

## LA EXPLORACION DEL MAL MORAL EN EL ULTIMO TOMAS DE AQUINO:

### Introducción a la lectura de la Q.D. De Malo

Como su título lo indica, el artículo de William J. Hoye *Pecado y amor de Dios según Tomás de Aquino* intenta establecer una correcta apreciación de la noción de pecado en Tomás de Aquino (TA) a la luz de su doctrina sobre el amor de Dios<sup>1</sup>.

Teniendo en cuenta el actual silencio de los teólogos al respecto, signo de la indiferencia general que rodea al lenguaje sobre el pecado en la vida religiosa, el autor trata de revalorizarlo acentuando su apreciación positiva en el contexto del amor de Dios para mejor situarlo dentro de la antropología cristiana y con relación a la vida humana.

La conclusión de su esfuerzo consiste en centrar la verdadera idea del pecado en el *pecado objetivo* claramente distinguido del pecado subjetivo o "intención". El pecador, ángel u hombre, no quiere propiamente pecar, *ie* no tiene intención de ofender a Dios (contemptus, aversio), pero sin embargo peca porque, aunque ama a Dios a través de su acto pecaminoso, no lo ama como El quiere ser amado. En sus términos, no es el *was* ni el *ob* del pecado lo que cuenta sino el *wie* y el *inwiefern*. Se peca prefiriendo un bien menor (minus bonum magis amat) del que Dios propone y, por lo mismo, privándose de una *posibilidad moral* más enriquecedora. En concreto y en especial para el ángel, el orden sobrenatural. El pecado es, en esa medida, privación y defecto y, aunque el pecador no lo siente como él, el *desorden objetivo* de su acción, causado por él *accidentalmente* (per accidens, indirecte, praeter intentionem), constituye lo *específico* de una actitud pecaminosa de la que él lleva entera responsabilidad.

He aquí, creemos, lo esencial de la posición de Hoye que luego será expuesta y analizada más en detalle.

Consciente de la originalidad de su interpretación de TA, Hoye cita abundantemente sus textos a través de una exposición que consta de tres momentos tan esenciales como simples: 1) la universalidad del amor de Dios; 2) el pecado del ángel *ie* el pecado en su forma "pura"; 3) el pecado del hombre.

Las objeciones que semejante exposición levanta son tantas y

1 Hoye W.J., *Sünde und Gottesliebe nach Thomas von Aquin*, en "Die Mächte des Guten und Bösen", *Miscellanea Mediaevalia*, 1977 (Bd 11), pp. 206-234.

tales que, a la luz de nuestras investigaciones personales sobre la *QD De Malo* (DM) de TA, y como prolegómeno de su lectura hermenéutica, parece indispensable someterla a una detallada crítica. Convencidos como Hoye de la urgencia de encarar hoy a fondo el problema del mal moral, las conclusiones de su artículo nos parecen al contrario desalentadoras al máximo. En efecto, ellas contribuyen más bien a destruir que a robustecer la noción de pecado, a hacerla ininteligible sino caricaturesca, atentando de tal modo fundamentalmente contra la solidez racional de todo el orden moral (el *esse moris* o *genus moris* del que habla la tradición teológica).

Esperando, pues, hacer obra de crítica constructiva y sin el más mínimo afán polémico, invertiremos el orden de la exposición de Hoye. En efecto, si es fácil acordarse con su visión general metafísica de la primera parte del artículo, el desarrollo de los puntos restantes, específicamente dedicados al tema del pecado angélico y humano, hace surgir dificultades y objeciones.

Se tratará entonces de indagar críticamente el contenido de esas dos partes específicamente *morales*, para interrogarse luego cómo una exposición *metafísica*, al menos a primera vista correcta, puede relacionarse en la mente del autor con una doctrina moral inaceptable. Además, ¿qué correspondencia guarda semejante doctrina con la postura de TA, al menos con el último TA, autor de DM?<sup>2</sup> Es así que se manifestará la importancia del *tipo de lectura* a que son sometidos sus textos para bien poder juzgar de su doctrina. Tal, a nuestro entender, uno de los aspectos más importantes de la presente reflexión que, repetimos, se presenta como una introducción al estudio del texto de DM, en especial de la cuestión 16 consagrada al pecado del ángel. El interés que estas líneas susciten redundará en el deseo de practicar una lectura directa y atenta del DM. Tal es nuestro objetivo principal.

He aquí el orden a desarrollar:

- I — Pecado del ángel: exposición y crítica
- II — Pecado del hombre: exposición y crítica
- III — Pecado y metafísica del Bien.

<sup>2</sup> La reciente aparición de la edición crítica publicada por la Comisión Leonina (*Opera omnia*, t.XXIII, 1982) facilita considerablemente el estudio de *De Malo* (DM). Pero como se verá, los resultados de este artículo, y sobre todo del estudio analítico que lo respalda, llevan a tomar distancia de ciertas afirmaciones de los editores concernientes la q.XVI. Si bien no encuentran, desde el ángulo *crítico*, ninguna ruptura con el resto del DM (p.55+), piensan en cambio, desde el punto de vista *lógico*, que la reflexión sobre el pecado del ángel se relaciona lejanamente (se rattache d'assez loin, p.4+) al conjunto de la QD. Afirmación tanto más sorprendente cuanto, en el caso de la q.VI, no encuentran ninguna falta de lógica (pas illogique, p.5+) a su inserción en el conjunto doctrinal. El lector podrá juzgar por sí mismo con los resultados de la investigación a la vista. Este artículo quiere ser, también en ese sentido, una introducción a la lectura de DM.

## I – El pecado del ángel, según Hoye intérprete de TA

La reflexión de Hoye sobre este punto se asienta en dos afirmaciones tan válidas como innegables a los ojos de cualquier lector de TA:

1) el pecado del ángel (PA) *supone* la gracia como condición de posibilidad (p. 218).

2) el PA no *consistió* en el *objeto* deseado (was) como si éste hubiera sido malo, sino en el *modo* (wie) de querer obtenerlo (p. 219).

Paradójicamente, de estas dos afirmaciones correctas él saca finalmente una conclusión inaceptable:

3) el PA debe entenderse como *pecado objetivo* y no como pecado subjetivo, lo que en términos técnicos traduce esta aseveración tan simple como desconcertante: “el pecado ‘puro’ no es una oposición al amor de Dios” (p. 223) “. . .die Sünde in ihrer reinen Erscheinungsform *keinen Gegensatz zur Gottesliebe* bedeutet”). Tratar de comprender cómo se pudo llegar a tal conclusión a partir de dos afirmaciones correctas implica esforzarse por ver cómo el autor las entiende en detalle. Es la tarea a la que hay que abocarse.

### 1) Pecado y gracia

No cabe duda que TA considera a la gracia (*ie* la elevación a la visión beatífica) como condición de posibilidad del pecado angélico. Este es, por su misma perfección, naturalmente impecable: la posibilidad del mal puede, pues, presentarse sólo si se le abre al ángel el horizonte de un orden (ordo) superior a su naturaleza: el “sobrenatural”. TA lo dice por ejemplo claramente en el art. 3 de la q.16 de DM. De esto Hoye concluye: el pecado no es entonces oposición (Gegensatz) a la gracia sino privación (Mangel) de la misma<sup>3</sup>.

Surge aquí la primera dificultad: afirmar que el PA es *privación* de la gracia, ¿equivale a afirmar que no es una *oposición* a la gracia, *ie* que no implica una *discrepancia* con Dios? En modo alguno, pero para ello hay que determinar de *qué tipo de privación se trata*. A ese fin conviene discutir largamente el segundo punto del esquema.

### 2) El pecado angélico: objeto (was) y modo (wie)

Enteramente de acuerdo con el lenguaje de TA en su tenor

3 Cf pp.218,220,221.

literal, esta distinción adquiere su significado al ser referida a la clásica distinción agustiniana *ordo - species - moris*, bien presente en la teología medieval y en TA en particular. Hoye sabe esto muy bien ya que cita en lugar destacado el texto de DM q.2, a.4, ad 8<sup>4</sup> claramente alusivo a la distinción, y sobre todo, porque estructura en cierto modo de acuerdo a ella su exposición de los dos tipos de pecado, tanto el angélico como el humano. Con todo, no pocas son las confusiones en que incurre al referirse al contenido de cada uno de esos aspectos, lo que lleva al lector a interrogarse si el autor ha realmente comprendido su sentido y su importancia. He aquí el detalle por lo que concierne al pecado angélico:

a) *la species (el objeto, el was)*

Que el ángel no haya querido *ser como Dios* es, para TA, muy claro pero eso no significa que el ángel, al pecar, no quiso ser *más*. Mientras Hoye escribe:

“*nicht* darin bestehen kann (die Sünde) dass sie *mehr* werden wollten, als ihnen naturgemäss zusteht, d.h. dass sie *an die Stelle Gottes* treten wollten” (p. 219),

TA habla de manera mucho más matizada. He aquí algunas de sus expresiones en DM:

– q.16, a.3, ad 10: “Et secundum hoc (la aversio) deseruit *meliora*, quia scilicet *melior* est regula divinae iustitiae quam regula voluntatis angelicae”.

– ib., a.5, ad 14: “diabolus, bonum divinum, secundum quod est fons omnis naturalis boni, *intelligit esse melius quam* bonum proprium, *non* autem secundum quod est proprium principium boni gratuiti: quia adhuc manet in prima perversitate, qua *summam beatitudinem per naturalem virtutem* voluit obtinere”.

Este segundo texto parece particularmente significativo. Su lenguaje negativo “non intelligit esse melius” indica que, al rechazar como mejor aquello que se le ofrecía, optó como preferible, *ie* como mejor, la otra alternativa que él describe con toda precisión: “*summam beatitudinem per naturalem virtutem* obtinere”. No otro es el contenido de lo que TA llama *excessus* (a.2, ad 1n y ad 4m) que, como se verá luego, es lo más esencial del pecado angélico y que, como su nombre lo indica, expresa un movimiento o dinamismo de crecimiento, un tender hacia un *plus*. Y nada obsta la coexistencia de ese querer *esse melius* con el *esse minus* (“in quantum privatus est esse gratuito”: a.6, ad 14) que es el resultado real, óntico, del pecado angélico.

