

Una explicación neoplatónica del origen del mal moral en el comentario de Tomás de Aquino al *De divinis nominibus*

David Ezequiel Téllez Maqueo

I. Introducción

Tomás de Aquino¹ dedica varios lugares de su obra filosófica para explicar el origen del mal moral. Frente al maniqueísmo de curso en su época, que proclamaba la existencia de un primer principio que opera como causa última de todo mal, el Angélico dedica varios pasajes para rechazar la existencia de un principio de esta clase (*ST*, I, c49, a3) dejando claro que Dios mismo no es la causa de la maldad humana pues ni peca ni hace pecar².

Artículo recibido el día 30 de mayo de 2017 y aceptado para su publicación el 29 de noviembre de 2017.

¹ Los pasajes de santo Tomás en su comentario al *De divinis nominibus* se citarán en adelante bajo la abreviatura de *EIDDN*= *Expositio In De divinis nominibus*, seguido del capítulo, lección, y número de párrafo según la edición de Ceslai Pera, *In Librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Romae-Taurinae: Marietti, 1950. La traducción de los pasajes del latín al castellano es de la propia autoría.

En cuanto a otras obras de Tomás de Aquino aquí citadas se abrevian como sigue: *ST*= *Summa Theologiae*; *QDDM*= *Quaestiones Disputatae De Malo*; *EISPL*= *Expositio In Sententiarum Petri Lombardi*; *EILEA*= *Expositio In Librum Ethicorum Aristotelis*; *GCSM*= *Glossa Continua Super Matthaeum*; *CIOD*= *Collationes In Oracionem Dominicam*.

² Sólo en cierto sentido, puede decirse que la acción pecaminosa procede de Dios por cuanto que el pecado es ser y todo ser proviene de Dios. Es decir, el pecado, en cuanto al desorden que implica no viene de Dios sino del hombre. Pero el pecado en tanto acción es cierto movimiento y todo movimiento tiene a Dios como causa suprema.

Para explicar que la acción de pecado procede de Dios, pero el pecado procede del hombre, santo Tomás compara el mal con la acción de cojear: cuando el hombre cojea, dicho

También son ampliamente conocidos sus análisis acerca de hasta qué punto concurren la ignorancia (*QDDM*, c3, aa. 6-8), la debilidad (*QDDM*, c3, aa. 9-11) y la conciencia cierta (*QDDM*, c3, aa. 12-15) en la ejecución de acciones culposas.

Sin embargo, resulta ser menos conocida su explicación antropológica acerca del mal moral desarrollada en su *Expositio in De divinis nominibus* de Pseudo-Dionisio³. Es conocido el debate acerca de las causas que habrían guiado al Angélico a comentar o exponer esta obra. Según Saranyana (2003: 93), el hecho de que santo Tomás creyera que efectivamente había sido compuesto por el Dionisio ateniense mencionado en la Biblia por Pablo de Tarso en *Act: 17, 34* –y no como hoy sabemos por un místico sirio a fines del siglo V– fue lo que propició que fuera ampliamente comentado por el Angélico. Esta misma razón explicaría que la obra haya gozado de amplia celebridad para la filosofía medieval y renacentista, como lo demuestra el hecho de que fue comentada por múltiples autores como Máximo Confesor, Escoto Eriúgena, Alejandro de Hales, Alberto Magno, Nicolás de Cusa, y por supuesto por Tomás de Aquino, quien habría tomado de esta obra diversos conceptos neoplatónicos compatibles con el pensamiento cristiano⁴ que han merecido nuestra atención.

mal debe atribuirse más a un defecto en la tibia para recibir el movimiento de la facultad motriz, que a la facultad motriz misma. Lo mismo pasa con el pecado: Dios es el primer principio de movimiento de todas las cosas, incluso de las que tienen libre albedrío como el hombre. Cuando éste peca por una *acción desordenada*, se debe a que no existe en él la debida disposición para recibir el movimiento de Dios. Por tanto, lo que hay ahí de *acción* tiene a Dios como causa, mas lo que hay ahí de *desorden*, tiene como causa el libre albedrío: cf. *QDDM*, c3, a2, resp.

³ Es sabido que, tradicionalmente, han prevalecido ciertas divergencias históricas alrededor del autor preciso de la obra y su fecha de composición. Sobre el autor, “se ha tomado la costumbre de llamar a su autor el Pseudo-Dionisio (...). A decir verdad, ni siquiera sabemos si se llamaba Dionisio” (GILSON, 1952: 79). En cuanto a su fecha de composición, Gilson estima que debió haberse compuesto a fines del siglo IV o principios del siglo V. En cambio, Saranyana (2003: 93) enmarca el *De divinis nominibus* entre la muerte de Proclo en 485 y las primeras referencias que conocemos de la obra, que son del año 533.

⁴ Según J. CRUZ (“Introducción” a Tomás de Aquino, *Exposición sobre el Libro de las causas*, 10), Tomás de Aquino consideró que el *De divinis nominibus* era digno de ser comentado porque creyó que había sido escrito por un aristotélico (cf. *EISPL*, lib2, d14, c1, a2: “ubique sequitur Aristotelem”), posición que aparentemente corrige a sus 45 años, cuando reconoce que su autor sigue las doctrinas de Platón (cf. *QDDM*, c16, a1, ad3: “sectator sententiae platonicae”).

El objeto del presente trabajo es mostrar algunos elementos neoplatónicos en la postura de santo Tomás ante la presencia del mal moral⁵, partiendo no de una obra suya propiamente ética, sino de una obra “exegética” como es el *De divinis nominibus*, esencialmente dedicada a tratar de Dios y de sus distintos atributos o “nombres divinos”. El hecho de que Tomás de Aquino exponga interesantes conceptos antropológicos en una obra de estas características (no siempre tratados en otros lugares donde aborda el mismo tema) y además en el contexto de una filosofía como la neoplatónica —de la que todo indica que el propio dominico no pudo sustraerse, sino que, según veremos, acabó por influir en el propio concepto que santo Tomás mantuvo acerca del mal en particular— hacen que valga la pena el presente análisis.

II. Mezcla de mal y bien en la impudicia y la iracundia

Tomás de Aquino sitúa el problema del mal moral en el contexto de una metafísica neoplatónica no maniquea ni emanacionista, sino plenamente compatible con la metafísica cristiana. Uno de los conceptos fundamentales de esta clase de neoplatonismo dionisiano acorde con el cristianismo, se encuentra en una noción inspirada en Platón, pero profundamente medieval —y en crisis para la posmodernidad— como es la de *jerarquía*. Por jerarquía queremos significar el hecho de que el mundo en su conjunto está compuesto por una rica variedad de seres ordenados de mayor a menor bondad y entidad de acuerdo con su mayor o menor cercanía con lo divino; dando como resultado el que mientras más lejos de Dios está una realidad, más mala es⁶.

⁵ Por *mal moral* nos referimos en general el mal que se realiza conforme a la voluntad del hombre, a diferencia del *mal de pena* que es contrario a ella (cf. *QDDM*, c1, a4, donde también se refiere santo Tomás al primero como un mal que hacemos, mientras que el segundo es un mal que padecemos).

⁶ PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, IV, 20 [196] (717D): “el mal absoluto no es un bien ni causa de bien, pero aquello que se acerca más al Bien, más bueno proporcionalmente será”.

