dan clases de bien y modos de darse diferentes, lo que propicia la elección, la mala elección, «sub specie boni», es decir, de un «bien» que finalmente es «causa» del «mal». Hay un bien-en-sí, bien «honesto» y hay un bien «per accidens» o «instrumental», «medio» para alcanzar aquel «fin» (cfr. *In II Sent. ds. 21, q. 1, ar. 3, co.*). Además de estos modos de darse el bien hay otro especial que afecta no al *ser*, sino al *aparecer* del objeto de elección: es «aquello que place a nuestra vista» (*S. Th., I, q. 5, ar. 4, ra. 1*). Este es el «transcendental olvidado» que dice E. Gilson, el «pulchrum», la «belleza»: «La belleza no tiene razón de apetecible sino en cuanto induce cierta razón de bien: así verdaderamente es apetecible, pero según tiene la propia razón de su esplendor» (*In I Sent., ds. 31, q. 2, ar. 1, ra. 1*), pues «a la razón de belleza concurren dos cosas, consonancia y claridad» (*In I Sent., ds. 32, q. 2, ar. 1, co.*).

Esta particular «razón de bien» que es la belleza puede ser corporal, exterior o intelectual, interior —cfr. *S. Th., III, 145, q. 2, co., ra. 3, y 3 ar.; C. G., III, 139, 140*—. Así, hay «bellísimas» fórmulas matemáticas o fórmulas esteroquímicas —las eulerianas o las combinaciones de ADN y RDNA— que dicen directamente al intelecto preparado en estas disciplinas. Pero hay también belleza «sensible» que entra por los sentidos «intelectuales», ya que la belleza siempre dice «algo» al intelecto y que «solo la vista y el oído tienen relación con lo bello entre todos los sentidos, porque ambos son "máxime cognoscitivi"» (*S. Th., I-II, q. 27, ar. 1, ra. 3*) y estos sentidos «intelectuales» «se deleitan en las cosas proporcionadas como algo semejante a ellos, pues los sentidos, como toda facultad cognoscitiva, son de algún modo entendimiento» (*S. Th., I, q. 5, a. 4, ra. 1*). Y, además, «las cosas son bellas conforme a sus propias formas; de aquí se

deduce que el ser (esse) de todas las cosas se deriva de la Divina Belleza» (*S. Th.*, I, q. 39, a. 8).

Ahora bien, el conocer de los sentidos es de lo particular y, por ende, manifiesto solo a través de los accidentes, pues el conocer humano «empieza en la sensación externa y versa sobre los accidentes exteriores de los cuerpos...», es evidente que el intelecto apenas puede llegar por su medio a penetrar la naturaleza íntima de los seres corporales» (*C. G.*, IV, 1). Es decir, puede haber algo distinto bajo la apariencia externa, la figura visible, que no se corresponda con la «forma sustancial» por la que las cosas son lo que son y no otra cosa: en lenguaje coloquial corriente, «no es oro todo lo que reluce», ni «bueno» todo lo que aparece como «bello», agradable a la vista o al oído, «de donde vemos que alguna imagen es dicha bella si representa perfectamente a una cosa, aunque sea torpe» (*S. Th.*, I, q. 39, ar. 8, co.), es decir, aunque la «figura» visible resalte las notas, también visibles o audibles de la naturaleza de la cosa, puede que su interior quede torpemente velado o deformado, tal como ocurre con la belleza literaria de una narración desmoralizadora o la provocativa belleza erótica de un cuerpo humano que satisface los más bajos instintos del «bien» sensual: no otro es el problema que Baudelaire, oscilando entre la mística y el satanismo, presenta en *Las flores del mal*, el problema de la innegable belleza que te atrae a una también innegable maldad cuando, en palabras del mismo Baudelaire, «absorbida por la pasión feroz de lo bello, de lo bonito, de lo gracioso, de lo pintoresco, pues en esto hay grados, la noción de lo justo y de lo verdadero desaparece. La pasión del arte es un cáncer que devora todo lo demás».