4 Cf p.232. La importancia de otros textos fundamentales de DM, especialmente de las cuestiones I y XVI, se verá al fin del artículo.

b) *El modus (wie)*

La palabra *excessus* traduce particularmente bien esa alteración de la relación de conveniencia entre objeto (en sí bueno) y sujeto (desproporcionado al objeto), y vice-versa. TA lo afirma constantemente mientras Hoye no se refiere para nada al “*excessus*” al hablar del modo del PA al que percibe sin embargo como su elemento esencial<sup>5</sup>. Casi insensiblemente pasa a hablar del tercer aspecto que, sin lugar a dudas, le está estrechamente unido.

c) *el ordo*

Es sobre todo aquí donde aparecen las mayores dificultades. Con toda razón se encara en este punto el tema de la *aversio a Deo*, pero desgraciadamente para afirmar que ella consiste en algo puramente negativo: “*die schlichte Abwesenheit einer Anerkennung des ubernatürlichen Gnade*” (p. 221). Se trata, pues, de la ausencia de actualización de la posibilidad de ser feliz con la visión de Dios. Ahora bien, en este párrafo Hoye no escudriña ulteriormente el contenido de dicha ausencia, que está lejos de reducirse sólo a eso, y se limita a relacionar esa interpretación, que él atribuye a TA, con dos consideraciones que aparecen como la conclusión lógica de su afirmación:

(a) Siendo la “*aversio*” algo solamente negativo se explica así que el demonio no esté en la situación de *conocer su pecabilidad* (*seine Sündhaftigkeit selber zu erkennen*: p. 221). Razón: lo decisivo de su pecado es sobrenatural y, al estar privado de él, éste se les escapa. El demonio, pues, no tiene idea de su pecado: “*nicht einmal eine Ahnung seiner Sünde*” (p. 223, citando DM 16,6,8m y 5,5m, donde TA dice solamente: “*non sentit se esse male*”). Por lo mismo, el demonio no conoce ningún conflicto ni contradicción interna (*ihm ist kein Konflikt, kein Widerstand bewusst*: p. 222).

Contrariamente a tales aserciones es necesario afirmar que TA distingue muy bien entre el saber que el demonio tenía de su propio pecado (antes, durante y después del mismo) y el sentimiento de culpabilidad (*sentit se esse male*) del que están privados y que forma parte de su *imposibilidad de convertirse*. Es decir, entre lo que nosotros habitualmente llamamos *sentido del pecado* (objetivo y subjetivo: “*intentio*”) y *remordimiento* (resonancia

<sup>5</sup> Cf los textos de la q.XVI: a.2, ad 1m y 4m; a.3, ad 2m, 12m, 14m, 15m, y el *ad 1m in contrarium* donde se lee la fórmula: “*non absolutam (aequalitatem), sed secundum quid, homo et diabolus appetendo peccaverunt*”. Hoye se refiere a estos textos sólo en la nota 86 de la p.221 sin explorarlos para nada (cf. más arriba, nota 8).

psicológica subjetiva del pecado)<sup>6</sup>. Es de notar, además, que para TA ese conocimiento del propio pecado forma parte del estado de miseria e infelicidad eterna del demonio.

(b) La misma idea puramente negativa de la “aversio” se respaldaría, según Hoye, en la aserción de que el *error* (Irrtum) del ángel, base de su pecado, es también algo negativo: la *ignorancia* (Nicht-Wissen: p. 222) relativa al sobrenatural, más exactamente, el *no saber o conocer el recto orden de la regla divina*. En semejante contexto aparece el *defectus* del pecado como *absentia solum considerationis* (regulae) (ibidem).

De ese modo el pecado tiene su sede sólo en la voluntad dentro de un estado o actitud psicológica (Zustand) que, según Hoye, TA expresaría por la frase “aspiciens ad bonum eligit malum”, manifestación de una “cognitio affectiva vel practica” (DM 16,6,13m).

Ahora bien, entrar así en el tema de la *mediación intelectual* propia del pecado, de gran importancia en TA, pero sin internarse en el complejísimo detalle de su exposición, es exponerse a todo tipo de confusiones. La primera y la más importante consiste en identificar *ignorantia* con *defectus*, y luego, en no distinguir entre los requisitos que, al menos lógicamente, *preceden* al pecado con lo que éste exige *en sí mismo*. Así la ignorancia, anterior al pecado, no es lo mismo que el defecto, esencial al mismo pecado<sup>7</sup>. Además, la fórmula “cognitio practica”, ciertamente empleada por TA, tiende a indicar el lugar y el modo preciso del mecanismo intelectual en el *mismo acto del pecado* que es un defecto, mejor aún un *actus deformis*, como lo recuerda el mismo Hoye al hablar del pecado del hombre (deformitas actus:p.227) pero sin darse cuenta, al parecer, de lo que esto implica.

Es, pues, la ocasión propicia para pasar a la consideración del pecado humano (PH), como lo hace el autor que analizamos, para

6 Los textos de TA dicen: “diabolus non potest in se, proprie loquendo, culpam sentire, ita scilicet quod apprehendat et refugiat quasi malum culpae suum peccatum: quia hoc pertineret ad mutationem liberi arbitrii: et per consequens non potest sperare ex divina misericordia veniam, quasi de culpa” (q.XVI.a.5,ad 5m). “Diabolus non sentit se esse male, quia culpam suam non apprehendit ut malum: sed adhuc obstinata mente perseverat in malo; unde pertinet ad falsitatem practicae seu affectivae cognitionis” (ib.,a.6,ad 8m).

7 Es de notar que ignorancia no es lo mismo que inconciencia. Contrariamente a lo que afirma Hoye, todos los ángeles antes de pecar ignoraron (nescientia) en la medida en que, como dice el texto de la q.XVI,a.6 in fine corp.: “cum voluntas eorum sit ordinata, non applicant suum intellectum ad iudicandum de illis quae cognitionem eorum excedunt”. Ignorancia significa aquí simple abstención de juzgar y no total inconciencia del orden sobrenatural. Cosa por otra parte imposible ya que Dios mismo ofreció a todos la revelación de su Misterio. ¿Cómo puede entonces escribir Hoye: “durchwegs unbewusst bleib!” (p.225)?

discutir más profundamente las posturas doctrinales que se han ido mencionando.

Antes de ello convendrá, sin embargo, indicar sintéticamente los puntos fundamentales relativos a nuestra crítica dirigida a Hoye:

1. El ángel pecador no quiso ser como Dios le ofreció ser, pero quiso *ser más* apoyándose en sus propias fuerzas.

2. Su pecado consiste, pues, en un *excessus* por oposición (o desproporción) entre el *maius* que desea (“beatitudo supernaturalis” ofrecida por Dios) y el *minus* del intento de apoyarse en su propio ser (inconvenientium sibi).

3. El ángel, al ejercer desordenadamente tal deseo (consequi voluit beatitudinem per virtutem suam):

- *sabía* lo que hacía y lo quería: es su propia acción desordenada
- aunque *nunca conoció*, ni antes de pecar (como los otros ángeles) ni después de pecar, el orden sobrenatural al que fue destinado por Dios y que rechazó culpablemente. Es decir, el demonio *nunca entró* en el orden sobrenatural que fue ofrecido a su *elección consciente*.

A esa luz puede quizás decirse que el PA, más bien que no consistir en querer ser como Dios, consistió en no querer ser como Dios quería que fuese. En efecto, y tal parece ser la mente de TA a la luz de toda la q.16 de DM, el demonio:

- desea ver a Dios en sí, *ie* el ofrecimiento del *plus* (meliora) que Dios le ofrece encuentra un eco positivo en su ser por implicar la posibilidad de una felicidad mayor que la suya: *species*.

- pero lo desea sin querer *ser como Dios se lo ofrece*, *ie por don gratuito* que lo elevaría más allá de su naturaleza: el *ordo*.

- en tal sentido el *minus* de su naturaleza lo atrae *más* que el *plus* del ofrecimiento divino (minus bonum magis amat), y fundado en tal apreciación desordenada (cognitio affectiva) tiende concretamente (elige) a su propio bien como a *lo mejor*, como al fin último al que adhiere *por sobre todo*<sup>8</sup>: es el *excessus* o *modus excessivus* donde finalmente se resuelve o decide su pecado.

Puede entonces decirse que el PA consiste en *no querer ser como Dios*. Y eso triplemente:

8 Cf sobre todo q.XVI,a.3,ad 11m: “quicumque aliquid concupiscit appetens id sibi, appetit illud *propter se*, et ideo *se quidem fruitur*, illo autem quod concupiscit, utitur: et secundum hoc diabolus *appetens sibi divinam aequalitatem, eo modo quod dictum est*, usus est rebus fruendis”. Ver también: ib.,ad 14m: “qui appetit aliquid *ut suum sit*, etiam si appetat rem alienam: et hoc modo diabolus appetiit *quae sua sunt, appetendo sibi* id quod est proprium Dei”; ib.,ad 5m in contr.: “cum aliquis appetit aliquid *bonum sibi, utitur se ut terminus ad quem...*”, y ad 7m in contr.: “diabolus voluit suam fortitudinem *a se custodiri*, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc quod *per seipsum* beatitudinem adipisceretur”.

a) como siendo lo que *Dios es*: Don-Amor-Caridad (species). El Fin último se confunde aquí con la Amistad divina Trinitaria vivida en la "Civitas caelestis".

b) como *participando del don* de Dios en sí mismo (modus).

c) *aceptando el plan de Dios* que desea y otorga su don para lograr tal fin (ordo).

Explicar y fundamentar textualmente tal interpretación debería ser la obra de un análisis detallado de toda la q.16 de DM en especial del art. 3. Basta, sin embargo, haber indicado ahora las líneas generales de nuestra lectura, acompañándola de algunos textos cuya claridad no se desmiente, para comprender por qué y en qué medida la lectura de Hoye nos parece inaceptable.

La reflexión ulterior sobre el PH permitirá prolongar y profundizar cuanto se ha dicho.

## II – *El pecado del hombre, según Hoye intérprete de TA*

También en este punto la interpretación de Hoye puede sintetizarse en dos puntos fundamentales, en sí legítimos pero seguidos de conclusiones inaceptables:

1) el PH *supone* la constitución "dualista" del hombre (cuerpo-alma) como su condición de posibilidad (p.228)

2) el PH *no consiste* en no amar a Dios sino en qué medida (inwiefern), hasta qué punto el hombre lo ama (p.233).

De estas dos afirmaciones correctas el autor deduce una conclusión falsa que coincide con la ya vista en el caso del PA. A saber:

3) el PH *consiste* en una aversión *objetiva* de Dios y no en la *intención* de separarse de El, *ie* de ofenderlo (p.233). No se trata, pues, de un pecado subjetivo (contra Dios), salvo que uno quiera emplear un lenguaje impropio que Hoye, citando ciertos textos de TA, llama *interpretativo o metafórico* (pp.233-234).

También aquí se impone, por lo mismo, entrar en un análisis crítico de cada una de dichas proposiciones para discernir lo verdadero de lo falso.

