

**Instituto de Estudios Filosóficos**

**“Santo Tomás de Aquino”**

**SEMINARIO DE METAFÍSICA**

**Ciclo 2011**

**19/05/2011**

**Asistentes:**

Felix Adolfo Lamas (Director)  
Carlos Gabriel Arnossi  
Daniel Guillermo Alioto  
Giselle Flachsland  
Juan Manuel Clérico  
Juan Bautista Thorne (secretario de acta)  
Julio Esteban Lalanne  
Orlando Gallo  
Soledad Lamas  
Nicolás Surace  
Fr. Patricio H. Battaglia O.P.

MGF continúa con su exposición sobre el De Malo:

Hago una breve síntesis de lo que habíamos comentado la vez pasada para retomar el tema. El libro de las Cuestiones Disputadas contiene 16 cuestiones agrupadas en torno al tema del mal.

La primera cuestión trata sobre el mal directamente. Habíamos visto que el primer artículo de esta primera cuestión trata sobre si el mal es algo. Decía que no, que no es algo, sino que es una privación. No es algo que se agrega a la cosa sino algo de lo que la cosa, de lo que algo, justamente está privado. Y aquí trataba de qué tipo de privación es, etc.

Después, en el segundo artículo, plantea si el mal existe en el bien y de qué manera existe en el bien, y en eso nos habíamos quedado.

Ahora, el tercer artículo, aborda el tema de si el bien es causa del mal. Lo primero que trata Santo Tomás es cómo es la causa del mal, o qué tipo de causa es lo que causa el mal. Dice que el mal no puede de ninguna manera tener una causa per se, por lo tanto la causa del mal es siempre una causa per accidens. Y explica por qué no puede ser una causa per se. Dice que todo aquello que tiene causa per se es lo que es buscado por sí mismo y el mal nunca es buscado por sí mismo, porque el mal no es deleitable, por lo tanto no es algo ni querido ni buscado por sí mismo. El que hace algún mal siempre intenta algo que de algún modo le parece bueno. Entonces el mal no es algo querido por sí mismo.

Después, por otro lado, tampoco puede tener una causa per se porque todo efecto per se es semejante a la causa, y lo que causa, causa en cuanto está en acto, y lo que tiene de acto es bueno. Por lo tanto, si hay cierta semejanza entre el efecto y la causa, siendo la causa una causa per se, no puede por lo tanto ese efecto ser un efecto malo. Entonces el mal no tiene causa per se. Y por otro lado dice que toda causa per se mantiene cierto orden y respecto a su efecto, pero todo aquello que es malo se produce de manera desordenada, porque el mal es desorden, por lo tanto, no puede tener una causa per se.

Hay que ver entonces qué tipo de causa tiene, o cómo puede ser la causa del mal. Recordemos que el mal no existe per se sino que inhiere en algo como privación de esa cosa y no está presente naturalmente en lo que inhiere. Por otro lado todo lo que no inhiere en algo naturalmente tiene una causa. Por lo tanto el mal tiene una causa, pero esa causa es una causa per accidens.

Poco después, lo que dice Santo Tomás es que todo lo que es per accidens se reduce a lo que existe per se, y lo único que existe per se y que tiene una causa per se es el bien. Entonces, de alguna manera, la causa del mal se reduce al bien. Ahora ¿en qué sentido? Aquí es cuando Santo Tomás afirma que el bien es causa del accidens del mal. Y el mal, que es un bien defectuoso, puede ser causa del mal, pero de alguna manera la primera causa del mal es un bien, pero como decíamos antes, es causa per accidens.