Vemos, pues, cómo las diversas maneras de darse el «bien», según sea 'interior' o 'exterior', según sea espiritual o material, sensible, son vías abiertas a la elección del «menos bien», es decir, del «mal», por la voluntad libre del hombre. Voluntad libre que, además, está debilitada por la 'caída original' que desordenó la 'forma' de la creación «in primo statu», según salió de las manos del Creador, según la «justicia original por la cual, conforme a la equidad, se sujetaba a Dios la razón del hom-

bre, las facultades inferiores a la razón y el cuerpo al alma; pero por el pecado original se perdió este equilibrio y rectitud; porque, habiendo dejado de estar sujeta la razón a Dios, las facultades inferiores se rebelaron contra la razón y el cuerpo se sustrae a la obediencia del alma por la corrupción y la muerte» (*I Rom.*, cap. IV, lecc. III r. 2). Y por esta puerta abierta entraron los demás males en el mundo: «El pecado se da porque la voluntad es movida hacia algo que no corresponde a los fines deseables por naturaleza, dándose así una relación deductiva falsa de algo respecto al fin debido; pero es requerido para el pecado que tal relación tenga alguna apariencia de bondad respecto a lo que aparece como bueno ante los deseos naturales» (*In III, Sent., ds. 18, q. 1, ar. 3, ra. 4*).

La Redención que Cristo nos trae a Belén va a satisfacer, más que cumplidamente, la deuda de la caída del hombre y que está contraída ante el mismo Dios Creador, por lo que la infinita distancia entre creatura y Creador no podía ser recorrida por el solo hombre: Dios, en su infinita misericordia, suplió nuestra deficiencia tomando la naturaleza humana en la Encarnación y Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, satisfizo en la cruz por sus hermanos los hombres. Pero en éstos, pagada sobreabundantemente la deuda, queda en su doble naturaleza espiritual y corporal el desequilibrio, el «fómite» del pecado como desequilibrio que sigue abriendo la puerta a los pecados actuales..., si bien por el acto de la Redención en el eterno presente de Dios, nos dejó 'en el tiempo' la posibilidad del perdón de ellos por el Sacramento de la penitencia.

De todas formas, perdido el *primo statu* y mientras estemos *in via*, el reducir las partes encontradas —la naturaleza exterior al hombre, el cuerpo al alma y la razón a Dios— es conseguir el *bonum arduum*, trabajar por el bien. Y aquí aparece una oposición fundamental entre la visión expuesta del bien y del mal, según el principio realista de la metafísica de la transcendencia, y el moderno filosofar, imperante en la cultura moderna desde Descartes, que sigue el principio de inmanencia de la conciencia al poner el primer principio de toda realidad y de toda inteligibili-

dad en el «ego cogito», el «ich denke», el «yo pienso» y, por lo tanto, «existo» y así el «mundo es mientras el hombre es» (Heidegger).

Ahora bien, si suprimimos toda referencia al orden-del-ser-creado como causa primera de toda realidad, y lo reducimos a nuestro orden-del-ser-pensado, forzosamente desaparece toda norma heterogénea de juicio sobre el bien y sobre el mal que habrá que encontrarlos en una norma autónoma, intrínseca al «cogito»: Ya no será 'bueno' lo que se ajuste al orden-del-ser-dado y 'malo' lo que se aparte de él; el 'bien' y el 'mal' desde ahora solo serán función de qué 'esfuerzo' se pide al «cogito» y qué 'retribución' le dará: se trata, en suma, de un juicio «económico», de mera utilidad y desutilidad comparada según el «principio de la mayor felicidad» que enunció Stuart Mill en 1863 en un opúsculo precisamente titulado *El utilitarismo*: «El credo que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por felicidad el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer... Si se me pregunta qué quiere decir diferencia de cualidad entre los placeres, o qué hace que un placer, en cuanto placer, sea más valioso que otro, prescindiendo de su superioridad cuantitativa, solo encuentro una respuesta posible: si de los placeres hay uno al cual, independientemente de todo otro sentimiento de obligación moral, dan una decidida preferencia, todos o casi todos los que tienen experiencia de ambos, ese placer es el más deseable». En otras palabras: ni siquiera mi propio «yo» puede decidir cuál sea el mayor placer que será la norma moral; será la mayoría la que *decida* cuál sea el mayor placer, es decir, la norma de bien y de mal: en una secta de ascetas, 'hay' que ser asceta; en una de vegetarianos, 'hay' que ser vegetariano; en una de 'invertidos', «hay que ser invertido», pues, lo contrario, es inmoral, es malo; el que se oponga a la mayoría es 'una conducta desviada' que no sabe hacer uso de su libertad:

