

SABER DIVINO Y SABER HUMANO DE LA NEGATIVIDAD Y DEL MAL

I. ¿Hay un conocimiento del mal precisamente en tanto que mal? Conocer es una manera de ser lo que se conoce; un conocimiento cuyo término es lo que no es se anula como conocimiento, del mismo modo que un saber cuyo término fuera lo no-verdadero no sería un saber.¹ Ahora bien, el mal, precisamente en tanto que mal, es un ser (como Santa Catalina de Siena lo repite sin cesar a propósito del pecado, y esto de acuerdo con la pura doctrina de Santo Tomás). No es una simple negación sino una "privación", una detención, la negación de un tender, de una exigencia, etc., que le dan un soporte positivo, pero, en sí mismo sólo es negativo. Parecería pues no poder ser objeto de conocimiento como no lo es de deseo. Y a pesar de ello se lo conoce, puesto que se habla sobre él. ¿Cómo es eso?

Habría mucho que decir a propósito de esta negatividad del mal, pero dejémoslo. A la cuestión que acabamos de plantearnos, se puede responder que el mal, antes que ser para nosotros una idea, es una experiencia vivida, y más primitivamente, más inmediatamente distinguida en el continuo de la conciencia que la del bien. Trátese del mal "físico" o del mal "moral", hay entre él y nosotros una relación secreta, una afinidad turbadora: estamos expuestos a sus mordeduras, no podemos evitarlo absolutamente. Sucede que hay en nuestro ser, en todos sus niveles, lo negativo y es a través de eso negativo en nosotros que el mal puede aparecérsenos como positivo.

II. Mas cuando se trata de Dios esta explicación no vale. No hay potencialidad y por consiguiente posibilidad de privación en el acto puro; no hay no-ser, amenaza de no-ser en el Ser absoluto y total. Santo Tomás conoce la objeción, que se apoya en la autoridad de Averroes² e incluso de Aristóteles.³ Entre Dios, todo Él positividad y la negatividad del mal, no hay ninguna semejanza: por lo tanto, ¿cómo podría haber conocimiento, puesto que éste la implica sea en su origen sea en su acabamiento⁴? ¿Se dirá acaso que Dios conoce las cosas como término de su querer creador, sin que haya lugar para hablar de semejanza? Esa será la posición de Descartes, pero es dudoso que los contemporáneos de Santo Tomás la hayan presentado. Por otro lado, en este punto no nos ayudaría para nada: el Bien absoluto, el bien sin mezcla no podría ser causa del mal.⁵ Es verdad —y Santo Tomás insiste en ello— que los contrarios, que

¹ S. THOMAS, *De Veritate*, q. 2 a. 15, obj. 2.

² I S., 36, q. 1, a. 2, obj. 1; *De Ver.*, *ibid.*, obj. 3; *Cont. Gent.*, I, c. 71, n° 612, ed. Marietti.

³ S. *Theol.*, Ia., q. 14, a. 10, obj. 1; *Quodl.*, 11, a. 2, obj.

⁴ I S. *ibid.*, obj. 4. *De Ver.*, *ib.*, obj. 4; *Quodl.*, *ibid.*, obj. 5.

⁵ I S., *ib.*, obj. 2; *De Ver.*, *ib.*, obj. 1; S. *Theol.*, *ib.* obj. 2.

no pueden darse juntos en la realidad, puede hacerlo, al contrario, e incluso se reclaman, en el intelecto.⁶ Por consiguiente se podría pensar que Dios, conociendo en su Esencia el Bien del cual es la plenitud, conoce a la vez el mal, su contrario. Pero no: el mal no es el contrario de Dios; no hay "contrario de Dios".⁷ Nada se opone a la esencia divina, "nada puede perjudicarla", "privarla" de lo que sea y, por ende, ser para ella un "mal". Por lo demás, la contrariedad no va sin una cierta comunidad: incluso allí donde, según Aristóteles, los contrarios son de dos géneros diferentes, como el vicio y la virtud, entran en la categoría más general de hábito moral. ¿Mas, dónde encontrar el "genus generalissimum" que incluyera a la vez a Dios y al mal? Dios no entra en ningún género...

