

LA CONCEPCIÓN DE LOS ÁNGELES Y EL ORIGEN DEL MAL EN TOMÁS DE AQUINO

The conception of angels and the origins of evil according to st. Thomas

GONZALO SOTO P.*

Resumen:

El artículo intenta dilucidar la manera tomista de acercarse al tema de los ángeles, demonios y al problema del mal. Para ello, acudiendo al método de la quaestio, se discuten los siguientes asuntos: existencia de los ángeles, su naturaleza y esencia, el conocer y obrar angélicos, su origen, la relación naturaleza-gracia en las criaturas angélicas, la caída de los ángeles y el problema de los demonios, la simbólica del mal. La conclusión a que se llega es la siguiente: la pesquisa en torno a los ángeles, demonios y el mal remite a dos cuestiones límite de toda cultura: la relación con lo divino como búsqueda de sentido y la simbólica del mal como signo que da qué pensar.

Palabras Clave: Teología - Ángeles - Tomás de Aquino – Medievalidad.

* Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor de Cultura Medieval en la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Experto en filosofía antigua y medieval. Entre otros ha publicado: *La Función de la semejanza en las Etimologías de San Isidoro de Sevilla*, Gran América, Medellín 1980; *Filosofía de los refranes populares*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 1994; *Los Refranes en el derecho y el derecho en los refranes*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 1997; *Los Refranes en la medicina y la medicina en los refranes*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 1999; *El perfil ético del egresado Bolivariano y su impacto en el medio*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 1997; *La sabiduría criolla*, Verón Editores, Barcelona 1997; *Diez aproximaciones al medioevo*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 1998; *Filosofía y Cultura*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 2006.

Artículo recibido el día 29 de marzo de 2006 y aprobado por el Consejo Editorial el día 26 de mayo de 2006.

Dirección del autor: gonzalosoto@une.net.co

Abstract:

This essay tries to explain the thomist approach to angels, demons and the problem of evil. Using the method of *quaestio* the author studies the following issues: the existence of angels, their nature and essence; their knowledge and activity; their origin; grace and nature related to these angelical creatures; the fallen angels and the problem of demons; the symbolism of evil. The essay reaches the following conclusion: any research around the issue of angels, demons and evil refers to two liminal questions to be found in any culture: the contact with the divinity is the result of an eagerness for meaning and the symbolism of evil is a sign and matter for deeper thoughts.

Key Words: Theology – Angels – Thomas of Aquinas – Medieval culture.

«Hoy se sabe que tres fuentes han alimentado esta parte del tomismo. Primeramente, teorías astronómicas sobre ciertas sustancias espirituales consideradas como causas del movimiento de las esferas y de los astros. En segundo lugar, especulaciones metafísicas sobre los espíritus puros considerados como grados del ser y, por así decirlo, marcando un cierto número de etapas en el éxodo por el cual vemos a lo múltiple salir de lo Uno. Finalmente, representaciones de origen bíblico sobre los ángeles y los demonios»¹.

«Si alguien dijere que el demonio no fue primero ángel bueno hecho por Dios o que su naturaleza no fue obra de Dios, sino que dijere que brotó de las tinieblas y no tiene a nadie por autor de sí mismo, por ser él mismo principio y esencia del mal, como dijeron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema»².

«He soñado alguna vez que de tiempo en tiempo se desprendían algunas horas de la vida de los ángeles, y venían a penetrar el destino de los hombres»³.

«El hombre es el único entre todos los seres animados que puede gloriarse de haber sido digno de recibir de Dios una ley: animal dotado de razón, capaz de comprender y de discernir, regular su conducta disponiendo de su libertad y de su razón, en la sumisión al que le ha entregado todo»⁴.

¹ GILSON, ETIENNE. *El Tomismo*, Eunsa, Pamplona 1978, 298.

² CONCILIO BRACARENSE, Canon 8. DENZINGER 237.

³ VICTOR HUGO. *Los Miserables*, Círculo de Lectores, Barcelona 1971, 820.

⁴ TERTULIANO. *Adversus Marcionem* 2, 4.

«Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno es el verdadero Dios; uno el principio de todas las cosas, creador de todas las cosas visibles e invisibles, espirituales y corporales, el cual con su virtud omnipotente al principio del tiempo simultánea o igualmente creó a la vez de la nada una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana; luego, la criatura humana, que participa de las dos realidades, pues está compuesta de espíritu y cuerpo. Mas, el diablo y los demás demonios fueron ciertamente creados por Dios buenos por naturaleza, pero ellos se hicieron malos por sí mismos»⁵.

«Benedicid a Yavé, vosotros, sus ángeles, / que sois poderosos y cumplís sus órdenes, / prontos a la voz de su palabra.

Benedicid a Yavé, vosotras todas, sus milicias, / que le servís y obedecéis su voluntad»⁶.

«La visión beatífica de los ángeles se mide por la eternidad participada, cuyo principio es el lumen gloriae y la esencia divina; las operaciones connaturales de los ángeles, que consisten en el conocimiento y amor natural de sí mismos, se miden por el evo, como la misma substancia angélica, pues son del mismo orden que la naturaleza; las operaciones libres, tanto de orden intelectual como afectivo, que ejercen por las especies impresas unas y en cuanto que son libres las otras, se miden por el tiempo discreto, que consta de muchas operaciones indivisibles, pero sin continuidad; por último, las operaciones angélicas transitorias, que ejercen sobre las cosas inferiores, se miden por nuestro tiempo, como el ser y el movimiento de las cosas corruptibles»⁷.

PROEMIUM: EN DONDE SE TRATA DE PLANTEAR LO QUE SE VA DISCUTIR Y ANALIZAR

El llamado por la tradición *Doctor Angélico* se ocupó intensa y extensamente de los ángeles, demonios y del problema del mal. La racionalidad ilustrada ve en estas investigaciones una prueba incontestable de la necesidad de los pensadores medievales, necesidad y estupidez que hacen de la cultura medieval, *sterquilinum*, *faetida excrementa* y *squalor*. No lo creemos; para Tomás, estos problemas remiten a dos experiencias límites de toda cultura: la relación con lo divino como búsqueda de sentido y la simbólica del mal como signo que da qué pensar. De ahí el entusiasmo

⁵ CONCILIO IV DE LETRÁN. DENZINGER 800.

⁶ Salmo 102, 20-21. Cf. Salmo 148, 1-2

⁷ APÉNDICE I. *Suma Teológica* I, q. 50-64. V. III. BAC, Madrid 1950, 648.

tomista por estos problemas y la amplia gama de escritos a ellos dedicados. Dejando de lado sus comentarios a la *Sagrada Escritura*, en los que el texto bíblico le da ocasión para hablar de estas cuestiones, el elenco de obras en que se ocupa de ellas es múltiple. Intentemos hacer un panorama. El *Scriptum super quatuor libris Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, libro I, cuestión 3 y 4, de la distinción 37, estudia el lugar y movimiento local de los ángeles; el libro II, distinción I-II trata los mismos problemas que en la *Suma Teológica*, primera parte, cuestiones 50-64 y 106-114: naturaleza, operaciones, origen y ministerio de los ángeles. La *Summa contra Gentiles* dedica a los ángeles 32 capítulos (libro II, cap. 45-56 y 91-101; libro III, cap. 78-80, 88, 103 y 106-110) dando cuenta de su existencia, esencia y operaciones. De las *Cuestiones disputadas* sobresalen: *De Veritate* que, en la cuestión 8 y sus 17 artículos, tematiza el conocimiento de los ángeles; la cuestión 9 y sus 7 artículos se refiere a la iluminación y locución angélicas: si los ángeles se iluminan y comunican mutuamente. *De Potentia* que, en la cuestión 3, artículos 18 y 19, habla de la creación de los ángeles; la cuestión 6, artículos 3 al 8, exponiendo el problema del milagro, ilustra la intervención angelical en él (a. 3-5); los artículos 6-8 dilucidan si los ángeles tienen cuerpo naturalmente unido o pueden tomarlo y qué operaciones pueden ejercer mediante dicha unión. *De spiritualibus creaturis* que, con sus 11 artículos, estudia la incorporeidad e inmaterialidad de las sustancias separadas e intelectuales. Ya se puede ver en esta cuestión disputada la semántica aquinatense para hablar de los ángeles: sustancias separadas, intelectuales, inmateriales, espirituales. *De anima* que, en el artículo 6, determina el carácter inmaterial de los ángeles, en el artículo 7, la diferencia entre ellos y el alma humana, en los artículos 15 al 21, las sustancias separadas en cuanto objeto del entendimiento humano. *De malo* que, en la cuestión 3 consagra los artículos 3 al 5 a examinar cómo el demonio puede ser causa del pecado en el hombre; la cuestión 16 y sus 12 artículos expone la naturaleza, pecado, conocimiento, obstinación y poder de los demonios.