a este 'hay que obligarle a ser libre' como enseña J. J. Rousseau en *El contrato social*.

También ha habido otras interpretaciones de la realidad negando el orden-del-ser-dado por el Creador. Y éstas van, no por el «cogito» racionalista ni por el «placer» empirista o el «sentimiento» rousseniano: son las que explican la realidad del mundo «como voluntad y representación» (Schopenhauer), algo «más allá del bien y del mal» y solo como «voluntad de poder» (Nietzsche). Para éste, «la vida misma es esencialmente apropiación, violación, dominación de lo extraño y débil, opresión, dureza, imposición de las propias formas, absorción y, cuando menos, en la forma más suave, explotación» (*Más allá del bien y del mal*, párrafo 259), pues «hay una moral de señores y una moral de esclavos» (§ 260). Según esta «interpretación nueva del mundo», tenemos que «la verdad es la modalidad del error sin la cual una especie determinada de seres vivientes no podría existir. El valor para la vida es lo que decide en último extremo (§ 268) ... El criterio de verdad está en el acrecentamiento del sentimiento de poder (§ 269) ... La creencia 'así es' debe transformarse en la voluntad: 'así ha de ser' (§ 270) («La voluntad del poder»)). No sirve de nada comentar estos párrafos lo suficientemente expresivos por sí mismos.

Lo cierto es que, por uno u otro camino —y no son los únicos hoy—, el mundo, iluminado por las luces de la razón que anunciaba Descartes, ha dado lugar a un caos donde difícilmente aún se mantiene el hombre que, según dijo Heidegger, ha olvidado la «pregunta que interroga sobre el ser» («Ser y tiempo») y «lo gravísimo es que todavía no pensamos; ni aun ahora, a pesar de que el estado del mundo da cada vez más que pensar» («¿Qué significa pensar?»)). En efecto, ¿cuál es actualmente la situación del mundo regido desde hace tres siglos por el principio de inmanencia de la conciencia? Es aterrador el certeza diagnóstico de Pitirim A. Sorokin: «La crisis del sistema sensual de la verdad contemporáneo es paralela a la del arte sensual contemporáneo y es, a la vez, teórica y práctica... La fase teórica se pone de manifiesto, en primer lugar, en una progresiva obli-