Para los pasajes de Dionisio, en adelante se citará su obra como: *DN= De divinis nominibus*, seguida del capítulo y parágrafo de la edición de Cordier; posteriormente entre corchetes la numeración de Pera, y finalmente entre paréntesis la columna y letra según la Patrología Griega de Migne. Para los textos de Pseudo-Dionisio nos hemos basado en la edición griego-italiana de E. BELLINI-P. SCAZZOSO, *Dionigi Areopagita: Tutte le opere*, Milano: Bompiani, 2009.

Pero, debido a que todas las cosas proceden de Dios, y Dios siendo bueno, las ha creado buenas de suyo, no existe ninguna cosa que responda a lo que sería un “mal absoluto”⁷. Lo importante de momento es señalar que la causalidad del Bien se extiende también a las cosas malas, por lo que todas las cosas por el hecho de ser tienen algo de bondad. Y las cosas que consideramos malas son sólo bienes imperfectos, es decir, cosas que son buenas pero no todo lo buenas que podrían ser, pues están privadas de aquello que les corresponde, es decir, de aquello que les es “debido”⁸.

Basándose en esta doctrina dionisiana del mal como un bien imperfecto⁹ que jamás corrompe totalmente a su sujeto, santo Tomás explica qué es lo que ocurre en el terreno moral con el hombre que cae en algún vicio. Primero pone el caso del desenfrenado (*ἀκολαστός*), diciendo lo siguiente:

Las cosas que llamamos malas, también poseen algo de bien. Y así lo demuestra Dionisio al hablar de la impureza (*impuditia*) que es concomitante a la corrupción del concupiscible. En efecto, el desenfrenado está privado de un bien en la medida en que su apetito concupiscible se priva del orden de la razón. Y en tal sentido, deja de ser¹⁰. Porque para Dionisio, privarse del orden de la razón no es ser, sino un no ser. Además de que no desea co-

⁷ Dice DIONISIO: “Todos los seres, en la medida en que existen, son buenos y provienen del bien; en cambio, en la medida en que están totalmente privados de bien, no son buenos ni son seres”: *DN*, IV, 20; [201] (720B).

⁸ De aquí se sigue como consecuencia que si un bien particular no estuviera privado de algo que “debería” tener, no habría espacio en él para el mal: v.g. que un bebé esté privado de barba o que una planta carezca de ojos no es un mal para ellos. Tomás de Aquino tiene presentes semejantes ejemplos citados por Aristóteles en *Metaphysica* (1022b, 22-32).

⁹ Dejando a un lado las cosas que están absolutamente privadas de bien, que por supuesto, no han tenido ni podrán tener ninguna clase de ser (pues si lo tuvieran o llegaran a tenerlo, tendrían también bondad), Dionisio enseña que: “todas las cosas que, ya sea que pierdan su estado o no puedan seguir siendo por completo lo que antes eran, siguen siendo seres y pueden existir”: *DN*, IV, 20; [201] (720B). Por eso el vicio no puede acabar con la persona mientras ésta siga teniendo ser, que es lo que va a subrayar santo Tomás.

¹⁰ Con esto se subraya la gravedad de lo que ocurre con la intemperancia o desenfreno en cuestión. Porque, aunque aparentemente queda la duda en este pasaje de si lo que está dejando de ser con el pecado es el *orden* o el *apetito concupiscible*, todo indica que aquí se refiere a la *persona* misma del desenfrenado. Y así, cuando se peca, se pierde humanidad, i.e., algo de la propia entidad deja de ser. Al comentar Máximo confesor este texto, deja claro que hay cierta disminución entitativa en el sujeto que hace el mal: “el desenfrenado, en cuanto desenfrenado, no existe ni desea cosas que existan” (PG 4, 280B).

sas que realmente existen, sino cosas desordenadas que, en tanto puramente desordenadas, no existen¹¹. Y a pesar de lo anterior, en la medida en que tiende a una relación de unión y amistad –que es propia de lo bueno– el desenfrenado sigue participando obscuramente del Bien (Tomás de Aquino, *EIDDN*, cap. 4, lect. 16, núm. 507)

En otras palabras, el desenfreno en tanto desorden implica un dejar de ser para el hombre, y un desear lo que realmente carece en realidad de ser propio¹². Pero el desenfreno no equivale a la aniquilación total del sujeto, porque siempre queda –para decirlo en términos platónicos casi poéticos– un eco del amor y unidad auténticos a los que el alma está llamada¹³. Esto es así para el que ama los placeres de la carne desordenadamente, así como también para el que tiene mal carácter (*θυμώδης*), quien muestra tener un apetito irascible descontrolado:

El mal del iracundo radica en tener un apetito irascible desordenado. Dionisio dice que la iracundia, es decir, la ira desordenada, participa sin duda del bien en el hecho de que se dirige hacia lo que le parece que es bueno y justo, es decir, a vengar una ofensa, y en cuanto desea que las cosas que le parecen malas de suyo, como por ejemplo, las heridas que le procura su

¹¹ A mayor maldad, menos ser. Y a menor ser, se sigue mayor maldad. Lo malo, es malo porque le falta ser, no por tener ser. Por eso, el desenfrenado que desea el desorden no elige lo que tiene ser, sino algo a lo que le falta el ser que le corresponde. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, c5, a3: “ningún ser es malo por ser, sino más bien por faltarle ser: se llama malo al hombre que está privado de virtud; y se llama malo al ojo que está privado de la capacidad de ver bien”.

¹² Esto no significa que el desenfrenado ame algo que no existe, algo irreal. El mal moral no es ilusorio o ficticio. Es real, en el sentido de que existe, es decir, no es la nada. Sin embargo, no es cosa, no es entidad sustancial ni un “estar siendo”. El desenfreno es real, pero no es cosa, sino defecto en una cosa. Así como la ceguera es privación de la visión en el ojo (cosa), el desenfreno es la privación del orden racional en el apetito concupiscible (cosa). Cf. TOMÁS DE AQUINO, *QDDM*, c15, a1, resp.: “la lujuria no es vicio de cuerpos bellos y agradables, sino de un alma que ama *perversamente* los placeres corpóreos”, así como *QDDM*, c14, a1, resp.: “la gula no consiste en comer [...] sino en el deseo *desordenado* de alimento”.

¹³ Porque así es como originalmente fue concebido el hombre y como habría vivido originalmente, tanto para el cristianismo (Adán) como para Platón, según el cual, si el alma ama y conoce en esta vida es porque en ella aún se conserva “una reminiscencia de lo que vio en otro tiempo, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad” (*Fedro*, 249c).

prójimo, disminuyan o se conviertan en algo que resulta bueno y hermoso para él. De hecho, una propiedad del que tiene mal carácter es que se esfuerza por que parezca que está cobrando venganza justamente. De ahí que también el Filósofo afirme en el libro VII de la *Ethica* que el que tiene mal carácter se parece al que recibe ciertas instrucciones destinadas a castigar un delito, pero las cumple mal porque salen corriendo antes de oír todo lo que se les dice, es decir, quién, cómo y hasta qué grado puede castigarse la falta (Tomás de Aquino, *EIDDN*, cap. 4, lect. 16, núm. 507)

Pero al igual que en el desenfreno, a pesar de que enfadarse es un mal, se trata de un mal relativo porque el iracundo desea algo bueno en medio de su desorden y de toda su incontinencia apetitiva: a saber, corregir aquellas cosas que parecen malas con aquello que le parece ser lo mejor. Es la misma razón por la que sigue participando del bien, tanto el que se enoja (*iracundus*) como aquel que actúa perversamente (*qui ex malitia peccat*): ambos buscan algo que les parece bueno. Si aun para hacer el mal hay que hacerlo bien por razones de eficacia (cf. la mafia), o si el que hace el mal lo hace porque espera sacar de todo ello algo bueno de ello¹⁴, entonces el mal moral sigue conservando algo de bondad. De no ser así, es decir, si el bien estuviera totalmente ausente de toda acción, no habría pecados ni delitos, y a un nivel superior, tampoco habría espacio para la vida, los deseos o movimientos, si se prescindiera por completo del bien.