Las *Cuestiones Quodlibetales* son ricas en alusiones a estas temáticas. El *Quodlibetum I*, cuestión 3, artículos 4-5, especifica el lugar y movimiento local angelicales. El *Quodlibetum II*, cuestión 2, artículos 3-4, trata de la simplicidad de los ángeles, no obstante darse en ellos composición de esencia y existencia y de supuesto y naturaleza; la cuestión 3, artículo 5, se dirige al estudio del movimiento de la criatura espiritual. El *Quodlibetum III*, cuestión 3, artículos 6-8, trata la causalidad e influjo del ángel en el alma humana y en el pecado del hombre; la cuestión 8, artículo 20, vuelve al tema de la inmaterialidad del alma humana y las sustancias intelectuales. El *Quodlibetum V*, cuestión 2, artículos 2-3, estudia la acción y lugar de los ángeles. El *Quodlibetum VII*, cuestión 1, artículo 3, determina si los singulares son objeto del entendimiento angelical; la cuestión 4, artículo 7, retoma el problema de la simplicidad del ángel, compatible con su composición de accidente y sujeto. El *Quodlibetum IX*, cuestión 4, artículos 6-10, es un compendio sobre la esencia, conocimiento, mérito, movimiento e influjo de los ángeles en lo corpóreo. El *Quodlibetum X* consagra la cuestión 2, artículo 4, a la duración de los ángeles. El *Quodlibetum XI* dedica la cuestión 4, artículo 4, al movimiento angélico. El *Quodlibetum XII*, cuestión 5, artículos

5-6, considera el ser de los ángeles y el conocimiento de los demonios en relación con los pensamientos de los hombres.

Si pasamos a los *Opúsculos* y otras obras, la lista se nos sigue extendiendo. La *Expositio primae decretalis*, con ocasión del texto del concilio IV de Letrán (1215), que define, contra los albigenses, que Dios es autor de todas las cosas, así espirituales como corporales, y, contra los maniqueos, que es el único principio de todo lo existente⁸, permite a Tomás hablar de la creación de los ángeles y de la naturaleza de los demonios, cosa que hace también en la *Expositio super Symbolum Apostolorum*, en la parte consagrada a las palabras *creador del cielo y de la tierra*. La *Expositio in Dionysium «De divinis nominibus»* dedica el capítulo 4, lección 7 y 19, al movimiento de los ángeles y a la esencia de los demonios. El *Compendium Theologiae* trata de los ángeles en los capítulos 74-79 y 124-126. La *In librum «De causis» expositio* muestra que las inteligencias separadas ocupan el lugar intermedio entre Dios y las cosas corpóreas. El *De substantiis separatis, seu de angelorum natura, ad fratrem Reginaldum socium carissimum* consagra sus 18 capítulos al tema que nos ocupa. El *De unitate intellectus contra averroístas* es una polémica contra la interpretación averroísta de Aristóteles y sus partidarios en la universidad de París. Allí se fija la naturaleza de las sustancias separadas y cómo el entendimiento no es único y universal para todos los seres inteligentes sino una potencia intelectual de estos seres. La *Declaratio triginta sex quaestionum ad lectorem Venetum* repite el tema del influjo y ministerio angelicales sobre las cosas (artículos 1-11 y 15-16), idea que repite en la *Declaratio quadraginta duo quaestionum ad Magistrum Ordinis*, artículos 1-16. El *De ente et essentia* consagra el capítulo 5 a estos problemas.

La *Suma Teológica* no podía quedar fuera de este elenco. A los ángeles están consagradas las cuestiones 50- 64 y 106-114 de la primera parte; al problema del mal fundamentalmente las cuestiones 48-49 de la primera parte. En estas cuestiones basaremos nuestra exposición y desde ellas organizaremos nuestro estudio: existencia, esencia y operaciones de los ángeles; existencia, naturaleza y operaciones de los demonios como ángeles caídos; existencia, naturaleza y origen del mal⁹.

⁸ El texto fue citado como uno de los epígrafes a este trabajo. Véase la nota número 5.

⁹ Nos han sido útiles, entre otros, los siguientes estudios: GILSON, ETIENNE. *El Tomismo, o. c.; El Ser y la Esencia*, Desclée, Buenos Aires 1951; *Elementos de una metafísica tomista del ser. Espíritu* 105 (1992) 5-39; *Catecismo de la Iglesia Católica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992; AAVV. *Ensayos sobre el Tomismo*, Morata, Madrid 1963; AAVV. *Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1995; AAVV. *Las razones del Tomismo*, Eunsa, Pamplona 1980; GONZÁLEZ, ANGEL LUIS. *Ser y participación*, Eunsa, Pamplona 1979; GARCÍA LÓPEZ, JESÚS. *Estudios de Metafísica Tomista*, Eunsa, Pamplona 1976; AAVV. *El Pensamiento Medieval*, Edicep, Valencia 1974; HUGON, EDUARDO. *Las veinticuatro tesis tomistas*, Poblet, Buenos Aires 1946; AAVV. *Aquinas*, Macmillan, London 1970; AAVV. *Satan. Les études Carmélitaines*, Desclée de Brouwer 1948; HAAG, HERBERT. *El Diablo*, Herder, Barcelona 1978; *El problema del mal*, Herder, Barcelona 1981.

QUAESTIO I: DONDE SE DISCUTE SOBRE LA EXISTENCIA DE LOS ÁNGELES

Independiente de los textos bíblicos que hablan explícitamente de la existencia de los ángeles, Fray Tomás intenta mostrar que existen argumentado desde razones metafísicas. Destaquemos las siguientes. En primer lugar, no repugna ontológicamente hablando, preguntar «*si existe alguna criatura del todo espiritual y absolutamente incorpórea*»¹⁰. En segundo lugar, la perfección del universo reclama la existencia de grados de ser; uno de estos grados es la criatura intelectual y espiritual, sin composición de cuerpo y materia que es el ángel¹¹. En tercer lugar, se da cuerpo sin espíritu y cuerpo unido al espíritu; es decir, se da un extremo y un medio. Lógico es que se dé también el otro extremo: espíritu separado del cuerpo; en otras palabras, en el universo se dan la materia simple, la vida vegetativa, la sensitiva, la intelectiva unida al cuerpo, ¿por qué no puede darse la intelectiva separada de la materia? Dicho de otro modo: si hay seres que entienden con base en las especies inteligibles tomadas de las imágenes sensibles o fantasmas, ¿por qué no puede darse una clase de ser que conozca desde las especies inteligibles sin necesidad de los sentidos? Oigamos las palabras del propio fraile: «*es necesario admitir la existencia de algunas criaturas incorpóreas... Para la perfección del universo se requiere la existencia de algunas criaturas espirituales... Para que el universo sea perfecto, es necesario que exista alguna criatura incorpórea*»¹². En cuarto lugar, si hay entendimiento y sentidos, caso del hombre, no repugna que haya entendimiento sin sentidos: «*el solo hecho de que el entendimiento sea superior al sentido prueba razonablemente la existencia de seres incorpóreos, que sólo el entendimiento puede conocer*»¹³. Tomás saca la conclusión. Le parece inevitable desde las razones anteriores: el mundo no puede explicarse simplemente por causas materiales. De ahí que sea razonable una tripartita división del universo: región de las sustancias separadas, región de los cielos, región sublunar. Es la resemantización que el Aquinate hace del platonismo y del aristotelismo. Los platónicos admitían cuatro órdenes de inteligencia entre Dios y el hombre: los dioses menores o ideas o especies inferiores, las inteligencias separadas, las almas de los cielos y los demonios. Los aristotélicos los reducían a dos: los entendimientos separados y las almas de los cielos. Tomás plantea la hipótesis de tres órdenes: Dios y los ángeles, los cuerpos celestes y el mundo sublunar: los cuatro elementos, las formas naturales y las formas artificiales¹⁴. La metafísica pasa así a ser teología y se

¹⁰ *Suma Teológica* I, q. 50, a. 1.

¹¹ *Suma Teológica* I, q. 50; I, q. 22, a. 4.

¹² *Suma Teológica* I, q. 50, a. 1c.