De dos maneras el bien es causa del mal: en cuanto es algo eficiente y en cuanto es per accidens. Pone el ejemplo de lo que ocurre en las cosas naturales, como hace siempre en general, por lo menos en este tema, qué pasa en las cosas naturales y esto después lo aplica a las cosas voluntarias. Entonces, el ejemplo de cómo sucede en lo voluntario, él dice por ejemplo: lo deleitable sensible mueve al adúltero, pero en la potestad de la voluntad está el recibir o no recibir ese movimiento. La causa acá no es lo deleitable, sino la voluntad, y de dos modos: per accidens, en tanto que la voluntad lleva hacia algo que es bueno para alguien pero que es malo en sí, acá se vería cómo lo bueno es per accidens causa del mal, y por otro lado como bien deficiente, porque hay que preconsiderar en la voluntad un defecto, la no consideración de la regla antes de la elección de la voluntad deficiente. El deleite en el hombre tiene que ser regulado por una regla de la razón y por la ley divina. En la medida en que no se usa esa regla de la razón y de la ley divina se presupone en la voluntad una elección desordenada. Al no usar la regla de la razón no hay una causa per se sino que alcanza con la libertad de la voluntad que puede actuar o no actuar. Al no considerar actualmente, en ese momento, la regla, la libertad realiza una elección que es una elección mala y por eso la voluntad se hace culpable. Ahora la culpa de la voluntad no está en no atender en acto la regla de la razón o de la ley divina, sino en que no teniendo regla o medida, elige. Entonces la voluntad es causa de pecado en cuanto es deficiente, pero este defecto de la voluntad es sólo una negación. La voluntad no rechaza la regla sino que opera sin considerarla.

Yo acá lo que no entendí es por qué este defecto de la voluntad es una negación y no privación, por qué Santo Tomás aclara que es negación esta no consideración de la regla, cuando en realidad tendría que considerarla.

FAL: Hay algo antes que quedó sin aclarar ... Me interesaría retroceder un poco respecto a la causalidad per accidens. Es fácil de decir, el mal no tiene causa per se, tiene causa per accidens. Lo que pasa es que hay que saber qué se entiende por causa per accidens, qué quiere decir la expresión causa per accidens

MGF: Cuando no se intenta directamente eso sino otra cosa, pero se obtuvo eso cuando no es lo primero intentado...

FAL: Eso que dijiste está bien, pero todavía no parece suficiente...

MGF: Pienso por ejemplo: yo quiero voluntariamente y es mi intención tirar una maceta por la ventana, ahora justo esa maceta mata una persona, pero per accidens mata una persona, no era lo que yo quería, yo quería directamente tirar una maceta.

FAL: Claro, pero era bastante previsible que pudiera pasar una persona por debajo. Entonces, debiste haber previsto que iba a pasar una persona por debajo. La tiraste a pesar de que era previsible, eso se parece mucho al dolo eventual...

DMS: ¿No puede ser también que uno quiera el mal por sí mismo, como mal, sino por el beneficio que el mal produce?

FAL: Sí, el aspecto de bien que tiene el mal...

DMS: El aspecto de bien que tiene el mal... hay algo que está mal, hay conciencia del mal, pero lo que se busca es un beneficio en algo que...

FAL: Claro, pero yo sigo pensando que falta una analítica suficiente del concepto de causa per accidens. Porque todo lo que se ha dicho es razonable, pero el hecho es que me parece que faltan otros elementos para explicar una falla de esa naturaleza en el proceso de causalidad.

Aristóteles examina el problema de la causalidad per accidens en la Metafísica, en la Física, en los Tratados Lógicos... Por ejemplo es muy interesante ver cómo pretende justificar él la existencia de monstruos en la vida natural, y en realidad él da muchas explicaciones distintas de la causalidad per accidens, porque son muchas hipótesis distintas. Pero todas las hipótesis tienen en común., en el caso de

dice que toda causa per se mantiene cierto orden y respecto a su efecto, pero todo aquello que es malo se produce de manera desordenada, porque el mal es desorden, por lo tanto, no puede tener una causa per se.

Hay que ver entonces qué tipo de causa tiene, o cómo puede ser la causa del mal. Recordemos que el mal no existe per se sino que inhiere en algo como privación de esa cosa y no está presente naturalmente en lo que inhiere. Por otro lado todo lo que no inhiere en algo naturalmente tiene una causa. Por lo tanto el mal tiene una causa, pero esa causa es una causa per accidens.

Poco después, lo que dice Santo Tomás es que todo lo que es per accidens se reduce a lo que existe per se, y lo único que existe per se y que tiene una causa per se es el bien. Entonces, de alguna manera, la causa del mal se reduce al bien. Ahora ¿en qué sentido? Aquí es cuando Santo Tomás afirma que el bien es causa del accidens del mal. Y el mal, que es un bien defectuoso, puede ser causa del mal, pero de alguna manera la primera causa del mal es un bien, pero como decíamos antes, es causa per accidens.

