

## El problema cronológico de la caída angélica en Tomás de Aquino

Resumen: Al pensar su demonio, Tomás de Aquino aplica una serie de correctivos respecto de la tradición agustiniana con la intención tácita de alejar a los ángeles –y, por tanto, a los demonios– de la concepción antropologizante que había predominado en el milenio anterior. Pero en el mismo intento de alejar al ángel del ser humano, el Aquinate le confiere un peso ontológico que, por momentos, lo acerca peligrosamente a Dios. De todas las consecuencias que de ello se derivan, nos interesa aquí, particularmente, la cadena de implicaciones de una de ellas: tanto desde el punto de vista metafísico, como desde el gnoseológico, las perfecciones angélicas resultan problemáticas al momento de confrontarlas con el *factum* de la Caída. Así pues, en este trabajo nos proponemos problematizar los fundamentos teológicos y filosóficos de la cronología del drama angélico formulada por Tomás. De manera que, en un primer momento, repararemos en algunas de las peculiares características de las naturalezas angélicas; luego, estaremos en condiciones de señalar cuáles son los principales problemas que se suscitan al interior de su angelología en relación con el instante de la Caída para, finalmente, encontrar las soluciones que se desprenden de la obra del Aquinate.

Palabras clave: Tomás de Aquino, angelología, demonología, instante de la Caída.

Abstract: When defining his notion of “demon”, Thomas Aquinas introduces some corrections to the Augustinian tradition, with the intention of moving away from the anthropologizing conceptions that dominated the previous millenium. But Aquinas’ attempt at keeping the angels far from human beings, grants them at the same time an ontological weight that seems to bring them dangerously near to God. Of all the consequences of Aquinas’ conception, I am particularly interested in the chain of implications derived from one of them: both from a metaphysical and gnoseological standpoint, angelic perfections are problematic when confronted to the *factum* of the Fall. Thus, I propose to analyse here the theological and philosophical grounds of Aquinas’ chronology of the angelic drama. First, I will draw attention to some of the peculiarities of angelic natures; second, I will point out the main problems issuing from Aquinas’ angelology concerning the instant of the Fall. Finally, I will present the solutions that can be gathered from Aquinas’ text.

Keywords: Thomas Aquinas, angelology, demonology, instant of the Fall.

Al pensar su demonio, Tomás de Aquino aplica una serie de correctivos respecto de la tradición agustiniana con la intención tácita de alejar a los ángeles –y, por tanto, a los demonios– de la concepción antropologizante que había predominado en el milenio anterior, y que aún en sus días encontraba

cierta adhesión<sup>1</sup>. Pero en el mismo intento de alejar al ángel del ser humano, el Aquinate le confiere un peso ontológico que, por momentos, lo acerca peligrosamente a Dios. De todas las consecuencias que de ello se derivan, nos interesa aquí, particularmente, la cadena de implicaciones de una de ellas: tanto desde el punto de vista metafísico, como desde el gnoseológico, las perfecciones angélicas resultan problemáticas al momento de confrontarlas con el *factum* de la Caída, más específicamente desde el punto de vista cronológico. Para poder explicar por qué una substancia separada, no sujeta a los cambios ni a las pasiones que entorpecen la voluntad del ser humano, falla en la consecución de la bienaventuranza eterna, Tomás se ve obligado a considerar los diferentes actos volitivos e intelectivos que constituyeron el paso del estado de gracia al de perdición. Este ha sido, desde siempre, el punto en el que los comentaristas han centrado sus investigaciones. No obstante, si bien aquí desarrollaremos algunos momentos del *cómo*, ello será sólo en la medida en que nos permita profundizar en el *cuándo*. Así pues, este trabajo se propone problematizar los fundamentos teológicos y filosóficos no tanto de la Caída en sí misma, sino de la cronología del drama angélico formulada por Tomás.

### 1. Las naturalezas angélicas: una concepción de base aristotélica

Antes de entrar de lleno en el desarrollo de la cuestión propuesta, conviene hacer un breve repaso de algunas notas ontológicas propias de las naturalezas angélicas en Tomás, pues serán éstas, precisamente, la que conduzcan al Aquinate a plantearse el problema de la cronología. Dos son, entonces, las consideraciones que debemos tomar en cuenta: en primer lugar, el tipo de composicionalidad de las substancias separadas; en segundo, las características particulares de su intelecto<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Fue Agustín quien trazó los principales lineamientos de la demonología del primer milenio. En su afán de resaltar la omnipotencia divina, terminó por concebir un demonio débil, cercano a los hombres e, incluso, a las bestias. Cf. A. BOUTON-TOUBOULIC, "Le De Divinatione daemonum de Saint Agustin. Le pouvoir des demons en question", en *Fictions du diable. Démonologie et littérature de saint Agustin à Léo Taxil*, dir. F. Lavocat, P. Kapitaniak et M. Closson, Denève, Droz, 2007, pp. 15-34. En la época en que Tomás escribe, las ideas agustinianas están principalmente representadas –aunque con ciertas variantes– en la pluma de Buenaventura.

<sup>2</sup> Tal como veremos en el desarrollo de este trabajo, el análisis de los problemas de la inteligencia, de la voluntad y del libre albedrío del ángel se mostrará insoslayable. Sin

### 1.1. Composición angélica

Sabemos que en la base del pensamiento de Tomás se encuentra la filosofía aristotélica. Pero su esfuerzo por conciliarlo de manera coherente y articulada con el cristianismo no pudo llevarse a cabo sin forzar un poco los principios de ambas partes. Una prueba de ello es su angelología y, por ende, su demonología. Tal como señala Pigné<sup>3</sup>, Aristóteles no se ha interesado mucho en los *deamones*, es decir, en estas realidades intermedias entre la substancia primera y los principios motores. De hecho, el mismo Tomás lo afirma en *De malo*:

“... sobre los demonios, hay que considerar que los Peripatéticos, discípulos de Aristóteles, no pudieron establecer su existencia, pero dijeron que aquello que le es atribuido a los demonios proviene de la potencia de los cuerpos celestes y de otras realidades naturales”<sup>4</sup>.