¹³ *Suma Teológica* I, q. 50, a. 1c.

¹⁴ Cf. RIELD, JOHN O. «La naturaleza de los ángeles», en *Ensayos sobre el tomismo*, Morata, Madrid 1963, 141-187; DE MARGERIE, BERTRAND. «Le Mystère de l'homme éclairé par les Mystères des Anges dans le Mystère de l'église», en *Santus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis*, o. c., 287-302.

ocupa de Dios y de los ángeles en tanto seres inmateriales e inteligibles¹⁵. O del cosmos celeste y terrestre y pasa a ser cosmología. O del hombre y pasa a ser un tratado sobre el alma, lo que desde Wolff se llamará psicología. Es que para Tomás no queda duda, después de lo dicho, que las criaturas son materiales o inmateriales. En éstas caben los ángeles. No repugna, pues, un tratado *De Angelis* como reflexión filosófica en clave metafísica, vistos como motores móviles que, desde el Primer Motor Inmóvil, forman uno de los grados del ser y de la creación: «según los dictámenes de la filosofía¹⁶ son los ángeles los que mueven las esferas celestes, y las mueven por el entendimiento y por la voluntad»¹⁷. Esta sola cita muestra lo lejos que se está de Aristóteles y sus 55 ó 47 principales motores¹⁸ y la tradicional interpretación del tomismo como aristotelismo cristiano es, a nuestros ojos, un mero lugar común que no ha pensado en la resignificación de la filosofía griega por parte del nacido en Aquino. El tratado de los ángeles así lo demuestra. No se hace sólo desde la *physis* sino y ante todo, desde el *ens creatum*. *La metafísica ha devenido una reflexión sobre el ser qua creato. Por ello, no puede dejar de lado las inteligencias separadas leídas como ángeles en tanto naturalezas intermedias entre Dios y el hombre.*

QUAESTIO II: DONDE SE DISPUTA SOBRE LA ESENCIA Y LA NATURALEZA DE LOS ÁNGELES.

Cuando el dos veces profesor en la universidad de París enfrenta el lío de la esencia de los ángeles, de su *quid sint* o quididad, su pluma se desliza untada de un cacumen agudo, fluido y deliciosamente *angelical*. Son espirituales, inmateriales, incorpóreos, formas puras, simples, lo que no obsta para que sean compuestos de género y especie, acto y potencia, esencia y existencia, naturaleza y persona, sustancia y accidente, *esse y quod est, quo est y quod est*, incorruptibles, inmortales. Que sean incorpóreos, inmateriales, espirituales, sin composición hilemórfica en tanto perfectos espíritus sin cuerpo ni materia alguna ni cantidad dimensiva, se sigue de lo dicho en la *quaestio I*: si no existiera este tipo de sustancias, la perfección del universo comenzaría a cojear y a vaciarse de grados de perfección. De ahí que el número de ángeles sea superior al de las sustancias materiales, pues así el universo, por su perfección angélica, es más perfecto, sin que pueda determinarse este número¹⁹. Son incorruptibles intrínsecamente, es decir, inmortales, no sólo por carecer de materia sino por ser formas puras e inteligencias perfectas; si el alma humana por ser intelectual es inmortal, *a fortiori* lo deben ser las inteligencias angelicales, formas

¹⁵ Cf. GILSON, ETIENNE. *El ser y la esencia*, Desclée, Buenos Aires 1951, 74-112.

¹⁶ Tomás está citando la autoridad de MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.*, p. 2, cap. 4.

¹⁷ *Suma Teológica* I, q. 57, a. 2c.

¹⁸ *Metafísica* 1074 a 10-16.

¹⁹ *Suma Teológica* I, q. 50, a. 3.

subsistentes en sí²⁰. Esta simplicidad en cuanto no compuestos de materia y forma²¹ no es la simplicidad absoluta de Dios que excluye toda composición; los ángeles son simples, pero no a la manera divina. Su simplicidad es relativa. Son sustancias espirituales completas subsistentes, pero no son el *ipsum esse per se subsistens*, que es Dios. De ahí su composición. Esta es múltiple. La primera es de género y diferencia²², género en cuanto naturalezas indeterminadas bajo la razón de subsistente; diferencia o especie en cuanto naturalezas determinadas bajo la razón de espíritu. La segunda es de esencia y existencia²³: al ser criaturas reciben la existencia en una esencia; esta existencia es el acto de su esencia; esencia y existencia no coinciden en ellos, por lo que su existencia es posible en cuanto criaturas: si Dios no las hubiera creado permanecerían en la nada, es decir, sin el ser que es el ser, Dios, no hubiera criaturas, incluidos los ángeles; por ello, toda criatura tiene el ser, no es el ser²⁴. La tercera es de potencia y acto²⁵. Si la existencia es el acto de la esencia angelical, esta esencia es potencia de dicho acto, es el poder ser respecto al acto de ser. La cuarta es de sustancia y accidentes²⁶: esta esencia existencializada recibe facultades y operaciones como una sustancia con sus accidentes. Este conjunto totalizante compuesto es la naturaleza angélica que actúa como persona en cada especie angelical. Decimos en cada especie angelical pues al carecer los ángeles de materia, principio de individuación en el hombre y las cosas materiales, el célebre *materia signata quantitate*, cada ángel es una especie. Es la cuarta composición: naturaleza y persona²⁷. Por ella, cada ángel difiere del otro específicamente, no numéricamente. Esta múltiple composición remite a una que las engloba a todas: *quo est y quod est o esse y quod est*²⁸. El ángel se compone de sujeto que es y de aquello por lo cual es, o también del sujeto que es y del ser, «ya que el sujeto que existe es la misma forma subsistente, y el ser es aquello por lo cual existe la sustancia, al modo como la carrera es aquello por lo que el corredor corre»²⁹.

²⁰ *Suma Teológica* I, q. 50, a. 5.

²¹ *Suma Teológica* I, q. 50, a. 1 y 2.

²² *Suma Teológica* I, q. 50, a. 2 ad 1.

²³ *Suma Teológica* I, q. 1, a. 1, *Sed contra*.

²⁴ Esta doble categoría de esencia y existencia es típica creación metafísica de Tomás. Se la tuvo que inventar para distinguir el Creador de la criatura. Si Dios Creador no fuera el ser, el ya mencionado *Ipsum esse per se subsistens*, no podría crear, es decir, dar el ser; en cambio, las cosas en tanto criaturas reciben el ser, lo que hace que su esencia y existencia no coincidan, como coinciden en Dios. Este es otra consideración que aleja a Tomás de Aristóteles. El Dios de Aristóteles como Motor inmóvil es *pensamiento del pensamiento*, no el ser. Es que estamos pensando la metafísica desde la creación lo que la convierte en una teoría de la creación, cosa totalmente ajena a Aristóteles. Ocuparse del ser en tanto ser es dar cuenta del ser en tanto creado.

²⁵ *Suma Teológica* I, q. 54, a. 1, 2 y 3.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Suma Teológica* I, q. 50, a. 4

²⁸ *Suma Teológica* I, q. 50, a. 2 ad 3. Cf. GILSON, ETIENNE. *El ser y la esencia, o. c.*, 98, 101, 111.

²⁹ *Idem*.

La quiddidad así pensada tiene sus consecuencias. El ángel no necesita de cuerpo en tanto su intelección es completamente inteligible, no sensible, lo que hace que no tomen la ciencia de lo sensible; sin embargo, puede aparecerse tomando forma sensible accidental, transitoria, instrumental, simbólica y representativamente, como el motor se une al móvil. El ángel como motor puede formar su cuerpo del aire, dada la facilidad de condensación de este elemento; estas apariciones sensibles tienen una teleología: recordar a los humanos que su fin es el *frui* de Dios³⁰. Cuando los ángeles caídos o demonios asumen cuerpos femeninos se llaman súcubos; si es asumido un cuerpo masculino reciben el nombre de íncubos. De ahí que pueda haber generación de hijos por el semen asumido por los demonios, algo así como una «*una generación in vitro demoníaca*», gracias a las semillas masculinas o femeninas asumidas. Los ángeles diablos operarían en estos casos como «pajaritos» que llevan la semilla de una planta y depositada en lugar propicio, se desarrolla y da frutos. Los hijos no son de los demonios sino de las semillas, en este caso, del varón o la mujer cuyo cuerpo accidentalmente asumen³¹.