De dos maneras el bien es causa del mal: en cuanto es algo eficiente y en cuanto es per accidens. Pone el ejemplo de lo que ocurre en las cosas naturales, como hace siempre en general, por lo menos en este tema, qué pasa en las cosas naturales y esto después lo aplica a las cosas voluntarias. Entonces, el ejemplo de cómo sucede en lo voluntario, él dice por ejemplo: lo deleitable sensible mueve al adúltero, pero en la potestad de la voluntad está el recibir o no recibir ese movimiento. La causa acá no es lo deleitable, sino la voluntad, y de dos modos: per accidens, en tanto que la voluntad lleva hacia algo que es bueno para alguien pero que es malo en sí, acá se vería cómo lo bueno es per accidens causa del mal, y por otro lado como bien deficiente, porque hay que preconsiderar en la voluntad un defecto, la no consideración de la regla antes de la elección de la voluntad deficiente. El deleite en el hombre tiene que ser regulado por una regla de la razón y por la ley divina. En la medida en que no se usa esa regla de la razón y de la ley divina se presupone en la voluntad una elección desordenada. Al no usar la regla de la razón no hay una causa per se sino que alcanza con la libertad de la voluntad que puede actuar o no actuar. Al no considerar actualmente, en ese momento, la regla, la libertad realiza una elección que es una elección mala y por eso la voluntad se hace culpable. Ahora la culpa de la voluntad no está en no atender en acto la regla de la razón o de la ley divina, sino en que no teniendo regla o medida, elige. Entonces la voluntad es causa de pecado en cuanto es deficiente, pero este defecto de la

voluntad es sólo una negación. La voluntad no rechaza la regla sino que opera sin considerarla.

Yo acá lo que no entendí es por qué este defecto de la voluntad es una negación y no privación, por qué Santo Tomás aclara que es negación esta no consideración de la regla, cuando en realidad tendría que considerarla.

FAL: Hay algo antes que quedó sin aclarar ... Me interesaría retroceder un poco respecto a la causalidad per accidens. Es fácil de decir, el mal no tiene causa per se, tiene causa per accidens. Lo que pasa es que hay que saber qué se entiende por causa per accidens, qué quiere decir la expresión causa per accidens.

MGF: Cuando no se intenta directamente eso sino otra cosa, pero se obtuvo eso cuando no es lo primero intentado...

FAL: Eso que dijiste está bien, pero todavía no parece suficiente...

MGF: Pienso por ejemplo: yo quiero voluntariamente y es mi intención tirar una maceta por la ventana, ahora justo esa maceta mata una persona, pero per accidens mata una persona, no era lo que yo quería, yo quería directamente tirar una maceta.

FAL: Claro, pero era bastante previsible que pudiera pasar una persona por debajo. Entonces, debiste haber previsto que iba a pasar una persona por debajo. La tiraste a pesar de que era previsible, eso se parece mucho al dolo eventual...

DMS: ¿No puede ser también que uno quiera el mal por sí mismo, como mal, sino por el beneficio que el mal produce?

FAL: Sí, el aspecto de bien que tiene el mal...

DMS: El aspecto de bien que tiene el mal... hay algo que está mal, hay conciencia del mal, pero lo que se busca es un beneficio en algo que...

FAL: Claro, pero yo sigo pensando que falta una analítica suficiente del concepto de causa per accidens. Porque todo lo que se ha dicho es

razonable, pero el hecho es que me parece que faltan otros elementos para explicar una falla de esa naturaleza en el proceso de causalidad.

Aristóteles examina el problema de la causalidad per accidens en la Metafísica, en la Física, en los Tratados Lógicos... Por ejemplo es muy interesante ver cómo pretende justificar él la existencia de monstruos en la vida natural, y en realidad él da muchas explicaciones distintas de la causalidad per accidens, porque son muchas hipótesis distintas. Pero todas las hipótesis tienen en común., en el caso de

eficiente, y el resultado es fruto de una causa per accidens. Ahora ¿cuál es esa otra causa? Fíjense, para que yo pueda entender esto tengo que tener en cuenta no sólo una debilidad de la causa eficiente, tengo que tener en cuenta la interferencia de otra causa eficiente... claro, una o más causas concurrentes posibilitadas por la potencialidad de la materia, con lo cual se me dan dos órdenes de causas: la potencialidad de la materia por una parte, nunca enteramente determinada por la forma, y por otra parte otra forma que con relación a la forma que la causa eficiente quiere determinar, es contraria, con relación a la forma es contraria, de tal manera que esa otra impide la actualización de la forma de la causa per se y queda un agujero, un agujero que opera como privatio ¿Qué agujero queda? queda lo que no pudo alcanzar la causa eficiente. Entonces se produce la falla natural, se produce lo que Aristóteles llama los fenómenos para physin, es decir, contra la naturaleza.

