



ARISTÓTELES, EL MAL MORAL Y EL PECADO

ARISTOTLE, MORAL EVIL, AND SIN

MANUEL ORIOL SALGADO
Universidad San Pablo CEU

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

Si bien es cierto que el problema filosófico del mal no es uno de los temas centrales de la filosofía griega clásica, podemos encontrar en ella agudas reflexiones sobre el mismo. El primer objetivo de este trabajo es examinar la problemática del mal moral en Aristóteles, específicamente en la *Ética a Nicómaco*. Para ello, nos aproximaremos al planteamiento general de la ética aristotélica y al papel que en ella juega el estudio del vicio frente al de la virtud, así como de otras disposiciones morales. A continuación, se distinguirán los diferentes caracteres morales que pueden calificarse de malos (vicio, *akrasía* y bestialidad), haciendo un breve resumen de sus principales características. El segundo objetivo es comparar el concepto cristiano de pecado y el tratamiento aristotélico del mal moral. Comenzaremos remarcando las similitudes, para después encontrar algunas diferencias esenciales, atendiendo a la trascendencia, el alcance, la responsabilidad y la superación del mal moral.

Palabras clave: *akrasía*, Aristóteles, bestialidad, incontinencia, mal moral, pecado, vicio.

ABSTRACT

Though it is true that the philosophical problem of evil is not one of the central topics in classical Greek philosophy, we can find some insightful reflections on it. The first aim of this paper is to examine the problem of moral evil in Aristotle, specifically in the *Nicomachean Ethics*. For this purpose, we will approach the general framework of Aristotelian ethics and the role that the study of vice plays in it, as opposed to the study of virtue, as well as other moral dispositions. Next, we will distinguish the different moral characters that can be qualified as evil (vice, *akrasia*, and bestiality), making a summary of their main features. The second aim is a comparison between the Christian concept of sin and the Aristotelian treatment of moral evil. We will begin by highlighting the similarities, and then we will find some essential differences, focusing on the significance, scope, responsibility, and overcoming of moral evil.

Keywords: akrasia, Aristotle, brutishness, incontinence, moral evil, sin, vice.

I. ANTECEDENTES Y MARCO MORAL DE LA ÉTICA A NICÓMACO

Rémi Brague, en su excelente libro *La sabiduría del mundo*, distingue cuatro modelos de experiencia del universo en el mundo antiguo. Uno de ellos es el platónico, que reconduce la revolución socrática a una concepción de la excelencia humana como “sabiduría del mundo”, imitación y penetración racional de las estructuras cosmológicas¹. En este modelo, que acaba imponiéndose en sincretismo con la visión bíblica del universo, el mundo es ordenado y armónico. Consecuencia antropológica de esta cosmovisión es la armonía y equilibrio también del mundo del hombre, en la medida en que éste se somete a los movimientos celestes y los imita. El hombre traduce en la práctica ese orden, y el instrumento que se lo permite es la razón, entendida como la parte “divina” del hombre, encargada de liberarlo de su componente

¹ Cfr. por ejemplo: Platón, *Timeo*, 90b: “Para el que se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él, es de toda necesidad, creo yo, que piense lo inmortal y lo divino y, si realmente entra en contacto con la verdad, que lo logre, en tanto es posible a la naturaleza humana participar de la inmortalidad. Puesto que cuida siempre de su parte divina y tiene en buen orden al dios que habita en él, es necesario que sea sobremanera feliz”. Cfr. Rémi Brague, *La sabiduría del mundo* (Madrid: Encuentro, 2008), 54-59: “El programa de la vida humana puede resumirse en una imitación del *kósmos*. [...] El alma individual debe imitar la regularidad de los movimientos del alma del mundo”.

terrestre o material a través de la ascesis y la educación².

Aunque Platón representa el paradigma de esta visión, este “optimismo cósmico”³ no cambia con Aristóteles. Si bien es cierto que en el Estagirita la perfección celeste platónica se imanentiza, se cierra sobre el mundo experimentable, sigue concibiendo a este como perfecto en su finitud. En su percepción de la naturaleza todo tiende a su lugar natural, del mejor modo posible: “Siempre suponemos que lo mejor está presente en la naturaleza, si es posible”⁴. La física aristotélica responde a este paradigma explicativo: en ella todo tiende naturalmente hacia un fin que constituye su perfección⁵ o virtud⁶, y lo alcanza naturalmente. El mal no tiene, en principio, lugar en la naturaleza⁷.

Pero el hombre es también parte de la naturaleza, y por ello también en el plano humano todo tiende hacia su perfección natural⁸. Algunas expresiones de la *Ética a Nicómaco*, por ejemplo, son sorprendentemente similares a la citada de la *Física*, pero en un contexto moral: “Las cosas que existen por naturaleza se realizan siempre del mejor modo posible”⁹. Así el optimismo cósmico ante la naturaleza se traduce un optimismo ético en el plano moral, del cual el virtuoso es el protagonista. El hombre tiende hacia fines que le son propios, que constituyen su bien, y si nada se tuerce puede alcanzarlos con la educación adecuada, desarrollando su potencialidad. No es una anomalía de la naturaleza.

La ética aristotélica, en este sentido, no está preocupada por describir el mal, sino el bien. Lo que interesa es identificar, en positivo, en qué consiste el bien humano. La descripción de lo malo tiene en la ética de Aristóteles un papel muy

2 Brague, *La sabiduría del mundo...*, 190: “Mediante la imitación de la perfecta regularidad de los comportamientos celestes, el hombre podrá lograr poner orden en su propia vida sublunar. Podrá, así, transponer en el registro práctico la ‘revolución socrática’ y ‘hacer descender del cielo a las ciudades’”.

3 La expresión es del comentario de René-Antoine Gauthier y Jean Yves Jolif, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire* (Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain, 1970), tomo II, vol. 1, comentario a 1099b21-22.

4 *Física*, VIII, 7, 260b22.

5 Cfr. *Metafísica*, V, 16, 1021b23: “Se dice que son perfectas las cosas que han alcanzado la plenitud del fin, siendo este bueno”.