Ahora bien: si los ángeles son inmateriales, ¿qué pasa con el accidente lugar? *Simpliciter*, no cabe el lugar en ellos dada su inmaterialidad; *secundum quid*, cuando toman cuerpo y aparecen en un lugar, dado que no son la forma de este lugar sino su virtud operativa en cuanto motores, su estar «en» es accidental y no «*informativo*», ello es, no son nunca formas sustanciales del cuerpo y su superficie locativa. Esta accidentalidad locativa no los hace ubicues, propiedad sólo de Dios. Su lugar propio, cuando no toman forma corpórea accidentalmente, es el cielo, lugar sin lugar; para los demonios, el infierno, lugar violento y contra su voluntad paciente, no agente: quieren activamente ser como Dios y no ser rechazados de su visión. Así, los ángeles no tienen lugar propio y circunscriptivo; cuando se dicen que lo tienen es por analogía de proporcionalidad gracias a su virtud operativa; más que decir «*aquí está*» se debe decir «*aquí obra*», lo cual los convierte en recipientes –continentes y no recibidos– contenidos del lugar: ellos son «el lugar» por su acción operativa, sin dependencia intrínseca y necesaria de los cuerpos. Esta acción operativa causal excluye que dos o más ángeles estén en el mismo lugar ya que no se necesita sino un ángel para producir el efecto requerido. Si el efecto requerido es múltiple, la causalidad angélica no excluye que haya múltiples ángeles en un mismo lugar.

Como se ve, el Angélico no discute la tesis atribuida por los Ilustrados a su «*genio angelical*»: ¿Cuántos ángeles caben en la punta de un alfiler? La discusión es sobre la relación inmaterialidad - lugar, y lugar entendido aristotélicamente: «el lugar es idéntico esencialmente con la superficie del cuerpo que envuelve a otro»³². Es el

³⁰ *Suma Teológica* I, q. 51.

³¹ *Suma Teológica* I, q. 51, a. 3.

³² *II Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 5 ad 2; *Suma Teológica* I, q. 8, a.2.

problema de la cantidad dimensiva. La del ángel es «*cantidad virtual operativa*», que opera no por contacto de superficie sino como todo envolvente agente. El autor de las Sumas saca entonces su conclusión: el ubi angélico es la operación que produce algún efecto en un lugar, no el contacto de la cantidad dimensiva entre dos cuerpos como sitio³³.

En una sana lógica, la pregunta siguiente que se hace nuestro fraile es por otro de los accidentes de la sustancia: el *motus - movimiento*. ¿Se mueven los ángeles? ¿Pasan de la potencia al acto? ¿tienen movimiento local, cuantitativo, cualitativo y sustancial? ¿si se mueven, este movimiento implica duración, que tiene por medida (es otro de los accidentes) el tiempo? ¿son temporales los ángeles?³⁴. La reflexión tomista es ésta: cuando los ángeles toman lugar en un cuerpo por su virtud operativa se mueven accidentalmente con dicho cuerpo; ejemplo de ello son los demonios en los cuerpos posesos. En estas condiciones, se mueven localmente por su poder operativo sobre los lugares en que entran y poseen sucesivamente, ya continua o discontinuamente, no al modo del movimiento local de los cuerpos sino al modo de su potencia activa. Este movimiento no es instantáneo sino en el tiempo. El tiempo es medida del movimiento, ya que no hay tiempo sin movimiento y «*el tiempo no es más que la enumeración de lo primero (el antes) y de lo segundo (el después) en el movimiento*»³⁵. Si hay sucesión de instantes hay tiempo. El movimiento angelical es temporalmente continuo, no instantáneo, por dicha sucesión - medida de instantes. Toda esta *kinesis* locomotiva se debe a su poder y voluntad, ya como motor, ya como motor móvil en el lugar objeto del movimiento, desde su entendimiento movido por la voluntad y obrando exteriormente en lo movido, sin que el tiempo de este movimiento dependa del movimiento del cielo que mide a los seres corpóreos, ya que el ángel es incorpóreo y su virtud operativa no tiene cantidad asociada al movimiento astral.

QUAESTIO III: EN DONDE SE DISCUTE SOBRE LA EXISTENCIA Y NATURALEZA DE LAS OPERACIONES ANGÉLICAS, CONCRETAMENTE SU CONOCER Y QUERER³⁶

Las operaciones angélicas, conocer y querer, dado que son criaturas, en las que se distinguen acto y potencia, esencia y existencia, sustancia y accidentes, facultades y esencia, por lo que no son el *Ipsum esse per se subsistens*, como se ha

³³ Todo lo dicho sobre el lugar remite a la *Suma Teológica* I, q. 52.

³⁴ *Suma Teológica* I, q. 53.

³⁵ *Suma Teológica* I, q. 53, a. 3c.

³⁶ *Suma teológica* I, q. 54-60.

dicho anteriormente, sobre todo en la *quaestio II*, determina que dichas operaciones no sean simples sino compuestas. El conocer y querer angélicos son operaciones distintas del sujeto operante, de su ser-existencia y de su esencia, ya que éstos son la condición de posibilidad de aquellas operaciones. Estas facultades se actualizan al operar; si no, el ángel sería acto puro como Dios. De ahí que los ángeles puedan siempre aumentar sus conocimientos que, en los demonios, puede ser defectible. El entender y querer angélicos son así movimientos distintos de su ser inmóvil y de su esencia. El acto de su esencia es la existencia como el acto de sus facultades es entender y querer, actualización de sus potencialidades operacionales, sin que esta actualización necesite entendimiento agente y entendimiento paciente, puesto que el ángel no recibe las especies inteligibles por abstracción de las sensibles como en el hombre, dada su inmaterialidad, que no opera a través de órganos corpóreos. Sólo el compuesto alma-cuerpo requiere, para la abstracción de lo inteligible de lo sensible, la composición de entendimiento agente y entendimiento paciente³⁷. No el ángel dada su inmaterialidad incorpórea, ya reseñada. Esta incorporeidad hace que carezcan de potencias sensitivas. Sólo necesitan las especies inteligibles de los objetos en tanto intenciones representativas de ellos, de las cuales pueden prescindir cuando el ángel se conoce a sí mismo, ya que este autoconocimiento de su sustancia hace las veces de las especies inteligibles. Con estas especies inteligibles conocen la verdad del ser. Sin embargo, a diferencia del hombre que es *tabula rasa* o *lienzo en blanco* y abstrae lo inteligible de lo sensible, el ángel tiene estas representaciones inteligibles en forma innata y connatural, infundidas por Dios en el acto de su creación en forma infusa: efluvios inteligibles de Dios y sus razones eternas³⁸, que como razones ejemplares empapan el entendimiento angélico de las especies de las cosas conocidas. De esta manera, los ángeles carecen de sentidos, imaginación y facultad abstractiva, potencias inherentes al hombre para conocer, en cuanto el conocimiento de éste es en esta secuencia: sensación –imaginación– intelección: especie sensible, fantasma y especie inteligible. En el ángel sólo hay especie inteligible recibida por iluminación divina. Lo impone su quiddidad.

Por otra parte, este poder gnoseológico le permite, desde su esencia misma, conocerse a sí mismo, conocer a los otros ángeles y a Dios³⁹, seres esencialmente inmatriciales, de tal manera que seres materiales en sus especies inteligibles⁴⁰ y seres

³⁷ Véase, entre otros estudios, sobre la teoría tomista del conocimiento, los siguientes: VERNEAUX, ROGER. *Filosofía del hombre*, Herder, Barcelona 1967; VERNEAUX, ROGER. *Epistemología General o Teoría del conocimiento*, Herder, Barcelona 1967; GREDT, JOSEPHO. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2 V. Friburgi Brisgoviae 1937; AAVV. *Philosophiae Scholasticae Summa*, 3V., BAC, Madrid 1953-1954; VAN STEENBERGHEN, FERNAND. *La filosofía nel XIII Secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1972.

³⁸ *Suma Teológica* I, q. 55, a. 2.

³⁹ *Suma Teológica* I, q. 56.

⁴⁰ *Suma Teológica* I, q. 57.

inmateriales forman el objeto de su conocimiento como un todo envolvente, del cual, no obstante esta quiddidad epistemológica, se escapan algunos conocimientos: no conoce los futuros tal como son en sí mismos⁴¹ ni los pensamientos del entendimiento ni los afectos de la voluntad humana dada su contingencia y libertad⁴². Si lo hicieran serían Dios. De ahí que tampoco puedan hacer milagros⁴³.