Esto en general, o sea que si yo hago una analítica digo: por una parte tengo la materia con una potencialidad que nunca está enteramente determinada por la forma; por otra parte y por consiguiente tengo la interferencia de otras causas eficientes y de otras formas. Podría yo agregar aquí otro elemento que es el azar, pero para el caso es lo mismo... Esto en general, en el campo físico. Ahora si yo traslado todo esto, que es lo que pretende hacer Santo Tomás, al campo de la libertad, o al campo de la voluntad, quizá la cosa se complica, y la cosa se complica porque el planteo que hace hasta ahora, que hemos oído, de Santo Tomás en el De Malo, hasta ahora el planteo está claramente equivocado, a mi juicio, es decir el planteo está patinando ¿y por qué está patinando? porque el planteo considera a la voluntad como operando autónomamente, y es una pena... Recuerden ustedes que las Cuestiones Disputadas no son la última palabra ni mucho menos del pensamiento de Santo Tomás, la última palabra del pensamiento de Santo Tomás es la Suma Teológica. Las Cuestiones Disputadas, como el De Veritate, son obras relativamente tempranas que están determinadas sobre todo por el planteo de las discusiones de los doctores de la época, lo cual no quiere decir que un estudio atento, complejo, del De Malo no conduzca a la misma doctrina de Santo Tomás. Quiere decir tan solo que tal como está planteado, así, el planteo está mal. Después Santo Tomás lo va a corregir. Santo Tomás después en el De Malo llega también a un punto de vista interesante, pero así como está planteado

parece que no anda el asunto, y entramos justo en el tema este que después va a hacer famoso Maritain en ese librito "Y Dios permite el mal", el tema de la no consideración de la regla. Entonces la raíz del mal moral es la no consideración de la regla, pero en realidad, si yo me atengo al pensamiento de Aristóteles, la explicación sería relativamente sencilla. Es decir, los apetitos –en el ejemplo que él pone del adulterio- los apetitos se hacen presentes a la voluntad a través de la inteligencia, es decir a través de la conciencia, el reclamo del apetito se hace presente a través de la conciencia como insatisfacción, eso es obvio. Entonces así como yo digo tengo deseo de tomar agua, pero no tengo agua... tengo deseo de saciar el apetito sexual...o lo que sea, eso aparece como una necesidad y aparece como un reclamo ante la voluntad y ante la razón. Entonces de lo que se trata, en lo que dice Santo Tomás, la consideración de la regla, la consideración de la regla no es otra cosa que la dirección de la atención, a qué presto yo atención, a qué presto más

atención, Entonces, si yo soy conciente de que tengo un reclamo por acá, pero sé también, porque soy conciente de que hay una norma, que hay una regla, la hipótesis de Santo Tomás de que yo en un determinado momento actúo como si no hubiera una regla, es una hipótesis falsa.

MGF: Perdón, pero... no es "que no sé si"... no la considero, en este momento actual...

FAL. Sí, sí, pero él dice que eso es pura negación, porque yo no la considero porque no quiero considerarla,

MGF: Claro, por eso yo no entendía porque era negación y no privación.