Esto implica que, si bien Aristóteles no ofrece un tratamiento explícito sobre estos seres, su misma concepción ontológica permite derivar su existencia o, cuanto menos, sus atributos. Y Tomás, que debía ser coherente con una doctrina cristiana que sí afirma la existencia de realidades inteligentes intermedias entre el Creador y los hombres, se vio entonces obligado a teorizar sobre ellas<sup>5</sup>.

Del esquema jerárquico de la realidad que Tomás recibe del Estagirita, aquí nos interesan principalmente las substancias separadas, que son el alma, las esferas celestes y los ángeles. Éstos, aunque substancias también, ya no serán una composición de materia y forma, sino que estarán desprovistos de toda materialidad. Aún así, no se puede decir que sean simples, puesto que aún se encuentran dentro de la categoría de los entes. Esto signi-

---

embargo, estos tres ejes, que en sí mismos son tan complejos como interesantes, serán desarrollados sólo en función del tema principal de nuestra investigación.

<sup>3</sup> Cf. C. PIGNÉ, “Du *De Malo* au *Malleus Maleficarum*: les conséquences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière”, en *Cahiers de Recherches Médiévales* 13 (2006) 197.

<sup>4</sup> *De malo*, q. 16, a. 1, resp. Todas las citas latinas son de traducción propia salvo expresa indicación en contrario.

<sup>5</sup> Lo que para los filósofos, sobre todo antiguos, es una conjetura, en el hombre cristiano se convierte en una certeza. Así, se explica por qué Tomás desarrolla necesariamente su angelología. Cf. A. BANDERA GONZÁLEZ, “Introducción a las cuestiones 50 a 64”, en *Suma de teología*, Madrid, B.A.C., 2001<sup>4</sup>, pp. 490-492.

fica que si bien no tienen una composición hylemórfica, tienen algún tipo de composicionalidad, pues sólo Dios es totalmente simple<sup>6</sup>. En efecto, estarán la composición de esencia y existencia (*esse* y *essentia*) y, en ese sentido, de acto y potencia<sup>7</sup>, que es lo que se ha llamado “composición real”. Pero a pesar de que estas substancias –de las cuales nos interesan principalmente las angélicas– sean compuestas, el hecho de que carezcan de materia implica que no tienen ningún cuerpo que les esté unido por naturaleza<sup>8</sup>. En consecuencia, son incorruptibles, pues sólo la materia está sujeta a devenir.

“el existir le conviene a la forma, puesto que cada cosa es en acto en cuanto que tiene forma. La misma materia es en acto por la forma. Por tanto, el ser composición de materia y de forma deja de existir en acto cuando la forma es separada de la materia. Pero si es la misma forma la que subsiste en su ser –y esto es lo que sucede en los ángeles– [...] no puede perder el ser. La misma inmaterialidad del ángel, entonces, es la razón por la que el ángel es incorruptible por naturaleza”<sup>9</sup>.

Para Tomás, la existencia de creaturas que no estén sometidas al aquí y al ahora es necesaria en pos de la perfección del universo, puesto que el efecto debe mantener semejanza con la causa. Allende las razones estrictamente metafísicas, también es posible pensar que Tomás descorporiza a los ángeles en general por las consecuencias que de ello se siguen respecto del ángel caído, del demonio. Entre otras cosas, lo que le interesaba era ale-

---

<sup>6</sup> Cf. *Del ente y de la esencia*, (trad. A. Tursi), Buenos Aires, Losada, 2003, pp. 36-37; *S. Th.*, I, q. 3. Sobre la necesidad de composicionalidad de los entes reales, véase A. BANDERA GONZÁLEZ, “Introducción a las cuestiones 50 a 64”, pp. 496-497.

<sup>7</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 50, a. 2, ad 3; *Del ente y de la esencia*, 35-36.

<sup>8</sup> Una de las consecuencias que Tomás deriva de ello es la incorporeidad no sólo de los ángeles, sino también, y por razones obvias, del demonio. Una pugna interesante es la que mantendrá con Buenaventura respecto de la corporalidad angélica. Empeñado en su lucha contra el averroísmo en relación con la individuación del intelecto agente, el franciscano sostenía, sucintamente, que los ángeles eran la composición de forma y materia espiritual, es decir que, aunque incorpóreos, no eran inmateriales. Cf. W. STEPHENS, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, pp. 67-68. A su vez, el triunfo de la descorporización del demonio trajo consecuencias que se extienden hasta la demonología radical, y que, al menos según Pigné, se encuentran plasmadas ejemplarmente por los inquisidores Henry Institoris y Jacques Sprenger. Cf. C. PIGNÉ, “Du De Malo au Malleus Maleficarum...”.

<sup>9</sup> *S. Th.*, I, q. 50, a. 5, c.

jarlo lo máximo posible de una concepción antropologizante propia de la demonología del primer milenio, que lo mantuviera, como hasta entonces, peligrosamente cercano no sólo al ser humano, sino también al demonio concebido por los cátaros<sup>10</sup>.

Ya sea por motivos político-doctrinales, por razones filosóficas, o por ambos, lo importante es que, al insistir en su composicionalidad, Tomás aleja infinitamente a los ángeles y a los demonios de Dios; y que, al mismo tiempo, al negarles cualquier tipo de cuerpo, los distancia infinitamente del ser humano. La definición de éstos como sustancias intermedias, entonces, se entiende en toda su magnitud<sup>11</sup>.