Esta totalidad envolvente cognoscitiva tiene, por lo dicho, necesariamente sus cualidades. Es un conocimiento siempre actual debido a las especies inteligibles infusas que le son connaturales⁴⁴. Como no siempre usa estas especies inteligibles, su no uso las convierte en potencia que puede actualizar; cuando las usa y actualiza produce el acto de conocer⁴⁵. Respecto al conocimiento de su esencia, su conocimiento está en acto permanente pues es su objeto inmediato⁴⁶. Desde las especies inteligibles puede conocer simultáneamente una pluralidad de objetos en una misma especie inteligible⁴⁷. En todas estas operaciones no compone ni divide (conocimiento discursivo, juicio, raciocinio) sino que comprende, entiende, ve las esencias de las cosas en su totalidad (conocimiento intuitivo, *intellectus*)⁴⁸, aunque sabe qué es componer, dividir y razonar silogísticamente⁴⁹. Esta intuición convierte sus conocimientos en certeza *indefectible*⁵⁰; puede ser «matutina», por la cual ven lo creado en el Verbo, Razón, Causa y Principio de todo lo que existe; y «vespertina», por la cual ven las cosas en sí mismas⁵¹. Esta relación con el Verbo y en Él con las cosas es siempre acto y constituye la eudaimonía angélica⁵², de modo que lo «matutino», ese conocer el ser que las cosas tienen en el Verbo, y lo «vesperino», ese conocer el ser de los entes en su propia naturaleza, son entonces una y la misma cosa⁵³. Esta superioridad intelectual del ángel respecto al hombre posibilita que el ángel ilumine al entendimiento humano en su búsqueda de la verdad⁵⁴.

⁴¹ *Suma Teológica* I, q. 57, a. 3.

⁴² *Suma Teológica* I, q. 57, a. 4.

⁴³ *Suma Teológica* I, q. 110, a. 4.

⁴⁴ *Suma Teológica* I, q. 58, a. 1.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ *Suma Teológica* I, q. 58, a. 2.

⁴⁸ *Suma Teológica* I, q. 58, a. 3 y 4.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ *Suma Teológica* I, q. 58, a. 5.

⁵¹ *Suma Teológica* I, q. 58, a. 6 y 7.

⁵² *Suma Teológica* I, q. 58, a. 1.

⁵³ *Suma Teológica* I, q. 58, a. 7. Las categorías «matutino» y «vesperino», son tomadas de San Agustín, *De Civitate Dei*, XI, 7; *De Genesi ad litteram*, IV, 22, 26.

⁵⁴ *Suma Teológica* I, q. 101, a. 1.

¿Y los ángeles caídos o demonios poseen las cualidades gnoseológicas descritas? De ninguna manera. Por su perversidad pueden errar al no someterse a la divina sabiduría⁵⁵, hasta tal punto que habitan el conocimiento en forma tenebrosa⁵⁶.

Pero el que tiene entendimiento no puede carecer de voluntad. Hay que analizar entonces la voluntad y el amor en estas criaturas⁵⁷. Tomás conoce la declaración del Concilio IV de Letrán (año 1215): «*el diablo y los demás demonios fueron ciertamente creados por Dios buenos por naturaleza, pero ellos se hicieron malos por sí mismos*»⁵⁸. De esta afirmación se deduce que el ángel es libre; de lo contrario, no tendría sentido su culpa. Mas, independiente de esta declaración conciliar, nuestro fraile ve que en los ángeles hay voluntad por el hecho de su intelectualidad, de su ser inteligente. Como el obrar sigue al ser, del entendimiento angélico como ser brota la voluntad, que en forma elícita apunta a adquirir el bien conocido como deseable y conveniente para su ser en su ser⁵⁹. Si el entendimiento se las ve con la verdad, la voluntad apunta al bien. Dado que la verdad es el bien del entendimiento y el bien es la verdad de la voluntad, en el ángel la voluntad y el entendimiento, si bien distintos, forman una unidad en la diversidad, en cuanto agarran la verdad como bien y el bien como verdad. Estas tendencias no pueden darse sin el libre albedrío, *esa* «facultad de elegir los medios guardando el debido orden al fin»⁶⁰, en la cual elección los ángeles pueden optar por el bien o por el mal. En esta opción, por ser espíritus, carecen de pasiones, a diferencia del obrar humano, pasiones que son propias del apetito concupiscible e irascible. Su única «*pasión*» es el amor–dilección que en tanto caridad es la opción por Dios como fin sobrenatural y en tanto elícito, ya necesariamente, ya electivamente (amor de predilección), relaciona medios y fin y puede hacerlos coincidir en Dios o no. Necesariamente, todos los ángeles tienen como fin el *frui* divino. Es su «*pondus*». Electivamente, este «*pondus*», desde la voluntad, puede ser aceptado o no, lo mismo que los bienes contingentes no necesarios. Es la razón por la que hay ángeles buenos y malos. En estas condiciones, natural y electivamente, el ángel se ama a sí mismo, a los otros ángeles y a Dios. Naturalmente, puesto que el amor está innato en ellos; electiva – elícitamente, ya que pueden amarse a sí mismos con amor de amistad y respecto a otros bienes que contribuyen a este amor de amistad, lo hacen con amor de «concupiscencia» (en

⁵⁵ *Suma Teológica* I, q. 58, a. 5.

⁵⁶ *Suma Teológica* I, q. 58, a. 6.

⁵⁷ *Suma Teológica* I, q. 59-60.

⁵⁸ DENZINGER 800. Véase nota N. 5.

⁵⁹ Para la reflexión tomista sobre la ética nos han sido útiles, entre otros, los siguientes estudios: COPLESTON, F.C. *El pensamiento de Santo Tomás*, Fondo de Cultura Económica, México 1969; GRENET, PAUL. *Le Thomisme*, Presses universitaires de France, Paris 1970 ; GILSON, ETIENNE. *Saint Thomas d'Aquin*, Librairie Victor Lecoffre, Paris 1925.

⁶⁰ *Suma Teológica* I, q. 59, a. 3.

sentido analógico) electivamente libre en la escogencia. Lo mismo vale respecto a los otros ángeles. Natural y necesariamente, el ángel los ama en cuanto son de la misma naturaleza; pero en cuanto hay diferencias mutuas (las jerarquías angelicales y sus diferentes perfecciones)⁶¹ surge el amor electivo que puede llevar al odio, caso de los ángeles buenos respecto a los caídos y viceversa. O a la iluminación mutua⁶² y la locución mutua⁶³, sin lugar y tiempo⁶⁴. Respecto a Dios, al ser el Sumo Bien, lo ama natural y necesariamente como causa de su felicidad. Pero electivamente puede decirle sí o no a este gozo divino. Surge, por consiguiente, el amor u odio a Dios. Si es amor, Dios lo posee y el ángel ama a Dios mayormente que a sí mismo, en cuanto es su realización plena como Primer Principio y Último Fin, lo que permite la locución con Dios en forma mística, no sensible⁶⁵.

Las reflexiones anteriores dan pié a una de las 24 tesis tomistas, la 21: «La voluntad sigue al entendimiento, no le precede, y apetece necesariamente aquello que le presentan como un bien que sacia por completo el apetito; empero elige libremente entre aquellos bienes cuya apetenencia depende de un juicio variable. La elección sigue, por consiguiente, al último juicio práctico, y a la voluntad toca determinar cuál sea el último»⁶⁶.

⁶¹ Tomás distingue tres jerarquías, cada una con tres órdenes. La primera jerarquía comprende los Serafines, Querubines y Tronos. La segunda, las Dominaciones, Virtudes y Potestades. La tercera, los Principados, Arcángeles y Ángeles. En ello, el fraile sigue las tesis de Dionisio Areopagita (*De Cael. Hier.*, c.78 y 79) y el fundamento para ello son los ministerios y actos que cada jerarquía y sus coros ejecuta, desde lo principal a lo menos importante. Así, es más perfecto el don de la caridad (Serafín que significa ardor), el don de la ciencia (Querubín que significa plenitud de ciencia) que el don de ser mensajero (Ángel). Es el tema de la cuestión 108 de la primera parte de la *Suma Teológica*. La primera jerarquía tiene que ver con la perfección de ver las razones de las cosas en Dios; la segunda, con cierto gobierno; la tercera, con ejecución de efectos. Esta disposición implica perfección: desde lo más a lo menos, de amar a anunciar lo divino. Es la distinción por naturaleza y dones de la gracia. De nuevo es un razonamiento por semejanza: «así como los ángeles inferiores, que tienen formas menos universales, son regidos por los superiores; así todas las cosas corporales son regidas por ángeles» (*Suma Teológica* I, q. 110, a. 1). De todas formas, a pesar de esta superioridad del ángel sobre el hombre, el ángel no puede mudar la voluntad humana ya que ésta se mueve desde su libre albedrío (*Suma Teológica* I, q. 111, a. 2), sólo su imaginación (*Ibid.*, a. 3) y sus sentidos (*Ibid.*, a. 4), a través de sueños y humores, en lo cual los demonios son muy efectivos a través de la magia (*Suma Teológica* I, q. 114, a. 4), a pesar de los ángeles custodios para cada uno de los hombres y su acompañamiento para el bien (*Suma Teológica* I, q. 113) como signo visible de la Providencia divina

⁶² *Suma Teológica* I, q. 106. En el artículo 1 de esta cuestión se lee: «Así pues se dice que un ángel ilumina a otro, en cuanto le manifiesta la verdad por él conocida».