FAL (respondiendo a una observación de JEL): Yo sé que hay una regla y yo dirijo la atención. Yo no considero la regla porque dirijo la atención a eso que la inteligencia y el apetito me están presentando. Es decir, en definitiva, tanto la razón como la voluntad encuentran congruencia entre este objeto y el apetito, y esta congruencia se llama amor, precisamente. El amor es esa congruencia del objeto frente al apetito, esa coaptación. Entonces ¿cómo, el acto de amor es malo? no, el acto de amor no es malo ¿Y dónde está el mal? el mal está en el desorden, el mal está enteramente en el desorden. Entonces, la privación de la que estamos hablando es la privación del orden. La privación del orden no tiene causa eficiente, tiene causa deficiente ¿por qué? porque la causa deficiente apunta a algo pero debió haber apuntado a otra cosa. Entonces, la deficiencia de la voluntad, la deficiencia de la inteligencia, la deficiencia de la libertad, etc., consiste precisamente, o resulta de la comparación entre lo efectivamente querido y lo que debía querer, lo efectivamente considerado y lo que debía considerar, porque puede ocurrir, y ocurre que yo, no es que no haya considerado la

regla, eso también es ingenuo, puede ocurrir que yo haya considerado la regla y diga "me importa un rábano la regla", y eso es lo que suele ocurrir, no es que yo no haya considerado la regla, él se está poniendo en la hipótesis del primer acto de mando posible de la voluntad, tipo laboratorio, del cual por supuesto no tenemos experiencia.

Esto de la mera no consideración de la regla sirve para ponerse en un punto previo al mal. Entonces dice, la no consideración de la regla todavía no es privación, por lo tanto no es mal. Pero es una tontería eso que está diciendo. La no consideración de la regla cuando yo debía considerar la regla ya es mal, ya es privación. Después más adelante, en esta misma cuestión, va a tocar esto que yo voy a abordar ahora, que es el tema de la verdad y el error práctico, porque acá también está la cuestión, porque acá parece que la bondad está jugando en el vacío, y acá lo que hay en realidad, en toda acción mala, hay también un error práctico. Hay un error práctico que es paralelo al desorden de la voluntad. En otras palabras, no hay desorden de la voluntad sin un error práctico, y no hay error práctico sin desorden de la voluntad, otro axioma que tenemos que tener siempre presente. Esto es importantísimo. Recuerden la explicación que les di sobre el sínolo dinámico de materia y forma, etc. etc. y apliquen ahora todo eso a esto que estoy diciendo.

MGF: Perdón, lo que dice acá del error práctico ¿el error práctico qué sería?

FAL: La voluntad siempre obra de acuerdo con una regla efectiva, una regla efectiva de la razón, que a su vez, como regla efectiva de la razón práctica, está condicionada por la voluntad, está condicionada por la atracción del objeto. Volvamos al ejemplo del adulterio, pero como ejemplo real, no como un ejemplo hipotético. Yo sé que el adulterio está mal, pero me gusta la vecina, o lo que fuera, pero acá tengo una regla, pero también tengo como regla satisfacer lo que a mí me gusta. Y entonces yo decido cometer adulterio ¿De acuerdo con qué? de acuerdo con una regla imperativa de ordenación de medios. ¿Acá hubo un error práctico? claro que hubo un error práctico. Hubo un error práctico en el orden de los fines porque sustituí el fin último por el fin del placer o de satisfacer mis deseos, en el orden de los medios porque ordené esos medios para cumplir una cosa que no estaba bien, en el orden del querer...

(Respondiendo a una pregunta continúa:) Te diría al revés, para ver hasta qué punto está esta compenetración. Yo te hago esta pregunta ¿puede darse un error sin ninguna voluntariedad? Un error como tal no puede darse sin alguna voluntariedad, porque lo único que arrastra a la inteligencia es la evidencia, la certeza. Entonces solamente cuando hay inteligencia inmediata, cuando hay certeza, la inteligencia se mueve necesariamente. Cuando no hay esa certeza, si hay error es que no ha habido certeza para la inteligencia. Ahora bien, si no había certeza para la inteligencia ¿cuál es la



razón última, definitiva, por la cual yo me inclino hacia una tesis equivocada? la voluntad.

La misma razón por la cual es meritorio el acto de fe ¿por qué es meritorio el acto de fe... el acto de fe es un acto de la razón o de la voluntad? El acto de fe es un acto elícito de la razón, pero el acto de fe es un acto elícito de la razón imperado por la voluntad, movida por la gracia. ¿Y por qué es laudable el acto de fe? porque está movido por la voluntad, por eso es meritorio. Esto es el Tratado de la Fe de Santo Tomás en la Suma. Por eso digo que esto es sumamente interesante, por eso decía: acá lo que hay que examinar es el concepto de causa per accidens y el concepto de causa deficiente. Acuérdense que lo había anunciado que en este seminario uno de los temas centrales iba a ser el de la libertad como libertad deficiente.