III. Y, sin embargo, es preciso mantener que Dios conoce el mal. Toda la doctrina del pecado y de la redención depende de ello, y Santo Tomás, el teólogo, lo sabe bien. Sin duda, los textos que alega en sus "sed contra", que cambian de una obra a la otra, son desigualmente convincentes: su pensamiento no se compromete en verdad en este rito escolar. De hecho, supone admitido de entrada el vínculo con la fe de la doctrina en cuestión y se emplea en defenderla al nivel de la razón.

Notemos ante todo que el conocimiento no tiene el carácter "contagioso" que presenta el apetito por relación al bien y al mal moral. Es malo querer el mal; no es malo conocerlo (a menos que se tome "conocer" en el sentido de "aprobar").⁸ Al contrario, conocer la verdad, aun a propósito del mal, es de suyo un bien, pues la verdad es el bien de la inteligencia.⁹

Pese a esta advertencia, que abre el camino para la afirmación del conocimiento divino del mal, la misma no nos muestra cómo es posible este conocimiento. Decir que Dios, conociendo a fondo los seres con todo lo que hay en ellos de "materia" y, en general, de "potencialidad", conoce todo lo que puede sucederles y por consiguiente la privación y el mal,¹⁰ delimita más la cuestión situándola en su verdadero terreno: el conocimiento divino de los otros seres; digámoslo así: el conocimiento divino de lo otro-que-Dios. Es en eso, en efecto, que Dios puede conocer al mal, pues es solamente en ese punto que el mal se opone al bien y por consiguiente puede ser conocido a partir de él, gracias a quien solamente viene al mundo. Enseña Aristóteles, que los contrarios se dicen tales por relación a un mismo sujeto; ahora bien, es solamente el ser creado el que puede ser sujeto de la forma y de su privación, por lo tanto del bien y del mal.¹¹ Por lo demás, el conocimiento de la privación presupone lógicamente el, más general, de la negación; ahora bien ésta es dada en la distinción

⁶ *De Ver.*, *ib.*, c.; *Cont. Gent.*, *ib.*, nº 603.

⁷ *De Ver.*, *ib.*, obj. 4; *S. Theol.*, *ib.*, obj. 3.

⁸ *Cfr. I S.*, *ib.*, c; *Cont. Gent.*, *ib.*, nº 609.

⁹ *Cont. Gent.*, *ib.*, nº 604.

¹⁰ *Cont. Gent.*, *ib.*, nº 607; *S. Theol.*, *ib.*, c.

¹¹ *S. Theol.*, *ib.*, c.

—digamos la alteridad— de las cosas (A no es B) y ante todo en la alteridad radical por relación al Creador.¹²

Está claro, en consecuencia, que una filosofía que, como la de Averroes y ya la de Aristóteles, excluye de Dios el conocimiento de los seres, debe extender esta conclusión hasta el conocimiento del mal.¹³

¿Mas, no podría decirse que Dios lee en su esencia la idea del Bien como tal, a partir de la cual conocería, por el juego de los contrarios el mal *in communi*? Santo Tomás, al principio, no osa rechazar totalmente esta opinión. Ciertamente el mal no se opone al Bien divino en tanto que tal —Dios no tiene contrario—, pero posiblemente (“forte”) se opone a él considerado “*secundum communem intentionem boni*”. Y, por ende, “si Dios no conociera más que su esencia, conocería la privación y el mal solamente *in communi*.”¹⁴ Pero esta concesión a medias no aparece más ulteriormente.^{14 bis} Y se comprende por qué. El bien *in communi* implica comunidad y comunicación al menos posibles: es por eso que se distingue del bien divino. Un espíritu encerrado en el conocimiento de sí mismo no podría tener la idea del Bien *in communi*. Una forma pura del “bien en sí”, que abstraiga de su presencia en Dios y en los seres, y que dé lugar a un conocimiento del “mal en sí” podría estar, al margen de toda interpretación “realista”, en el espíritu de Avicena e incluso en el de Santo Tomás *junior*, pero no se acuerda con la inspiración profunda de su pensamiento. Dios, piensa, conoce el mal en los existentes, a través de su bien del cual es privación. Conocimiento verdaderamente *proprio* (*propre*), puesto que alcanza a su objeto tal como es verdaderamente (*per propriam rationem*), aunque no lo alcance *absolute*, independientemente de los otros objetos, sino por la mediación del bien.¹⁵ Por lo tanto, no es un conocimiento imperfecto: tiene toda la perfección que puede tener, puesto que su objeto no podría ser conocido de otra manera.¹⁶