### 1) *Condición de posibilidad del pecado humano*

Es claro que para TA el PH supone la constitución compleja y "dualista" del hombre: ser al mismo tiempo material e inmaterial. Al registrar en sí el acto simultáneo de las inclinaciones de la sensibilidad y de las exigencias de la razón, el hombre padece una tensión propia a su constitución "dualista", que es condición de posibilidad del pecado (p.224).



Importa con todo hacer aquí varias observaciones:

a) admitir sin más el valor *universal* de semejante doctrina equivale a negar la posibilidad del pecado de Adán. En efecto, según TA, este no pudo pecar sino mortalmente y no venialmente, precisamente porque en él no existía la tensión natural (*ie* de acuerdo al estado connatural de su ser) que los hombres en general experimentamos. Y sin embargo, Adán pudo pecar y pecó de hecho. Por lo que resulta que, al menos en ese caso, (ciertamente decisivo por ser origen "histórico" de todo pecado humano) la tensión "dualista" no fue condición de posibilidad de su caída. El fundamento de la tensión *estructural* que está en la base de todo pecado, también del humano, es la condición de creatura, y en ese sentido coinciden el PA y el PH (*ie* el de Adán). Queda en pie, con todo, que la tensión "dualista" responde al estado connatural del hombre actual, y eso es lo que quiere indicar el texto de DM 16,2,c, citado por Hoye en este punto<sup>9</sup>.

b) que la tensión "dualista", en el sentido empleado por Hoye, *relativice* la noción de mal moral es, por lo menos, ambiguo. En efecto, ¿cómo concluir sin más de ello que el hombre elige el mal *objetivo* mientras *subjetivamente* apunta siempre a algo bueno (p.224)? Si esto vale para la distinción razón (objetiva) - sensibilidad (subjetiva), tomadas separadamente, no vale en cambio para el *acto moral* que precisamente *une ambas cosas*: acto interno (voluntas-ratio) y acto externo (sensibilitas). Ahí se juega la *elección libre* del hombre, *ie* no sólo lo que elige sino lo que *él quiere* elegir y, en tal sentido, también su *intención moral*<sup>10</sup>. Esto se verá mejor en el párrafo siguiente.

## 2) El PH como "aversio" y "excessus"

También en este punto el autor acierta al decir que se debe pensar el PH en la línea del *modo* (o medida: *inwiefern*) si se quiere alcanzar su especificidad propia. Captar bien su significado impone

9 Cf p.224, nota 104. De ahí la importancia decisiva de la *superbia*, madre y origen de los pecados *capitales*, por ser matriz de todo pecado. TA lo destaca, dentro de la arquitectura de la QD DM, en las cuestiones 8 y 9.

10 El lenguaje de Hoye es aquí impreciso al máximo: ¿cómo decir que el pecador elige el mal mientras elige algo bueno (das Böse wählt, gerade indem er etwas Gutes wählt?, p.225)? En la p.222, citando a TA (DM q.XVI,a.3,ad 13mm), dice más bien que el demonio "*aspiciens ad bonum eligit malum*", retomado en la p.224: "*Die Fähigkeit, das objektive 'malum' zu wählen, setzt voraus, dass man es gleichzeitig auch als etwas subjektiv Gutes zu betrachten vermag*". Ahora bien, es claro que mirar no es elegir. Lo que hace TA es tratar de distinguir en el seno de *una misma elección*, mala pues se trata del pecado, *dos aspectos* que corresponden a dos facultades y a dos formalidades (intellectus-voluntas, por una parte, y por otra, "genus naturae" y "genus moris").

adentrarse, aquí sobre todo, en el tenor exacto de la distinción *ordo-species-modus*. Seguiremos a continuación ese mismo orden, en sí primordial y que responde, además, a la exposición de Hoye.

### a) el ordo

Al comenzar a desarrollar el proceso psicológico del pecado según TA, Hoye se refiere ante todo al desorden introducido por el pecado con relación a la regla. Dada la constitución “dual” del hombre puede darse al respecto una *doble aprehensión* y por lo mismo una doble discordia (o desorden): cuando la sensibilidad no se deja regir por la *razón* y cuando ésta no se somete a la *ley de Dios*. Sobre esa base Hoye —y también TA según su interpretación— distingue entre el acto, en sí bueno, y el desorden del acto (*deformitas actus*), en sí malo (p.227)<sup>11</sup>. Conclusión: el pecado es “*nicht eine pura privatio*”, como todo otro tipo de mal, sino un “*actus debito ordine privatus*”. Y añade: lo que le falta al pecado es, hablando con precisión, nada más que el *uso de la regla debida*.

En ese párrafo, verdaderamente esencial, todo es tan importante como confuso. Se proponen para clarificarlo las siguientes observaciones:

- es claro que el *acto* (*deforme*) no es lo mismo que la *deformitas* (*pura privatio*)
- es claro también que el *acto en sí* (consideración trascendental) no es lo mismo que el *acto deforme* que es el pecado
- pero esto no significa que el *acto deforme* *ie* el pecado sea lo mismo que una *pura privatio*. Lo que TA quiere precisamente distinguir es el *acto deformitati substratum* (en eso consiste el pecado) de la *pura deformitas* (cf DM a.2,a.2 citado en la nota 119 de la p.227), y no, como Hoye insinúa en su explicación, entre el acto, en sí bueno y positivo, y su desorden *ie* la *deformitas* (*actus*), mala y negativa<sup>12</sup>.

El esfuerzo de TA no consiste en *yuxtaponer* un acto (bueno) y un desorden (*pura privatio*), sino al contrario en *unir* en el *actus deformis* los dos aspectos dándole así al pecado su propia especi-

11 En la p.227, notas 117 y ss el autor cita los siguientes textos de DM: q.4,a.2, ad 3m; q.XIV,a.1,c; q.II,a.4,c; a.2,c; q.1,a.3,ad 13m,ad 6m.

12 En la p.227 Hoye dice textualmente: “Thomas unterscheidet demgemäß zwischen den “actus” selbst und dessen Ungeordnetheit, d.h. der “deformitas actus”. . . (sigue la cita de DM q.2,a.2,c). Sünde ist demnach nicht eine “pura privatio”, wie jene andere Art von “malum”, sondern ein “actus debito ordine privatus”. Was fehlt bei einer Sünde, ist genaugenommen nichts mehr als die Anwendung der zutreffenden Regel”. TA dice claramente en el texto que el pecado es el “actus deformis” y no, como lo quiere Hoye, la “deformitas actus” que, en cuanto distinta del acto, es “pura privatio”.

ficidad: el *defectus* como distinto de la “pura deformitas”<sup>13</sup>.

Al no haber bien percibido esos matices Hoye incurrió en las observaciones sobre el PA que ya hemos debido criticar. Importa aquí reiterar y precisarlas:

– traduce el pecado como la privación de una pura posibilidad a la que se renuncia (p.228), prefiriendo lo subjetivamente bueno a lo objetivamente bueno y querido por Dios. Es decir, el pecado es así reducido a la posibilidad o *deformitas* confundida con el *defectus*.

– no distingue entre la *deformitas prae-intellecta* (lógicamente anterior al pecado y como tal puramente negativa) y la *deformitas in peccato* que corresponde al *malum actus* y no puede ser nunca considerado como bueno porque es algo *indebido*. Es el *defectus*.

– tampoco distingue, como consecuencia, entre el *debitum* (donde se juega el defecto propio al desorden: *actus deformis*) y la pura *posibilidad* de una realidad ausente, sea esta el “sobrenatural” (ángel, hombre) o el mero “*ordo rationis*” (hombre). ¿De dónde, si no, concluye Hoye que el hombre *no siente* ninguna *disminución* de su personalidad<sup>14</sup>, así como el ángel caído *no siente* nada por haber perdido el don sobrenatural? (p.229).

Nada extraño es entonces que, a la sombra de tales interrogantes, la distinción entre pecado *objetivo* y *subjetivo*, continuamente presente en el texto y en el interés de Hoye, adquiera una ambigüedad creciente a tal punto que, al ver en ella la conclusión de todo su estudio, el desconcierto del lector llegue a su culminación.

### b) la *species*

En este párrafo el autor relaciona fundamentalmente tres cosas en el PH:

- el *bien* que el hombre siempre desea
- el *bien menor* (nicht das objective Bessere) en la situación concreta

13 Hoye cita dos importantes formulaciones de la *Summa* que van enteramente en el sentido que nosotros indicamos: el mal moral es propiamente “*quoddam bonum adiunctum privationi alterius boni*” (I,q.48,a.1,ad 2m) p.228; el mal moral se funda en “*bonum aliquod cum absentia alterius boni*” (p.299). El texto de DM q.I,a.3,ad 13m es capital: “*Defectus qui praetelligitur in voluntate ante peccatum non est culpa neque poena, sed negatio pura; sed accipit rationem culpae ex hoc ipso quod cum tali negatione se applicat ad opus. Ex ipsa enim applicatione ad opus fit debitum illud bonum quo caret, scilicet attendere actu ad regulam rationis et legis divinae*”.

14 Cf los textos de Hoye en p.229, nota 127: DM q.XVI,a.6,ad 12m;q.II,a.11,c. ¿Es posible disminuir, por no decir extenuar, el sentido de la “*inclinatio sive habitus ad gratiam*” de semejante manera? ¿Qué significa entonces el “*status naturae corruptae*”?

- el *bonum apparens motivum* que lo mueve.

Estos tres aspectos conforman una unidad a la que se agrega, al parecer, el elemento privativo: la *absentia debiti motivi* (p.229). Pero como esta "absentia" tampoco es en sí algo malo, por ser "pura privatio", tampoco puede impedir que "der Vollzug der Sünde (sea) mithin ein Vollzug der Liebe zu Gott" (p.230)<sup>15</sup>.

En esta perspectiva la diferencia entre moral e inmoral no consiste:

- en decir *sí o no* a Dios pues todos lo aman (!?)
- en distinguir entre buscar la *felicidad natural* (felicitas) o *sobrenatural* (beatitudo)
- en oponerse o no a la voluntad de Dios (gegen den Willen Gottes: p.230),

sino que, gracias a la distinción entre la *formalitas* y la *materialitas* del objeto querido (Gewollten),

- el pecado debe entenderse como la elección de un bien menor (nicht die objektiv bessere: p. 231), pero hecha *por voluntad de Dios*. Hay, pues, en el pecado, conformidad *formal* –la esencial– con la voluntad divina, y sólo disconformidad *material* en la medida que se desea, no el mal, sino un bien menor del que Dios quiere: "minus bonum magis amat" (p.231). ¿Cómo extrañarse entonces que, según Hoye, la intención o aspecto subjetivo del pecado sea buena y positiva mientras objetivamente se elige el *malum* (sic!?).