(Continúa respondiendo a una pregunta sobre por qué el ejercicio de la voluntad es negativo y no privativo:) Lo que Santo Tomás quiere decir es que en su origen y absolutamente hablando la voluntad quiere siempre el bien y que si en algún caso en concreto se desordena del bien verdadero es por una no consideración de la regla que no es tanto una mala decisión de la voluntad sino un límite de la voluntad. En definitiva la respuesta sería: la razón de la deficiencia de la voluntad está en el límite, en la limitación. Eso sería la negación

MGF: Que eso sería la negación.

FAL: Que eso sería la negación. Pero eso es a lo que respondí diciendo que siempre hay una privación.

MGF: Entonces ahora la pregunta es: si siempre hay una privación...

FAL: La mera decisión de la voluntad no explica el pecado.

MGF: Entonces sería el mal causa del mal, porque si ya es privación...

FAL: ¿Cuál es el mal? No hay un mal anterior al mal, lo que hay es el bien causa per accidens del mal, porque la voluntad es algo bueno pero el acto de la voluntad se desordena. En una línea es buena, pero le falta el orden. El apetito en sí es bueno y la tendencia del apetito es buena

(Continúa respondiendo a una inquietud de DGA sobre Aristóteles:) Dice Aristóteles: la voluntad de todos los hombres quiere el bien, pero todos los hombres son malvados, o la inmensa mayoría son malvados ¿por qué? porque lo que es contrario a la naturaleza no es lo que se verifica en la mayor parte de los casos. Lo que se verifica en la mayor parte de los casos,

según Aristóteles, es lo natural, en cambio lo contrario a lo natural se verifica en pocos casos. Acá en cambio se invierte la regla, los hombres tienden naturalmente al bien por su voluntad y por sus apetitos, pero la inmensa mayoría, dice Aristóteles, son malvados. Por ejemplo, dice, no espere nadie que los hombres practiquen la justicia espontáneamente.

MGF: Bueno pero ¿cómo se explica esto, cómo se resuelve?

FAL: Por el pecado original. (A una pregunta de JEL responde:) No lo vio, y por eso no lo resuelve (JEL: ¿No lo intenta tampoco?) No lo intenta para nada, él lo señala nomás y yo creo que si él lo señala es porque él olfateaba algo así como el pecado original. Porque Aristóteles tiene muy presente siempre el origen divino del alma, que viene de afuera la cosa, entonces Aristóteles piensa que en este encuentro de algo que viene de afuera y lo que el hombre genera por sí mismo, acá hay un problema. El tema del pecado original por otra parte figura en la tradición, no sólo en la tradición bíblica, y entonces se puede pensar que haya algún vestigio de esta idea en la tradición originaria... Concretamente, si vas a los mayas te vas a encontrar con algo parecido al pecado original, si vas a Platón, si vas al pensamiento órfico pitagórico también te vas a encontrar con algo parecido al pecado original

MGF: El artículo siguiente, artículo cuarto, considera si es conveniente dividir el mal moral en mal de pena y mal de culpa.

Por lo pronto aclara que esta división sería sólo oportuna para la criatura racional, que aprehende la razón de bien en general por el intelecto y se dirige al bien en general por la voluntad. Entonces, en la criatura racional el mal sería doble: el mal por el que se aparta voluntariamente del sumo bien, que sería el mal de culpa, según la voluntad, y aquel mal por el que es castigada, que es lo que se llama mal de pena, que es contrario a la voluntad. Uno sería según la voluntad, el otro contrario a la voluntad. El mal es lo opuesto al bien. La distinción del mal es la misma distinción que se hace respecto del bien, y después lo que dice Santo Tomás es que el bien es perfección de dos formas: como forma o hábito y como

operación o acto. Entonces la división del mal sería: en el agente, en tanto que está privado de su forma o hábito, en la criatura racional eso sería la pena, y en el acto eficiente mismo que en la criatura racional sería la culpa. La pena siempre obedece a una culpa, repugna a la voluntad, a la voluntad actual, a la voluntad habitual y a la inclinación natural de la voluntad y, por otro lado, lo propio de la pena es padecer, es decir, el ser paciente. Entonces dice que en lo que se distingue la pena de la culpa es que la pena es un mal del agente, la culpa es un mal de la acción, la pena es contra la voluntad, en cambio la culpa es conforme a la voluntad, y la pena se da en

la pasión, en cambio la culpa se da en la acción. Esto sería el artículo cuarto.