### 1.2. *El intelecto*

Hemos dicho que, en pos de la perfección del universo, Tomás justifica la necesidad de que existan creaturas que, en tanto efectos, expresen en su naturaleza a la Causa Primera. Pero esta inmaterialidad e incorporeidad que les ha asignado no es aquello que los asemeja a Dios, sino la condición de posibilidad de esa semejanza:

“la perfecta semejanza del efecto con la causa se da cuando el efecto la imita en aquello por lo que la causa produce su efecto, como el calor produce lo caliente. Pero Dios produce a la creatura por su entendimiento y su voluntad [...]. De allí que en pos de la perfección del universo se requiere que existan algunas creaturas intelectuales. Y entender no puede ser acto del cuerpo ni de ninguna facultad corpórea, puesto que todo cuerpo está determinado por

---

<sup>10</sup> Sobre el tratamiento del catarismo respecto de la corporalidad y su relación con los demonios, véase D. ELLIOT, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 142-150. Para ser más precisos, debemos decir que la angelología de Tomás se encuentra frente a dos alternativas igualmente molestas para nuestro autor. Por una parte, el dualismo maniqueo renovado en el catarismo; por otra, el emanatismo neoplatónico arraigado en el pensamiento filosófico. Cf. A. BANDERA GONZÁLEZ, “Introducción a las cuestiones 50 a 64”, p. 493.

<sup>11</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 50, a. 1, ad 1. La superioridad ontológica de los ángeles respecto del ser humano también se marca en otras cuestiones como, por ejemplo, la gnoseológica (de la que hablaremos a continuación), y la individuación. Mientras que el principio de individuación en la especie humana es la *materia signata* (cf. *Del ente y de la esencia*, cap. II), en el ángel la individuación es específica (cf. *S. Th.*, I, q. 75, a. 7).

el aquí y el ahora. Por tanto es necesario, para que el universo sea perfecto, que exista alguna creatura incorpórea”<sup>12</sup>.

Los ángeles serán, para el Aquinate, sustancias intelectuales, entendimientos puros, dotados de inteligencia y voluntad, únicas facultades de las creaturas inteligentes que son independientes por completo de los órganos sensoriales, esto es, del cuerpo y la materia. Suarez-Nani precisa al respecto que, aunque pueda objetarse que estas facultades se encargan de la abstracción del espacio y el tiempo, y por tanto necesitan la materia para ejercer su función propia, aún así no entran en el campo de influencia del cuerpo cuya acción está emparentada con el movimiento<sup>13</sup>.

Ahora bien, de todas las características que el intelecto angélico posee, aquí nos interesa principalmente señalar dos, estrechamente relacionadas entre sí: en primer lugar que, a diferencia del intelecto humano, el angélico no es discursivo; y que, por tanto, no admite error. Tomás afirma que, si bien desde cierto punto de vista puede decirse que hay alguna potencia en la forma de conocer del ángel<sup>14</sup>, hay que admitir que los ángeles, ya desde el primer instante de su creación, poseen toda su perfección natural<sup>15</sup>. Y es esta misma perfección la que hace que no deban recurrir a los procesos discursivos propios de la *ratio* de las creaturas sublunares:

“el ángel, según su condición natural, posee en acto el conocimiento perfecto de todas aquellas cosas hacia las que se extiende naturalmente su potencia cognitiva: pues no pasa de los principios a las conclusiones, sino que ve todas las conclusiones en los principios que conoce”<sup>16</sup>.

Al ser la inteligencia angélica perfecta en su naturaleza y, por tanto, intelectual –por contraposición a discursiva–, de ello se sigue que no conoce

---

<sup>12</sup> *S. Th.*, I, q. 50, a.1, c.

<sup>13</sup> Cf. T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie*. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle, Paris, Vrin, 2002, p. 140. Sobre el movimiento de los ángeles trataremos más adelante.

<sup>14</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 58, a. 1.

<sup>15</sup> Sobre este tema en particular, puede verse O. P. HÉRIS, *Somme théologique*. Les anges (traduction française et notes), Éditions de la Revue des Jeunes, Paris-Tournai-Rome, Desclée et C., 1953, pp. 457 y ss.

<sup>16</sup> *De malo*, q. 16, a. 6, resp.

por composición y división, sino lo que algo es (*quid est*)<sup>17</sup>. En otras palabras, es incapaz de error. Librada de los condicionamientos de la materia, la inteligencia del ángel –y también la del demonio–<sup>18</sup> no sólo es incomparablemente superior a la del ser humano, sino que, por encima de las de todas las creaturas, es la que más se asemeja al intelecto divino<sup>19</sup>.

## 2. El problema del instante de la Caída

Dotar al ángel de las características que acabamos de mencionar, trae ciertos problemas al momento de explicar su caída. Uno de ellos es el *cuándo*. Tomás sabía perfectamente que humanizar a las naturalezas angélicas, tal como lo había hecho fundamentalmente la demonología del primer milenio<sup>20</sup>, resultaba peligroso, entre otras cosas, porque implicaba humanizar al demonio. Y un demonio humano resulta débil al punto de no atemorizar lo suficiente al cristiano piadoso. ¿Y qué sería del cristianismo sin temor al gran tentador y a su reino de fuego eterno?<sup>21</sup>

Es por esa razón que, entre otras cosas, le otorga un entendimiento perfecto que posee en acto todos sus conocimientos<sup>22</sup>, esto es, intuitivo, mientras que la especie humana debe contentarse con una razón discursiva, sujeta a la materia, al devenir y al error. Sin embargo, ninguna naturaleza angélica debe acercarse demasiado a Dios, razón por la cual Tomás no cesa de insistir en su condición de creatura, lo cual no es menor. En efecto, decir creatura es decir: con un comienzo. El hecho de que el ángel no esté sujeto a materia y por lo tanto, goce de incorruptibilidad ontológica, señala Suarez-Nani, no

---

<sup>17</sup> *S. Th.*, I, q. 58, aa. 4 y 5.

<sup>18</sup> Un dato interesante sobre el intelecto angélico, y que resulta totalmente innovador en Tomás respecto de la tradición agustiniana, es que para el Aquinate, el intelecto angélico queda intacto luego de la caída (cf. *S. Th.*, I, q. 64, a. 1).