Se llega así a la última cuestión: ¿cómo es posible afirmar la unión de una formalidad positiva y una materialidad negativa, ie cómo aquello que la razón juzga malo se hace bien aparente?<sup>16</sup>:

Ante todo, la respuesta de Hoye, intérprete de TA: porque el hombre, queriendo directamente lo bueno, causa indirectamente lo malo (el desorden). *Causalidad indirecta* y "praeter intentionem" que sólo se explica como secuela de la causalidad directa que se ejerce en la voluntad al desear *per se* un bien "conmutable" (p.232 nota 141, citando II-II,75,1,c). Como dicho bien no es otro que el "minus bonum" ya visto, el autor piensa poder afirmar tranquilamente: "onwohl das Böse nur in *akzidenteller Weise* in der Sünde vorkommt, ist destoweniger das, was *das Spezifische* der Sünde ausmacht" (p.233). TA haría, pues, consistir lo espe-

15 Todas esas afirmaciones se refieren al apetito natural y dejan al descubierto el sentido moral (o inmoral) del mismo. Es decir, falta la referencia al apetito libre donde se juega el "genus moris".

16 ¿No se trata más bien, conforme a lo dicho en la nota precedente, de la distinción entre el apetito natural, relacionado con lo óntico y lo material, y el apetito libre, relacionado con la moralidad y lo formal?

cífico del pecado en lo que es accidental y así lograría *no absolutizarlo* sin negar por eso la *responsabilidad* del pecador. ¡Entienda quien pueda! . . .

En la misma línea de nuestras observaciones precedentes se impone aquí prolongar la crítica a una exposición que, precisamente en este punto, se muestra gravemente disolvente del orden moral (el *genus moris*).

Un texto como el de DM q.2,a.4,ad 8 (más el de q.1,a.4,ad 2) que Hoye cita en las pp. 232-233 (nota 143) es adecuado para fundamentar nuestra crítica:

*“in moralibus ad positionem alicuius modi vel speciei vel ordinis sequitur privatio debiti modi aut speciei aut ordinis. Et ita ex eo quod positive in actu invenitur, recipit actus speciem, sed ex privatione consequenti dicitur malus; et sicut per se convenit aquae non esse ignem, ita per se convenit tali actui et secundum suam speciem esse malum”*.

Difícilmente se comprende, frente a tal texto, cómo pueda decirse que para TA lo específico del pecado se reduzca a algo accidental. ¿Qué significa entonces “per se et secundum suam speciem convenit tali actui esse malum”? Todo el *genus moris* (o *esse moris: in moralibus*, dice el texto) está ahí en juego.

Siguiendo la inspiración de semejante texto se indicará a continuación una serie de distinciones básicas que se hechan de menos en el texto de Hoye:

(a) la causalidad *per accidens* no basta para pensar la causalidad del mal moral. Falta precisamente lo más importante, la causalidad *deficiens* de la que habla con toda precisión el texto capital de DM q.1,a.3<sup>17</sup>. Distinción que se corresponde con la ya vista entre *pura privatio* y *absentia debiti*. Ambas distinciones están ausentes en la exposición de Hoye.

(b) Los textos del artículo sobre el apetito natural de Dios y la causalidad “per accidens” se refieren todos al nivel *óntico* (*genus naturae*) de la reflexión sobre el acto moral y no precisamente

17 El juego de la doble causalidad está ampliamente explicado en el texto capital de DM q.1,a.3,c. Texto largo y complicado que es imposible de citar, y menos aún, de comentar aquí. Baste citar estas frases: “Est ergo *duplex modus* quo malum *causatur* a bono. Uno modo bonum est causa mali *in quantum est deficiens*; alio modo in quantum est *per accidens*”. Y el resto del texto se complace en señalar la diferencia del juego de las dos causalidades sea en el orden natural sea en el orden moral. De todo esto no hay indicio alguno en Hoye que, por otra parte, podría haberse referido al importante estudio de P. WATTE, *Structures philosophiques du péché originel. S. Augustin, S. Thomas, Kant*, Desclée, 1974, donde habría encontrado explicaciones de gran interés. Consultar en ese sentido los textos de DM q.1,a.4,ad 1m y q.3,a.2,ad 1m.

a su nivel específicamente *moral* (genus moris o in moralibus)<sup>18</sup>. Este último impone hablar del *apetito libre* del hombre que es, concretamente, *moral o inmoral*. Y eso *per se*<sup>19</sup>.

El autor acentúa lo natural, óntico y material, descuidando lo libre, moral y formal. Ahora bien, es ahí precisamente que se juega lo *específico* del pecado y no en el nivel que, “in moralibus”, es *accidental*, aunque no lo sea en otros niveles. Tal parece la perspectiva que TA traza para captar el *sentido del pecado y su gravedad*, tanto en el ángel como en el hombre. ¿Cómo entender, si no, lo que expresa una fórmula como “*appetitus perversus*” que está en la raíz del PA? (DM q.16,a.6,ad 11m; cf a.5,ad 14m et ad 5m.) (c) Así se explica el paso indebido de *minus bonum* a *no malo*, repetidas veces presente en el artículo, como también la ausencia de referencia a la distinción, capital en DM, entre *pena y privatio*, por una parte, y *malum-peccatum-culpa*, por otra<sup>20</sup>.

Si nuestras observaciones son acertadas no es posible mantener en su tenor propio las fórmulas más llamativas empleadas por Hoye en relación al pecado. Al menos si uno desea ser fiel a TA. He aquí las principales:

1. el hombre que peca ejerce siempre una forma del amor de Dios. Respondo: ese amor es puro apetito natural y no se refiere para nada al pecado como tal. Se habla, pues, de ente y de creación y no de moralidad.
2. el pecado es la búsqueda de un bien menor de acuerdo a la voluntad de Dios (*ie* no es contra ella). Respondo: es la búsqueda de algo malo contra la voluntad de Dios. Por eso es “aversio” y es inmoral.
3. lo accidental del pecado es lo específico. Respondo: lo que es querido moralmente (*per se et secundum speciem*) es el *bien desordenado*. Por tanto:

18 Cf el texto de la q.II,a.4,c (citado por Hoye en p.227, nota 118 sin mayores consecuencias) donde TA distingue claramente el acto humano en cuanto acto, en cuanto ente, en cuanto acto humano y en cuanto *acto moral* (rationem boni vel mali moralis habens). Ahí se juega el *actus deformis* o pecado, que no es lo mismo que el acto, ni que la “deformitas” en sí, ni que la “deformitas actus” que es imposible separar de la consideración anterior.

19 El autor, que en la primera parte de su exposición distingue bien los dos apetitos o voluntades, natural y libre (p.217), parece luego echarlos en olvido. No hay, por otra parte, en su artículo referencias a obras históricas importantes que han visto la luz hace ya tiempo y que, sin pretender a la infalibilidad, han aclarado bien muchos de estos puntos: por ej. GILLON L.-B., *La théorie des oppositions et la théologie du péché*, Vrin, Paris, 1937, seguido por Pinckaers, S., *Le renouveau de la morale*, Casterman, Paris, 1964, pp.114-143; *Les actes humains* (Somme Théologique I-II,qq.18-21, trad. franc.) Cerf, Paris, 1966, pp.177 ss.

20 Para la distinción culpa-pena cf los aa.4 y 5 de la q.1 (especialm. a.4,ad. 6m, ad 10m); para la otra distinción, q.2,a.2,c; a.3,c et passim.

- ni el bien en sí
- ni el mal en sí (pura privatio)
- sino la unión de ambos que es *indebida*: eso es el *mal moral*, o *pecado*.

Esto dicho que, a nuestro entender, es decisivo para percibir la gravedad de la crítica que estamos practicando, queda por proceder a un último paso.

### b) *el modus*

Las explicaciones que da Hoye sobre el *inwiefern* del pecado muestra a las claras lo que quieren significar ciertas expresiones antes citadas:

- TA *no absolutiza* el mal moral (p.233): se relaciona con la explicación por la causalidad *per accidens*
- TA *relativiza* el mal (p.224): por el sujeto “*dual*” que es el hombre.

En esta última parte el autor agrega que hablar del pecado como *aversio a Deo* sólo tiene sentido si se habla *metafórica o impropia-mente*. Hoye cita al respecto dos textos de TA que dicen, creemos, lo inverso de lo que él afirma (p.233):

- DM,q.2,a. 1,ad 10: el *contemptus interpretatus* significa que no hay rechazo directo de Dios *en su persona* (in se) sino *en su voluntad* por los efectos negativos que se siguen para la creatura (cf también I,60,5,5m y II-II,34,1,c, textos citados en la nota 148 de la p.233).

- *De Caritate* a.12,ad 6m: dice explícitamente que el verdadero amor de Dios (*vere amat*) es el que ama *moralmente* (ad bonum rationis) y no simplemente de acuerdo a la sensualidad. Tal es el amor “*proprie loquendo*”, contrariamente a lo que afirma Hoye<sup>21</sup>.

La diferencia está en que TA se refiere siempre específicamente al *genus moris* mientras Hoye siempre apunta al *genus naturae* (o al orden trascendental) de la realidad moral. Las dos ópticas, que TA no niega ni separa pero distingue claramente, aparecen prácticamente *o ignoradas o negadas* por Hoye. Es nuestra convicción. De lo contrario, resulta imposible entender las sucesivas expresiones que merecen la crítica a la que se las ha sometido en las páginas precedentes.

21 He aquí el texto citado p.234, nota 150: “Cum in homine sit duplex natura, scilicet intellectiva, quae principalior est, et sensitiva, quae minor est, ille *vere seipsum diligit* qui se amat *ad bonum rationis*: qui autem se amat ad bonum sensualitatis contra bonum rationis, magis se odit qua amat, *proprie loquendo*. . . Et secundum hoc amor *verus* sui ipsius amittitur per peccatum contrarium, sicut et amor Dei”.

Frente a ello uno no puede menos que interrogarse sobre el valor de su conclusión final: la *aversio* no es querida por el pecador sino que sólo es pecado en sentido *objetivo y no subjetivo*. A nuestro entender, lejos de ayudar a la comprensión del orden moral en general, y del pecado en particular, esta exposición oscurece toda la doctrina moral, en sí misma y en TA en especial.

### III – Pecado y metafísica del Bien (del amor)

Al comienzo del artículo se planteó ya el interrogante: ¿cómo de una visión metafísica correcta puede surgir una doctrina del orden moral inaceptable? En efecto el primer párrafo del artículo de Hoye, dedicado a exponer el aspecto metafísico subyacente a su reflexión, muestra a grandes rasgos las líneas maestras del pensamiento de TA. Sin embargo, un análisis más detallado, a la luz de la crítica que acaba de realizarse, permitirá ahondar en la cuestión.

