
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS
DOCTORALES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

ANTONIO AUGUSTO DIAS DUARTE

El pecado como esclavitud
del hombre

VOLUMEN 68 / 2019

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 0214-6827
VOLUMEN 68 / 2019

DIRECTOR/ EDITOR

J. José Alviar
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES

Juan Luis Caballero
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Fernando Milán
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIA

Isabel León
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

Redacción, administración, intercambios y suscripciones:
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia.
Facultad de Teología.
Universidad de Navarra.
31080 Pamplona (España)
Tel: 948 425 600.
Fax: 948 425 633.
e-mail: faces@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31080 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2019:
Suscripciones 1 año: 30 €
Extranjero: 43 €

Fotocomposición:
pretexto@pretexto.es
Imprime:
Ulzama Digital
Tamaño: 170 x 240 mm

DL: NA 1067-1984
SP ISSN: 0214-6827

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

VOLUMEN 68 / 2019

Alejandro Jesús ARENAS HERRERA

La noción de liturgia en la obra de Manuel Garrido Bonaño O.S.B. antes de la constitución *Sacrosanctum Concilium*

5-87

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Alfonso Berlanga

Antonio BALSERA

La nunciatura de Francesco Tiberi (1827-1834)

89-161

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Federico Suárez

Antonio Augusto DIAS DUARTE

El pecado como esclavitud del hombre

163-209

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Teodoro López

Rafael PARDO FERNÁNDEZ

El pontificado de Pedro Adán Brioschi entre los años 1898-1923

211-287

Tesis doctoral dirigida por la Prof. Dra. Carmen Alejos

Rodolfo PRIETO SÁNCHEZ

El seguimiento de Cristo desde el Concilio Vaticano II hasta *Veritatis splendor*

289-369

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Tomás Trigo

Julio Agustín SÁNCHEZ LEÓN

Religión, sociedad y vida pública en Richard John Neuhaus

371-435

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Gregorio Guitián

Manuel VALENTINI Y COLOMER

Hacia una escatología del Sábado Santo: el *descensus ad inferos* y la escatología de los individuos

437-507

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Alviar

Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Antonio Augusto DIAS DUARTE

El pecado como esclavitud del hombre

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2019

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 19 mensis decembris anni 2018

Dr. Theodorus LÓPEZ

Dr. Laurentinum HERRÁN

Coram tribunali, die 15 mensis iunii anni 1979, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXVIII, n. 3

Presentación

Resumen: En esta tesis se estudian los múltiples puntos de conexión que Sto. Tomás de Aquino ve entre la categoría de esclavitud y la de pecado, tanto actual como original. Tiene especial interés el análisis tomasiano sobre la génesis del pecado actual, ya que señala cómo la «esclavitud» no le adviene al hombre sólo como secuela del pecado original, ni tampoco sólo después de que el hombre cometa un pecado actual, sino que la «esclavitud» en diversas formas antecede y acompaña la comisión del pecado actual. La ofuscación de la razón, la vacilación de la voluntad, la influencia del diablo u otros seres humanos tentadores, la descompensación de la naturaleza humana derivada del pecado original... son todos factores que afectan las potencias humanas incluso antes de la comisión de un pecado actual y tienen un carácter esclavizador sobre las facultades humanas, empujando al sujeto a caer. Así que, en cierto sentido, la comisión del pecado actual sólo consume esclavitudes previamente activadas en el hombre.

Palabras clave: Santo Tomás de Aquino, pecado, esclavitud.

Abstract: This thesis studies the multiple points of connection that St. Thomas Aquinas perceives between the category of slavery and that of sin (both actual and original). Of particular interest is his analysis of the genesis of actual sin, as he points out that «slavery» does not come to the human person exclusively as a consequence of original sin, nor only after the commission of an actual sin, but rather precedes and accompanies (in various forms) the commission of any personal sin. The obfuscation of the intellect, the vacillation of the will, the influence of the devil or other tempting human beings, the unsteadiness of a nature wounded by original sin... all these are factors affecting a human subject even before he falls into sin, enslaving his faculties to a greater or lesser degree, and facilitating his moral collapse. Thus, in a certain sense, falling into personal sin only consummates «slaveries» previously activated in man.

Keywords: St. Thomas Aquinas, sin, slavery.