6 Cfr. *Física*, VII, 3, 246a12-15: “La virtud es una cierta perfección (porque de lo que adquiere su propia virtud decimos que es perfecto en cada caso, en el sentido de que es máximamente conforme a su propia naturaleza)”.

7 Cfr. *Metafísica*, IX, 9, 1051a20: “En las cosas que existen desde el principio y en las eternas no hay mal alguno, ni error ni corrupción (pues también la corrupción es un mal)”.

8 Cfr. Trond Berg Eriksen, *Bios theoretikos. Notes on Aristotle's "Ethica Nicomachea" X*, 6-8, (Oslo: Universitetsforlaget, 1977), 31: “In Aristotle, however, man has a certain *topos* in the world; he belongs to a meaningful whole, where nothing happens in vain. Human beings are restricted by their conditions, but they take these restrictions into account when they try to find out which life is the best, and they can be compared with higher and lower beings to discover what is in their power and what is not (cf. *EN I*, 6; §28)”.

9 *Ética a Nicómaco*, I, 9, 1099b21-22.

secundario, como contraste del bien que se persigue. En efecto, Aristóteles parte desde el comienzo de la *Ética a Nicómaco* de una declaración teleológica: todas las cosas tienden hacia algo, a lo que llamamos su bien. De los bienes que buscan los hombres, algunos se buscan por otros bienes, y algunos por sí mismos. La ética trata de identificar cuál es ese bien en sí mismo, último o perfecto, en cuyo nombre —felicidad— todos estamos de acuerdo, aunque no en su contenido. Al igual que todas las cosas naturales, que tienden a su propio bien,

“La virtud del hombre será [...] el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia”¹⁰.

Aristóteles propone que se trata de una actividad del alma (racional) de acuerdo con la virtud (excelencia). Y, como hay dos partes del alma racionales, una que la posee y otra que la sigue (alma racional y alma desiderativa), habrá dos clases de virtudes correspondientes: dianoéticas y éticas. Las primeras son examinadas en el libro VI, mientras que a las segundas le dedica los libros II a V. Pero ambas confluyen en el ideal humano del virtuoso, que posee un conocimiento moral perfecto¹¹, al igual que unos deseos pacíficamente sometidos a ese conocimiento moral, y que además disfruta realizando las acciones resultantes¹². Por otro lado, el verdadero virtuoso lo es en todos los campos particulares¹³, y no puede dejar de serlo¹⁴.

10 *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106a22-24.

11 Cfr. *Ética a Nicómaco*, III, 6, 1113a29-33: “El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables, y, sin duda, lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas”.

12 Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 8, 1099a13-15: “Las cosas que son por naturaleza agradables son agradables a los que aman las cosas nobles. Tales son las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que sean agradables para ellos y por sí mismas. Así la vida de estos hombres no necesita del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma”.

13 Cfr. *Ética a Nicómaco*, VI, 13, 1144b32-1145a2: “Esta circunstancia refutaría el argumento dialéctico según el cual las virtudes son separables unas de otras, pues la misma persona puede no estar dotada por naturaleza de todas las virtudes, y así puede haber adquirido ya algunas, pero otras todavía no. Esto, con respecto a las virtudes naturales, es posible, pero no en relación con aquellas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, pues cuando existe la prudencia todas las otras virtudes están presentes”.

14 Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 11, 1100b18: “El hombre feliz poseerá entonces lo que buscamos, y será feliz toda su vida, pues siempre o preferentemente hará lo que es conforme a la virtud”; 1100b34: “Ningún hombre venturoso llegará a ser desgraciado, pues nunca hará lo que es odioso y vil”.

II. EL LUGAR DEL MAL MORAL Y SUS VARIANTES: VICIO, *AKRASÍA* Y BESTIALIDAD

En un mundo moral como el descrito ¿hay lugar para el mal? Ciertamente, puesto que “en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas”¹⁵, y el mal forma parte de la experiencia humana. En efecto, tanto en el plano natural como en el moral, Aristóteles afirma que todo *tiende* hacia su perfección, que en la naturaleza cada cosa alcanza su perfección *si es posible*. Las cosas y los hombres pueden, por tanto, no llegar a realizar plenamente esa tendencia. Puede haber algo que impida su consecución. El mal sería precisamente malograr la tendencia natural hacia el bien.

En el modelo de sabiduría del mundo que hemos mencionado al comienzo, “el mal que reina en la tierra no es, en el fondo, sino una excepción”¹⁶. Se le reconoce un lugar, pero (en principio) solamente un lugar marginal. Si el bien es imitar mediante la inteligencia los movimientos celestes (divinos), el mal será no hacerlo, no ejercer adecuadamente la racionalidad. La traducción ética de esta afirmación es el intelectualismo moral socrático. Para Sócrates y Platón, todo hombre hace lo que piensa mejor, conocer el bien implica necesariamente realizarlo, y viceversa, si no se realiza es porque no se conoce. Esta perspectiva les impedía admitir, puesto que trastocaría radicalmente su modelo, una ruptura entre la razón y la acción, otra fuente de la acción diferente de la razón. Hay una unidad interna en el sabio, en el filósofo, y por contraste también en el vicioso.

El mal, así, no es otra cosa que ignorancia, un defecto de la razón. Lo que hace peores a los hombres no es tanto hacer el mal, sino no conocer el bien. El defecto moral está en el plano del conocimiento, y por ello para Platón el mal voluntario es mejor que el involuntario¹⁷. El malvado voluntario es, paradójicamente, bueno¹⁸. La exigencia moral se limita así al conocimiento del bien, descargando a otras facultades de capacidad directiva y por tanto de responsabilidad e imputabilidad. El paso adelante es que Sócrates, reconociendo

15 *Ética a Nicómaco*, III, 4, 1113a32-33.

16 Brague, *La sabiduría del mundo...*, 159. Sigue: “La regla que lo confirma se manifiesta en la regularidad y el orden majestuoso de los movimientos celestes. Gracias a este orden, el mundo merece el nombre griego de *kósmos*, lo que quiere decir, precisamente, ‘orden’, arreglo hermoso, totalidad ordenada y armoniosamente articulada, etc. Abajo, cabe que todo se vaya a pique; arriba, ‘todo es orden y belleza’”.