<sup>19</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 57, a. 1; *Super Sent.*, II, d. 3, q. 3, a. 4, sol. 1.

<sup>20</sup> Además de lo que ya hemos comentado respecto de la inteligencia del demonio en Agustín (cf. nota 1), se entiende que el demonio del primer milenio es débil justamente porque, al tener las facultades degradadas, opera siempre a través del engaño, las tentaciones e, incluso, la ilusión. Su poca fortaleza termina, la mayor parte de las veces, vencida por la voluntad inquebrantable de los hombres volcados a Dios. Cf. D. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006, pp. 48-77.

<sup>21</sup> Cf. F. CASTAÑEDA, "El Tratado sobre la caída del demonio o el problema del origen y de la conversión del mal en Anselmo de Canterbury", en Anselmo de Canterbury, *Tratado sobre la caída del demonio*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2005, pp. 1-5.

<sup>22</sup> Cf. *De Malo*, q. 16, a. 3, resp. *in fine*.

debe identificarse con la ausencia de todo comienzo. Si bien las substancias separadas no son engendradas de la misma manera que las creaturas sublunares, ello no quita que tengan un comienzo absoluto en el acto creacional<sup>23</sup>. Y todo comienzo, de algún u otro modo, conlleva la noción de “temporalidad”. Al ser ésta una sucesión continua de instantes, la Caída se debe ubicar necesariamente en alguno de ellos. El problema –y en esto reside el meollo de la cuestión– es en cuál.

De ninguna manera Tomás –ni ningún otro teólogo que se preciara de tal– lo ubicaría en el primer instante, y tiene más de un motivo para no hacerlo:

a) La primera de las razones se encuentra en las Escrituras. Dice el libro del Génesis 1, 31: “Y Dios vio todo lo que había hecho y era bueno”. Ahora bien, pareciera que este fundamento bíblico es insuficiente, sobre todo porque se contradice con lo escrito en el libro de Juan 8, 44: “El [diablo] fue homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad”. Sin embargo, Tomás se hace eco de esta posible –o real– objeción y la contesta nada menos que apelando a la autoridad del santo de Hipona:

“... según dice Agustín en XI *De civ. Dei*, cuando se dice que el diablo peca desde el principio (Jn III, 8), no hay que entender ‘desde el principio de su creación’, sino ‘desde el principio de su pecado’. Esto es, porque nunca abandonó su pecado”<sup>24</sup>.

Si estos pensadores han sometido el texto a una exégesis tal, no es precisamente por rigor hermenéutico, sino porque, además, existen otras razones de orden más bien histórico-político.

b) Tanto los maniqueos como los priscilianos habían sido condenados en el Primer Concilio provincial de Braga, en el año 561, por sostener, entre otras cosas, que ya desde el primer instante el ángel careció de bondad y que no fue hecho por Dios, sino que nadie lo hizo. Que el demonio es él mismo el principio y la substancia del mal<sup>25</sup>. En el momento en que Tomás escribe, eran principalmente los albigenses quienes sostenían una doctrina similar y quienes, no mucho tiempo atrás, habían sido condenados en el IV Concilio de Letrán, en donde se sostuvo que “el diablo y los demonios fueron crea-

---

<sup>23</sup> Cf. T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie*, p. 105.

<sup>24</sup> *S. Th.*, I, q. 63, a. 5, ad 1. La misma respuesta ofrece en *De malo*, q. 16, a. 4, sol. 1.

<sup>25</sup> Cf. la transcripción de Denzinger, n. 237, en C. JOURNET, “L’aventure des anges”, en *Le péché de l’ange. Peccabilité, nature et surnature*, Beauchesne et ses fils, Paris, 1961. Artículo originalmente publicado en *Nova et Vetera* 33 (1958) 14 [nota 2].



dos buenos por Dios en cuanto a su naturaleza. Fue por sí mismos que se volvieron malvados"<sup>26</sup>. En consecuencia, afirmar algo semejante equivaldría a emparentarse, aunque más no fuera indirectamente, con estas doctrinas heréticas.

c) Pero Tomás tenía aún otro motivo para no aceptar que la Caída hubiera acontecido en el primer instante: las consecuencias filosóficas que de ello deberían extraerse. Así, aplica el siguiente principio:

"pues algunas cosas en el primer instante en que comienzan pueden, al mismo tiempo, empezar a operar; sin embargo, esa operación que es simultánea al comienzo del ser de la cosa, ésta la recibe del agente por el cual tiene el ser..."<sup>27</sup>.

Esto significa que la primera operación de un ser viene necesariamente del agente que lo ha puesto en acto. En el caso del ángel, el agente que lo ha llevado a la existencia es Dios. Por tanto, no puede darse el caso de que su primer acto sea malo, pues de ello se deduciría que Dios es malo, lo cual es imposible por definición. Y no sólo eso sino que, por implicación, estaríamos ante una creación que es intrínsecamente mala<sup>28</sup>.

Por otra parte, situar la caída en el segundo instante, no es menos problemático. En efecto, el hecho de que la elección del ángel se haya dado luego de una sucesión temporal, por mínima que fuera, implicaría deliberación. Y ésta, como tal, es propia de un entendimiento discursivo. Así, el ángel debería reconocerse no sólo como imperfecto, sino peligrosamente cercano al ser humano, algo que ya hemos visto que no estaba en las intenciones del Aquinate<sup>29</sup>.

A su vez, de ello se desprende lo que podríamos ver como un problema secundario, pero que resulta interesante señalar aquí, no tanto por sí mismo, sino porque de su solución depende, en última instancia, la comprensión de la cronología de la Caída. Éste consiste en entender como una contradicción la posibilidad de que una substancia separada sea capaz de pecado. Perciera que las perfecciones ontológicas que Tomás les asigna a los ángeles hacen de éstos creaturas impecables, fundamentalmente frente a una tradición de

---

<sup>26</sup> Transcripción de Denzinger, n. 428 en C. JOURNET, "L'aventure des anges".