El presente trabajo es un extracto de la tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra en 1979, con las oportunas correcciones y actualizaciones. A pesar del tiempo transcurrido, la concepción tomasiana del pecado como realidad esclavizadora y opresora del hombre –noción hondamente enraizada en la Sagrada Escritura y la Tradición– continúa siendo muy válida y actual. En un discurso reciente, el Papa Francisco asevera:

«Existen tantos tipos de esclavitud, tanto exterior como interior (...) hay una esclavitud que encadena más que una prisión, más que una crisis de pánico, más que una imposición de cualquier género: es la esclavitud del propio ego (...).

El ego se puede convertir en un verdugo que tortura al hombre donde esté y le procura la más profunda opresión, la que se llama «pecado», que no es una banal violación de un código, sino un fracaso de la existencia y condición de esclavos (cfr. Jn 8, 34)»¹.

El pecado, explica también el Papa en el mismo discurso, impide que el hombre tenga «descanso», libertad para dedicarse a realizar lo que anhela en lo más profundo de su ser. Y por tanto convierte al hombre en un ser fracasado y triste. Por otro lado, continúa el Papa, la alegría y el optimismo cristianos nacen del convencimiento de que el

«Señor Jesús (...) rompe la esclavitud interior del pecado para hacer al hombre capaz de amar. El amor verdadero es la verdadera libertad: aparta de la posesión, reconstruye las relaciones, sabe acoger y valorar al prójimo, transforma en don alegre cada fatiga y hace capaces de comunión... Esta es la libertad que recibimos de nuestro Redentor, el Señor nuestro Jesucristo»².

Cabe afirmar que las categorías de esclavitud y liberación, entendidas en el sentido que acabamos de enunciar, nos sitúan en el meollo mismo del misterio de redención; en el mismo corazón de la existencia cristiana.

El trabajo se centraba en la consideración del lugar que ocupan las nociones de pecado y de esclavitud en el conjunto de la obra de Sto. Tomás de Aquino, pensador que en este punto reúne líneas valiosas del pensamiento bíblico y patrístico a la vez que ofrece una síntesis propia, muy sugerente. La importancia del pensamiento del Doctor Angélico en este tema la expresa muy bien otro investigador, en un párrafo que vale la pena reproducir aquí:

En su teología (la de Sto. Tomás) «se asiste al bautismo de la naturaleza: las criaturas tienen una bondad en sí mismas y son queridas por sí mismas; la creación ha sido hecha para el hombre y el pecado consiste en usar de ella olvidando, voluntariamente, que el hombre ha sido hecho para Dios. El pecado consiste no en usar de las criaturas buenas sino en abusar de ellas»³. Es decir, el pecado no consiste en la elección de un objeto malo en sí mismo porque la noción de un objeto de este tipo es contradictoria, sino en el abandono del bien que Dios nos propone, para optar por otro bien distinto. Llega así Santo Tomás al concepto de pecado como desorden, pero con una precisión y profundidad que no se había alcanzado antes. «Al subvertir el orden, el hombre hace mucho más que faltar a la racionalidad de su naturaleza y disminuir su humanidad, como ocurre en la moralidad de Aristóteles; hace también más que compro-

meter su destino por una falta, como ocurre en los mitos de Platón. Introduce el desorden en el orden divino y ofrece el doloroso espectáculo de la criatura sublevada contra su Creador. Es por esto que el primer mal moral recibe en la filosofía cristiana un nombre especial: pecado. Al usar esta palabra un cristiano quiere significar, tal como él lo entiende, el mal moral introducido por una voluntad libre en un universo creado que pone directamente en juego la relación fundamental de dependencia que une a la criatura con Dios»⁴⁻⁵.