17 Todo el diálogo *Hippias Menor* está consagrado a esta cuestión. Cfr. por ejemplo 372d: “Hippias, a mí me parece todo lo contrario de lo que tú dices; los que causan daño a los hombres, los que hacen injusticia, los que mienten, los que engañan, los que cometen faltas, y lo hacen intencionadamente y no contra su voluntad, son mejores que los que lo hacen involuntariamente”.

18 Cfr. Platón, *Hippias Menor*, 376b: “El que comete errores voluntariamente y hace cosas malas e injustas, Hippias, si este hombre existe, no puede ser otro que el hombre bueno”.

la importancia de la razón como guía de la acción, al menos abre un espacio a la responsabilidad moral. Pero es aún un espacio estrecho¹⁹.

Consecuencia de este intelectualismo es que el mal es superable mediante la propia razón. La maldad puede resolverse, “curarse”, mediante la educación. Basta pensar mejor. Desde ese punto de vista, los jóvenes y los malvados se ven como enderezables hacia el bien, siempre que el intelecto sea correctamente educado.

Aristóteles, en principio en la misma línea que sus maestros, no trata específicamente el problema del mal en toda la primera parte de la *Ética a Nicómaco*, que puede entenderse como una concreción y desarrollo de estas mismas ideas. A pesar de esto, el realismo del Estagirita abre el campo a otras fuentes de la acción, y con ello, quizá sin plena conciencia, pone las bases para el tratamiento filosófico del mal humano. En efecto, aunque no es uno de los temas que más le interesan, podemos encontrar en la *Ética a Nicómaco* una gran perspicacia sobre la maldad humana. Empezando por una distinción de diferentes disposiciones (o modelos) de malvados: vicio, *akrasía* y bestialidad. Que se corresponden con otras tantas causas principales, aunque no únicas, de la desviación respecto del fin natural que corresponde al ser humano: el error intelectual, la fuerza del deseo y las patologías.

1. EL VICIO

Ningún libro de la *Ética a Nicómaco* está específicamente dedicado al vicio. Tras el planteamiento general del libro I, los libros II a VI están consagrados al estudio de la virtud. El vicio aparece siempre en contraste con su opuesto, como estrategia subordinada a la elucidación del contenido de la virtud. De este modo, Aristóteles no ofrece una definición del vicio, sino que lo trata siempre en contraste con la virtud, de la que sí intenta una definición. En varios lugares fuera de la ética aparece el vicio como privación de la virtud, el mal como privación del bien²⁰.

Si, como hemos dicho, el virtuoso es el hombre que alcanza su objetivo, el vicioso será, en principio, el que no lo haga. Virtud y vicio son presentados

19 Hildebrand, en su *Ética*, alaba el paso de Sócrates de reconocer la importancia del conocimiento para la ética. Cfr. Dietrich von Hildebrand, *Ética*, 3a ed. (Madrid: Encuentro, 2020), 275: “Es uno de los mayores méritos de Sócrates haber aprehendido la extraordinaria importancia, el papel absolutamente indispensable de la percepción del valor en la moralidad. Desgraciadamente exageró la importancia de este papel cuando pretendió que el conocimiento real del bien garantizaba ya la moralidad de una persona”.

20 Cfr. por ejemplo *Acercas del alma*, III, 6, 430b23: “Lo malo o lo negro [...] de algún modo se conocen por medio de su contrario”; *Metafísica*, X, 4, 1055b20: “La desigualdad es privación de igualdad, la desemejanza de semejanza, y la maldad de virtud”.

como conceptos contrarios. La oposición contraria se realiza siempre entre especies del mismo género²¹, por lo que ambas son especies de hábito²². Entre ambas disposiciones se da por tanto una simetría: el virtuoso conoce, desea y obra correctamente, mientras que el vicioso yerra en los tres ámbitos (conocimiento, deseo y acción), especialmente en el primero²³. Por tanto, ambas disposiciones son perfectamente coherentes, si bien contrarias en cuanto a su contenido. Los dos modelos presentan un ser humano perfectamente unido, que desea y hace lo que piensa que debe hacer. Solo que, a diferencia del virtuoso, el pensamiento del vicioso está completamente equivocado²⁴.

Si mantenemos la simetría, al igual que hay dos clases de virtud, habría en principio dos clases de vicio. Es bien conocida la doctrina aristotélica según la cual el vicio ético es un exceso o defecto respecto de las pasiones y acciones, en cuyo justo medio se sitúa la virtud²⁵. Aunque quizá no lo es tanto que los vicios que así se oponen no son simétricos²⁶, o que en cierto modo la determinación de la virtud (y por tanto de los vicios) depende del agente y sus circunstancias²⁷. En cualquier caso, para Aristóteles es más fácil ser vicioso (errar) que ser virtuoso (acertar)²⁸. En primer lugar, porque hay más vicios que virtudes. Aristóteles lo justifica citando a un autor desconocido afirmando que “los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas”²⁹, así como a los pitagóricos, que pensaban que el bien era algo determinado, y el mal algo indeterminado.

En realidad, el interés de Aristóteles por los vicios éticos está estrictamente

21 Cfr. *Metafísica*, X, 8, 1058a10.

22 En la *Ética a Nicómaco*, y también en la *Física* (cfr. por ejemplo VII, 3, 243a9-10). En la *Metafísica* son cualidades (cfr. por ejemplo V, 14, 1020b12: “Además se habla de cualidad en el sentido de la *virtud* y la *maldad* y, en general, del *mal* y del *bien*”). Incluso en las *Categorías* parece afirmar que son relaciones (cfr. por ejemplo 7, 6b15: “También la contrariedad se da en lo *respecto a algo*, v.g.: la virtud es lo contrario del vicio”).

23 Cfr. *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140b19: “El vicio destruye el principio”; 12, 1144a34-35: “La maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción”; III, 1, 1110b27-28.