⁶³ *Suma Teológica* I, q. 108.

⁶⁴ *Suma Teológica* I, q. 107, a. 3.

⁶⁵ *Suma Teológica* I, q. 107, a. 3.

⁶⁶ HUGON, EDUARDO. *Las veinticuatro tesis tomistas. o. c.*, 197.

QUAESTIO IV: DONDE SE DISCUTE EL ORIGEN DE LOS ÁNGELES, SU CUÁNDO Y SU DÓNDE

En un orden metafísicamente lógico y lógicamente metafísico, el jocosamente llamado «*buey mudo de Sicilia*», se tiene que ocupar de la causa eficiente de los ángeles. En las cuestiones anteriores, al dilucidar su existencia, esencia y operaciones, se ha determinado su causa formal; como no tienen materia, la causa material queda por fuera de su consideración. No así la causa eficiente. Es el por qué de esta quaestio⁶⁷. La meditación del fraile dominico la podemos reducir a los siguientes enunciados. En primer lugar, los ángeles han sido creados por Dios; su composición de esencia y existencia, acto y potencia, ya tratados, así lo pide; son criaturas que, sin Dios, no tendrían ser y existencia. De ahí la segunda tesis: el ángel no fue producido por Dios desde la eternidad, puesto que «*en algún momento no existía*»⁶⁸. Es que: «*de tal manera produjo Dios las criaturas, que las hizo de la nada, esto es, después que no habían sido nada*»⁶⁹. ¿Cuándo fueron producidos? Es el tercer enunciado. El fraile sólo vislumbra una probabilidad: «*fueron producidos a la vez que las criaturas corpóreas*»⁷⁰ porque son una parte del universo como las criaturas corpóreas. ¿Dónde fueron creados? Es la cuarta afirmación con carácter de probabilidad: «*fue conveniente que fuesen creados en el cuerpo supremo, llámese cielo empíreo o llámese de otra manera*»⁷¹. Así lo exige su prelación de perfección sobre las cosas materiales.

QUAESTIO V: EN DONDE SE DISCUTE LA RELACIÓN NATURALEZA – GRACIA EN LOS SERES ANGÉLICOS

Esta *quaestio* es también fruto de las cuatro causas que el Angélico reconoce en su quehacer metafísico. Ya se ha ocupado, como vimos, de la causa formal y eficiente en el tema que venimos desarrollando. El turno ahora es para la causa final. Como el principio, Dios, coincide con el fin, Dios, la causa final de los ángeles es Dios. Sin embargo, el que fue profesor de teología en Roma conecta esta reflexión con la relación naturaleza – gracia en los ángeles, fin natural – fin sobrenatural⁷². Su respuesta es clara y diáfana: si la gracia no destruye la naturaleza sino que la presupone y perfecciona, los ángeles perfeccionan su fin natural: gozar de Dios, en un fin sobrenatural: la visión beatífica, facial, inmediata, intuitiva de Dios. La gracia es la

⁶⁷ *Suma Teológica* I, q. 61.

⁶⁸ *Suma Teológica* I, q. 61, a. 2.

⁶⁹ *Idem*.

⁷⁰ *Suma Teológica* I, q. 61, a. 3.

⁷¹ *Suma Teológica* I, q. 61, a. 4.

⁷² *Suma Teológica* I, q. 62.

condición de posibilidad y la ayuda para esta gloria o lumen gloriae, en la cual se conservan el conocimiento y el amor natural, no se puede pecar por su condición de perfección plena y se vive en función mística perenne. Es el *frui como quies, delectatio, gaudium* absolutos y totales, el éxtasis como entusiasmo en tanto estar enteramente poseídos por Dios.

QUAESTIO VI: EN DONDE SE PLANTEA SI EXISTE MAL EN LOS ÁNGELES O SE DISCUTE LA EXISTENCIA, ESENCIA Y OPERACIONES DE LOS ÁNGELES CAÍDOS O DEMONIOS⁷³

Dada la inmaterialidad angélica no cabe en su naturaleza el mal físico. Mas, dado que son racionales y libres, como se ha demostrado, ¿cabe en ellos el mal moral? Tomás responde que sí. Lo planteado en las cuestiones 48 y 49 de la primera parte de la *Suma Teológica* le sirven de fundamento, en especial esta tesis: «*como el bien es de suyo objeto de la voluntad, el mal, que es privación de bien, se encuentra de un modo peculiar en las criaturas racionales, dotadas de voluntad*», porque «*la división en mal de pena y mal de culpa no es del mal en general, sino del mal en las cosas voluntarias*», teniendo en ellas lugar uno y otro, «*o bien por la substracción de la forma o de alguna parte necesaria para la integridad del ser*», mal de pena, «*o bien por la substracción de la operación debida, ya sea porque se carece en absoluto de ella o ya porque no tiene el modo y orden debidos*», mal de culpa o pecado⁷⁴. Desde esta doble posibilidad, algunos ángeles cayeron. Son los demonios. Cayeron por soberbia en cuanto quisieron ser como Dios. Como castigo por esta culpa, se obstinaron en su maldad y sufren dolor espiritual por lo que los contraría. El símbolo de toda esta malicia es el «*lugar*» donde habitan: el infierno. De esta manera, el Aquinatense afirma la existencia entitativa y personal de los demonios; no son un símbolo del mal ni un prototipo simbólico de la malicia humana sino seres reales y existencias fácticas: Satán es alguien⁷⁵. Los demonios fueron creados buenos por Dios, pecaron y perdieron por este pecado, no su naturaleza primitiva, pero sí su primera condición y estado: la gracia. El fraile sigue aquí fielmente la tradición eclesíastica, en especial lo dicho por el Concilio de Braga (año 561): «*Si alguno dijere que el demonio no fue primero ángel bueno hecho por Dios o que su naturaleza no fue obra de Dios, sino que dijere que él brotó de las tinieblas y no tiene a nadie por autor de sí mismo, por ser él mismo principio y esencia del mal, como dijeron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema*»⁷⁶. Y lo definido por el Concilio IV de Letrán

⁷³ *Suma Teológica* I, q. 63, 64 y 109. Toda la exposición se basará en estas cuestiones.

⁷⁴ *Suma Teológica* I, q. 48, a. 5c y ad 2.

⁷⁵ El santo perfectamente suscribiría estos versos de Dante: «*S'ei fu sì bello com'ora è brutto/ E contro il suo Fattore alzò le ciglia/ Ben dee da lui procedere ogni lutto*». O estos de Baudelaire: «*Je reconnus Satan à son rire vainqueur/ Enorme et laid comme le monde!*

⁷⁶ DENZINGER 237. Cf. Nota N. 2.

(1215): «Firmemente creemos y simplemente confesamos que... el diablo y los demás demonios fueron ciertamente creados por Dios buenos por naturaleza»⁷⁷.