Luego de referirnos al primer párrafo de la exposición de Hoye (1), trataremos de hacer algunas precisiones al respecto (2), para mostrar en fin su relación con la doctrina del mal y del pecado así como con el conjunto de la arquitectura de DM (3). Se podrá ver entonces el interés y la actualidad de semejante doctrina (4).

#### 1) La metafísica del Bien en Hoye, intérprete de TA

El denso primer párrafo del artículo que examinamos puede, sin ser traicionado, reducirse a *seis puntos fundamentales* ordenados a mejor comprender el axioma: *bonum est quod omnia appetunt* (citado en pp.209 y 214, al comienzo y al fin de la exposición metafísica: punto 1 y 6). He aquí el detalle:

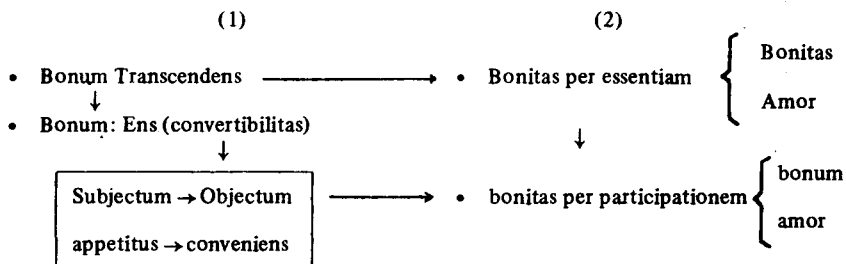
- (1) La *convertibilidad* del ser y del bien se traduce en la *correlatividad* del sujeto (*appetitus*) y el objeto apetecido (*conveniens, simile*) (p.209). Esta trascendentalidad de bien se funda en el Bien trascendente *ie* en Dios que es la Bonitas y el Amor mismos<sup>22</sup>.
- (2) La relación entre el Creador y la creatura debe ser encarada no tanto como la que existe entre dos realidades sino más bien entre dos órdenes de la misma realidad (p.210). Se pasa así de la

22 No debe olvidarse a este respecto cómo, a los ojos de TA, la unidad de ese principio fundamental que es el Bien Trascendente implica las relaciones de causalidad eficiente, ejemplar y final, sea que se las nombre explícitamente (I,q.6,a.4,c; q.44, a.4,ad 4m) o por medio de partículas alusivas como “propter se, per quam, in Deum, ex Deo...” (II-II,q.27,a.4,c). Hoye tiene razón de citar estos textos sugerentes (cf pp.209, 210, nota 21, 213 nota 43).



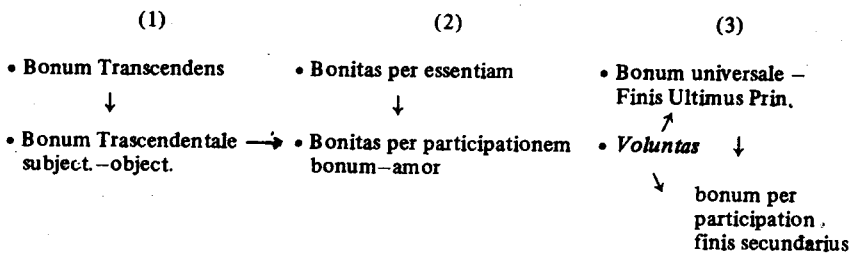
*Bonitas per essentiam* (o ipsa essentia bonitatis, o bonum universale) a la *bonitas per participationem* (p.211).

Uniendo (1) y (2) se tiene el siguiente esquema:



(3) La unidad entre el bien y el Amor se refleja en el mismo *sujeto humano* que, a través de la multiplicidad de sus actos tiende a reencontrar la unidad inicial (p.211).

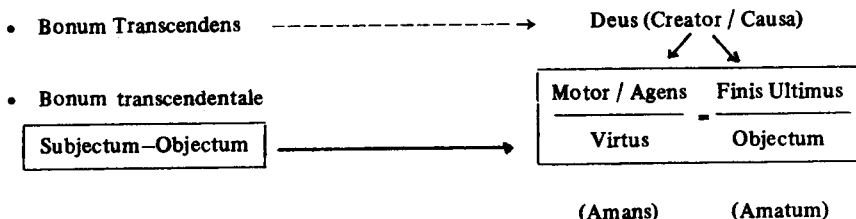
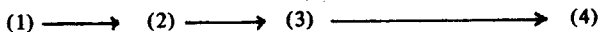
De ese modo la voluntad del hombre, a través de los *bona particularia: fines secundarii*<sup>23</sup> tiende al *bonum principale: finis principalis* que es su objeto principal. La voluntad se presenta así como “dinamismo de toda la persona” (p.212). Sobre todo, íntimamente unida al intelecto hasta llegar a implicarse mutuamente, constituyen ambos los dos aspectos de la misma realidad, de un mismo principio. Helo aquí gráficamente:



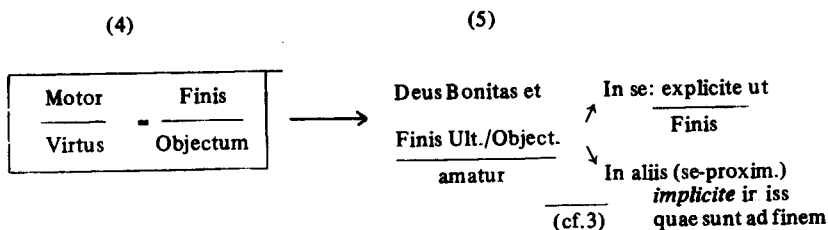
(4) Pero esa unidad es algo propio e interior al hombre gracias a la doble acción que opera en él la *doble moción divina*: como *motor* que otorga la virtud de querer, y como *fin último* que motiva adecuadamente a la voluntad. Es decir, la *correlatividad* del sujeto y del objeto como expresión de la trascendencia del bien (cf 1), se expresa aquí como *interiorización* de la trascendencia doblemente dinámica del Bien Creador en la immanencia objetiva

23 Los textos que cita Hoye en la p.213, en especial nota 34, muestran bien cómo esta concepción de TA se refiere a toda la vida del hombre, tanto activa como contemplativa, y por lo mismo tanto a su parte intelectual como a la sensible.

(fin) y subjetiva (virtus, inclinatio) de la creatura (p.213) Dios es así participado, dirfase, como *amante* y como *amado*. Continuando el gráfico por la unión explícita de (1) y (4) se tiene:



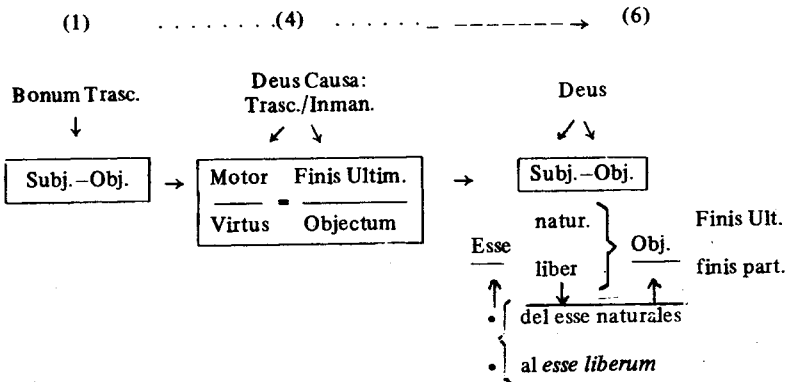
(5) Por lo que concierne más en particular a *los bienes* queridos, se sigue de lo dicho que Dios es amado (o deseado) no sólo en sí mismo como “Bonitas per essentiam” y fin último sino que también es querido *transcendentalmente* en todo amor *categorialmente* dirigido a los bienes por participación, entre los que sobresalen el amor a sí mismo y al prójimo. Dios y lo creado se relacionan aquí como *finis* y *ea quae sunt ad finem* (pp.213-214). Es el amor natural a Dios *implícitamente* contenido (p.213) en todo apetito de la creatura. Continuando el gráfico a partir de (4) se tiene:



(6) Insistiendo en fin en el aspecto subjetivo, Hoye distingue, de acuerdo siempre a TA, dos formas de *amor*: *natural* y necesario, por una parte, y *libre* por otra. El primero, llamado *instinctus*, se refiere al fin último, mientras el segundo, o *dilectio ordinata* (cf I,60,2,c) surge de y se reduce a la primera forma de amor, de la misma manera que el fin próximo tiende al fin último o los “ea quae sunt ad finem” apuntan al fin (pp.214-215). En tal sentido vale la afirmación “diligere Deum super omnia est connaturale homini” (cf I-II,109,3,c).

Esta teoría, como recuerda atinadamente Hoye (nota 62 de la p.216), sólo se entiende en la perspectiva del concepto tomista de ser: el *esse*, que es natural, antecede siempre al *velle*. De donde

se sigue que, en cada cosa, la voluntad quiere algo *naturalmente* y que ese apetito natural es el “motus proprius naturae, quantum ad aliquid (participatus) in voluntate” (cf. I-II,9,4,c)<sup>24</sup>. Prolongando el gráfico inicial se obtiene el siguiente resultado:



Este último paso lleva evidentemente a plantearse la pregunta con que Hoye concluye su exposición metafísica, que esperamos no haber traicionado y que consideramos en líneas generales excelente: ¿cómo es posible pensar el pecado sobre ese fondo del amor natural de Dios? ¿cómo es posible rechazarlo si se lo ama naturalmente de manera tan necesaria como indestructible?

Pues bien, todo consiste precisamente en el paso del amor natural, necesario e implícito, al amor *libre, intelectual y explícito*. Este reasume la *relación* sujeto-objeto (creados) y la *reconstruye libremente* de manera nueva. Así cambia también la relación entre Dios y la creatura. Toda reflexión sobre el pecado debe explorar la novedad de dicha relación propia de la libertad<sup>25</sup>. Es nuestra impresión que precisamente Hoye ha tendido, consciente o inconscientemente, a reducir la relación libre Dios-creatura a la relación natural. Al menos le ha dado tal peso en su artículo que acaba por no considerar al pecado, acto moralmente libre, sino como un accidente de la actividad del hombre (cf la causalidad *per accidens* es lo específico!). Lo que es verdad en el orden del apetito natural no lo es en el orden moral, *ie* no es suficiente para explicar su propia especificidad. Una vez más, va en ello toda la diferencia entre *genus naturae* y *genus moris*.