El artículo quinto, lo que pregunta es cuál tiene mayor razón de mal, si la pena o la culpa. Antes de resolver el problema, dice que la mayor dificultad que plantea es que en general, siempre, cuando uno piensa en la pena piensa en las penas corporales o de los sentidos, y obviamente siempre esas penas son menores que cualquier mal de culpa, pero él dice, la real dificultad para plantear este problema es cuando uno piensa en la pena última que es la privación de la gracia y de la gloria eterna que también son penas. Entonces dice que esta es la dificultad mayor para poder resolver la cuestión.

Sin embargo va a decir que la culpa simpliciter tiene mayor razón de mal, y esto por varias razones. La primera razón es que lo que hace a un sujeto tal es más que lo que no puede hacer a un sujeto tal, lo que hace que uno denomine a un sujeto de tal modo es mayor que lo que no puede hacer que a ese sujeto se lo llame de tal modo. Entonces dice, lo que inhiere en un sujeto de tal modo que no acepta ni lo denomina se dice que inhiere secundum quid, en cambio lo que acepta y denomina al sujeto inhiere en el sujeto simpliciter, pero según el mal de culpa se dice malo en lo que inhiere pero no se dice malo del que sufre una pena, sí del que cuando un hombre realiza algún mal y esto se llama mal de culpa se dice que el hombre es malo, pero cuando el hombre sufre un mal, sufre una pena, no se dice que el hombre es malo. En ese sentido el mal de culpa tiene mayor razón de mal que el mal de pena.

FAL: Volvamos a plantear la distinción entre mal de culpa y mal de pena. Mal de culpa sería el mal de la acción. Entonces yo digo: la acción es mala porque es culpable, o por lo menos el ser mala incluye el ser culpable. En cambio el mal de pena, decía, que es mal... ¿cómo decía? creo que mencionó el hábito...

GMF: El mal se distingue, la división del mal sería, en el agente en tanto que está privado de su forma o hábito... no, mal de pena lo llama ahí...

FAL: Eso es mal de pena... si es así, yo pregunto, entonces el mal de pena es consecuencia del mal de culpa. Esto quiere decir entonces que el hábito malo que se adquiere por una acción mala es mal de pena ¿o no? Esa es la pregunta. Quiere decir entonces que la maldad del vicio es menor que la maldad de la acción. Por otra parte la cuestión es: resulta que el hábito es también causa, causa disposicional de la acción, de otra acción. Entonces no parece claro que el mal de pena se pueda definir así como se ha definido, porque me parece que el vicio es culpable, y el vicio se atribuye al sujeto a título de culpa, y por lo tanto no

puedo hablar solamente de mal de pena. Eso tiene sentido para un teólogo que está pensando en la privación de la gracia.

A mí no me convence la distinción, creo que a esto de hábito y forma o lo que sea, hay que agregarle algo porque si no se le agrega algo esto para mí no tiene sentido, salvo que uno esté pensando como teólogo y esté pensando en la gracia santificante y en la pérdida de la gracia santificante como privación, etc., pero así no me sirve, porque yo estoy pensando en términos naturales, en términos de cualidades, es decir estoy pensando en el orden cualitativo y en el desorden cualitativo.

(Continúa, respondiendo a una observación del P. Battaglia:) Claro, el objeto malo es algo que está desordenado al fin. ¿Qué es la bondad moral? la bondad moral es el orden al fin y la conformidad con la regla. ¿Qué es el mal moral? el desorden al fin y la disconformidad con la regla. Y entonces eso que dice Santo Tomás de una no consideración de la regla resulta que en realidad es una violación de la regla, porque hay una regla que dice "debes considerar la regla". La no consideración de la regla que dice "debes considerar la regla" es un mal ¿Por qué Santo Tomás se pone en este punto? se pone en este punto porque el planteo está mal.