En la tesis doctoral analizamos los múltiples puntos de conexión que el Doctor Angélico ve existentes entre las categorías de pecado –tanto actual como original– y de esclavitud. Aunque el análisis general tomasiano del acto moral posee una validez notable, hemos optado en el presente extracto por reproducir –actualizándolo– el capítulo sobre la génesis y los efectos del pecado actual. Nuestro estudio apunta a un elemento interesante de la perspectiva tomasiana, cuya originalidad mantiene su frescura a pesar de los años transcurridos. Por decirlo en forma resumida: Sto. Tomás sugiere que la «esclavitud» no le adviene al hombre sólo como secuela del pecado original, ni tampoco sólo *después* de que el hombre cometa un pecado actual, sino que la «esclavitud» en diversas formas *antecede y acompaña* la comisión del pecado actual. La ofuscación de la razón –que debería percibir la jerarquía de bienes–, la vacilación de la voluntad, la influencia insidiosa de tentadores diabólicos o humanos, la descompensación de la naturaleza humana derivada del pecado original... todos estos factores retuercen las potencias humanas incluso antes de la comisión de un acto pecaminoso, y tienen ya un carácter opresor y esclavizador al hacer violencia sobre las facultades humanas, empujando al sujeto a caer. Así que la comisión del pecado actual sólo consuma las esclavitudes previamente activadas en el hombre.

La novedad del análisis tomista, podría decirse, está en que muestra todo el alcance del axioma teológico común, de que la caída de nuestros primeros padres dejó a la raza humana sometida a la «esclavitud» del pecado, la muerte y del diablo. Sto. Tomás entiende que las carencias hereditarias del ser humano lo hacen vulnerable *in actu*, susceptible siempre de ser orientado desmesuradamente por desordenados movimientos en su interior y por exteriores agentes tentadores. En cierto sentido, el hombre que peca, peca porque antes se han adueñado de sus potencias –al menos parcialmente, y con cierta facilidad– fuerzas contrarias a la voluntad de Dios.

De hecho, *Gaudium et spes* alude a este carácter laborioso del combate contra el pecado, incluso para el hombre ayudado por la gracia: «El hom-

bre debe combatir continuamente para adherirse al bien, y no sin grandes trabajos, con la ayuda de la gracia de Dios, es capaz de lograr la unidad en sí mismo» (GS 37,2). Y es justamente este aspecto, de una guerra sin tregua que el hombre –redimido pero frágil– debe librar frente a fuerzas que intentan avasallarlo incesantemente en todas y cada una de sus potencias, el que vamos a estudiar, al hilo de los textos del Doctor Angélico.

Aunque ha habido estudios posteriores a nuestra investigación inicial relacionados con el aspecto que acabamos de enunciar⁶, ninguna monografía ha abordado el tema desde exactamente la misma perspectiva y con detalle. Los estudios suelen enfocar la «esclavitud» como consecuencia o efecto del pecado –sea original, sea actual– y no tanto como el avasallamiento dinámico de las diversas potencias que sufre el hombre antes de caer en un pecado actual. Así, pues, nos parece que el extracto que presentamos sigue ofreciendo una ventana interesante al pensamiento tomasiano y a la situación real del sujeto moral humano.

En nuestro estudio hemos optado por dar la voz principal al Aquinate, dejando que el gran teólogo hable por sí mismo a través de textos provenientes de sus diversas obras. Nuestra tarea consistió sobre todo en seleccionar, ordenar y comentar los textos tomasianos, procurando respetar y reflejar fielmente su pensamiento –especialmente tal como aparece en sus obras más maduras–. A la vez, destacamos aspectos del pensamiento de Sto. Tomás que nos parecen más sugerentes para los lectores modernos.

La tesis original, de la que está sacado el presente extracto, tenía cinco capítulos en total.

En el primer capítulo se trataban las bases filosóficas del pecado según el esquema tomasiano, partiendo de la concepción del mal, sus divisiones, sujeto y causa, que permiten tener una comprensión más honda de la naturaleza del pecado.

En el segundo capítulo se estudiaban las causas internas y externas del pecado actual. Incluidas dentro de las causas internas, se examinó el influjo de las pasiones y de la ignorancia sobre la inteligencia y la voluntad del hombre, y también la misma voluntad como causa directa del pecado. Entre las causas externas, se investigó el influjo de seres diabólicos y humanos, y –a otro nivel– el pecado original de los primeros padres que genera –como consecuencia de la ley de solidaridad de todo el género humano con Adán– un estado de vulnerabilidad humana.

Esta idea se desarrolló más en el tercer capítulo, que consideraba las secuelas del pecado original en la naturaleza humana, en forma de *fomes peccati* o *primitas ad malum*, que introduce un elemento de desorden dentro de la di-

námica normal del obrar moral humano. A la vez, el capítulo también pretendía dejar claro que para Sto. Tomás la naturaleza humana no está totalmente corrompida, sino sólo lesionada en sus potencias. Por tanto, no cabe hablar de una total falta de libertad y responsabilidad en el hombre que peca.