Se ve en qué sentido Santo Tomás puede decir que Dios no tiene la idea del mal.¹⁷ Idea implica semejanza en tanto que origen de la forma en su ser de forma; se puede decir que es para lo ideado principio de información. Ahora bien, el mal, lejos de ser una forma, es la privación de ella.¹⁸ Y no obstante, si bien no hay en Dios idea del mal, todo sucede como si, desde el punto de vista del conocimiento y por la mediación de la idea de bien, la hubiera.¹⁹

¹² *De Ver.*, *ib.*, c; *Cont. Gent.*, *ib.*, nº 605.

¹³ *I S.*, *ib.*, *resp.* 1; *De Ver.*, *ib.*, *resp.* 3.

¹⁴ *I S.*, *ib.*, c.

^{14 bis} Cfr. la afirmación muy neta de *Cont. Gent.*, *ib.*, nº 614: “Si Deus hoc modo seipsum cognosceret quod cognoscendo se cognosceret alia entia, quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum”.

¹⁵ *Quodl.*, *ib.*, c.

¹⁶ *I S.*, *ib.* ad 4 um; *Quodl.*, *ib.*, ad lum.

¹⁷ *De Ver.*, q. 3, a. 4.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ib.*, ad 7 um.

IV. Por consiguiente, Dios conoce el mal de un modo enteramente distinto que nosotros. Lo que dice Santo Tomás a ese propósito nos esclarece sobre la diferencia más general entre el conocimiento divino y el nuestro. Pues no considera solamente el caso del mal, sino también el de la privación en general, el de la negación, el de la "potencia" (en el sentido aristotélico), resumiendo: el de lo negativo. Y su respuesta se reduce a esto: Dios conoce lo negativo a través de lo positivo, la potencia a través del acto *y solamente así; el hombre* (y la criatura en general) conocen también lo negativo a través de su propia negatividad, de su propia potencialidad.²⁰

Se trata aquí de ese conocimiento vivido del que hablábamos al principio. Santo Tomás lo descubre en la fuente de nuestra actividad intelectual, en tanto que nuestro intelecto se siente "en potencia" para sus operaciones y experimenta su no-coincidencia con ellas.²¹ Notemos que no excluye de ningún modo para nosotros la posibilidad *también* de conocer *también* lo negativo por lo positivo: simplemente que no es ella la que caracteriza al conocimiento humano, o creatural, como tal, como sí caracteriza al conocimiento divino.

V. Se puede pensar que el progreso moral y espiritual tiende a hacer prevalecer el conocimiento del mal (del "pecado") mediatizado por el del bien por sobre el conocimiento fundado sobre su presencia o su posibilidad en nosotros. Esta última forma de conocimiento se atenúa progresivamente: de la experiencia del pecado a la de las inclinaciones más o menos desordenadas, a la de la fragilidad humana, por último a la de la contingencia inherente al bien que no es el Bien. Contrariamente el conocimiento del mal a través del bien retiene cada vez más la atención y el interés, en tanto que su valor positivo es percibido cada vez menos. Así el sentido del pecado se afina a medida que el pecado se vuelve menos amenazante, y la virtud a la que hiere aparece más amable y deseable. El conocimiento que tienen de él los santos se aproxima así al que tiene Dios.

¿Se dirá acaso que éste es menos completo que el nuestro, al faltarle la experiencia de la negatividad? Mas, esta experiencia, expresión de un defecto de ser, no tiene en sí nada de positivo. La experiencia del mal, por sí misma, no enriquece. Su positividad es ilusoria.

Con todo la ilusión es tal que frecuentemente nos parece que es a través del mal que pensamos el bien. Para el niño "ser sabio" es no hacer cosas caprichosas o estúpidas; para muchos cristianos estar "en estado de gracia" es no haber cometido pecado grave; ser puro, no hacer, desear, pensar "cosas viles". Los dos modos de conocer el mal parecen encontrarse aquí: la conciencia de la fragilidad, la turbación y el desorden de las tendencias y la oposición a un bien cuya positividad no es netamente percibida en sí misma... El niño inocente no percibe de ordinario el valor de su inocencia, pero podrá percibir netamente lo que la amenaza o la hiere, como el caso del casto ignorante del que

²⁰ *Cont. Gent., ib.*, nos 611-612.