En este contexto, las tesis tomistas respecto a los demonios son las siguientes: 1. Existen y pecaron dada su naturaleza racional y libre. 2. Al incitar a pecar a los hombres son causa moral de estos pecados y reos de todos ellos: pecado de reato. 3. Su primer pecado fue la soberbia, no sometándose a la superioridad divina y su voluntad: pecado de afecto. 4. Como la envidia nace de la soberbia, los ángeles pecaron por envidia, ese «*pesar del bien ajeno*» considerado como detrimento del bien propio⁷⁸: envidiaron a Dios por no poder igualarlo y superarlo: pecado de consecuencia. Claras las palabras del angélico a este respecto: «*De aquí, pues, que, tras el pecado de soberbia, apareciese en el ángel prevaricador el mal de la envidia, porque se dolió del bien del hombre y también de la excelencia divina, por cuanto Dios se sirve del hombre para su gloria en contra de la voluntad del demonio*»⁷⁹. 5. Esta soberbia envidiosa los llevó a obtener la bienaventuranza final por su propia virtud, prescindiendo de Dios; el objeto de su pecado es así apetecer ser como Dios, complacerse en su propio ser dejando de lado a Dios y sus reglas preceptivas y queriendo tener dominio de las cosas, no obstante no ser naturalmente malos. Incluso, esta maldad la hacen «*sub ratione boni*», en cuanto libremente escogida, inmediatamente después que fueron creados y se rebelaron contra Dios. De ahí su grito: «*non serviam*», nadie por encima de nosotros. 6. Probablemente, dado que el pecado fue ser superior y más excelso que Dios, Lucifer, el más perfecto de todos los ángeles, fue el principal en pecar e indujo a otros al mismo acto en forma persuasiva y no coactiva, siendo menor el número de los caídos que el de los no caídos, en razón de la primacía del bien sobre el mal. Es que si en los ángeles buenos hay jerarquía, por semejanza, debe operar lo mismo en los ángeles caídos⁸⁰. 7. Una vez consumada esta acción, los demonios obcecadamente permanecen en ella perdiendo la bienaventuranza en forma definitiva: el lumen gloriae y su pérdida es el castigo a su pecado. La gracia y la caridad no los permean y se convierten en obstinados y endurecidos en el mal con impenitencia perpetua y condenación eterna. Su condenación y obstinación en el mal son tan «*perfectas*» como perfecta es su naturaleza, cosa que no ocurre en los hombres, dada su naturaleza imperfecta: «*y por esto suele decirse que el libre albedrío del hombre es flexible en sentidos opuestos*»

⁷⁷ DENZINGER 800. Cf. Nota N. 58 y N. 5.

⁷⁸ *Suma Teológica* 2-2, q. 36, a. 1.

⁷⁹ *Suma Teológica* I, q. 63, a. 2. Como se puede ver, para Tomás, el primer pecado de los ángeles no fue la lujuria, tesis sostenida por muchos pensadores cristianos anteriores, con base en el texto de *Génesis* 6, 2-5, donde se habla de los gigantes nacidos de las mujeres en su comercio carnal con los hijos o ángeles de Dios.

⁸⁰ *Suma Teológica* I, q. 109. Michel Foucault se deleitaría aplicando su *episteme de la semejanza* a estas consideraciones de Fray Tomás. Véase su *Las palabras y las cosas*, en especial el capítulo segundo: «*La prosa del mundo*».

antes y después de la elección, y, en cambio, el del ángel lo es antes de la elección, pero no después. Así, pues, los ángeles buenos, adheridos de siempre a la justicia, están confirmados en ella, mientras que los delincuentes están obstinados en su pecado»⁸¹. 8. No pueden sufrir dolor sensible pero sí dolor inteligible en su voluntad: no ser felices en cuanto no son Dios, que era su deseo; saber que están condenados; carecer del gobierno del universo; dolerse de su culpa, no por ella sino por el castigo que les causó; tener cohibida su voluntad. 9. El lugar penal de ellos es el infierno. Este es su lugar de tormento del que es un signo la atmósfera tenebrosa en que se colocan para provocar y tentar a los hombres hasta el juicio final: «así, pues, los demonios deben tener dos lugares de tormento: uno por razón de su culpa, y éste es el infierno, y otro por razón del ejercicio a que someten a los hombres, y para esto deben ocupar la atmósfera tenebrosa»⁸². Este lugar no es físico sino una afección de su voluntad que sabe que es «algo» repugnante a su deseo. 10. Tientan e instigan a los hombres para desviarlos del frui divino, cuyo signo es la serpiente de El Génesis, tentadora e incitadora⁸³.

QUAESTIO VII: EN DONDE SE ABORDA EL ORIGEN DEL MAL⁸⁴

Las cosas opuestas se conocen mejor por su contraste: las tinieblas por la luz, la ceguera por la vista. Es lo que ocurre con el mal: se conoce mejor por su opuesto que es el bien. Si el bien es apetecible, el mal es lo no apetecible; es, como dice la tradición filosófica y repite Tomás, «privación del bien», carencia de lo que debiera ser y no es; no es una entidad positiva, es la carencia de algo debido o entidad buena; no existe en sí, pues el mal supone el bien en el que subsiste y al que corrompe. De ahí que el santo repite las tesis dionisianas: el mal ni es algo que existe ni bueno⁸⁵. Como privación tiene razón de mal así como toda forma tiene razón de bien. Fácticamente, las prohibiciones y castigos sólo tienen por objeto reprimir el mal. Este juego dibuja la relación razón de bien y razón de mal. La desigualdad es perfección en tanto da cabida a los grados diversos de ser de tal modo que lo bueno

⁸¹ *Suma Teológica* I, q. 64, a. 2. Tomás rechaza así la «apocatastasis» de Orígenes, esa restauración de todo en Cristo, incluidos los demonios y su salvación. Sigue la línea abierta por Juan Damasceno: «El pecado es para los ángeles lo que la muerte para los hombres» (*De fide orthodoxa*, lib. II, cap. 4: PL 94, 877).

⁸² *Suma Teológica* I, q. 64, a. 4.

⁸³ *Suma Teológica* I, q. 114.

⁸⁴ *Suma Teológica* I, q. 48-49. Hemos utilizado los siguientes estudios: BEUCHOT, MAURICIO. «Libertad y libre albedrío en Santo Tomás», en *Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis*, o. c., 439-446; POSSENTI, VITTORIO. «Dio e il male», en *Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis*, o. c., 677-704; SALGUERO, JOSÉ. «Sofferenza e liberazione in San Tommaso d'Aquino», en *Sanctus Thomas de Aquino Doctor hodiernae Humanitatis*, o. c., 724-730.

⁸⁵ *De Divinis Nominibus*, c. IV, N. 20.

puede dejar de serlo: «en esto consiste precisamente la razón de mal, a saber, en que alguna cosa decaiga de su bondad»⁸⁶ Más radicalmente:

Dios y la naturaleza y cualquier agente hacen lo mejor, tomado su efecto en conjunto; pero no hacen lo mejor en cada una de sus partes absolutamente, sino según la conveniencia de las mismas al todo. Ahora bien, el todo, o conjunto de las criaturas, es mejor y más perfecto si hay en él algunas cosas que pueden fallar en el bien, y que de hecho fallan algunas veces, si Dios no lo impide. Primero, porque a la providencia pertenece, no destruir la naturaleza, sino conservarla, como dice Dionisio; y la naturaleza lleva consigo el que aquellas cosas que pueden fallar fallen de hecho algunas veces. En segundo lugar, como dice San Agustín, Dios es tan poderoso que puede sacar bien de los mismos males. De suerte que se impedirían muchos bienes si Dios no permitiese existir algún mal. Así, por ejemplo, no se produciría el fuego si no se descompusiese el aire, no se conservaría la vida del león si no matase al asno, ni tampoco se alabarían la justicia vindicativa y la paciencia de los que sufren resignadamente si no existiese la iniquidad de los perseguidores⁸⁷.

La conclusión se impone: el bien es el sujeto del mal al modo como los accidentes están en el sujeto.

Determinada la naturaleza del mal, el fraile pasa a considerar las especies de mal. Distingue el mal en sí o absoluto y mal para otro o relativo; mal físico y mal moral; mal de culpa y mal de pena. El mal absoluto es una privación que no es buena en ningún aspecto ni para ningún sujeto; el mal relativo es una entidad que lleva consigo la privación de algún bien o que es un mal para algún sujeto distinto de aquel en que se halla; por ejemplo, si la cojera consiste en que una de las piernas sea más larga que la otra y que lo que exige el sujeto: esto es una entidad positiva y, como tal, buena, pero que priva de la debida proporción, es decir, la cojera como tal no existe; existe el sujeto que es cojo; desde este sujeto se explica la deficiencia de la capacidad motriz; la capacidad motriz es buena pero falla en la debida proporción. Asimismo, la agilidad y voracidad del lobo son buenas para él, pero malas para la oveja. El mal físico es una privación de cualquier bien en cualquier ser. El mal moral es una desviación o falta de orden debido en la voluntad libre y en su acción que viola las normas morales. El mal de culpa es la transgresión de una ley superior hecha por

⁸⁶ *Suma Teológica* I, q. 48, a. 2.

⁸⁷ *Suma Teológica* I, q. 48, a. 2.