III. El mal moral como apartamiento voluntario de una regla

Un segundo punto referente al mal moral abordado por Tomás de Aquino en su comentario a *DN* apunta a la necesidad que tiene la voluntad de proceder en todos sus actos con base en un parámetro racional de comportamiento que en la práctica funge como límite de cualquier acción, algo previamente abordado en otras de sus obras. Así, por ejemplo, en sus *QDDM*, Tomás de Aquino compara el pecado a la acción de un carpintero, que al momento de tener que cortar de determinada magnitud un tronco de madera, lo corta incorrectamente (v.g., de un tamaño más corto). Cuan-

¹⁴ “Nadie hace algún mal, a no ser el que intenta hacer algo que le parece bueno, como al adúltero, a quien le parece bueno disfrutar de un placer sensible, y por esto comete adulterio” (TOMÁS DE AQUINO, *QDDM*, c1, a3, resp.).

do esto ocurre, la causa no hay que buscarla en la madera, sino en el propio carpintero, como dice Tomás por “un defecto del artista, de haberlo hecho sin regla y sin medida” (*QDDM*, c1, a3, resp.).

Algo semejante ocurre en el caso del impúdico o el iracundo, cuya falta ha de buscarse, no en el hecho de entregarse a los placeres sensibles como si éstos fuesen malos de suyo¹⁵, ni tampoco necesariamente en la ignorancia intelectual sobre lo que debe hacerse o evitarse, porque de hecho puede conocerse lo bueno y no seguirse o conocerse lo malo y cometerse. Esto sólo indica que el pecado al igual que el carpintero, procede de un defecto en la voluntad consistente en *querer la acción* actuando con ello *como si no existiese una regla de comportamiento*, como puede ser una ley moral natural o divina¹⁶.

En la *EIDDN*, Tomás apela en último término al origen divino de toda ley, pero también profundiza en torno al significado del apartamiento (*deficere*) de la voluntad respecto de lo que la ley divina establece, equivalente a un alejamiento (*recessio*) del agente moral respecto de su propio fin, en virtud de un proceder en la práctica como si no contase con un parámetro de actuación en materia de placeres sensibles –como el caso del carpintero mencionado anteriormente que elige cortar la madera sin servirse para ello de la cinta métrica– con lo cual se queda corto o se excede al aplicarse a ellos:

A todo lo que está sometido naturalmente a otro, le corresponde como bien propio someterse a ello; así como al apetito sensitivo de los seres humanos le corresponde como bien ser regulado por la razón. Y como la voluntad [...] del ser humano está sometida naturalmente a Dios, el bien de la voluntad humana [...] consiste en estar regulada por la voluntad divina.

¹⁵ “La causa del mal [...] está en la voluntad misma, y no la cosa deleitable” (TOMÁS DE AQUINO, *QDDM*, c1, a3, resp.)

¹⁶ Al determinar la causa última del mal moral en este ejemplo, Tomás de Aquino hace una distinción muy fina al decir que: “el carpintero no se equivoca simplemente por no usar de la cinta métrica, sino porque procede a cortar sin usar de ella” (TOMÁS DE AQUINO, *QDDM*, c1, a3, resp.), buscando con ello subrayar que su error no tiene que ver con el instrumento para no equivocarse o con el hecho mismo de no usarlo, sino con la decisión de querer cortar sin necesidad de servirse de tal instrumento.

De igual forma, aplicado al caso del vicio moral, la falta moral no es el resultado de la existencia de leyes naturales o divinas, sino de una voluntad que elige no seguir lo que ellas establecen, y no precisamente en que no las siga, con lo cual se alejaría de toda consideración legalista o casuística que buscara fundar la bondad de las acciones en el cumplimiento mismo externo de la ley.

Por consiguiente [...], cualquier apetito que se aparta de su regla, tiende a su objeto al margen de lo correcto, como cuando el concupiscible tiende al placer sensible más de lo debido (*plus debito*) por no haber sido regulado por la razón (*EIDDN*, cap. 4, lect. 19, núm. 537)

Tomás de Aquino no entra aquí en el problema de determinar cuál sea la justa medida para el sujeto que se apasiona, como lo hace en su comentario a la *Ethica Nicomachea* de Aristóteles¹⁷. En cambio, es posible advertir en este texto algunos elementos de su pensamiento ético de matriz tanto platónica como aristotélica: 1) una dimensión finalista, que ya vemos no sólo se encuentra contenida en obras de contenido filosófico, sino que se extiende a obras exegéticas como el *DN*; 2) la necesidad de marcar límites al comportamiento libre de las personas, alejándose tanto del estatismo necesarista al que conduce una ética de orden univocista o determinista (Parménides), así como de aquellos autores que plantean la absoluta contingencia de las acciones humanas (Sofistas), no susceptibles de ser reguladas por una determinada ley natural o divina. En este punto santo Tomás parece inclinarse favorablemente hacia los Pitagóricos: “el mal, que está incluido en la razón de pecado, pertenece al infinito según los pitagóricos, y el bien según ellos pertenece a lo *finito*”¹⁸; y 3) la conexión entre el bien y lo divino¹⁹.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *EILEA*, lib2, cap. 7, nn. 319-332.

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *EILEA*, lib2, cap. 7, n. 319.

¹⁹ Aunque el tratamiento de este punto rebasaría los márgenes del presente artículo, conviene mencionar que la relación entre Dios y lo bueno en Tomás de Aquino tiene su importancia cuando desde el ateísmo contemporáneo (Dawkins, Hitchens, Dennet, *pastafarians*, etcétera) se afirma que “no se necesita de Dios para ser una *buena persona*” (también llamado argumento moral). La lógica natural muestra que efectivamente no se requiere de Dios para ser fiel a un código de moral personal o cultural.

Mas el punto más interesante sería ahora tratar de establecer hasta dónde podría hablarse de un concepto objetivo de “buena persona” si se prescindiera por completo de Dios. Una posible respuesta al argumento moral desde la perspectiva tomista, sería que en tal caso la bondad sería algo relativo al individuo o a la sociedad, lo cual seguiría siendo insuficiente para responder al problema último del mal, ya que existen individuos que, aun basados en sus propias reglas de moralidad personal, llevan vidas que distan de ser buenas; y lo mismo si el criterio de moralidad dependiera de lo que establece la sociedad “políticamente correcta”, ya que históricamente hablando se documenta la existencia de sociedades malas en que la perversidad estaba generalizada (nazismo, stalinismo, “purgas”). De aquí la importancia de plantear, como hace Tomás de Aquino al comentar el *DN* de Pseudo-Dionisio, una ética que trascienda los estándares de lo que para la sociedad o el individuo se considera como bueno, es decir, una ética basada en un Bien supremo o en una persona que trascienda todo tiempo, lugar y cultura, es decir, Dios.