Como continuación, el cuarto capítulo puso de relieve la capacidad que mantiene el hombre incluso *in statu lapsus* para conocer la Verdad y querer el Bien. Pero no sin la gracia, que ejerce una acción sanante y fortalecedora en las potencias del hombre.

Finalmente, el quinto capítulo comentaba en breves pinceladas la obra redentora de Cristo como liberación –«si ergo Filius vos liberaverit vere liberi eritis» (Jn 8, 36)–. El hijo de Dios asume la naturaleza humana, con sus penas y miserias, para sacar al hombre de la prisión que éste mismo se había construido, y religarlo a Dios, de modo especial a través de los sacramentos del Bautismo y de la Penitencia.

Notas de la Presentación

1. PAPA FRANCISCO, *Audiencia general del 12 de septiembre de 2018*.
 2. *Ibid.* En su momento, Juan Pablo II había afirmado la misma idea: «La Iglesia siente el deber de denunciar la liberación de millones de seres humanos; el deber de ayudar a que se consolide esta liberación (cfr. *Evangelii Nuntiandi*, 30) pero siente también el deber correspondiente de proclamar la liberación en su sentido integral, profundo, como lo anunció y realizó Jesús (cfr. *ibid.*, n. 31). «Liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es, ante todo, salvación del pecado y del maligno, dentro de la alegría de conocer a Dios y de ser conocido por El» (*ibid.*, n. 9) (...) Liberación que arranca de la realidad de ser hijos de Dios, a quien somos capaces de llamar Abba, ¡Padre! (cfr. Rm 8, 15) y por la cual reconocernos en todo hombre a nuestro hermano, capaz de ser transformado en su corazón por la misericordia de Dios (...). Liberación como superación de las diversas servidumbres e ídolos que el hombre se forja y como crecimiento del hombre nuevo» (Discurso de S.S. Juan Pablo II en la inauguración de la III Conferencia General del CELAM, 28.I.1979; cfr. *Redemptor hominis*, nn. 8-12).
 3. HUFTIER, M., «Le péché actuel», en Ph. DELHAYE, A. GELIN y A. DESCAMPS et al. (eds.), *Théologie du péché*, Desclée, Paris 1960, pp. 332-333.
 4. GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Librairie Philosophique J. Vrin, París 1969, pp. 122-123.
 5. SANLEÓN VIDAL, J. A., «Naturaleza y efectos del pecado actual según Santo Tomás de Aquino», en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* 13 (1987) 177-258.
 6. Sobre la noción de esclavitud en general en Sto. Tomás: CAPIZZI, J. E., «The children of god: Natural slavery in the thought of Aquinas and Vitoria», *Theological Studies* 63 (2002) 31-52. Sobre el concepto de pecado como esclavitud, tal como se deduce de la Carta a los Romanos: GIERTYCH, P., *El pecado en el Comentario a la Epístola de San Pablo a los Romanos de Santo Tomás de Aquino*: Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia totaliter edita, Romae 2004; sobre los efectos esclavizadores del pecado original: HOUCK, D. W., «Natura Humana Relicta est Christo: Thomas Aquinas on the Effects of Original Sin», *Archæ Verbi* 13 (2016) 68-102; LABOURDETTE, M., «Aux origines du péché de l'homme, d'après S. Thomas d'Aquin: dans le courant de la tradition», *Revue thomiste* 85 (1985) 357-398.
- Los estudios más recientes afines a nuestra investigación son, en primer lugar, la monografía de SANLEÓN-VIDAL, J. A., «Naturaleza y efectos del pecado actual según Santo Tomás de Aquino», en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* 13 (1987) 177-258, que se centra en la consideración del pecado *in actu esse* sin detenerse en el análisis del pecado *in fieri*, o sea de su génesis psicológica. En segundo lugar, el artículo de DOOLAN, G., «The relation of culture and ignorance to culpability in Thomas Aquinas», *The Thomist* 63 (1999) 105-124, que estudia particularmente el trastorno que supone la ignorancia en el intelecto del pecador. En tercer lugar –con un planteamiento más general– el artículo de ROSATI, M.P. y LAMPIS, G., «'Sine libertate nulla salus': salvezza e libertà nel messaggio cristiano di San Tommaso»,