(Continúa, respondiendo a un comentario de JEL:) Esta obra ha dado lugar a muchos otros trabajos, p.ej. el trabajo de Journet sobre el mal, el trabajo de Maritain sobre el mal, se basan en el De Malo. No es que adviertan o no adviertan, yo a lo mejor estoy equivocadísimo y ellos tienen razón, yo simplemente estoy poniendo dificultades. Yo creo que hay una petición de principios en el argumento de Maritain y en el de Journet... porque tienen un prejuicio intelectualista (SL: ¿Por qué un prejuicio intelectualista?) Están separando la voluntad, están pensando cómo puede operar la voluntad desconsiderando la regla de la razón (SL: O sea de manera independiente de la razón) Exacto, y eso es falso. La voluntad no opera nunca desconsiderando la regla de la razón, entre otras cosas porque como dice el padre Battaglia la voluntad se determina por el objeto. Si yo elijo esto, estoy eligiendo esto con todo lo que ello implica. Esto, electo, es objetivo, y el objeto que es objetivo viene con su carga, de orden o de desorden. Esta es la realidad, el objeto que elige la voluntad nunca es ajeno a una regla de la inteligencia, nunca es ajeno, no puede ser ajeno. La inteligencia es primer principio en el orden de la especificación y la voluntad es primer principio en el orden de la elección, de tal manera que la voluntad se autodetermina hacia un objeto ¿en consideración de qué? del objeto, La voluntad, repito, se autodetermina en relación con un objeto en función de la propia determinación del objeto, es decir del contenido objetivo que aparece congruente con el apetito o el deseo de la voluntad.

(Continúa, respondiendo a una observación de DGA:) Esta regla concreta es en definitiva una disposición conveniente al propio sujeto. Como dice Aristóteles, es el sujeto con sus disposiciones el que opera como regla.

JEL: La voluntad siempre opera de acuerdo con una regla de la razón, lo que pasa es que a una regla equivocada...

FAL: Qué es la verdad práctica: la conformidad de la razón con el apetito recto. Qué es el error práctico: la disconformidad de la razón con el apetito recto. Lo que pasa es que si yo tengo un apetito torcido, la razón va a poner como congruente con mi apetito torcido ese objeto.

SL: Entonces ahí la regla de la razón es mala...

FAL: La regla es mala. El hombre no puede actuar sin un dictamen de la razón, no puede obrar sin un dictamen de la razón. Ni respecto del simple querer del bien ni respecto de la elección de los medios puede obrar la voluntad sin un dictamen de la razón, ni puede haber un dictamen de la razón acerca del bien que no tenga en cuenta la conformidad de la voluntad.

(Continúa, respondiendo a un planteo de DGA:) La rectitud de la regla presupone, y esta es la esencia del aristotelismo, la rectitud de la regla presupone la rectitud del apetito.

SL: Estoy pensando en el hombre que puede ser el hombre imprudente, que conoce la regla recta y que decide no seguirla ¿ahí qué pasa?

FAL: Usa otro dictamen...

SL: Contrario a la regla de la razón.

FAL: Exactamente, contrario...

SL: ¿Pero por eso, cómo puede ser que obre así tan abiertamente contra la razón?

FAL: Porque usa otra razón, lo dice Aristóteles (JEL: el silogismo del incontinente). Claro, el silogismo del incontinente. Usa otra regla, la otra regla es satisfacer mi apetito. La regla de la razón dice tal cosa, pero acá... qué sé yo, me están quemando los pies...

(Continúa, a raíz de un comentario de JEL:) El katá logon se complementa con el katá physin porque en el hombre hay una naturaleza que tiene fines, por ejemplo la recta sexualidad en el matrimonio, etc., son fines, naturales. Entonces, obrar de acuerdo con la razón es obrar de acuerdo con la

naturaleza, pero la naturaleza es fuente de orientaciones. Si no estamos en una razón vacía. El katá logon solo no basta como ley natural. La razón debe conformarse con los fines naturales. De tal manera que la razón recta es la que se conforma con el apetito recto, dice Aristóteles. Ahora yo te digo, con Platón, la razón recta es la que se conforma con las tendencias naturales, y por eso en la cuestión 94, creo, Santo Tomás muestra el contenido de la ley natural a partir de las inclinaciones naturales. La ley natural aparece justamente en la tendencia natural, y la razón lo que hace es proferir, promulgar, sancionar lo que es del orden de la naturaleza. No hay que decir sólo katá physin ni hay que decir sólo katá logon, es katá physin y katá logon.