teración de la línea divisoria entre la verdad y la falsedad sensuales, entre la realidad y la ficción, entre la validez y la convicción utilitaria. Sus rasgos temporalistas, relativistas, nominalistas, materialistas, etc., conducen a una creciente relativización de la verdad sensual, hasta el punto de hacerla indistinguible del error. Al mismo resultado se llega por sus propiedades utilitarias y pragmáticas. Y esto es exactamente lo que está ocurriendo a la vista de todos. La verdad occidental de los sentidos presencia el trágico desenlace de su propio destronamiento. Cuando se declara que las proposiciones científicas son meras 'convenciones' y que, de varias convenciones diferentes, la más verdadera es la que, según los casos, resulte más conveniente, 'económica', expeditiva, útil u operativa para un individuo determinado (cfr. Henry Poincaré, Karl Pearson, Ernst Mach, William James, etc.), toda la fábrica de la verdad y el conocimiento amenaza con venirse abajo. Según ese criterio, los dogmas de Stalin, Churchill o Hitler son verdaderos, porque son los más convincentes para ellos... Todo eso facilita un desbordamiento tumultuoso de las fuerzas elementales del hombre y conduce a tratar a sus semejantes individualmente o en grupos, como meros átomos materiales, combinaciones de electrones y protones u organismos biológicos. Si el hombre es solo un átomo, electrón u organismo, ¿por qué tener miramientos para tratar con él? (¡No vacilaríamos en aplastar una serpiente o pulverizar un átomo!). Habiéndose suprimido del hombre y sus valores la aureola de santidad, las relaciones humanas y la vida sociocultural degeneran en lucha feroz (acreditada por la infinita sucesión de guerras y revoluciones de nuestros días), cuyo resultado lo decide la mera fuerza física.

Eso lo escribió Sorokin en 1956. El tiempo transcurrido hasta ahora no ha hecho más que confirmar y agravar tal diagnóstico. ¿Hay solución? Para Sorokin, al menos, sí: «Estas conclusiones lóbregas no implican la imposibilidad de una paz duradera. Significan solamente que para ello se requiere una nueva cultura... La nueva cultura debe poner menos énfasis en los valores-realidades puramente sensuales y más en los valores verdaderamente racionales o supersensibles-metarracionales, encarando

la verdadera realidad-valor como un infinito múltiple, cada uno de cuyos tres aspectos principales, sensitivo, racional y suprasensible-metarracional (la fe) es, en su esfera, una realidad auténtica y un auténtico valor. Esta concepción de la realidad-valor verdaderos, profesada por Platón, Aristóteles, Erígena, Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa, para no mencionar sino unos pocos, debe reemplazar a la premisa mayor de nuestra cultura sensual. Por consiguiente, la cultura del futuro deberá ser una articulación en sus principales compartimentos de esta nueva premisa mayor: en su ciencia, en su filosofía, religión, bellas artes, ética, derecho y fuerzas de organización social, hasta abarcar las maneras, las costumbres y los modos de vivir de sus individuos y miembros de grupos... Su ciencia deberá estudiar, mediante observación sensorial, los aspectos empíricos de lo infinito multiforme; su filosofía..., los aspectos racionales y lógicos de la verdadera realidad-valor; su sabiduría intuitiva deberá brindarnos la noción de los aspectos suprasensibles, metalógicos de aquella, gracias a la iluminación de los grandes videntes éticos y religiosos..., desde la elemental Regla de Oro y los Diez Mandamientos hasta las prescripciones del Sermón de la Montaña, como su más sublime expresión... Dentro de semejante cultura, el hombre volverá a ser considerado como un valor en sí, como una encarnación de la multiplicidad divina y no como un organismo biológico, mecanismo reflejo o líbido psicoanalítico, tal como actualmente se le considera...» (1).

En resumen, lo que Sorokin propone desde su reconocido saber sobre la sociedad humana, no es otra cosa que el «¡vuelve a ti, Europa!» que pedía Juan Pablo II desde el acto europeísta de Santiago de Compostela en su visita a España en 1982 y que insistentemente no cesa de reclamar desde entonces, si bien el mensaje del papa es algo más coherente y completo que el misticismo sincrético, típicamente ruso, de Sorokin.

Y este es el estado de la cuestión: ante la civilización occidental se abren las puertas del «bien» y del «mal»: entraremos

(1) Las citas de PITIRIM A. SOROKIN son de *Sociedad, Cultura y Personalidad*.

por una o por otra según se responda a la «pregunta que interroga sobre el ser». Para algunos, la contestación puede suponer una verdadera «metanoia», una radical transformación de su especular metafísico y moral. Para otros, para nosotros, solamente una «kehere», una vuelta a las fuentes incontaminadas que alumbró el pensamiento cristiano y culminó Santo Tomás de Aquino.