<sup>27</sup> *S. Th.*, I, q. 63, a. 5, c.

<sup>28</sup> Los puntos señalados anteriormente se encuentran más extensamente desarrollados en C. JOURNET, "L'aventure des anges", pp. 13-15. Son especialmente esclarecedoras las notas a pie de página.

<sup>29</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 63, a. 6, ob. 4.

teólogos que ha considerado al pecado como error o ignorancia<sup>30</sup>. Si tomamos en cuenta que, desde su primer instante, el ángel tiene, en tanto *actu intelligens* que es él mismo, todo el conocimiento de sí y de lo que puede saber de Dios según su naturaleza, entonces es imposible que esta naturaleza perfecta en su orden haya incurrido en pecado; o bien la naturaleza angélica posee un conocimiento imperfecto, semejante al del ser humano.

### 3. La respuesta de Tomás

#### 3.1. Sobre el modo de pecar del ángel: entendimiento, libre albedrío y voluntad

Para responder a la paradoja que hemos mencionado anteriormente, se debe tener en cuenta lo que sostiene el mismo Tomás, en primer lugar, frente a la capacidad de pecar del ángel y, en segundo lugar, sobre la cualidad de su pecado.

Al postular una naturaleza angélica tal que ella es perfecta en su orden, al Aquinate se le ha objetado la contradicción que parece suponer la idea de una creatura espiritual separada, una substancia puramente intelectual, capaz de pecar y, de hecho, pecadora. Sin embargo, Tomás responde que es justamente por su misma condición de creatura que el ángel puede pecar. En todo caso, lo contradictorio sería pensar una creatura, cualquiera fuere su naturaleza, *incapaz* de cometer pecado, pues ésta es una prerrogativa divina: “no es posible que alguna creatura tenga [la confirmación en el bien] por la condición de su naturaleza, o por la gracia, a menos que sea de naturaleza divina, lo cual es imposible”<sup>31</sup>.

Esto quiere decir que, si bien es cierto que desde su primer instante el ángel tiene, en el orden natural, un conocimiento de Dios substancialmente perfecto, también es cierto que este conocimiento no llega a esa *apropiación* intuitiva de Dios que sólo puede darse en el estado de bienaventuranza eterna. El ángel conoce *per speculum et in aenigmate*, según declara el mismo Tomás siguiendo a Agustín<sup>32</sup>. Es únicamente la visión beatífica, esto es, la

---

<sup>30</sup> Cf. *De malo*, q. 16, a. 6, obs. Con esto no queremos decir que todos los teólogos hayan sostenido lo mismo, pero el que Tomás insista tanto en las objeciones es una muestra de que éstas eran bastante frecuentes.

<sup>31</sup> Cf. *Super Sent.*, II, 2, d. 23, q. 1, a. 1, arg. 5 y sol. 5. Un lugar paralelo puede encontrarse en *De veritate*, q. 24. El problema de la condición de pecabilidad del ángel en Tomás se encuentra ampliamente desarrollado en P. DE LA TRINITE, “Peccabilité, nature et surnature”, en *Le péché de l'ange. Peccabilité, nature et surnature*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1961, pp. 190-201.

<sup>32</sup> Cf. *In I Chor.*, XIII, lect. 4.

contemplación inmediata del soberano Bien, la que genera la condición de impecabilidad en cuanto al conocimiento<sup>33</sup>.

Nuevamente, y por otra vía argumentativa de la que veníamos sosteniendo, vemos que, aunque infinitamente distante del ser humano en tanto substancia intelectual, también se encuentra infinitamente lejos de Dios en tanto que creatura.

Ahora bien, no toda creatura es capaz de pecar. Nadie diría, por ejemplo, que un perro haya incurrido en demérito moral, esto es, en pecado, al morder a su amo. Para decirlo brevemente, la mera condición creatural es insuficiente por sí sola para que pueda darse el pecado. A ésta debe sumársele, en tanto *conditio sine qua non*, la facultad del libre albedrío, la cual supone, a su vez, la del entendimiento.

“Pero sólo el ser que tiene entendimiento puede obrar en base a un juicio libre, en cuanto que conoce la razón universal del bien por el que puede juzgar que esto o aquello es bueno. Por tanto, donde hay entendimiento, hay libre albedrío. Y así es manifiesto que el libre albedrío es en los ángeles más excelente que en los hombres debido a su intelecto”<sup>34</sup>.

De este modo, serán sólo los seres humanos y los ángeles –las únicas creaturas inteligentes– aquellos seres capaces de cometer pecado, por ser los únicos que reúnen ambas condiciones<sup>35</sup>. Pero el ángel de Tomás ha sido concebido como una creatura cuya libertad se encuentra en estado puro, “sin las sombras y sin las mezclas que más o menos la oscurecen en nuestro caso”<sup>36</sup>. Por tanto, y siguiendo las consecuencias filosóficas que señala Maritain, también nos encontramos en presencia de una falta moral en estado

---

<sup>33</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 62, a. 1, ad 3. En este sentido, como afirma P. De la Trinité, deja incluso de tener importancia la distinción entre el conocimiento discursivo del ser humano, y el conocimiento intuitivo del ángel. Cf. P. DE LA TRINITÉ, “Peccabilité, nature et surnature”, p. 209.

<sup>34</sup> *S. Th.*, I, q. 59, a. 3, c.

<sup>35</sup> En los extremos de la impecabilidad encontramos, por una parte, a Dios, que si bien es libre, no puede decirse en modo alguno que él pueda cometer pecado puesto que no es creatura, sino Creador; por la otra, las creaturas irracionales que, por tanto, no gozan de libre albedrío. Cf. *De malo*, q. 16, a. 2, resp. *in fine*; *De veritate*, q. 24, a. 7, soluc. 2 y 4.