No deseo abundar aquí en cada uno de estos tres aspectos de la ética tomasiana. Tan sólo subrayar la importancia que tiene para aspecto finalista o teleológico, principalmente por las implicaciones que comporta en cuanto al tema de la debilidad (*in-firmitas*) de la voluntad, que santo Tomás ubica como resultado de la imperfección, y ésta a su vez como consecuencia de no alcanzar el fin para el que estaba llamado el hombre:

Aquello que tiende naturalmente a alcanzar su fin a través de determinado medio, si se aparta de dicho medio, no podrá alcanzar ese fin [...]. Mas todo *lo que no alcanza su fin propio queda imperfecto, y lo imperfecto se considera impotente* [...]. En cambio, *la virtud es la plenitud de la potencia, la protección de la perfección frente a la impotencia de la debilidad, la huída y la caída*²⁰ (*EIDDN*, cap. 4, lect. 19, núm. 537)

Por tanto, la debilidad que siente el iracundo o el impúdico se explica como resultado de la impotencia del hombre por alcanzar el fin al que está llamado, lo que a su vez se debe a un desorden de sus partes del alma y del cuerpo²¹ respecto de la razón, que es su fuerza rectora y unitiva. Sólo ésta última es capaz de llevarlas (o reconducirlas cuando se ha caído) a su plenitud operativa cuando se dejan guiar a través de la virtud. Como dice Tomás en otro lugar de su obra, “se da el pecado de debilidad cuando la facultad concupiscible o irascible se ve afectada por alguna pasión fuera del orden de la razón, y por esto se le presenta un impedimento a la debida acción del hombre” (*ST*, I, c77, a3, resp.).

²⁰ Los tres dominios de la parte sensitiva del alma mencionados por Pseudo-Dionisio en *DN*, IV, 24; (220)[725B] en los que se produce esta *caída* por incontinencia, comentados por Tomás de Aquino son: a) a nivel apetitivo: furor irracional (*θυμὸς ἄλογος*), concupiscencia loca (*ἄνους ἐπιθυμία*), y b) a nivel cognoscitivo, imaginación perturbadora (*φαντασία προπετής*) que pervierte la verdad. En estas tres facultades sitúa TOMÁS DE AQUINO en *ST* (I-II, c75, a2, resp.) la causa remota del pecado, a diferencia de la razón y la voluntad, a las que considera más bien su causa próxima: la razón, cuando se carece de la regla de actuación moral o juzga erróneamente, y la voluntad cuando quiere lo que sabe que es malo.

²¹ “La misma enfermedad del alma se dice también del cuerpo, en cuanto que las pasiones se levantan en nosotros por la debilidad de la carne; porque el apetito sensitivo es un apetito que se sirve de un órgano corporal” (*ST*, I-II, c77, a3, ad2). Es decir, en la pasión hay una alteración corporal, a causa de la cual la persona se vuelve impotente para actuar libremente conforme a la razón, de la misma forma en que la embriaguez y el sueño encadenan el uso de la razón por la misma transmutación corporal que se produce en tales estados.

IV. Tentación y existencia de almas “malas”

Así, pues, la inclinación general del autor del *DN*, que también comparte santo Tomás, apunta a la afirmación de que las almas no son malas por cuanto hay en su naturaleza, sino por lo que le falta a esa misma naturaleza para alcanzar su plenitud “en acto” y llegar a actuar conforme a su máximo potencial “ontológico”, porque ser bueno equivale a tener más ser.

Pero si no hay almas malas de suyo, entonces ¿por qué se habla de gente “mala”? En la *EIDDN*, santo Tomás plantea implícitamente el hecho de que el bien convive constantemente con el mal, con el consiguiente *riesgo* de que la gente buena, de tanto coexistir con personas o situaciones aparentemente “malas”, termine por hacerse al modo de éstas. Esto remite en cierto modo al tema de la *tentación*. Como dice Tomás de Aquino: “*tentar* no es otra cosa que *tantear*, es decir, poner a prueba su virtud. La virtud del hombre se tantea de dos maneras: obrando el bien y guardándose del mal”²². Pero cómo puede alejarse del mal si hay situaciones en que debe convivir y soportar a gente que practica acciones objetivamente malas (v.g. ladrones, asesinos, adúlteros). En otras palabras, ¿es siempre malo convivir con gente “mala”? ¿Acaso no sucede que ordinariamente la gente que convive con personas malas corre el riesgo de hacerse como ellas? Desde la perspectiva tomasiana, puede entresacarse una posible respuesta del siguiente texto:

Quizás alguno dirá que las almas humanas son malas, lo cual es verdad *en cierto sentido*, y por eso, hay que investigar de qué modo se las considera malas. Porque, si alguno dijera que deben considerarse malas las almas que conviven (*συγγίνονται=assistunt*) con gente mala a la cual procuran y pretenden salvar, como cuando un hombre bueno cohabita con gente mala a efecto de salvarla o cuando el propio individuo convive en un cuerpo corrupto con su propia debilidad y con las pasiones desordenadas de su alma, buscando poner orden en todo ello, eso no es necesariamente malo, sino que es bueno y deriva de un primer bien, en virtud del cual, aun lo malo se hace bueno, ya sea porque los males se transforman y llegan a hacerse bienes, o porque de los

²² *CIOD*, a. 6, al comentar la conocida expresión: “Et ne nos inducas in tentationem”.

males se sacan bienes por disposición de Dios²³ (*EIDDN*, cap. 4, lect. 20, núm. 543)²⁴

Pero entonces, ¿cuál es ese *cierto sentido* al que se refiere Tomás al comienzo del pasaje anterior, bajo el cual las almas se consideran malas? Las almas no son malas de suyo, pero se vuelven malas, es decir, se perierten cuando faltan en ellas hábitos, deseos y actos buenos debido a la debilidad mencionada más atrás, que los desvía de su fin. Es decir, un acto aislado no vuelve a una persona mala. Pero una serie de actos malos reiterados, conscientes y libres, pueden convertirse en vicios que arraigan en el alma y a su vez generan una disposición habitual a producirlos nuevamente.

La buena noticia es que –como gusta de repetirlo Pseudo-Dionisio, y como el propio santo Tomás suele secundarlo– la depravación no es un mal en sentido tan absoluto que corrompa por completo lo que de bueno hay en los hombres, ni en los demonios. Si los demonios conservan algo de bondad en la medida en que siguen siendo poseedores de la entidad y de las dotes angélicas que les fueron otorgadas (intelecto, voluntad,...), tampoco los hombres que cometen maldades ven desaparecidas sus capacidades naturales para hacer el bien²⁵. Lo que sucede, dice Tomás, es que: “pensamos que el aire que nos rodea se oscurece cuando le falta luz. Pero la luz es siempre luz y aun ella misma ilumina también a la oscuridad, y lo que antes

²³ Un aspecto aún más consolador para los buenos, que se desprende de su constante convivencia con los malos citada aquí por Tomás de Aquino, se encuentra en su *GCSM*, cap. 5, vv. 43-48, donde afirma siguiendo a Juan Crisóstomo que: “En los beneficios, (Dios) no separa a los pecadores de los justos, para que no desesperen los malos. Y en los perjuicios, tampoco distingue a los justos de los pecadores, para que no se gloríen los buenos. Especialmente cuando los bienes no aprovechan a los malos, quienes, viviendo mal, los reciben para perjuicio suyo; y los males tampoco perjudican a los buenos, sino que más bien les aprovechan para adquirir mayor mérito”.

²⁴ Bellini-Scazzoso recogen unas palabras de Pablo de Tarso en que afirma: “con aquellos que están fuera de la ley, me hice como si estuviera también fuera de la ley, a efecto de ganármelos a todos ellos” (1 *Cor*, 9: 21), a lo que Máximo Confesor comenta: “interesarse por los malos a fin de que se conviertan en buenos, no es un mal. Porque en los seres, la ausencia de bien nunca es completa (pues de otro modo, habría asimismo una destrucción completa de la destrucción), sino una privación parcial del bien. Por tanto, el alma no tiene en ella un mal completo, sino que tendrá uno y no tendrá otro. El bien es sustancial, mientras que el mal es accidental” (*PG* 4, 293 C-D).