24 Hoye cita además (p.216.nota 62) I-II,q.10,a.1,ad 1m y DM q.6, art. único.

25 Especialmente por lo que toca el PA, donde la “quaestio” consiste precisamente en determinar cómo una *naturaleza* perfecta e impecable en su orden pudo sin embargo pecar libremente, *ie* ejercer mal su *libertad* de elección (su voluntad o apetito libre).

## 2) *El bien y el mal en el "De Malo" de TA*

Basta haber seguido las líneas maestras del párrafo precedente para comprender que la metafísica del bien de TA descansa en *tres grandes pilares*, gráficamente representados en la página 23 por la unión de (1)-(4)-(6):

– (1) significa la *convertibilidad* trascendental del bien y del ser a través de la *correlación* de sujeto y objeto (amante y amado): es la línea de la *species*.

– (4) significa la *transinmanencia* del Dios Creador (Bonitas per essentiam) en la *correlación creada amante-amado*, expresada a través de los términos *primus motor-ultimus finis*: Dios mueve desde dentro (moción) a la voluntad creada en la doble relación de agente y fin, *ie* como *virtus* (subiecti) y como *objectum* (conueniens: adecuado). Es la línea del *ordo*.

– (6) Esta relación doble se realiza a su vez en el doble nivel de la naturaleza y la *libertad*. En esta última la creatura logra la plena realización de su ser (*esse*: bonum). Por eso mismo se replantea ahí de manera nueva la *transinmanencia de Dios* en la operatividad libre de la creatura, como *amante* y como *amado*, como *agente* y como *fin*. Y es en tal nivel que se sitúa el *planteo propiamente moral*: la *elección libre de la creatura* (hoy se diría su opción fundamental). Es la línea del *modus*.

Ahora bien, es curioso y altamente significativo constatar que la *QD De Malo* ofrece, en momentos capitales de su itinerario, elementos de reflexión que responden enteramente a esta línea de pensamiento y permiten explorar de manera más precisa y sugestiva la totalidad del orden moral y, por lo tanto, la función que en él tiene el pecado.

Por razones de espacio, bastará aquí referirse al comienzo y al fin de DM, *ie* a las *cuestiones I y 16*. Ellas coinciden en una visión de conjunto sobre el bien y el mal que, planteando la cuestión de una posible "inclusio" en la *arquitectura* de DM, responde a las características arriba indicadas. Además, ella está formulada en una serie de *categorías* que también coinciden entre ellas gracias a su carácter tripartito (por ej. *aversio-conversio-excessus, ordo-species-modus*. . .). La reiteración de ese aspecto hace surgir varios interrogantes tanto sobre el aspecto doctrinal de la obra, en particular el carácter *triangular del deseo* de la creatura (al menos del deseo pecaminoso), como sobre el aspecto *estructural* de toda la

QD. Su arquitectura, en efecto, examinada en la misma perspectiva, parece configurarse a la manera de un *tetraedro*<sup>26</sup>.

En concreto, se proponen aquí lo siguientes pasos que responden, en cierto modo, al orden de la exposición de Hoye:

- (1) La *doctrina* del art. 1 de la q.I: *categorías generales* que permiten pensar la relación entre el bien y el mal.
- (2) La *arquitectura* de la q.XVI: elementos para pensar el PA, con particular insistencia en el art. 3 sobre el *deseo pecaminoso* del ángel caído.
- (3) *Visión de conjunto*: examen de la ecuación *Bonitas/bonum: Malitia/malum*, teniendo como telón de fondo las diversas distinciones tripartitas empleadas por TA.
- (4) *Referencia al PH*.

### (1) La q.I,art.1

En el primer artículo de toda su QD TA se plantea la cuestión sobre el mal, (el *quid/aliquid*) a partir y por oposición al bien. Más exactamente, a partir de lo apetecible que, de acuerdo a la famosa definición de I Ethic: “*bonum est quod omnia appetunt*”, es identificado con el bien<sup>27</sup>.

TA subraya inmediatamente un triple carácter de lo apetecible (= bonum):

a) “*appetibile habet rationem finis*”: explicitado enseguida por el axioma “*ordo finium est sicut ordo agentium*”, lleva a afirmar la correspondencia entre un “*primum et universale agens*” y un “*primum et universale bonum quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius*”. Todo lo demás es del orden particular, sea ens o bonum. En tal perspectiva, el *mal* no es sino la *privación* de un bien *particular inherente* a un bien *particular*.

b) “*appetibile habet rationem boni*”: en la medida en que responde convenientemente a un determinado *apetito o inclinación*. Luego de la correspondencia entre agente y fin, la correspondencia entre sujeto y objeto conveniente. En tal perspectiva, el *mal* dice *oposición* al bien, tanto en la línea del *sujeto* como en la del *objeto*: “*nihil appeteret nec ab aliquo appeteretur*”. Los seres estarían, pues, paralizados: “*et per consequens non haberet aliquam actionem nec aliquem motum*”.

c) el *esse* verifica *maxime* la *ratio appetibilis*: de donde se sigue

26 Cf lo dicho en la nota 2. Un estudio ulterior exigiría, por supuesto, tomar en consideración los importantes trabajos que se han ocupado de DM.

27 Es de notar que el texto de DM,q.1,a.1, al citar la definición, recuerda que para Aristóteles ésta era óptima: “*optime definirunt bonum dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt*”.

que la naturaleza apetece conservar su ser y rechaza lo que lo destruye: “*Sic ipsum esse, in quantum est appetibile, est bonum*”. En esta perspectiva, el *mal* se *opone* a aquello que es el ser (ei *quod* est esse) y, como se dice más abajo en el texto, a aquél que tiene el ser (id *cui* accidit esse)<sup>28</sup>.

Las tres acepciones del bien (apetecible) están bien claramente determinadas en su triple referencia a la relación *agente-fin, sujeto-objeto*, y al *esse*. ¿Será todavía necesario marcar su correspondencia con lo anteriormente dicho?

Importa más bien subrayar a continuación cómo esa triple acepción se relaciona con la famosa distinción de Agustín: *ordo - species - modus*. Aunque sea aquí imposible mostrarlo en detalle, ella domina toda la reflexión de DM, apareciendo ya en la q.I como un elemento esencial de la arquitectura conceptual de la obra<sup>29</sup>.

Como antes se indicó, el mismo Hoye cita el texto de DM q.2,a.4,ad 8 (p.232, nota 143), bien explícito al respecto, al mostrar que dicha distinción se aplica tanto en el terreno del mal en general como en el específico del mal moral. Se debe agregar que, en la misma q.I, el art.4, verdaderamente central, lo afirma sin ambages desde el comienzo. A través de la distinción *culpa-pena*, el paso de una consideración general del mal a una consideración propia de la creatura racional está enmarcado por la distinción “*ordo-species-modus*”. Además, las respuestas ad 6 y ad 10 lo expresan también claramente<sup>30</sup>.

28 He aquí los acentos de las tres partes:

a) *agens-finis*:

- axioma “*agens agit propter finem*”
- todo: universal/particular (in rebus)
- acento en el “*agere propter finem*” (el “*ordo*”)
- el mal es *privatio*

b) *subiectum-obiectum*:

- in rebus
- acento en la “*actio*”
- el mal es *oppositio*

c) *esse*:

- la naturaleza
- acento en el *esse* y/o el sujeto (ei *quod* est esse/ei *cui* est esse)
- el mal es *oppositio*.

29 El texto de referencia es *De natura boni*, cc.25,26,27, citado por TA en la q.I,a.4,ob.6:a.5, sed c.2. . .

30 Cf DM, q.I,a.4,ad 6m: “*malum in communi acceptum, est corruptio naturalis modi, speciei et ordinis in communi: malum vero poenae in ipso agente: malum vero culpae, in quantum huiusmodi, in ipsa actione*” (la distinción *culpa-pena*, objeto central del art.4, como dice la respuesta ad 10m: “*non est mali communiter accepti, sed mali secundum quod in rationali creatura inventur*”). Sería interesante relacionar esta división tripartita con los “*Moments sur la question du mal*” analizados por Y. LABBE en la RSPT,1981,387-416.

A partir de ello pocas dudas pueden haber de que la relación de esas dos tríadas guarde estrecho contacto con el orden que domina los tres primeros artículos de la q.I (el "quid" del mal - su sujeto - su causa), y también con el de las tres primeras cuestiones de la QD (de malo - de peccatis - de causa peccati).

## (2) La q. XVI: su arquitectura

Esta cuestión se centra en el estudio de la actitud libre del ángel caído, única vía por donde pudo insinuarse en él el mal moral. Para fundamentar su reflexión TA pone en juego una serie de *tríadas* que se relacionan y complementan entre sí, contribuyendo a iluminar diversamente el misterio del PA.

Así, pues, se citarán primero sumariamente las diversas distinciones tripartitas para abocarse luego al análisis del deseo pecaminoso del ángel tal como lo expone el art.3 donde TA, como varios autores lo han percibido, expone de manera tan densa como sintética lo más profundo de su pensamiento. Al hacerlo él manifiesta quizás, al final de su carrera, lo que podría considerarse como una reinterpretación de su doctrina sobre la causalidad<sup>31</sup>.

### (a) Las "tríadas" del mal moral

Siguiendo un orden de lo más a lo menos explícito éstas parecen ser las principales:

a) más explícitamente:

- ordo - species - modus (aa.2-3)
- aversio - conversio - excessus (aa.2-3)
- alius (tertium quid) - objectum - subjectum (aa.2-3)

b) menos explícitamente: las *tres razones* de los artículos 4-5-6:

- non simul - mox - statim (temporalidad del PA) (a.4)
- ontice - moraliter - psycholice (aa.4-5-6)
- esse (participatum) - natura - subjectum (esse) (a.3).

Estas tríadas se relacionan sin dificultad, en número y contenido, con las ya encontradas en la q.I:

- causa - quid - subiectum (qq.1-2-3)
- agens/finis - subiectum/obiectum - esse (q.I,a.1).

Este simple hecho, imposible de negar, hace muy difícil substraerse a la impresión de que la insistencia en una formulación *tripartita* tiene mucho que ver con el *ritmo* de pensamiento empleado

31 Diversos autores han llamado ya la atención, desde diversos ángulos, sobre tal fenómeno: S. Pinckaers acerca de la QD *De spe* (cf *Le renouveau de la morale* citado nota 19); V. Heris y Manteau-Bonamy para el *De caritate* (cf H. M. Manteau-Bonamy, *La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin* (la datation de la QD De Malo), en Archives HLDMA, 1980, pp.7-34.

por TA al subrayar precisamente el carácter *triangular* del deseo (pecaminoso) del ángel caído. Es lo que mostrará mejor la exposición del art.3.