24 Cfr. *Ética a Nicómaco*, III, 1, 1110b27-28: “Pues todo malvado desconoce lo que debe hacer y aquello de que debe apartarse, y por tal falta son injustos y en general malos”.

25 Cfr. *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1107a1-2: “[La virtud] es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones”.

26 Cfr. *Ética a Nicómaco*, II, 9, 1109a33: “De los dos extremos como el uno es más erróneo y el otro menos”.

27 Cfr. Héctor Zagal Arreguín, “El pecado de usura en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino: la potencia del dinero”, *Cauriensa XV* (2020): 25-26: “Término medio no equivale pues, a la mitad aritmética ni a un promedio [...] Lo que en uno es templanza; en otro es vicio. [...] Este cúmulo de circunstancias determinará el justo medio, que no puede establecerse sin ponderarlas”.

28 Cfr. *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106b30-33: “Se puede errar de muchas maneras [...], pero acertar solo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar)”; 9, 1109a24: “Es tarea difícil ser bueno, pues en todas las cosas es trabajoso hallar el medio”.

29 *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106b35.

en función de la virtud: para encontrar el justo medio es necesario conocer los extremos.

Sorprendentemente, Aristóteles no trata los vicios dianoéticos, únicamente las virtudes. El motivo es probablemente que no son necesarios para conocer la virtud, al no ser un medio entre dos extremos. El “vicio dianoético” sería simplemente el error intelectual, el defecto de la virtud correspondiente. Aunque, evidentemente, sin virtud dianoética (en concreto prudencia y sabiduría) no hay tampoco virtud ética.

2. LA AKRASÍA

Ahora bien, así descritos, ni el virtuoso ni el vicioso parecen muy separados del intelectualismo moral de Sócrates y Platón. Y, con ello, tampoco parecen representar la vida moral real de cada uno de nosotros. En efecto, virtud y vicio son disposiciones en las que el agente tiene una perfecta coherencia entre el plano cognoscitivo, desiderativo y de su actuación. Algo que casa mal con nuestra experiencia íntima, que refleja más bien una tensión interior, y a veces una ruptura explícita entre conocimientos prácticos, deseos y acciones. Virtud y vicio constituyen, en definitiva, extremos ideales e irreales, que no abarcan a todos los hombres³⁰, aunque constituyen arquetipos pedagógicamente eficaces³¹. Pero una vez finalizado el estudio de la virtud en el libro VI, es como si el propio discurso de la *Ética a Nicómaco* obligara a Aristóteles a ampliar el catálogo de disposiciones morales³², introduciendo en el libro VII otras disposiciones

30 Cfr. *Metafísica*, X, 4, 1055b23: “En el caso de algunas privaciones hay término intermedio, y así, un hombre puede ser ni bueno ni malo”.

31 Cfr. Arthur Kent Griffin, *Aristotle's Psychology of Conduct* (Londres: Williams & Norgate, 1931): “On the one extreme stands the perfectly good man, a purely ideal figure, whose habits are all virtues, i.e. whose desires are all perfectly and mechanically subject to *wish* and *choice*, so that he never has a struggle. On the other extreme stands the perfectly bad man, whose desires are all equally subject to his *wish* and *choice*, but whose *wish* is all wrong, directed to ends which right reason in good people declares bad. That this is also a purely ideal figure, and that no one's reason can be so entirely false to him as to give him no glimmer of the truth, is apparent from the account in *Nicomachean Ethics*, IX, 4 (1166b2-29). There the bad man is said to be full of all kinds of internal dissension, and Aristotle plainly considers that even the very wicked have a constant inner struggle. However, Aristotle is influenced by the Greek aesthetic passion for the ideal; moreover, it is convenient for the purpose of the survey of men's habits of character which he undertakes to consider ideal types, so he divides the habits into two broad classes: virtues and vices”.

32 Es significativo cómo aumenta el número de las disposiciones. En *Ética a Nicómaco*, II, 8, 1108b13, afirma que “Así pues, tres son las disposiciones, y de ellas, dos vicios -uno por exceso y otro por defecto- y una virtud, la del término medio”, pero en *Ética a Nicómaco*, VII, 1, 1145a15 dice que “Hay tres clases de disposiciones morales que deben evitarse: el vicio, la incontinencia y la brutalidad. Los contrarios de dos de ellos son evidentes: al primero, lo llamamos virtud, y al otro, continencia; para el contrario de la brutalidad, lo que mejor se adapta es decir que es una virtud sobrehumana, heroica y divina”.

intermedias, internamente divididas: la *akrasía* y la *enkráteia*, traducidas habitualmente por incontinencia (o debilidad moral) y continencia³³.

Ambas disposiciones coinciden en poseer un correcto conocimiento moral, pero al mismo tiempo una íntima fractura entre ese conocimiento y los deseos que le son contrarios. En lo que se diferencian es en cuál de esas facultades acaba venciendo. El *akratés* rinde sus convicciones ante su apetito, mientras que el *enkratés* consigue atenerse a su razón y reprimir sus deseos. El primero se diferencia del vicioso solo por su conocimiento (pues coincide con él tanto en sus deseos como en sus acciones), el segundo también por sus acciones. El mal que realiza el *akratés* y que evita el *enkratés* son plenamente conscientes en ambos, dado que su conocimiento así se lo indica.

Con la *akrasía* Aristóteles da un paso clave respecto de la concepción filosófica anterior de la maldad humana, admitiendo otra fuente de la acción (el deseo) y con ello la posibilidad de una ruptura interior entre la razón y el deseo. No solo la razón puede malograr la consecución de nuestro bien, de nuestra felicidad. También el deseo. Aunque es necesaria para ella, no basta la virtud dianoética (la prudencia y la sabiduría) para la virtud ética, para ser buenos. Es condición necesaria, pero no suficiente.