²¹ *Cont. Gent., ib.* n° 611.

habla Santo Tomás en un texto clásico.²² El progreso espiritual lo conducirá a apreciar, a gustar por sí mismo el contenido positivo de la inocencia, de la pureza, viendo, por ejemplo, una disponibilidad para la generosidad, para el don de sí, para el amor, para todo lo que es noble y positivo, finalmente para la fuente de todo valor —para Dios—. Lo que primeramente era rechazo de toda fealdad aparece ahora como un reflejo divino.

VI. Pero, ya lo hemos dicho, lo que enseña Santo Tomás concierne al conocimiento de todo lo negativo y, por consiguiente, de la potencia en tanto que dice no-acto. Bajo este aspecto, es evidentemente a través del acto que Dios la conoce. Pues este no-acto está orientado hacia el acto y es de ahí que obiene su positividad, su título para figurar en el ser.

Por lo tanto, si se interpreta, con Santo Tomás, la relación esencia-*esse* como una relación potencia-acto, ¿uno se verá llevado a decir que Dios conoce las esencias de las cosas a través del acto existencial que les da o podría darles (es decir, puesto que no hay en Él “poder ser”, que les rehúsa)? El conocimiento finito por sí mismo alcanza los seres por el sesgo de la esencia, significada por la idea angélica y por el concepto humano. El *esse* es captado en dicho conocimiento como acto de la esencia, pensado a través de esa relación. No obstante lo cual tampoco aquí este modo indirecto excluye —al contrario, lo presupone— una captación directa (no temática) en la experiencia del propio existir.

Esta doctrina se relaciona con lo que Santo Tomás enseña sobre el conocimiento divino de los “puros posibles” en la Omnipotencia creadora.²³ Dios no hace una selección entre las diversas combinaciones de notas para poner aparte aquellas que no encierran contradicción y declararlas “posibles”, objetos de su Omnipotencia. Un procedimiento semejante conviene en un pensamiento que alcanza el ser a partir de la esencia y determina la aptitud de ésta para la existencia a través de sus caracteres formales (“posibilidad intrínseca”). La Omnipotencia es de tanta extensión como el ser; lo contradictorio no la limita más que el no-ser limita al ser: no es una “región” que escaparía al poder divino: no es nada; es nuestro entendimiento abstractivo el que le da una semejanza de realidad.

VII. En la raíz del conocimiento divino del mal y de la negatividad en general, Santo Tomás, decíamos, ve la alteridad fundamental del ser y de los entes. Pero esta alteridad está ligada al acto creador, el cual, en la óptica cristiana, es el fruto del amor. El amor es lo que hay de más positivo; empero es él quien hace surgir la negatividad, no por efecto de contraste sino porque lo otro, con la negatividad que implica, está presente en el amor como su término.²⁴

²² S. Theol., II-II, q. 45, a. 2.

²³ S. Theol., Ia., q. 14, a. 9.

²⁴ Cfr. S. Theol., I-II, q. 28, a. 2 y sobre todo I^a, q. 37, a. 1 (a propósito del Espíritu Santo).

¿No se puede ir más lejos en la filosofía cristiana? El dogma de la Trinidad nos revela una alteridad en Dios, una negación en el seno de la positividad total; el Padre *no es* el Hijo, etc. Una negación, pero no un no-ser, pues no es una negación de ser. Ni tampoco, en manera alguna, privación. Es decir que, por sí misma, no permitiría saber lo que es el mal.

Queda que esta alteridad intradivina es la fuente y el ejemplar de toda alteridad, como, según Santo Tomás y la tradición, la generación del Verbo es la fuente y el modelo de las procesiones *ad extra*.²⁵

JOSEPH DE FINANCE, S. I.
Roma, Universidad Gregoriana
(Traducción del Lic. Juan R. Courrèges)

²⁵ "Processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum", *S. Theol.*, Ia., q. 45, a. 6. Santo Tomás, es verdad lo entiende en este sentido: que la creación es obra de la inteligencia (apropiada al Verbo) y de la voluntad (apropiada al Espíritu Santo).