<sup>36</sup> J. MARITAIN, “Le péché de l’ange”, en *Le péché de l’ange*. Peccabilité, nature et surnature, Paris, Beauchesne et ses fils, 1961. Artículo originalmente publicado en *Revue Thomiste* 56 (1956) 45. Traducción propia.

puro<sup>37</sup>. Aún así, para que la paradoja que se ha abierto quede solucionada sin menoscabar la perfección angélica, es necesario atender a la naturaleza misma del pecado del ángel.

Aunque no necesariamente, es cierto que el pecado en el ser humano suele derivar del error o la ignorancia, puesto que, al ser su entendimiento discursivo y proceder por abstracción y composición, no está libre de error. De esta manera, es posible que considere como un bien algo que no es de suyo bueno ni digno y, en consecuencia, sus pasiones lo lleven a elegirlo. Sin embargo, esta clase de pecado que presupone error, es impensable en una inteligencia separada<sup>38</sup>. El pecado del ángel, dice Tomás, de ningún modo presupone ignorancia o error:

“En el acto del libre albedrío el pecado se da de dos maneras. Una, porque se elige algo malo; como cuando el hombre peca eligiendo el adulterio, que en sí mismo es malo. Estos pecados siempre proceden de algún error o ignorancia ya que, de lo contrario, no se elegiría como bueno lo que es malo. [...]. Pero el ángel no puede pecar de esta manera, porque [...] ni en él hay pasiones por las cuales su razón o intelecto es obstaculizado, ni tampoco a su primer pecado pudo preceder ningún hábito que le inclinara a pecar. La otra manera de pecar por el libre albedrío consiste en elegir algo que es bueno en sí mismo, pero no con arreglo a la debida medida u orden, de suerte que el defecto que induce al pecado proviene sólo de la elección, que no guarda el orden debido, pero no de la cosa elegida. [...] Estos pecados no presuponen ignorancia, sino solamente *ausencia de consideración de aquello que debe ser considerado*. De este modo pecó el Ángel, inclinándose por su libre albedrío al bien propio, pero sin someterse a la regla de la voluntad divina”<sup>39</sup>.

Esto significa que el pecado del ángel tiene su condición de posibilidad en el libre albedrío, tal como hemos dicho, pero su consecución no radica en alguna falta del intelecto, sino de la voluntad. Tal como afirma Maritain, el único desorden que puede concebirse en una naturaleza enteramente espiritual es el de la desconsideración *voluntaria* de la regla ya conocida: el rechazo

---

<sup>37</sup> Cf. J. MARITAIN, “Le péché de l’ange”.

<sup>38</sup> Cf. J. MARITAIN, “Le péché de l’ange”.

<sup>39</sup> *S. Th.*, I, q. 63, a. 1, ad 4. Subrayado propio.

del amor a Dios en un acto de libre opción, en tanto que ninguna creatura está exenta del deber de amar al Creador libremente<sup>40</sup>. Así, se entiende por qué el pecado del ángel no pudo más que consistir en un acto de soberbia.

De esta manera, aquello que hemos identificado como un problema secundario, esto es, el de la pecabilidad de las substancias intelectuales, queda prácticamente eliminado: no sólo porque el ángel es capaz de pecado por su condición de creatura intelectual, sino, además, porque su pecado no ha consistido en error o ignorancia y, en ese sentido, no fue una falta de su entendimiento, sino de su voluntad.

### 3.2. *Los dos instantes del drama angélico*<sup>41</sup>

La respuesta comúnmente aceptada por los estudiosos es que, para Tomás, el ángel ha pecado en el segundo instante de su creación. Y no carecen de fundamentos para pensar que así es, sobre todo habiendo ya dejado en claro que es la voluntad y, por tanto, el ejercicio del libre albedrío, lo que ha desatado la revuelta. Y si el ángel goza de esta facultad, es en virtud de que puede y debe seguir una regla moral superior: la voluntad divina<sup>42</sup>. En efecto, la voluntad de los ángeles –y la de los seres humanos– debe adecuarse o seguir libremente la regla prescripta que no es sino el amar a Dios como Sumo Bien por sobre cualquier otra cosa.

Ahora bien, siguiendo a Agustín, Tomás afirma que todos los ángeles merecieron la beatitud en el primer instante. En consecuencia, parece que la voluntad de todos ellos se había orientado a este amor.

---

<sup>40</sup> Maritain realiza un exquisito análisis de los diferentes tipos de *amor* que configuran la voluntad de las creaturas, entre las cuales se encuentra el ángel. Aquí no será reproducido en función de la economía del trabajo, pero consideramos que el gran aporte que ha hecho a los estudios sobre Tomás de Aquino hace insoslayable su lectura. Cf. J. MARITAIN, “Le péché de l’ange”, pp. 49-53.

<sup>41</sup> Antes de comenzar con el desarrollo de este punto, es preciso aclarar que dejamos de lado el problema de si el ángel estaba en estado de naturaleza pura o en estado de gracia porque, si bien no hay consenso unánime entre los comentaristas sobre este punto, sí se admite, sobre todo después del artículo de Maritain, que “la pura ausencia voluntaria que es la no consideración de la regla y que es la pre-condición del pecado, y que puede producirse sin presuponer ni error ni ignorancia, habría podido tener lugar en el Ángel tanto en estado de naturaleza como en estado de gracia” (J. MARITAIN, “Le péché de l’ange”, p. 68, traducción propia). Además, porque este es un problema estrictamente teológico que nos excede.

<sup>42</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 63, a. 1, ad 4.

“Como dice Agustín en XI *De civ. Dei*, Dios no hizo ninguna distinción entre los ángeles antes de la aversión de unos y la conversión de otros. Así, todos, creados en gracia, merecieron en el primer instante...”<sup>43</sup>.