La *akrasía*, además, abre la puerta al arrepentimiento, algo inconcebible en las otras disposiciones. En efecto, el virtuoso no tiene de lo que arrepentirse, pues tiene un certero conocimiento moral, sus deseos están ordenados hacia ese mismo conocimiento y sus acciones lo ponen en práctica. El virtuoso disfruta con las buenas acciones, siente placer en ellas y le son connaturales. El *enkratés* tampoco puede arrepentirse, ya que sus actos coinciden con los del virtuoso, si bien en este caso hacer el bien que conoce le supone un esfuerzo de dominio de sus pasiones. El vicioso no puede arrepentirse porque no realiza el mal conscientemente, ya que su conocimiento moral está equivocado, al igual que sus deseos. Solo el *akratés* hace el mal y lo sabe.

Por otra parte, aunque no es el asunto que más ha interesado a los comentaristas, Aristóteles es muy fino en el análisis psicológico de los diferentes tipos de *akrasía*. Principalmente, categoriza el fenómeno según dos criterios: el tipo de placer (necesario o no, humano o no) que provoca el

33 Curiosamente, Aristóteles dedica el grueso de la *Ética a Nicómaco* a la disposición buena, la virtud (y al vicio sólo en contraste con ella), pero el libro VII lo dedica a la disposición mala, la *akrasía* (y a la *enkráteia* solo en contraste con ella). Esto es probablemente así porque considera que el malvado más habitual es el *akratés*, que combina conocimientos morales correctos con incorrectos, deseos buenos y malos, y acciones consecuentes e inconsecuentes.

abandono de las propias convicciones racionales, y si se trata de una pasión positiva, que busca el placer, o negativa, que rehúye el dolor³⁴.

El tratamiento aristotélico de *akrasía* se convierte así probablemente en el primer estudio filosófico del mal moral, del mal cometido a sabiendas, y por tanto de la voluntariedad del mal³⁵.

3. LA BESTIALIDAD

Aristóteles distingue y trata brevísimamente una tercera disposición malvada: la bestialidad. No es fácil penetrar en qué entendía Aristóteles por ella, pues prácticamente no la desarrolla, sino que se limita a poner ejemplos, bastante extremos por lo demás. En todo caso, es claro que no se trata ni del vicio ni de la *akrasía*, sino de una disposición diferente. En mi interpretación³⁶, lo propio de las bestias humanas es que ni siquiera poseen un conocimiento moral, sino que viven únicamente al nivel de sus apetitos, animalmente.

Lo que causa este tipo de mal no es pues ni el error intelectual ni la resistencia de las pasiones frente a la razón, sino simplemente el no haber desarrollado lo propio del ser humano. Son casos excepcionales³⁷, patológicos, como muestran los ejemplos de Aristóteles (comer fetos humanos, la antropofagia, comer tierra...), siempre relacionados con placeres antinaturales.

III. LA PREFIGURACIÓN DEL PECADO EN ARISTÓTELES

Con la distinción de lo que hemos llamado “variantes del mal moral”, Aristóteles ofrece un cuadro detallado y realista del mal moral, desde luego más matizado que el presentado por Platón. Una de esas variantes, la *akrasía*, anticipa en gran medida el concepto cristiano de pecado. Sobre este, dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

34 Sobre esto, cfr. Manuel Oriol Salgado, “Tipología de la *akrasía* en Aristóteles”, *Scio. Revista de Filosofía* 9 (2013): 35-54.

35 Cfr. *Ética a Nicómaco*, VII, 10, 1152a16: “El incontinente [...] obra voluntariamente (pues, en cierto modo, sabe lo que hace y por qué razón lo hace)”.

36 Desarrollada, por ejemplo, en Manuel Oriol Salgado, “La variedad de las disposiciones morales en Aristóteles”, en *Aristóteles: revisión contemporánea de una ética clásica*, ed. por Margarita Mauri (Barcelona: Universidad de Barcelona, 2018), 133-147.

37 Cfr. *Ética a Nicómaco*, VII, 1, 1145a31-33: “Es raro entre los hombres el brutal; se da principalmente entre los bárbaros, y a veces, asimismo, como consecuencia de enfermedades y mutilaciones”.

“El pecado es una falta contra la razón, la verdad, la conciencia recta; es faltar al amor verdadero para con Dios y para con el prójimo, a causa de un apego perverso a ciertos bienes. Hierde la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana. Ha sido definido como ‘una palabra, un acto o un deseo contrarios a la ley eterna’”³⁸.

Podemos reconocer en este texto, en principio tan alejado de las preocupaciones aristotélicas, algunos rasgos de la descripción de la *akrasía* que hace el Estagirita. En primer lugar, la posibilidad misma de actuar contra la razón (o “conciencia recta”), dejándose llevar por el deseo (o “apego”). La *akrasía* introduce así un desorden en el ser humano inaceptable para el intelectualismo moral socrático, pues su parte inferior arrastra a la superior.

En segundo lugar, esa actuación “hierde la naturaleza del hombre”, es decir, atenta contra el “optimismo ético” al que aludíamos al principio. La consecución de la felicidad, fin natural de los seres humanos, se complica. Con ello se reconoce una “herida” que a la mayoría les dificulta alcanzar la plenitud. En tercer lugar, la *akrasía* permite, como hemos subrayado y a diferencia de otras disposiciones morales, el arrepentimiento.

Incluso se puede afirmar, a partir de los textos de la *Metafísica*, que el vicioso no solo atenta contra su propio fin natural, sino que se impide a sí mismo alcanzar la participación en lo Divino³⁹. En la medida en que, como dice Pierre Hadot, “el intelecto es lo más esencial en el hombre y, al mismo tiempo, es algo divino que está en el hombre, de tal manera que aquello que lo trasciende constituye su verdadera personalidad, como si su esencia consistiera en estar por encima de sí mismo”⁴⁰.

IV. LAS DIFERENCIAS ENTRE LA *AKRASÍA* Y EL PECADO

Ahora bien, existen importantes diferencias entre la “prefiguración” del pecado en Aristóteles y en el cristianismo⁴¹.

38 Catecismo de la Iglesia Católica, 1849.

39 Cfr. Tom Angier, “Aristotle on Evil”, en *The History of Evil in Antiquity*, ed. por Tom Angier (New York: Routledge, 2018), 155: “Human vice, therefore, is not only a failure to attain the good proper to human nature; it is also a failure to share in the divine life (to the degree that human nature permits). And this lends Aristotle’s metaphysics of vice a depth and a seriousness which a non-theological metaphysics would, arguably, lack”.