²⁵ Mejor no puede expresarlo AGUSTÍN DE HIPONA: “Dios usa bien de las voluntades malas, aunque el hombre use mal de las naturalezas buenas” (*De Civ Dei*, lib. 11, cap. 17).

era obscuro se vuelve luminoso: así es como de algo malo, el bien saca algo bueno” (*EIDDN*, cap. 4, lect. 20, núm. 544).

V. ¿Hay un mal natural en ciertos animales?

Siguiendo el hilo expositivo de Pseudo-Dionisio, Tomás de Aquino se plantea cómo puede haber bondad en las obras de la naturaleza, cuando entre algunas especies animales no siempre se dan indicios de orden y armonía, sino más bien de verdadera *imperfección*, principalmente en aquellos que llevados por movimientos de concupiscencia y de ira (como los leones, los perros, los gallos, los toros, etc.) dan la impresión de ser animales naturalmente malos.

Pareciera como si Tomás de Aquino y Pseudo-Dionisio tuvieran presente a Agustín de Hipona, cuando éste último a la vista de “dos gallos empeñados en reñidísimo combate” (*De ordine*, lib. 1, cap. 8, núm. 25) discute con Licencio hasta dónde puede haber belleza ante tal escena en la que más bien pareciera darse todo lo contrario: a saber, dos animales irracionales que con motivo de la dominación de la hembra, son movidos por un furor irracional tal que es difícil concebir en un cuerpo desplumado y sangrante cierto orden y concierto con las leyes de la naturaleza²⁶.

Partiendo de un contexto dionisiano como el que hasta aquí se ha descrito, según el cual el mal no es sustancia, es decir, algo positivo, sino más bien

²⁶ Ratzinger cita el caso del escritor alemán Reinhold Schneider, quien expuso todas las atrocidades de la naturaleza y del mundo animal con mirada realmente microscópica, cosa que casi lo arrastró a desesperar de Dios y de la creación. En la misma línea de una naturaleza animal aquejada por cierta crueldad, Peter Seewald se plantea cómo explicar desde la fe en un Creador bueno, la existencia de “gatitos juguetones que pueden cazar, torturar y matar a sus congéneres” (RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*, 75). Ratzinger ve en todo esto una consecuencia del pecado original en virtud del cual: “la creación ya no refleja la pura voluntad de Dios, sino que el conjunto está en cierto modo deformado”, porque la alteración del pecado influye también en la creación.

El punto sigue siendo de interés a la luz del ecologismo, frente al cual se presenta como contrario cierto darwinismo conforme al cual sólo saldrían adelante las especies que tienen mayores posibilidades de imponerse sobre los demás bajo un proceso de selección natural. Esto parece antagonizar con la *Deep Ecology*, para la cual al hombre no le está permitido matar a toros en un ruedo o cazar y comer carne animal. Pero ¿no es eso precisamente lo que vemos que hacen los animales en la naturaleza, que sí pueden cazar, torturar y matar a otros animales: v.g. el león que devora a la gacela? ¿Cómo explicarían los ecologistas este hecho que, para los darwinistas, por otro lado, se presenta más bien como parte de cierta “ley natural”?

accidente que inhiere en lo bueno y lo priva de aquello que le correspondería tener para ser pleno, Tomás de Aquino excluye cualquier afirmación del mal como algo que está formando parte de la naturaleza en cuanto tal, incluyendo la naturaleza animal, como se desprende de lo que afirma enseguida:

No existe algo malo por naturaleza en los animales. Y por eso, Dionisio excluye dos cosas que podría parecer que son naturalmente malas en ellos, a saber, las pasiones y la ausencia de razón. En efecto, viendo algunos que en los animales están naturalmente presentes la cólera y la concupiscencia, que entre los humanos se consideran malas, podrían juzgar que los animales de tal clase son naturalmente malos. Sin embargo, esto es algo que él rechaza diciendo que, si removiéramos de dichos animales el *furor*, la *concupiscencia* y demás pasiones semejantes a éstas, que son consideradas malas entre algunos, y que sin embargo, no son malas de suyo según la naturaleza de ellos, en el momento en que se dijera que dichas pasiones han sido removidas de los animales, la naturaleza de ellos quedaría destruida. Si un león perdiera su fiereza y su fuerza, dejaría de ser león. Y si un perro se vuelve manso con todos, deja de ser perro. Y esto se ve por la utilidad que ello reporta para las necesidades humanas, según la cual es propio del perro proteger la casa y las cosas en ella, y esto lo logra haciendo guardia frente a ella. Pero está claro que estas cosas que evitan que una naturaleza se destruya *no* son malas. Más bien la destrucción de esa naturaleza misma y cualquier otro defecto en los hábitos, las virtudes y las operaciones naturales es una debilidad y es un mal [...]. De lo cual se desprende que las pasiones antes mencionadas, si es verdad que al ser destruidas, se destruye la naturaleza de los animales irracionales, entonces no son un mal en ellos sino más bien algo bueno (*EIDDN*, cap. 4, lect. 20, núm. 546)

En efecto, lo que para nosotros resulta ser un mal en los animales, es en realidad la expresión de una perfección natural en la cosa, es decir, de aquello que deben poseer naturalmente para alcanzar su fin, o para evitar un peligro que ponga en riesgo su supervivencia. De ahí que pasiones irracionales como la ira y la concupiscencia puedan ser para los animales *salvativae naturarum*. Y aunque a la mirada humana no siempre resulte sencillo detectar los signos de la belleza natural de ciertos animales en su aspecto o comportamiento, a la luz de una inteligencia superior que les da sentido, siempre subyace cierta conformidad o decoro con las leyes de la naturaleza.

Lo malo no es que los gallos peleen, lo malo sería que no tuvieran la inclinación natural a pelear. De este modo, la lucha entre dos gallos de la que Agustín menciona haber sido un protagonista, le lleva a afirmar —en conformidad con Tomás de Aquino— que: “era cosa de grande admiración ver los gallos con las cabezas tiasas y las plumas erizadas, acometiéndose a fuertes picotazos y esquivando los golpes ajenos; en aquellos movimientos de animales sin razón todo parecía armonioso, como concertado por una razón superior que todo lo rige” (*De ordine*, lib. 1, cap. 8, núm. 25).

Y cuando los animales no poseen todavía alguna cualidad que están llamados a tener²⁷, pero cuya posesión requiere de cierto tiempo para ser adquirida, tampoco en este caso podría decirse que sea un mal para el animal (v.g. que una oruga no vuele como mariposa, no es un mal para la oruga siendo aún oruga). La razón es que: “cualquier cosa que es generada, sólo alcanza su perfección después de un tiempo determinado; de lo cual se desprende que ser imperfecto antes de dicho tiempo es conforme con la naturaleza; y también que no toda imperfección es contraria a la naturaleza, sino sólo aquella imperfección por la que es destruida una perfección debida después del tiempo determinado para ello”²⁸ (v.g. la oruga que nunca devino en mariposa, debiendo serlo).