¿Cómo explicar, entonces, que *luego* se haya perdido el mérito ya conseguido? Para entender este pasaje, los comentaristas han propuesto diferentes soluciones, algunas de las cuales se han mostrado un tanto problemáticas al postular, por ejemplo, un doble merecimiento<sup>44</sup>. Con todo, la solución más aceptada es, una vez más, la de Maritain quien, corrigiendo a Buillart, habla de un “mérito ineficaz”; un mérito que, en tanto no fue producido por el ejercicio positivo de la libertad, no ha resultado ser suficiente para la consecución de la bienaventuranza eterna por parte del ángel<sup>45</sup>.

No obstante, si se habla de mérito, por más insuficiente que fuere, necesariamente debe haber en ese primer instante algún grado de libertad. La clave, según creemos, radica en lo que Maritain ha denominado “amor elícito de libre opción”: además de los amores o impulsos ontológicos necesarios y determinantes, en toda creatura inteligente existe una inclinación natural a amar al Supremo Bien más que a ella misma. Este tipo de amor es el único que depende indirecta y extrínsecamente del libre albedrío, puesto que si bien es un impulso natural que inclina a la creatura, *en ningún caso la determina*. Esto implica que, de quererlo, ella está en condiciones de rechazar este acto de amor que le es, sin embargo, natural. Dicho de otro modo: en el primer instante, el ángel goza de una inclinación que le permite amar a Dios pero que, al no ser determinante, puede reprimir voluntariamente. De este modo, en el primer instante conviven, sin contradicción alguna, la necesidad natural y la libertad. Pero una libertad inicial, que consiste simplemente en poder permanecer o no en ese querer; en impedir o no el impulso de la naturaleza<sup>46</sup>. En el primer instante, entonces, nos encontramos con un estado inicial del libre albedrío.

Esto explica cómo es posible, para Tomás, que todos los ángeles hayan merecido en el primer instante: aunque pudiendo, el no haber impedido el movimiento natural de la voluntad hacia la regla del amor a Dios por sobre todas

---

<sup>43</sup> S. Th., I, q. 63, a 5, ad 4.

<sup>44</sup> Tal es el caso de la explicación propuesta Cayetano. Cf. C. JOURNET, “L’aventure des anges”, pp. 19 y ss.

<sup>45</sup> Cf. J. MARITAIN, “Le péché de l’ange”, pp. 74-75 y nota 1, p. 75.

<sup>46</sup> Cf. J. MARITAIN, “Le péché de l’ange”, pp. 76-77.

las cosas, ha sido la causa de este merecimiento inicial. Sin embargo, ese “no impedir” no equivale, ni ontológica ni moralmente, a un acto de elección positiva, que es lo que la regla divina exige a la voluntad del ángel para alcanzar la bienaventuranza eterna. En consecuencia, el suyo es un mérito endeble, que puede ser anulado en un acto subsecuente, es decir, en un segundo instante.

El segundo instante, entonces, será el de la libertad; aquél en el que la *gracia operante*, que lleva únicamente a consentir en el amor ilícito de libre opción de manera pasiva y cuya única responsabilidad recae en el motor, que es Dios, deviene *gracia cooperante*. Este segundo momento de la gracia es el que obliga a la voluntad a elegir activamente, a moverse ella misma en vistas a su fin último<sup>47</sup>. Así, aunque la inclinación natural del ángel lo haya llevado a amar a Dios por sobre todas las cosas desde el primer instante, es ahora cuando debe confirmar libremente el seguir fijado en este amor o rechazarlo con un primer y único movimiento *positivo* del libre albedrío<sup>48</sup>. En consecuencia, éste también resulta ser el instante de la moralidad puesto que, de darse la elección activa del Sumo Bien, se vuelve eficaz y decisivo el mérito ineficaz ya obtenido. Y esto es, precisamente, lo que no ha ocurrido con el demonio, cuya falta consistió en la desconsideración voluntaria de la regla de amar a Dios por sobre todas las cosas: en la elección positiva de rechazar esta inclinación natural.

### 3.3. El tiempo angélico

La interpretación de los dos instantes que han dado los comentaristas, y que aquí hemos simplificado a fines prácticos, es posiblemente la que mejor da cuenta de los procesos volitivos e intelectivos del ángel en relación con la cronología de la Caída. Sin embargo, se presenta aquí una observación necesaria: a pesar de que el instante sea la unidad mínima de tiempo, el tiempo denota sucesión y ésta, a su vez, devenir y corrupción. Pensar que las substancias separadas están sujetas a la corrupción temporal es una contradicción que ningún escolástico se perdonaría. Parece, entonces, que volvemos a la paradoja inicial, que puede ser reformulada de la siguiente manera: ¿cómo es posible que el ángel haya podido pecar siendo que, por definición, permanece fuera del tiempo?

La clave se encuentra, esta vez, en un pasaje del *De Malo*:

---

<sup>47</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 111, a. 2. Véase, además, C. JOURNET, “L’aventure des anges”, pp. 15 y ss.

<sup>48</sup> Dada la naturaleza angélica, y a diferencia del hombre, es necesario un único acto meritorio para confirmarse en la eterna bienaventuranza. Cf. *C. G.*, III, 109, 10.

“Sobre los ángeles se debe decir que todo aquello que el ángel conoce por una sola especie, puede conocerlo simultáneamente; mientras que lo que conoce por diversas especies no lo conoce simultánea, sino sucesivamente. Esta sucesión, empero, no está mesurada por el tiempo que es causado por el movimiento de los cielos, más allá del cual se encuentran las afecciones y las concepciones de los ángeles; pues lo superior no es mesurado por lo inferior, sino que es necesario que estas mismas concepciones y afecciones, en su sucesión, causen las diversas instancias del tiempo. Entonces, para las cosas que el ángel no puede aprehender según una sola especie, es necesario que él se mueva en los diversos instantes de *su propio tiempo*”<sup>49</sup>.