40 Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 2a ed. (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2000), 92.

41 Cfr. Dancho Azagra, “Original Sin and Akrasia”, *Horitzó. Revista de les Ciències de la Religió* 2

1. LA TRASCENDENCIA DEL MAL

La primera y fundamental diferencia es que para el cristianismo el pecado es actuar contra el mandato divino, contra una persona:

“El pecado es una ofensa a Dios: ‘Contra ti, contra ti sólo pequé, cometí la maldad que aborreces’ (Sal 51, 6). El pecado se levanta contra el amor que Dios nos tiene y aparta de Él nuestros corazones. Como el primer pecado, es una desobediencia, una rebelión contra Dios por el deseo de hacerse ‘como dioses’, pretendiendo conocer y determinar el bien y el mal (Gn 3, 5). El pecado es así ‘amor de sí hasta el desprecio de Dios’”⁴².

La *akrasía* aristotélica, sin embargo, es una traición de uno mismo⁴³. El problema no es interpersonal, sino intrapersonal: el ideal de la sabiduría, meta natural del ser humano, se aleja. Aunque en la literatura griega no faltan ejemplos de “pecado” de desmesura (*hybris*), de rebelión contra los dioses, merecedor de los mayores castigos por parte de estos (algo que recuerda el relato bíblico del pecado de Adán y la expulsión del Edén), el tratamiento aristotélico prescinde de esas connotaciones.

Para el cristianismo el pecado, en cambio, es fundamentalmente un acto de desobediencia. Esto ha sido puesto de manifiesto, por lo demás, por muchos filósofos que han remarcado la diferencia entre la maldad moral según la filosofía y según el cristianismo. Entre ellos, Kant⁴⁴, Kierkegaard⁴⁵ o, más recientemente, Anscombe⁴⁶.

(2020): 37: “We have seen how Aristotle’s analysis of *akrasia*, although not referring to an original fall, provides us with some important concepts to understand better the state of original justice of our first parents, and some of the psychological processes involved in the temptation leading to original sin. [...] But while this analysis gives us some insights into the mystery of original sin, it does not explain it completely. There is something irrational and mysterious about Adam and Eve’s evil choice to disobey God, something mysterious because original sin does not follow a clear logic that we can explain but is enveloped in an illogical darkness that is difficult to penetrate”.

42 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1850.

43 Cfr. Manuel Oriol Salgado, “‘La traición de uno mismo’. Sobre la vulnerabilidad interna del hombre”, en *Path-Ética. Paradoja del humano existir*, ed. por Aquilino Cayuela (Madrid: Marova, 2007), 82-120.

44 Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid: Alianza Editorial, 1981), 51: “Entendiendo por pecado la transgresión de la ley moral como *mandamiento divino*”.

45 Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal* (Madrid: Trotta, 2008) 107: “Lo que propiamente hace de una falta humana un pecado es el hecho de que el culpable tenga conciencia de existir delante de Dios”.

46 Elisabeth Anscombe, “Filosofía moral moderna”, en *Conceptos éticos fundamentales*, ed. por Mark Platts (Ciudad de México: UNAM, 2003), 34: “Tener una concepción legal de la ética es sostener que lo que se necesita para actuar conforme a las virtudes —cuya falta es el signo de que se es malo *qua* hombre (y no simplemente, digamos, *qua* artesano o *qua* lógico)—, que lo que se necesita para esto es algo que exige la ley

2. EL ALCANCE DEL MAL

La segunda característica del concepto cristiano que aleja al pecado de la concepción aristotélica es el carácter insuperable, y por tanto universal, del mismo. Es la idea de pecado *original*:

“Adán y Eva transmitieron a su descendencia la naturaleza humana herida por su primer pecado, privada por tanto de la santidad y la justicia originales. Esta privación es llamada ‘pecado original’. Como consecuencia del pecado original, la naturaleza humana quedó debilitada en sus fuerzas, sometida a la ignorancia, al sufrimiento y al dominio de la muerte, e inclinada al pecado (inclinación llamada ‘concupiscencia’)”⁴⁷.

Aristóteles no reconoce la estabilidad y la universalidad de las disposiciones de la *akrasía* y la *enkráteia*. Aunque tiene el mérito de haber abierto la puerta al reconocimiento de esas otras disposiciones, la virtud y el vicio siguen siendo estados posibles y reales para él. Las disposiciones intermedias son marginales en su planteamiento. Reconoce la posibilidad de una anomalía, pero no es radical, estructural, y por tanto tampoco universal.

El hombre aún puede salvarse a sí mismo alcanzando la virtud, la felicidad y la sabiduría (entendida como estado de plenitud) son alcanzables. El mundo del virtuoso es impermeable al mal moral, en él todo está ordenado armónicamente según la perfección natural. De este modo, el intelectualismo moral socrático pervive, aunque en una suerte de reserva, ya no posible para todos los hombres.

3. LA RESPONSABILIDAD DEL MAL

En la concepción cristiana del pecado tal como se expone en el Génesis, el mal no es creado por Dios. Al contrario, la causa y origen del pecado, aun cuando la tentación provenga del exterior como en el caso del diablo, se sitúa en la libertad de los seres humanos:

“La raíz del pecado está en el corazón del hombre, en su libre voluntad, según la enseñanza del Señor: ‘De dentro del corazón salen las intenciones malas,

divina. Naturalmente, no es posible tener una concepción así a menos que creamos en Dios como legislador; como los judíos, los estoicos y los cristianos”.

⁴⁷ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 417-418.

asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias. Esto es lo que hace impuro al hombre' (Mt 15,19-20)⁴⁸.