VI. El mal y la materia

Al comentar a Pseudo-Dionisio, santo Tomás tampoco desaprovecha la ocasión para plantearse el tema de la relación entre el mal moral y la materia. El tema, que volverá a ser tratado por él en *QDDM* (c16, a1, resp.), con ocasión de su planteamiento antimaniqueo, sigue siendo si hay la posibilidad de que la malicia del alma sea atribuible al hecho de que el cuerpo es malo. Basando su argumentación desde una perspectiva aristotélica que reconoce el valor de la materia, y por tanto del cuerpo, Tomás niega que el cuerpo sea causa del mal para el alma. Efectivamente, para actuar, el mal no necesita estar “pegado” a un cierto cuerpo, porque: “removida la causa desaparece el efecto, mas cuando desaparece el cuerpo, no por ello desaparece la

²⁷ PSEUDO-DIONISIO, *DN*, IV, 27 [227] (728C): “la naturaleza no es mala, sino que el mal de ella está en la incapacidad que tienen las cosas para alcanzar el más alto grado de perfección al que están llamadas”.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *EIDDDN*, cap. 4, lect. 20, núm. 547.

maldad²⁹ porque la causa de la maldad del alma no está sino en la voluntad libre, si bien es cierto que Tomás reconoce ahí mismo enseguida que “la voluntad se sirve de cosas corporales para hacer el mal”³⁰.

Tomás sitúa el origen filosófico del planteamiento maniqueo en el hecho de que los diversos pensadores antiguos que consideraban la materia *mala en sí misma* (ἀντοκακόν), no distinguían entre privación y materia: “pues la privación es un no-ser y es un mal. Pero como Platón decía que la materia era un no-ser, de ahí algunos empezaron a decir que la materia era en sí misma mala. Sin embargo, Aristóteles en el primer capítulo de su *Física*³¹ afirma que la materia no es no-ser y que es mala sólo accidentalmente, es decir, en virtud de alguna privación que le acaece” (*EIDDN*, cap. 4, lect. 21, núm. 559).

Algo que seguramente llamó la atención de santo Tomás fue que tanto para Aristóteles, así como para Pseudo-Dionisio, la materia no es mala por ser materia. Esta misma es la postura de Tomás en torno al tema y su justificación se basa en tres razones tomadas del propio Pseudo-Dionisio.

(1) *Por comparación de la materia con la forma*

En efecto, la materia no es mala de suyo ya que siempre viene acompañada de una determinada forma que la hace ser algo, y el ser algo ya es bueno de suyo porque ser algo es más que no ser nada. Pero además hay materia

²⁹ *EIDDN*, cap. 4, lect. 21, núm. 555. Tomás se refiere aquí al caso de los demonios, que sin necesidad de cuerpo, pueden llegar a hacer el mal. Les basta pensar y querer el mal para actuar mal, es decir, el puro espíritu.

³⁰ *EIDDN*, cap. 4, lect. 21, núm. 555. Aunque la causa última del mal sigue radicando en el alma a través de la voluntad libre al modo de Buenaventura de Bagnoregio (*In Sententiarum*, lib3, d33, c3, art. ún., ad1), Tomás admite en otras obras que la voluntad puede ser inducida a hacer el mal desde algo externo a ella de tipo material. Como dice Aristóteles “los motivos de la voluntad son algo aprehendido por el intelecto o los sentidos” (cf. *De anima*, 433b 11-12) y más explícitamente AGUSTÍN DE HIPONA afirma: “el mal [...] se introduce por todos los resquicios de la sensualidad, se presta a las figuras, se adapta a los colores, se adhiere a los sonidos, se oculta entre la ira y los falsos discursos, subyace a los olores, se extiende a los sabores, y niebla todos los caminos que llevan a la inteligencia” (*De div. quaest. LXXXIII*, c12). Naturalmente que todo esto sólo puede ser causa impelente o disponente (“impellens vel disponens”) de la voluntad para hacer el mal, pero no causa eficiente propiamente, ya que nada de ello mueve por necesidad a la voluntad (cf. *QDDM*, c3, a3, resp.).

³¹ ARISTÓTELES, *Physica*, 1, 9 (191b 35-192a 2): “Nosotros afirmamos que la materia es distinta de la privación, y que una de ellas, la materia, es un no-ser por accidente, mientras que la privación es de suyo no ser, y también que la materia es de alguna manera casi una sustancia, mientras que la privación no lo es en absoluto”.

que tiene una forma de tal clase que hace que dicha materia sea capaz de producir belleza (v.g. la forma que informa el mármol de la *Pietà* de Miguel Ángel se distingue de la forma de una roca simple tirada en la calle que todos pisan cuya capacidad para producir belleza es más limitada pero nunca completamente inexistente).

Así, pues, toda materia posee una determinada forma, y como la forma es un bien para ella por ser el principio de cualquiera de sus operaciones, ninguna materia es completamente mala. Ni siquiera una supuesta materia carente de alguna forma (materia prima en Aristóteles) podría ser mala porque una materia así sería la simple aptitud para recibir una forma y no una sustancia capaz de sufrir un mal o producir un mal, algo de lo que sólo es capaz la forma³².

(2) *Por comparación de la materia con su causa*

Si la materia no existiera, no tendría sentido preguntarse si es buena o mala. Pero si existe, conviene preguntarse por su causa. Y como su causa es el Bien, la materia es buena porque procede del Bien³³.

A esta conclusión lógica llega Tomás partiendo de una clasificación metafísica de las causas de las cosas basada en cinco posibilidades:

³² Dice Tomás de Aquino: “La materia puede ser considerada de dos maneras: (a) como existiendo bajo una *forma*, y por eso participa de una forma en cuanto a su ser sustancial, como también de la *belleza* en cuanto a su proporción y atractivo; forma y belleza a las cuales se adscriben sus respectivos accidentes, tanto los accidentes intrínsecos producidos por la primera, como las cosas externas que rodean a la belleza; (b) o bien la materia se la puede concebir como existiendo por sí misma sin nada de lo que acabamos de mencionar, es decir, sin alguna forma o cualidad. Y aun en este caso, si algunos dijeran que la materia así entendida es principio de todo mal, ello no podría ser. Porque ellos [los Maniqueos] dicen que el principio de todo mal genera todos los demás males, pero la materia que existe por sí misma sin alguna forma o cualidad no puede producir nada, ya que el principio de toda operación es la forma a través de la cual algo está en acto. Y una materia así tampoco podría padecer (*pati*) nada, siempre que se entienda por padecer que a una sustancia le sea quitado algo contrario a ella, pues este padecer implica un *sufrir* lo contrario de lo que posee [y una materia así no posee nada]; mas si se entiendo como padecer sólo un *recibir*, entonces en este caso ciertamente le pertenece padecer a la materia” (*EIDDN*, cap. 4, lect. 21, núm. 560)

³³ “Cualquier materia o no existe o existe. Si algo no existe en ningún lugar y de ninguna manera, no es bueno ni malo. Y así, la materia no es buena ni mala. Pero si la materia existe, entonces, dado que todo lo existente deriva de Dios, se sigue que la materia deriva de Dios. Pero lo que procede de Dios no es malo de suyo, por consecuencia, la materia no es mala de suyo” (*EIDDN*, cap. 4, lect. 21, núm. 561).

- a) El bien es causa de un mal permanente.
- b) El mal es causa de un bien permanente.
- c) El mal es bueno porque procede del bien
- d) El bien es malo porque procede del mal
- e) El bien y el mal proceden de un principio anterior a ambos

Según Tomás, estas cinco proposiciones son inadmisibles. Porque decir que el bien es causa del mal permanente o el mal es causa del bien permanente equivale a suponer que uno de los opuestos es causa del otro. Asimismo, decir que el mal es bueno o que el bien es malo, es decir que los opuestos son iguales (i.e., que se dan a la vez).