La respuesta de Tomás es contundente: los ángeles tienen una temporalidad propia; y con ello, queda disipada la objeción precedente. Sin embargo, esta es una de esas afirmaciones que requieren ser fundamentadas. Y, no pudiendo ser de otra manera, la explicación última se encuentra en la lectura que Tomás hace de Aristóteles:

“... que entre dos instantes cualesquiera haya un tiempo intermedio, es verdad si se demuestra que se trata del tiempo continuo, según está probado en VI *Physic*. Pero como los ángeles no están sometidos al movimiento de los cuerpos celestes, que es lo primero por lo que el tiempo continuo es medido, en ellos por tiempo se entiende la sucesión de operaciones intelectuales y afectivas”<sup>50</sup>.

En la cosmología del Doctor Angélico, explica T. Suarez-Nani –como en todas las visiones del mundo inspiradas a la vez en la metafísica aristotélica y en la estructura neoplatónica de la realidad–, la inmovilidad tiene un peso ontológico superior. Esto explica por qué, apoyada en dos axiomas esenciales (1. “todo lo que es movido, es movido por un otro” y 2. “todo agente actúa en vistas a un fin”), la intención de Tomás es la de redirigir la dinámica cósmica a su origen intelectual e inteligente, a ese primer motor inmóvil que, en la versión cristiana, no puede ser otro sino Dios. Por tanto, las esferas celestes, que son el agente que causa el movimiento sucesivo en el mundo sublunar –y cuando hablamos de sucesión, hablamos de tempo-

---

<sup>49</sup> *De malo*, q. 16, a. 4, resp. Subrayado propio.

<sup>50</sup> *S. Th.*, I, q. 63, a. 6, ad 4.



ralidad-, deben tener como principio inmediato de movimiento, a su vez, un motor extrínseco de naturaleza enteramente intelectual: las substancias intelectuales, los ángeles<sup>51</sup>. Así, en tanto que superiores a las esferas celestes, las naturalezas angélicas no están sometidas al movimiento sucesivo y continuo, sino que, por el contrario, son causa eficiente de éste. Con todo, esto no implica que los ángeles no tengan movimiento, puesto que únicamente Dios es el motor que mueve y no es movido; únicamente Dios es inmóvil. El movimiento del ángel consiste, pues, en esta “sucesión de operaciones intelectuales y afectivas” que ha mencionado Tomás, y que se dan en un tiempo discontinuo, no sucesivo.

En consecuencia, no resulta una contradicción entender el drama de la Caída dividiéndolo en dos instantes. Sin embargo, se debe tener siempre presente el hecho de que éstos no suponen, bajo ningún punto de vista, sucesión temporal. En última instancia, hablar de un “primer” y de un “segundo” instante son límites que se nos imponen desde nuestro propio lenguaje, sujeto siempre y en todo caso al devenir.

### Conclusiones

No fueron muchos los teólogos que han trabajado el momento de la Caída, al menos no antes de Tomás. Quizá el antecedente más relevante en esta problemática haya sido el *De casu diaboli* de Anselmo de Canterbury; obra a la que, incluso, se la puede leer como una especie de bisagra entre la demonología del primer y del segundo milenio. Anselmo no se contentó con describir al Ángel en su condición de caído y pormenorizar su interacción con el ser humano. En su empeño, y dando un paso más allá respecto de la tradición, intentó dar una explicación metafísica de las condiciones de posibilidad por las cuales la creatura más perfecta rechazó la bienaventuranza eterna: el ángel pecó, afirma, porque quiso<sup>52</sup>. De allí en adelante, el pecado del demonio radicaría en la voluntad. Si quisiéramos situar la “trama” del texto, entonces, deberíamos decir que ésta se ubica por entero en el momento mismo de la Caída. Los requerimientos argumentativos del *De casu diaboli* no exigen, en ningún caso, una fundamentación cronológica.

Con Tomás, en cambio, ésta se vuelve inevitable. No sólo porque la *forma mentis* escolástica exige tal fundamentación, sino también porque en su

---

<sup>51</sup> Cf. T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie*, pp. 113-115.

<sup>52</sup> Cf. *De casu diaboli*, XXVII.

metafísica el ángel tiene un peso ontológico tal que, al menos a primera vista, podría juzgárselo como perfecto. Sin embargo, la mayor dificultad no ha consistido, como hemos visto, en demostrar la condición de pecabilidad de las substancias separadas que, por más cercanas a Dios que puedan parecer, se encuentran infinitamente alejadas de él en tanto creaturas.

El gran problema al que se enfrenta Tomás reside, en última instancia, en la separación categórica del ángel respecto del ámbito humano: totalmente carente de materia y de cuerpo, el ángel no se encuentra sujeto al cambio y la corrupción del mundo sublunar. Creado, pero no generado, él está por fuera del tiempo sucesivo: es eterno. En consecuencia, también el drama de la Caída debe situarse, con necesidad lógica, por fuera de la sucesión de instantes. Sin embargo, debido a las razones exegéticas, filosóficas e incluso políticas que hemos visto, necesariamente debió mediar algún tiempo entre la creación del ángel y su pecado.

La solución que presenta resulta tan compleja como fascinante. De alguna manera y con la ayuda de la física aristotélica, Tomás concibe una especie de tiempo discontinuo, cuyo movimiento consiste en las operaciones intelectivas y volitivas de las substancias separadas. En otras palabras, a fin de mantener una distancia ontológicamente equidistante entre Dios y el hombre, inscribe a los ángeles en una temporalidad que les es propia.

Ahora bien, a pesar de que aquí hemos problematizado el tema de manera que la solución de Tomás parezca una respuesta casi *ad hoc* a las dificultades con las que se encuentra, cabe aclarar que ello ha sido con fines didácticos. Debemos tener en cuenta que su pensamiento es escolástico y, como tal, sistemático. La pregunta, entonces, se hace inevitable: ¿la temporalidad angélica se deriva necesariamente de los axiomas del Doctor Angélico o, simplemente, es una manera de salvar el problema de la Caída y, con él, el de la Teodicea?

Natalia JAKUBECKI

Recibido: abril de 2014/ Aceptado: agosto de 2014