Aristóteles sin duda da un paso decisivo para reconocer la responsabilidad humana respecto al mal. Al situar el origen de la *akrasía* en el deseo que arrastra la razón, y el de la *enkráteia* en la razón que resiste al deseo, roza el concepto de libertad. Con todo, no llega a explicar el porqué de esa elección, ni equilibra completamente la balanza entre ambas facultades. En efecto, el reconocimiento del papel del deseo en la acción humana no es total en Aristóteles. En la discusión sobre la *akrasía* en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*, el elemento intelectual se salvaguarda, pues el deseo ofusca la razón, pero no la sustituye. Persiste un déficit racional en el *akratés*, y con ello un cierto intelectualismo moral, si bien moderado. Pero una acción mala plenamente consciente sigue siendo algo imposible para Aristóteles. La responsabilidad ante el mal queda así atenuada.

Además, algunos autores han creído encontrar un problema en la descripción aristotélica del vicioso: si el vicioso tiene un conocimiento moral erróneo, y la ignorancia es una de las causas de involuntariedad, parecería que el vicioso lo es involuntariamente⁴⁹. Pero Aristóteles dice expresamente lo contrario: la ignorancia que exime de voluntariedad es solo la de las circunstancias de la acción (la premisa menor del silogismo práctico), no la de la norma (la premisa mayor). Y el vicioso yerra en el conocimiento de la norma o principio de la acción.

¿Hay un error intelectual en el malvado? Para Sócrates sí, y ese error es precisamente la causa de su maldad. Para Aristóteles también, aunque en el caso del *akratés* deriva del ámbito desiderativo.

Con todo, hay que reconocer a Aristóteles su realismo en la descripción del fenómeno del mal y la culpabilidad, que supera la concepción de la tradición literaria griega que exime al hombre de la responsabilidad última sobre sus delitos. Como expone magistralmente Charles Moeller en su obra clásica *Sabiduría griega y paradoja cristiana*:

“Seremos testigos de crímenes abominables: incestos, parricidios, infanticidios, venganzas atroces, delitos que normalmente engendran horror hacia sus autores; no obstante, tendremos la impresión de que esos culpables son parcialmente, o incluso totalmente, *inocentes*. Necesitaremos desplegar un

48 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1853.

49 Por ejemplo, recientemente Tom Angier, “Aristotle on Evil”, 149-152.

esfuerzo de adaptación para comprender esa paradoja, ininteligible para los cristianos”⁵⁰.

Hay en la cultura griega una especie de admiración de la finitud, una mirada compasiva sobre las acciones humanas, incluso perversas. El mal es atribuido en último término a los dioses. Hay una perfección en el ser humano que el destino se empeña en malograr. Si esa perfección pertenece a la naturaleza, la imperfección debe entonces provenir de fuera de ella.

4. LA SUPERACIÓN DEL MAL

Finalmente, para el cristianismo el mal del pecado original, aunque es insuperable en el sentido de que se da originalmente en cada ser humano, es reparable. Pero no por el propio hombre, sino por la Redención de Cristo:

“La victoria sobre el pecado obtenida por Cristo nos ha dado bienes mejores que los que nos quitó el pecado: "Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia" (Rm 5,20)”⁵¹.

La idea de una salvación del pecado es ajena a la cultura griega, y Aristóteles no es una excepción. Para él, es el propio hombre quien puede alcanzar su felicidad o plenitud por sus medios. En primer lugar, mediante una educación intelectual adecuada, que oriente nuestra razón a reconocer el bien. La propia ética de Aristóteles obedece a este fin.

Pero el fenómeno de la *akrasía* implica, a diferencia de Platón, que no basta con la educación moral, pues podemos obrar mal en contra de nuestra razón. Esto introduce una dificultad corrosiva para la ética: el intelecto se puede enderezar mediante la educación, pero el deseo ¿cómo se puede modificar? La respuesta de Aristóteles marca el paso de la ética a la política. La *akrasía* determina la insuficiencia de la ética, y la necesidad de la política. La salvación del mal, la superación de la anomalía que este supone en la concepción natural del bien, sigue así dependiendo del ser humano.

50 Charles Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana* (Madrid: Encuentro, 2020), 36. Cfr. también p. 25: “En los griegos, el mal es una especie de fatalidad y se confunde con el destino de sufrimiento propio de la humanidad; en los cristianos, por el contrario, el mal aparece claramente como obra del hombre, como un acto libre que *engendra* el sufrimiento y la muerte”.

51 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 420.

V. CONCLUSIONES

El problema del mal no es una de las cuestiones principales que aborda Aristóteles en su ética. Sin embargo, su realismo le lleva a profundizar en la descripción del fenómeno del mal moral, con más perspicacia y fundamento que sus predecesores y, probablemente, que lo que él mismo sospechaba. En primer lugar, mediante la explicación del vicio en contraste con la virtud, pero también por la introducción de la disposición de la *akrasía* y, en menor medida, de la bestialidad. Es el fenómeno de la *akrasía* donde la problemática del mal se vuelve más aguda, pues se abre la puerta a reconocer su insuperabilidad y la culpabilidad humana.

Con ello, se pueden percibir concomitancias entre el tratamiento del mal moral aristotélico y el concepto cristiano de pecado, de modo que puede considerarse la *akrasía* una suerte de prefiguración del pecado. Ésta constituye, en efecto, una pieza que no acaba de encajar en el puzzle de la ética y la cosmología aristotélica, y por tanto abre en cierto modo a la filosofía a profundizar en el fenómeno y descubrir su radicalidad.

Con todo, el tratamiento aristotélico de la *akrasía* está lejos del que plantea la concepción cristiana del pecado. Hemos señalado al menos cuatro aspectos claves que impiden la identificación entre ambos términos. ¿Esta falta de coincidencia se debe a un estadio aún en desarrollo de la conciencia filosófica del pecado, o en cambio a una imposibilidad de pensar el pecado desde una perspectiva meramente filosófica? En otros términos, ¿el pecado es un conocimiento natural o revelado? La doctrina cristiana subraya con claridad que la conciencia completa del pecado es una verdad revelada⁵². Algunos filósofos contemporáneos, como Nicolai Hartmann⁵³ o Martin Heidegger⁵⁴, derivan de ahí la incapacidad de la ética o la filosofía para concebir el pecado. Otros, en cambio, como Josef Pieper⁵⁵, sin dejar de reconocer el carácter revelado del

52 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 387: “La realidad del pecado, y más particularmente del pecado de los orígenes, sólo se esclarece a la luz de la Revelación divina. Sin el conocimiento que ésta nos da de Dios no se puede reconocer claramente el pecado, y se siente la tentación de explicarlo únicamente como un defecto de crecimiento, como una debilidad psicológica, un error, la consecuencia necesaria de una estructura social inadecuada, etc.”.