(b) *El deseo del ángel caído*

He aquí, ante todo, el tenor del texto cuyo sentido se trata de penetrar:

“Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quae in plena Dei visione consistit, non se erexit *in Deum*, tanquam finalem perfectionem *ex eius gratia* desiderans cum angelis sanctis; sed eam consequi voluit per virtutem suae naturae; non tamen sine *Deo in naturam operante*, sed sine Deo gratiam conferente”.

Texto denso y difícil, su apreciación correcta depende de la visión conjunta de los artículos 2 y 3. Es lo que se tratará de exponer a continuación dentro de los límites que el presente artículo tolera.

Para hacer más llevadera la tarea del lector se propondrá primero el contenido del art.3, cuya parte esencial acaba de citarse, para indicar luego las conexiones con el art.2 que acaba de iluminar la doctrina de TA sobre el PA.

(1) *El deseo pecaminoso como discordia entre dos amores (del Creador y de la creatura).*

El art.3 fija lo más claramente posible el núcleo central de PA como oposición entre *soberbia* y *caridad*: es el tema de la *discordia* entre el ángel caído y la regla de la sabiduría divina. Para ello es necesario esforzarse por captar, de acuerdo al mismo título del artículo, cómo TA concibe el pecado *ie* el apetito pecaminoso del ángel (*peccando appetierit*).

La respuesta esencial está dada en el texto arriba citado que demanda aquí un trabajo de comprensión más profunda. Se propondrá la hipótesis interpretativa que, supuesta una detallada exégesis imposible de exponer ahora, parece la más plausible<sup>32</sup>.

TA piensa el pecado angélico articulando tres aspectos claramente perceptibles en una fórmula única y vigorosa. Así la entendemos:

32 El desarrollo será objeto de un estudio que esperamos poder publicar en un futuro no muy lejano.



	<i>NON</i>		<i>SIC</i>	
Appetitus	{	<i>in visionem plenam</i>	----->	<i>in visionem plenam</i>
		(in/ad Deum)		
		<i>sibi ut supernaturalis</i>	----->	<i>sibi ut naturales</i>
		<i>ut se erigens</i>		<i>ut custodiens</i>
		<i>ex gratia</i>	----->	<i>per virtutem naturalem</i>
		(a Deo collata)		

Dos columnas opuestas que sintetizan lo que el ángel caído deseó (sic) y no deseó (non) en el momento de pecar. Su rechazo de la *regla*, oposición contraria por donde entra el desorden (ordo) en su esfera connatural, no es pensable sin el recurso a los otros dos aspectos (species-modus) que llevan en sí los gérmenes de la contradicción. Aquí se lo percibe bien en concreto.

Conviene empezar por lo *negativo*: ¿qué no quiso el ángel caído? La proposición divina del orden sobrenatural implicaba que el ángel, que debía elegirlo libremente, ordenase su deseo (o apetito) hacia una meta:

- *buena* (felicidad plena consistente en la visión de Dios): *objeto-species*
- *gratuita* (que debía ser acordada por la gracia divina, *ie* por Dios "auctor gratiae"): *ordo*
- *elevante* (que el ángel debía elevarse *-se erigens-* en su mismo ser *-esse-*, *ie* intrínsecamente para desear "lo" sobrenatural ofrecido por Dios *-bonitas/caritas-*): *modus*.

Vale decir que el deseo del ángel afectó:

- su dinamismo *final* (*in = ad*)
- sus posibilidades *eficientes* (*ex = a*)
- su perfección o *forma propria* (*in-esse = in-haerere*).

Lo que puede y debe ser analizado desde dos ángulos: el divino y el angélico. Este último nos llevará a considerar el aspecto "positivo" del deseo.

(1) *Desde Dios*: triple oposición al bien divino por parte del ángel:

a) en la línea de la causa *eficiente*: porque se desea conseguir la perfección final pero *no por el don* gratuito.

b) en la línea de la *forma*: porque al rechazar la gracia se rechaza igualmente y sobre todo el *ser como Dios es* realmente (aequalitas divina), participando en la *Bonitas Dei*, *ie* en el Dios que es *Caritas*.

c) en la línea del *fin*: porque se desea la perfección final (visio Dei) como algo *propio* y no como propia del Dios-caritas (*ie* como sobrenatural y gratuita). En tal línea el ángel se quiere a sí mismo como fin: *propter se*.

Oposición, pues, al mundo de la gracia (*ut causa*), de la bonitas/caritas (*ut forma*), de la “visio Dei supernaturalis” (*ut finis*), que conforma el pleno sentido del *propter se* demoníaco y marcó su pecado de *superbia*.

(2) *Desde el ángel caído*: hay que preguntar ahora, en sentido *positivo*, qué quiso realmente el demonio:

a) en la línea de la causa *eficiente*: opuso a la gracia el deseo de afirmar su propio *poder* (*virtus, potestas, praeesse*): *a se*.

b) en la línea de la *forma*: a la Bondad divina que es Caridad (esencialmente Don de sí) opuso la afirmación de lo *propio* como total adhesión al *prestigio de su ser* (la “pulchritudo”): deseo de lo “conveniens” a un *sibi* cerrado y autosuficiente en su horizonte natural que se transforma “*ipso facto*” en un *propter se*.

c) en la línea del *fin*: aspecto más delicado porque, a primera vista, parecería no haber diferencia con lo anterior en razón del *bonum perfectum* que Dios propone y el ángel desea (*species*). La hay con todo porque, así como la gracia de Dios (*causa*) afecta la forma del ser (*bonitas/caritas*), así también afecta el fin que es sobrenatural: la “visio Dei” es sobrenatural, exige que el ángel se eleve (*se erigere in finem*) hasta ella. Lo que fue rechazado por el demonio que no quiso ese *esse maius* gratuito como *propio*, y optó de hecho por un *esse minus*. El “conveniens *sibi*” del modo de querer angélico debe ser comprendido aquí en el nivel de lo que él deseaba como *propio*, como *su ser*: *ut suum sit, virtus propria*<sup>33</sup>, *ie* a partir de lo que él era y sin dejar de serlo.

El cuadro inicial (Non-sic) se transforma entonces en el siguiente:

	<i>DIOS</i>		<i>DEMONIO</i>
Finis:	Visio supernaturalis (beatit. <i>in Deum</i> )	---->	Visio supernat: <i>sua/propter se</i>
Forma:	Participatio <i>in caritate Dei</i> (= <i>esse Dei</i> )	---->	Affirmatio <i>esse proprii: sibi /</i> <i>propter se</i>
Efficiens:	Gratia Dei ut <i>Auctoris gratiae</i> (causalitas)	---->	<i>Virtus, potestas sua: a se / propter se</i>

33 Es decir que, al pensar el sujeto del pecado, se roza necesariamente el universo de la contradicción. En este caso, contradicción entre un *esse in* que busca aumentar su perfección (*in-ad*): *esse maius et melius* (= *perfectio plena*); y, por otra parte, un *esse in* que busca mantenerse, perdurar en su ser (*in-esse*): “*sois suis naturalibus finaliter inhaerere*” (a.6, ad 3m) = *esse minus*.

Las dos columnas confluyen en la importancia central del aspecto *formal* del problema: es porque el *esse Dei* es “ratione eius essentialis” *Caritas*, como forma eminente del Amor gratuito divino (puro Don de sí en la Amistad trinitaria), que la visión de Dios es sobrenatural *felicidad* del hombre y requiere *gracia* para ser *conseguida*. La respuesta ad 15m del art.4 lo dice de manera inmejorable: “*diligere se propter Deum, in quantum est objectum supernaturalis beatitudinis et auctor gratiae, est actus caritatis*”. A semejante Dios, que es “*Caritas*”, se opone la “*superbia*” del demonio.

Para percibirlo nada mejor que insistir en la preeminencia del aspecto *formal*. Al considerarlo por parte de la *creatura* deben tenerse en cuenta las indicaciones pertinentes que TA da en este mismo art.3. Ahí se afirma que el ángel caído, aunque no pudo ni pensar ni desear la igualdad absoluta con Dios, pensó con todo su oposición a Dios en toda la complejidad de su ser (triple línea causal) de la manera siguiente:

- |                                     |                                    |
|-------------------------------------|------------------------------------|
| – ut natura: <i>species</i>         | sibi: <i>suum</i> (3,14m)          |
| – ut subiectum: <i>idem ipse</i>    | sibi: <i>propter se</i> (3,11m)    |
| – ut esse: <i>esse participatum</i> | sibi: <i>a se</i> (3,7m in contr.) |

Estos aspectos giran entonces en torno al propio sujeto angélico (sibi) para el cual la voluntad desea algo bueno. Así el ángel:

– es un *idem ipse, ie un sujeto* (o supósito) que lo distingue de todo otro sujeto (*alius*)

– se refiere también a la *species eius*, a la naturaleza que tiene y *tal como la tiene* a diferencia de una naturaleza de *grado superior*

– implica en fin la perseverancia en el *ser (esse)* con todas sus condiciones incluyendo la existencia de Dios como *ipsum esse subsistens*. Por tanto también su sujeción a Dios en ese mismo sentido.

Ese triple aspecto (subiectum - naturae gradus - esse) que concierne al ángel naturalmente considerado es querido por su voluntad: *siempre* porque es su bien (sibi) y *statim* (desde el comienzo de su creación porque corresponde a su ser en *acto*. El ángel, *conociendo su substancia* (art. 3,in c., y art.2, ad 6m et ad 10m), no podía dejar de querer espontáneamente su propio ser natural que es su “*maxime*” apetecible como dice la q.I, art.1. Por lo que es imposible que deseara la igualdad absoluta con Dios. Pero esta misma perspectiva muestra bien que la globalidad de esos tres aspectos conforma lo que TA, siguiendo la tradición bíblico-patristica, llama la *pulchritudo* con la que se encandiló el ángel caído. El art.6 en su respuesta ad 14m empleará al respecto una fórmula sugestiva: “*non retulit amorem suae naturae in Deum*”.

Fórmula que en este preciso contexto implica tres cosas: el ángel quiso libremente en oposición al don divino:

- continuar siendo él mismo sin dejar de serlo
- crecer en perfección (*esse melius: in/ad*) pero dentro de su horizonte y con sus propias condiciones (*gradus naturae*)
- permanecer “falsamente” fiel a su naturaleza propia (*fortitudinem suam a se custodiri*), lo que acaba transformándolo en el falso, *ie* el *mentiroso* por excelencia. Los textos referidos a este último aspecto (art.4,ad 23m; art.5,ad 21m; art.7,ad 2m: todos ellos en clara referencia al texto bíblico de Jo 8,44<sup>34</sup> preparan la reflexión para la temática desarrollada en los artículos siguientes de la q.16.