La quinta proposición —tan improcedente según Tomás como las cuatro anteriores— sería que hay *dos principios* distintos, bien y mal, pero que ambos proceden a su vez de un primer principio, puesto que la unidad es anterior a la pluralidad. Pero con ello será necesario establecer si dicho primer principio es bueno o malo, y entonces se presentarían nuevamente las cuatro primeras opciones que para santo Tomás son inconsistentes.

Finalmente, si se dijera que el bien y el mal son algo (en el sentido de entes reales, i.e., lo opuesto a ficticio), ello sería admisible advirtiendo que de ambos, el bien es lo primero, más aún, que el bien es el único principio, y que cualquier otro ente —como la materia precisamente— es bueno, al igual que todo lo causado por un principio bueno. E incluso la materia prima, si fuera algo existente, sería algo bueno de suyo por tratarse de algo causado por el bien.

Esta última reflejaría la postura que santo Tomás viene a suscribir respecto a la causalidad de la materia por la cual explica que ésta no puede ser mala.

(3) *Por la utilidad de la materia*

La materia sería útil por tres razones.

(a) *La materia es complemento del universo*, es decir que el universo de seres no quedaría completo si el ser en potencia —que le corresponde precisamente a la materia— fuese destruido. Por tanto, si concedemos que la materia es necesaria para hablar de un mundo completo, ¿cómo podría la materia ser mala en sí misma si es más bien la condición de su acabamiento? La materia, por tanto, es necesaria para el perfeccionamiento del mundo, no así el mal. Ser malo y ser necesario son cosas distintas tanto como lo son bien y mal, pues algo se considera necesario porque guarda un orden con relación al Bien y por éste mismo Bien al que se ordena adquiere su

condición de bueno: de esta clase es precisamente la materia, esto es, algo necesario, no malo.

(b) *La materia es un medio para producir cosas buenas*: de la misma forma en que el calor no genera al frío de suyo, tampoco el Bien crea nada sirviéndose para ello de lo malo: pues esto es precisamente lo que sucedería si la materia fuera mala de suyo. Porque la materia es el medio por el que el Bien produce todo lo bueno, la materia no puede ser mala. Así, pues, lo que se necesita para la producción de lo bueno, también tiene que ser bueno.

(c) *La materia es como una nodriza que alimenta a la forma*. Para explicarlo, Tomás cita a Platón, quien compara la materia a la madre³⁴ que alimenta, es decir, a una nodriza (τροφός). En efecto, si la materia fuera mala de suyo, ¿cómo podría la materia engendrar y nutrir la naturaleza de la cosa generada, recibiendo y conservando la forma que le pertenece a dicha materia? Lo malo no es capaz de *generar* ni *nutrir* nada, o hablando más filosóficamente, no es causa eficiente ni conservativa de nada. Así, pues, si por una parte, la materia es necesaria para *producir* algo y *conservarlo*, y por su parte, producir y conservar en su ser son rasgos de lo bueno, la materia es de suyo buena³⁵.

³⁴ Tomás de Aquino parece estar pensando con respecto a esta idea en un apócrifo de Platón (probablemente considerado para su época como una obra auténticamente platónica). Me refiero al *Περὶ φύσιος κόσμου καὶ ψυχῆς* de Timeo de Locri. Dicha obra (traducida al castellano como *Sobre el alma del mundo y la naturaleza*) está recogida en el tomo XI de la edición de Patricio de Azcárate de las obras completas de Platón (Madrid, 1872, pp. 121-136) y constituye un tratadito que suelen recoger como apéndice también otras ediciones del *Timeo* de Platón (cf. PLATÓN, *Diálogos*, Madrid, Ibéricas, 1960, trad. de Juan B. Bergua), consagrado a tratar de explicar el *Timeo* de Platón, cuyas oscuridades han preocupado siempre a los lectores de Platón. En la p. 340 de esta segunda edición leemos lo siguiente: “todo lo que existe es idea, materia o fenómeno sensible nacido de la unión de las anteriores [...] la *materia* es el receptáculo de la idea, la *madre* y nodriza del ser sensible” (τὰν δ' ὕλαν ἐκμαγεῖον καὶ ματέρα τιθάναν τε καὶ γεννατικὴν εἶμεν τὰς τρίτας οὐδίας). Aunque en griego no se aprecia la conexión morfológica entre materia (ὕλαν) y madre (ματέρα) con todo, en latín dicha relación es más visible en el hecho de que *materia* pertenece a la misma raíz de *mater*.

³⁵ Con esto, Tomás de Aquino pone de manifiesto que aunque la forma es principio de operaciones de la cosa, y con ello de su materia, al mismo tiempo la forma requiere de una materia para seguir siendo forma de esa cosa. Y aunque Tomás admite que pueda haber sustancias suprasensibles sin materia, para las sustancias que requieren de una materia a la que informar, tener materia es fundamental para el sostenimiento de la forma misma. Y así, la materia no es mala de suyo, antes bien, el mal surge ante la falta de la materia adecuada a una forma, esto es, la ausencia de una materia que le permita

La explicación tomasiana aquí expuesta, basada en las tres razones por las que la materia no puede ser mala *per se*, está puesta por el Angélico al servicio de una idea ético-antropológica vinculada con el mal moral y en función de la cual adquiere sentido todo lo afirmado aquí sobre el valor metafísico de la materia: que el cuerpo no puede ser considerado malo en el sentido de ser la causa de la maldad de las almas, ni siquiera porque la materia corporal *atrae* a las almas y las *conduce* al mal como pensaban maniqueos, gnósticos, neoplatónicos y otros espiritualismos:

Si la materia fuera la causa por la que las almas son atraídas a la maldad, ello tendría que producirse con necesidad, pues de toda causa se sigue su efecto de modo necesario salvo que algo se lo impida. Pero vemos que esto es falso. Porque muchas almas miran fijamente hacia el Bien, algo que no sucedería si la materia las atrajera con necesidad hacia lo malo. De donde, está claro que el mal en las almas no procede de la materia, sino de un movimiento desordenado de la voluntad libre. Y aun si alguien atribuyese este desorden a la materia corporal diciendo que ésta atrae como algo externo al alma que está unida a ella, aunque no sea con necesidad, ello no excluye que la materia siga siendo buena en sí misma, pues también lo que es bueno de suyo puede ser ocasión de mal (*EIDDN*, cap. 4, lect. 21, núm. 566).

A partir de todo esto cabe afirmar que Tomás no rechaza que el cuerpo sea movido al mal a partir de la materia que influye sobre el alma, más bien rechaza que el cuerpo sea causa antropológica del mal moral porque ello implicaría que el cuerpo es malo de suyo, con lo que no habría modo de escapar de sus atractivos, y más bien las almas sucumbirían irremediablemente a la tentación que ella conlleva, algo que está consciente de ser falso porque es constatable que hay quienes tienen puesta su mirada en lo bueno y están afianzados en ello. Pero una razón más profunda, que es plenamente consistente con su metafísica aristotélica, es porque “aunque la materia sea inestable (*instabilis*)³⁶ con todo, es consecuencia del orden en el universo y completamente necesaria para las formas³⁷, y aquello que es necesario no puede ser malo de suyo ni causa del mal, sino sólo ocasión para él.

seguir ejerciendo sus operaciones a esa forma y con ello, a la cosa compuesta de ambos co-principios.

³⁶ Inestable porque la materia es principio de mutabilidad, como todo lo que está en potencia respecto de la forma, que unas veces nos inclina a un bien y otras veces a otro.

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, *EIDDN*, cap. 4, lect. 21, núm. 568.