53 Nicolai Hartmann, *Ética* (Madrid: Encuentro, 2011), 66: “El pecado no es culpa ante los hombres o ante la propia conciencia, sino culpa ante Dios. Pero, en este sentido, el pecado ya no es un concepto ético”; 849: “La ética no conoce este concepto de pecado. No tiene espacio para él”.

54 Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1971), 333: “[La ontología del ‘ser-ahí’] en cuanto indagación filosófica no ‘sabe’ fundamentalmente nada del pecado”.

55 Josef Pieper, *El concepto de pecado* (Barcelona: Herder, 1977): “En el fondo de toda acción humana hecha contra la propia conciencia, aparecerá también lo distintivo del pecado, a saber, la cualidad de la infracción

pecado en sentido estricto, intentan reconocer en la experiencia natural de la culpa el presentimiento de esa verdad revelada. Entendiendo que, como afirma Pascal, nada es más misterioso y a la vez necesario para comprendernos a nosotros mismos:

“Ciertamente, nada nos choca más rudamente que esta doctrina. Y, sin embargo, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles a nosotros mismos. El nudo de nuestra condición forma sus repliegues y sus revueltas en ese abismo. De suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio que este misterio es inconcebible sin el hombre”⁵⁶.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Angier, Tom. “Aristotle on Evil”. En *The History of Evil in Antiquity*, editado por Tom Angier, 145-162. Nueva York: Routledge, 2018.
- Anscombe, Elisabeth. “Filosofía moral moderna”. En *Conceptos éticos fundamentales*, editado por Mark Platts, 27-53. Ciudad de México: UNAM, 2003.
- Aristóteles. *Física* (traducción de Guillermo Echandía). Madrid: Gredos, 1995.
- Aristóteles. *Acerca del alma* (traducción de Tomás Calvo). Madrid: Gredos, 2003.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco* (traducción de Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos, 2014.
- Aristóteles. *La metafísica. Edición trilingüe* (traducción de Valentín García Yebra). Madrid: Gredos, 2018.
- Azagra, Dancho. “Original Sin and Akrasia”. *Horitzó. Revista de les Ciències de la Religió* 2 (2020): 23-37.
- Brague, Rémi. *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*. 1ª ed. Madrid: Encuentro, 2008.
- Brickhouse, Thomas C. “Does Aristotle Have a Consistent Account of Vice?”. *Review of Metaphysics* 57 (2003): 3-23.
- Eriksen, Trond Berg. *Bios theoretikos. Notes on Aristotle’s “Ethica Nicomachea” X*, 6-8. 1ª ed. Oslo: Universitetsforlaget, 1977.
- Griffin, Arthur Kent. *Aristotle’s Psychology of Conduct*. 1ª ed. Londres: Williams & Norgate, 1931.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*. 2ª ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Hildebrand, Dietrich von. *Ética*. 3ª ed. Madrid: Encuentro, 2020.

de una norma suprahumana de conducta, si bien como algo que no puede agotarse por la discusión, pero, no obstante, como algo que en este sentido se da en nuestra experiencia”.

56 Blaise Pascal, *ensamientos*, 131, en *Obras* (Madrid: Alfaguara, 1983), 385s.

- Irwin, Terence. "Vice and Reason". *Journal of Ethics* 5-1 (2001): 73-97.
- Kontos, Pavlos (ed.). *Evil in Aristotle*. 1ª ed. New York: Cambridge University Press, 2017.
- Moeller, Charles. *Sabiduría griega y paradoja cristiana*. 3ª ed. Madrid: Encuentro, 2020.
- Müller, Jozef. "Aristotle and the Origins of Evil". *Phronesis* 65-2 (2019): 179-223.
- Müller, Jozef. "Aristotle on Vice". *British Journal for the History of Philosophy* 23 (2015): 459-477.
- Nielsen, Karen Margrethe. "Vice in the *Nicomachean Ethics*". *Phronesis* 62 (2017): 1-25.
- Oriol Salgado, Manuel. "«La traición de uno mismo». Sobre la vulnerabilidad interna del hombre". En *Path-Ética. Paradoja del humano existir*, editado por Aquilino Cayuela, 82-120. Madrid: Marova, 2007.
- Oriol Salgado, Manuel. "Dificultades de la educación moral en Aristóteles". En *Voices of Philosophy of Education*, editado por Gonzalo Jover y P. Villamor, 231-240. Madrid: Universidad Complutense, 2004.
- Oriol Salgado, Manuel. "La variedad de las disposiciones morales en Aristóteles". En *Aristóteles: revisión contemporánea de una ética clásica*, editado por Margarita Mauri, 133-147. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2018.
- Oriol Salgado, Manuel. "Tipología de la *akrasía* en Aristóteles". *Scio. Revista de Filosofía* 9 (2013): 35-54.
- Pieper, Josef. *El concepto de pecado*. Barcelona: Herder, 1977.
- Roochnik, David. "Aristotle's Account of the Vicious: A Forgivable Inconsistency". *History of Philosophy Quarterly* 24-3 (2007): 207-220.
- Sanford, Jonathan J. "Aristotle on Evil as Privation". *International Philosophical Quarterly* 57-2 (2017): 195-209.
- Zagal Arreguín, Héctor. "El pecado de usura en la Suma Teológica de Tomás de Aquino: la potencia del dinero". *Cauriensia*, XV (2020): 23-41.

Manuel Oriol Salgado
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación
 Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala
 Universidad San Pablo-CEU
 Calle Julián Romea 20
 28003 Madrid (España)
<https://orcid.org/0000-0001-7827-8457>