## (2) *Visión de conjunto de los artículos 2-3*

La principal dificultad de intelección de estos dos artículos consiste ante todo en la paradójica movilidad con que TA usa las categorías que le permiten pensar el PA.

Pensar el pecado le exige, primero, pensarlo a través de las categorías de *privación* (típica de la nomenclatura del mal) y de *defecto* en un sentido débilmente *negativo*, ajeno a la esfera del mal moral (*nec culpa nec poena*). En una segunda instancia, pensar el pecado demanda pasar al sentido fuerte de *defecto* (*positivo*, si se quiere), que desemboca en la categoría clásica de *superbia*.

En el primer caso, terreno del art.2, se privilegia a la *aversio* y al *excessus*, dejando de lado la “*conversio*” en un doble sentido: a) se *acentúa* la relación del demonio a la regla (*ordo*) y a sí mismo (*modus*) y no al objeto deseado (*species*); y b) se *articula* la privación voluntaria con un defecto intelectual que la acompaña y que es negativamente “valorizado”: posibilidad de desfallecer por pura *negación*, *ie* por no atender a la regla divina que se le propone al ángel.

En el segundo caso, del que se ocupa el art.3 ya visto, entra en escena la *conversio* (relativa al objeto-species propio del deseo del ángel caído), con un triple acento:

- a) va unida al *excessus* (y al modo) presentado como parte principal de la “*aversio*”,
- b) acaba integrándose en un *movimiento global* que es calificado de *superbia*, como ya se vio,

34 La lectura de la *Lectura super Evangelium Ioannis* de TA es en este punto tan sugestiva como imprescindible. La lectio 6 del cap.8 (nn.1239-1257) muestra una estrechísima conexión entre el comentario bíblico y la cuestión disputada. Tienen los mismos temas y la misma estructura básica. Señal inequívoca de la temática que interesaba al último TA y de la manera con que la encaraba. Mostrar ese paralelismo en detalle valdría por sí solo un largo artículo.

c) se articula a una actitud del *intelecto práctico* que se corresponde con la voluntad pecaminosa en el acto libre de elección.

Este uso flexible de las categorías (peccatum = privatio + defectus(-) = defectus(+)) = superbia) se entiende mejor al percibir el esfuerzo dialéctico que TA encara en toda esta construcción propia del investigador.

Pensar el pecado como *privación* supone entrar de lleno en la *doctrina del mal*, clásicamente concebido como "privatio debiti". Toda la elaboración de nuestro autor descansa en el diverso acento puesto entre contradicción y contrariedad durante la "responsio" del art.2: primero las opone para luego hacer entrar la contradicción en el terreno de la contrariedad. Más claramente: frente a la aplicación de la *nomenclatura general* sobre el mal al problema del PA, la tarea primaria de TA es mostrar que el mal no puede entrar en el universo natural del ángel sino a través de la contrariedad (el "malum secundum quid" que encara la relación a un "tertium quid": la regla). Se excluye así lo que toca a la contradicción (el "simpliciter, in se", relativo al sujeto, y la "inclinatio", referida al objeto).

Pero en un segundo momento, al entrar más a fondo en el esfuerzo por pensar el pecado, se ve obligado, por así decirlo, a hacer entrar la contradicción en el terreno de la contrariedad. De ahí el acento puesto en el sujeto (modus) y en el objeto (species) —típicos del "simpliciter malum"— que canalizan el "excessus" y la "conversio". Gracias a este esfuerzo dialéctico TA muestra que sólo así es pensable la "aversio" como oposición a la regla, aspecto prototípico del pecado.

Podría decirse entonces que hay una tensión dialéctica donde la inicial negación de la contradicción para pensar el mal moral en el ángel, es luego negada (y superada) al ser *reasumida* en el esfuerzo supremo de reflexión sobre el carácter *privativo* del pecado.

Esto explica también, quizás, los diversos acentos en el uso de las categorías: primero más bien *negativo*, subrayando un defecto intelectual y volitivo *no-contrario* (no atender a la regla), y segundo un acento decidido en lo *cuasi "positivo"* del pecado al mostrar el mal como *oposición* al bien (cristalizado en la "superbia"), que sella en cuanto tal (= oposición) el mismo *ser* del ángel caído: el *esse* como *in-esse, in-haerere*, es decir el *status naturae corruptae*.

Quedan, pues, sumariamente indicadas las paradojas de un texto que pueden sin embargo ser superadas. Más aún, gracias a ellas es posible percibir cómo TA tenía clara conciencia de la precariedad de las categorías manejadas. El uso flexible que hace dialécticamente de ellas es quizás uno de los mejores indicios. El movi-

miento del *pensar* da razón de lo *pensado*. Y el movimiento de estos dos artículos muestra bien que TA apunta a pensar el pecado del ángel como cuasi-constitutivo de su ser. En términos más simples, apunta a pensar la posibilidad y el sentido del “*status naturae corruptae*”, fruto y permanencia al mismo tiempo de la mala elección libre, *ie* del deseo pecaminoso del ángel. Y es en esa precisa dirección que culminará igualmente toda la meditación del Aquinate en DM: el *Maligno* bíblico como *status naturae corruptae*.

Si el movimiento del pensar apunta en la dirección indicada se ve también que el *ritmo* de pensamiento, como resulta de la lectura de estos dos artículos, es un ritmo en *tres tiempos*, por así decir, que se corresponde con lo antes dicho sobre las *triadas* formuladas tanto en la q.I(art.1) como en el conjunto de la q.16 de DM. Tema que debería ser ulteriormente desarrollado pero que, creemos, basta aquí para ilustrar lo que quería mostrarse.

### (3) *Visión de conjunto*

La correspondencia doctrinal del comienzo y el fin de DM pone de relieve la importancia de la articulación tripartita del pensamiento de TA sobre el mal. Su eje lingüístico son las categorías agustinianas “*ordo-species-modus*”, que se transforman y enriquecen a medida que la reflexión lo exige. Universalmente válidas para todo tipo de mal ellas exigen particular atención al ser aplicadas al mundo de la libertad creada y de su mal específico, el pecado. Es lo que muestra en detalle la q.XVI sobre el PA la cual, al insistir en el *excessus*, acentúa el *modus* y así cuanto se refiere al *sujeto* libre del deseo. En otros términos, a la libertad de una creatura, perfecta en su orden, cuyo ejercicio está marcado por la *soberbia: afirmación indebida de sí misma en cuanto excesiva*, lo que significó:

- *modus*: encerrarse en sí misma (*sibi*)
- *ordo*: rechazar la regulación superior ofrecida por Dios (*a se*)
- *species*: pretender encontrar en ello la propia realización (*suum*).

El deseo pecaminoso del ángel (el *frui* perverso de sí mismo como fin último “*propter se*”) no es pensable sino a través de ese ritmo que se resuelve en el *excessus o superbia*, la cual, en lugar de lograr la realización del sujeto (beatitud) logra su infelicidad (misericordia). Esta tampoco es pensable sino a través de las categorías de oposición, privación y defecto, *ie* a través de la combinación de la contradicción y la contrariedad en el mismo sujeto. El demonio logra así, en cierto modo, la destrucción de su propio ser (*esse*). No otra cosa es, como se dijo, el “*status naturae corruptae*” de la termi-

nología teológica que corresponde al mentiroso y criminal original del *cap.8 de San Juan*. Lejos se está, pues, de la imagen casi idílica que pinta Hoye del ángel caído, al que sólo le faltaría la realización de una potencialidad más, el sobrenatural ofrecido por Dios, sin que su rechazo parezca afectar mayormente el ser (esse) del demonio. Así como semejante pintura no es ni bíblica ni tomista, así tampoco lo es el razonamiento que conduce a semejante conclusión. En efecto, sólo por haber concebido el PA, ante todo, como una forma del amor de Dios se pudo llegar a semejante conclusión. Presentarlo como algo *positivo*, aunque sea accidental e indirectamente malo en cuanto privación, equivale a invertir los términos del problema, en sí mismo y según TA. Equivale a pensar el mal en términos de ontología general o como *genus naturae*, y no en su especificidad propia, como *genus moris*. Equivale, en síntesis, a *no pensar* el mal moral que consiste, si se nos permite glosar las fórmulas del art.5 de la q.XVI, en “*esse malum ex voluntate perseverante in malo et agente male*”. Así se caracteriza el *status naturae corruptae* del demonio que *prolonga*, sin modificación esencial, su primero y definitivo acto pecaminoso.

A partir de esta perspectiva, sólidamente presente en el DM y que demandaría un desarrollo exhaustivo aquí imposible, sería en última instancia necesario aplicar estos elementos de reflexión al caso particular del pecado humano.

#### (4) *Hacia el PH*

Con ese fin habría que examinar todo el contenido del DM, sin olvidar de tener bien presente la cesura que representa la q.VI donde TA tiene ocasión de pulir considerablemente su concepción de la libertad creada<sup>35</sup>. A esa luz la cuestión siguiente VII, dedicada al pecado venial, ofrece una visión de conjunto renovada de la problemática elaborada en las cuestiones anteriores. También en este punto, como lo notó el mismo Hoye en su artículo (pp.217,223), se pone de manifiesto un aspecto propio del pecado humano. En efecto, los ángeles no pueden pecar venialmente. Y la razón fundamental es nuevamente aunque bajo otro ángulo que en el caso del hombre, la estructura del *sujeto* en cuestión, *ie* el carácter exclusivamente antropológico del pecado venial.

35 Cf al artículo de Manteau-Bonamy citado en la nota 31, al que habría que agregar otros estudios anteriores de no menor interés. Por ej.: FABRO C., *Orizzontalità e verticalità della libertà*, en *Angelicum*, 1971,302-354; PESCH O., *Philosophie und Theologia der Freiheit bei Thomas von Aquin in Q.D. 6 De Malo*, en *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1962,1-25; HAYEN A., *Le péché de l'ange selon saint Thomas d'Aquin. Théologie de l'amour divin et Métaphysique de l'acte d'être*, en *Teoresi*, 1954, 83-176.

Dentro de las categorías agustinianas *ordo-species-modus*, el *modus* ocupará hasta el fin un lugar preponderante para la determinación de la cuestión en torno al mal moral. La presencia de Agustín en toda esta reflexión revela al mismo tiempo la fidelidad de TA a las grandes intuiciones metafísicas y morales del Padre de la Iglesia y la fecundidad creativa de quien ha podido elaborar esa obra maestra que es la *QD De Malo*. Que el lector haya podido intuirlo a través de estas páginas será su mejor justificación.

Eduardo Briancesco