VII. Consideraciones finales

Es innegable el influjo que autores neoplatónicos ejercieron sobre algunos temas del pensamiento de ético de Tomás de Aquino. En el caso de Pseudo-Dionisio, esto se demuestra no sólo por el hecho de que Tomás haya decidido exponer o comentar el *De divinis nominibus* (e independientemente del aprecio que haya mostrado hacia quien consideró como el autor de dicha), sino en la gran asimilación que mostró el rocasecano de las tesis esenciales del Areopagita en torno al origen del mal moral, plenamente compatibles casi todas con lo sostenido por él en aquellas obras marcadamente aristotélicas. A decir verdad, es extraño encontrar puntos del pensamiento tomasiano y tomados en préstamo de Pseudo-Dionisio, que sean diametralmente opuestos a la psicología aristotélica del acto culposo. La psicología dionisiana es profundamente aristotélica en cuanto al tratamiento de temas como la impudicia, la iracundia, el valor de la materia como coprincipio de la forma y complemento del universo, la necesidad de alcanzar un fin susceptible de ser captado por la razón, etc.

Excepcionalmente encontramos que un punto en que reina cierta diferencia en torno a ambos versa sobre la conexión entre el bien y lo divino, que mientras para Pseudo-Dionisio es suficientemente explicable desde su neoplatonismo, no resulta inmediatamente perceptible desde la postura de Aristóteles. Para el primero, está claro que aquello que se acerca más a lo divino es más bueno; para el segundo, apelar a lo divino para determinar lo bueno no es el mejor criterio, si bien es cierto que virtud y felicidad están sumamente enclavadas en lo divino.

De cualquier modo, la reivindicación metafísica de la materia presentada por Pseudo-Dionisio será de gran importancia para la ética de Tomás de Aquino. Si la materia no es por sí misma mala ni es causa eficiente del mal, cabe espacio para una auténtica libertad moral por parte de la voluntad basada en la adhesión al bien, con lo que el mal de culpa procedería esencialmente de una operación desordenada del alma, que unas veces toma la forma de la debilidad o impotencia mencionadas, o una falta de conocimiento por ignorancia de lo que debería saberse o una deficiencia en la práctica del bien, todas ellas voluntarias en cuanto a su principio operativo formal.

Un aspecto claramente alentador de la visión tomasiana del mal moral es su orientación a dotar de sentido la existencia humana frente a la desolación interior derivada del acto desordenado respecto a su fin. Esta es una

constante en el discurso tomasiano sobre el mal de la persona al comentar a Pseudo-Dionisio y en alguna medida un signo de equilibrio intelectual. Esto se manifiesta principalmente al hablar de la mezcla de bien y mal en todas los actos humanos, dando como resultado que cuando la naturaleza cae, siempre subyace la presencia del bien en el sentido de que las capacidades para hacer el bien nunca quedan totalmente corrompidas. Dicho de otro modo, es verdad que el mal vive del bien al que “parasita”, mas nunca lo corrompe por completo.

Finalmente se manifiesta en que cuando los hombres buenos conviven constantemente con la fragilidad y la tentación de la que no pueden sustraerse en tanto humanos, los buenos sienten los atractivos de un placer al margen de la regla de la razón, pero ello no es un perjuicio propiamente dicho para ellos, antes bien les aprovecha: en el plano puramente humano, en términos del crecimiento de esa virtud específica a la que el mal tiene la aptitud de avivar, y por supuesto en el plano ultraterreno, en el que según la visual tomasiana, las acciones esmeradas de esta vida también tienen consecuencias para la eternidad, algo en lo que tanto la visión platónica-oriental como la cristiana han mantenido históricamente puntos sólidos de contacto.

David Ezequiel Téllez Maqueo
Universidad Panamericana. Campus México
Departamento de Humanidades
 detellez@gmail.com

Referencias bibliográficas

AQUINATIS, SANCTI THOMAE. (1856). *Commentum in Quattuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Tomus VI: *Complectens primum et secundum librum*. Parmae: Petri Fiaccadori.

— (1864) *Opusculum VII: In librum Beati Dionysii De divinis nominibus commentaria*. Tomus XV. Parmae: Petri Fiaccadori.

— (1950) *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Vol. 14. Ceslaj Pera (Ed.). Romae-Taurinae: Marietti.

AQUINO, TOMÁS DE. (1886). *Exposición de los cuatro evangelios por el Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino*. Vol. I. Ramón de Ezenarro (Trad.) Madrid: Luis Aguado.

— (1983). *Comentario de la Ética a Nicómaco*. A. M. MALLEA (Trad.) Buenos Aires: CIAFIC.

- (1989). *Suma de Teología*. Vol. 2: Parte I-II. Madrid: B.A.C.
- (1994). *Suma de Teología*. Vol. 1: Parte I. Madrid: B.A.C.
- (1995). *Obras catequéticas*. J.-I. SARANYANA (Trad.). Pamplona: Eunat.
- (2005). *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, II/1: La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre (libro 2, dd. 1-20). J. CRUZ (Ed.). Pamplona: EUNSA.
- (2015). *Cuestiones disputadas sobre el mal*. E. TÉLLEZ (Tr.). Pamplona: EUNSA.
- ARISTÓTELES. (2000). *Ética Nicomáquea*. J. PALLÍ BONET (Trad.). Madrid: Gredos.
- (1982). *Física*. G. R. DE ECHANDÍA (Trad.). Madrid: Gredos.
- AGUSTÍN DE HIPONA. (1968). *Obras*. Vol. 16: *La ciudad de Dios*. Madrid: B.A.C.
- (1994). *Obras*. Vol. 1: *Del orden*. Madrid: B.A.C.
- (1995). *Obras*. Vol. 40: *Ochenta y tres cuestiones diversas*. Madrid: B.A.C.
- BONAVENTURAE SANCTI. (1887). *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Tomus III: *In tertium librum Sententiarum*. Ad aquas claras (Quaracchi): Collegium S. Bonaventurae.
- CRUZ CRUZ, J. (2000). “Introducción” a Tomás de Aquino, *Exposición sobre el Libro de las causas*. Pamplona: EUNSA.
- GILSON, É. (1952). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos.
- MIGNE, J. P. (1857). *Patrologiae Cursus Completus*. Series Graeca. ΔΙΟΝΙΣΙΟΥ ΤΟΥ ΑΡΕΙΟΠΑΓΙΤΟΥ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ ΠΙΑΝΤΑ. Tomus 3: Dionysius Areopagita. B. CORDERIO (Trad. ex graeco ad latinum). Paris.
- (1889). *Patrologiae Cursus Completus*. Series Graeca. ΔΙΟΝΙΣΙΟΥ ΤΟΥ ΑΡΕΙΟΠΑΓΙΤΟΥ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ ΠΙΑΝΤΑ. Tomus 4: Maximi scholia in opera B. Dionysii: B. CORDERIO (Trad. ex greco ad latinum). Paris.
- PLATÓN. (2000). *Diálogos*. Vol. 3: *Fedón, Banquete, Fedro*. C. G. GUAL (Trad.). Madrid: Gredos.
- PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA. (1995). *Obras*. T. MARTIN-LUNAS (Trad.). Madrid: B.A.C.
- (2009). *Dionigi Areopagita: Tutte le opere*. E. BELLINI-P. SCAZZOSO (Eds.). Milano: Bompiani.
- RATZINGER, J. (2002). *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*. Barcelona: Galaxia-Gutenberg/Círculo de Lectores.
- SARANYANA, J.-I. (2003). *La filosofía medieval*. Pamplona: EUNSA.