⁸⁸ Cf. *Introducción a las cuestiones XLVIII-XLII*, primera parte. *Suma Teológica*. V. II., BAC, Madrid 1948.

la criatura racional con conocimiento y libertad. El mal de pena es todo mal físico o moral infligido a la criatura racional como castigo del mal de culpa⁸⁸.

¿Y la causa del mal? El Angélico no vacila en responder: el bien. El mal no es en cuanto privación. Si existe es por el bien en el que subsiste. Esta causalidad es deficiente, no eficiente, en cuanto el mal es defección, defecto, falta de ser. Como Dios es perfecto, perfectamente indefectible, no puede ser su causa ni eficiente ni deficiente. El mal moral, por ejemplo, se origina en la libertad humana en tanto defectible, don divino, pero acción humana en la que hay posibilidad de deliberar, juzgar y decidir optando. Si existe el mal, especialmente físico, es en función del bien, con miras a un bien mayor. Que las causas sean defectibles surge de su naturaleza finita. Dios lo permite ya que de lo contrario estas causas no serían creadas y limitadas. Serían Dios. Es de nuevo la tesis de los grados como condición de posibilidad de la perfección del todo. En otros términos, las causas del mal en tanto finitas son buenas, pero su misma finitud las hace defectibles. Así como hay sombras y silencio en la pintura y la música, el mal hace las veces de estas sombras y silencio en el concierto del universo: parte del orden creado. La conclusión del Aquinate surge como un manotazo: Dios permite pero no causa el mal, no es la causa de la tendencia al no ser. Sin embargo, como causalidad causal originaria está presente en el obrar defectuoso de las causas segundas en tanto las conserva en su ser y permite su obrar. En este sentido es causa del mal:

El mal que consiste en la corrupción de algunas cosas, sí se reduce a Dios como causa...Es manifiesto que la forma principalmente intentada por Dios en las cosas creadas es el bien del orden en el universo. Mas este orden exige que haya en el universo algunas cosas que puedan fallar y que de hecho fallen algunas veces... Al causar Dios en las cosas el bien del orden universal, por consecuencia y como accidentalmente causa también las corrupciones de las cosas... El efecto de la causa segunda defectuosa se reduce a la causa primera indefectible, en cuanto a lo que tiene de entidad y de perfección, mas no en cuanto a lo que tiene de defectuoso⁸⁹.

La tesis la podemos redondear así: lo que hay de ser y de obrar en la acción mala tiene a Dios como su causa; lo que hay en ella de defectuoso no remite a Dios sino a la causa segunda defectuosa. O ateniéndonos a la distinción mal de pena y de culpa, Dios causa el de pena, no el de culpa⁹⁰.

Con base en estas categorías, el Doctor de la Iglesia piensa que ha desmontado el andamiaje conceptual del maniqueísmo y de toda argumentación dualista con sus

⁸⁹ *Suma Teológica* I, q. 49, a. 2.

⁹⁰ *Suma Teológica* I, q. 49, a. 2c.

dos principios eternos, uno bueno y otro malo. Al definir el mal desde el bien pierde alas toda tesis mazdeísta y se establece la relación Dios – mal desde la no causalidad divina en tanto principio; solo es causalidad accidental y permisiva del defecto, aunque sí causa el ser de quien deviene defectible en su ser y obrar. Es el juego infinitud – finitud desde el cual el mal es teleológicamente significativo como armonía de contrarios y «*sub ratione boni*»: «lo que en realidad se desea como fin siempre es alguna perfección»⁹¹. Nadie hace el mal desde la razón de mal sino desde la razón de bien. La aptitud para el mal en un sujeto no suprime su aptitud para el bien. Es la dialéctica de la naturaleza finita. Es la manera como Fray Tomás responde a la conocidísima objeción: si hay tanto mal en el mundo y en la vida es porque Dios no existe. El mal desmiente su existencia, sabiduría, bondad y poder. Vale la pena recordar y traer a colación lo que se dice en la *Suma contra Gentiles*⁹². A los filósofos de todos los tiempos que ponen la eterna pregunta: «*Si Deus est, unde malum?*», ligada a la otra: «*et si non est, unde bonum?*», el de Aquino voltea los términos de la cuestión y establece su tesis: «*Si malum est, Deus est*». La existencia de Dios viene argumentada a partir de la realidad del mal. Si el mal es privación del bien no hay un principio del mal sino una causa de la privación. Allí entra Dios. No habría mal si se quitase el orden del bien, cuya privación es el mal; y este orden no existiría si no existiese Dios.

En fin, sea lo que sea, allí está el mal y su simbólica como un atentado ontológico y moral contra la forma e integridad del ser. Simbólica que en el hombre es radical: «Sólo en el hombre parece darse el caso de que lo defectuoso sea lo más frecuente; porque el bien del hombre, como hombre, no es el que se cifra en las sensaciones corporales, sino el que es conforme a la razón; sin embargo, son más los hombres que se guían por los sentidos que los que se guían por la razón»⁹³.

CONCLUSIO: EN DONDE SE INTENTA PONER FIN A ESTA DISERTACIÓN

Dejemos que sea el propio Fray Tomás quien ponga punto final a estas reflexiones. La primera conclusión tiene que ver con los ángeles:

Por consiguiente, se debe decir que los ángeles, en cuanto sustancias inmatrimales, forman una multitud inmensa, superior a la muchedumbre de los seres materiales, que es lo que dice Dionisio: Muchos son los ejércitos bienaventurados de las mentes celestes, y tantos que exceden a la medida pobre y mezquina de nuestros números materiales. La razón de esto es

⁹¹ *Suma Teológica* I, q. 48, a. 1.

⁹² L. III, c. 71.

⁹³ *Suma Teológica* I, q. 49, a. 3.

porque, como lo que principalmente intenta Dios al crear las cosas es la perfección del universo, cuanto más perfectas sean las cosas, con mayor prodigalidad son creadas por Dios. Pero así como, tratándose de los cuerpos, la grandeza se aprecia por la magnitud, cuando se trata de seres incorpóreos puede apreciarse por la multitud. En efecto, vemos que los cuerpos incorruptibles, que son los más perfectos, tienen una magnitud que excede sin comparación a la de los corruptibles puesto que toda la esfera de los elementos activos y pasivos es muy poca cosa en comparación con los cuerpos celestes. Por tanto, es razonable pensar que las sustancias inmatriciales exceden por su número a las materiales casi sin comparación. La causa de la multiplicidad de los ángeles no es ni la materia ni los cuerpos sino la divina sabiduría que estableció los diversos órdenes de sustancias inmatriciales⁹⁴.

La segunda dice relación al origen del mal: con base en el ya citado *si malum est, Deus est*, nuestro fraile polemiza duramente contra la tesis: *malum est, ergo Deus non est*: la existencia del mal es el argumento contundente contra la existencia de Dios. Tomás no la comparte y muestra la inseparabilidad del problema de Dios del problema del mal. La interrogación que plantea el mal no es sólo una interrogación humana; lo es, y en mayor grado, una pregunta por el sentido de Dios. Por lo mismo, no cabría en el santo la consecuencia del *si malum est, Deus non est: Contra malum sine Deo*. También entraría arduamente en debate contra la tesis apologética de la teodicea tradicional: *si malum est, pro Deo*. Para el santo, este tipo de argumentaciones es de tal envergadura dudoso porque por luchar contra el mal a favor de Dios, terminan negando ambos polos de la discusión, es decir, se preocupan tanto de la inocencia de Dios que se diluye la simbólica humana del mal. Pero la otra tesis: *contra malum, contra Deum*, tampoco entraría en el horizonte de comprensión del Angélico. Eliminar de la reflexión humana, tanto el mal como a Dios, es negar la condición humana y sus postrimerías filosóficas, que remiten a las cuatro preguntas kantianas. Allí entran Dios y el mal como existenciales - existenciaros radicales. Por ello, el fraile establece otro horizonte hermenéutico: *si malum est, Deus est*, es decir, *contra malum cum Deo et in Deo*. La tarea de la contemplación no es sólo la cuestión de la esencia y del origen del mal. Es luchar contra el mal visto desde la búsqueda de sentido como experiencia de lo divino y fuente misma de la vida como proyecto ético-estético en tanto obra de arte. Es el ámbito de la *epimeleia heautou* como *cura sui* en tanto cuidado de sí (ética), cuidado de los otros (política), cuidado de las cosas (ciencia), cuidado de Dios (mística).

⁹⁴ *Suma Teológica* I, q. 50, a. 3.