en *International Congress on Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas*, Città del Vaticano 2003), Città del Vaticano 2004, pp. 646-654, que subraya la necesidad de la libertad para que el hombre pueda colaborar con su propia salvación. Por último, DI NOIA, J. A., «Christ Brings Freedom from Sin and Death: The Commentary of St. Thomas Aquinas on Romans 5: 12-21», *The Thomist* 73 (2009) 381-398, artículo que se centra acertadamente en el comentario del Aquinate sobre la epístola a los Romanos, la obra más relevante aparte de la *Summa theologiae* para conocer el pensamiento de Sto. Tomás sobre el pecado y la esclavitud.

Índice de la Tesis

INTRODUCCIÓN	2
Capítulo Primero	
EL PECADO COMO PRIVACIÓN DEL ORDEN	
A. EL MAL COMO PRIVACIÓN DE UN BIEN DEBIDO	28
1. Conocimiento del mal	37
2. División, sujeto y causa del mal	47
3. La esterilidad del mal	58
B. EL PODER O POSIBILIDAD DE PECAR	63
1. El orden moral y la raíz de la bondad moral	66
2. El pecado o mal moral tiene su origen en la voluntad	71
3. El pecado como «recessus» – la elección de un bien particular en detrimento del Bien Absoluto	78
Capítulo Segundo	
CAUSAS DE LA ESCLAVITUD DEL HOMBRE PECADOR	
A. LAS CAUSAS INTERNAS POR LAS CUALES EL HOMBRE SE HACE ESCLAVO DEL PECADO	
1. El influjo de la ignorancia	99
2. La acción de las pasiones	107
3. La voluntad como causa directa del pecado	123
B. OTRAS CAUSAS DEL PECADO EN EL HOMBRE	
1. El demonio como causa externa	130
2. El hombre puede actuar como instrumento del demonio, induciendo al pecado	134
3. El pecado original como causa del pecado en el mundo	140
Capítulo Tercero	
CONSECUENCIAS DEL PECADO EN EL HOMBRE	
A. EN EL PLANO SOBRENATURAL	
1. El estado de justicia original y distintos estados de la naturaleza humana	177
2. Efectos del pecado original para Adán y sus descendientes	190

3. La «macula» y el reato de pena que siguen al pecado	202
B. SECUELAS DEL PECADO EN EL ORDEN NATURAL	
1. Consecuencias para el bien de la naturaleza	210
2. Como se debe entender «vulneratus in naturalibus»	226
3. Las heridas provocadas en la naturaleza humana	241
4. La libertad después del pecado	259

Capítulo Cuarto

CAPACIDAD MORAL QUE POSEE EL HOMBRE ESCLAVO DEL PECADO

A. DOCTRINA CATÓLICA SOBRE LA CAPACIDAD QUE POSEE EL HOMBRE DENTRO DEL ORDEN INTELECTUAL	283
B. CAPACIDAD QUE TIENE EL HOMBRE ESCLAVO DE OBRAR HONESTAMENTE DESDE EL PUNTO DE VISTA ÉTICO	292
C. PARA QUÉ NECESITA LA GRACIA EL HOMBRE ESCLAVO DEL PECADO	301

Capítulo Quinto

LA GRACIA CONDICIÓN DE LA VERDADERA LIBERTAD

A. LA GRACIA LIBERA EL HOMBRE DEL ESTADO DE PECADO	
1. La justificación del impío-efecto de la gracia	319
2. Con la gracia el hombre recobra la verdadera libertad	322
3. Los «vulnera peccati» se mantienen en la condición de viador	324
B. EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA, MEDIO NECESARIO PARA RECUPERAR LA LIBERTAD PERDIDA POR EL PECADO	
1. Cristo y su obra redentora	328
2. Los sacramentos, instrumentos de la Humanidad Santísima de Cristo	332
3. El sacramento de la Penitencia: necesidad y uso	332

CONCLUSIONES	340
--------------	-----

TABLAS DE ABREVIATURAS

1. Siglas generales	363
2. Siglos de la Sagrada Escritura	365
3. Siglas de las obras de Santo Tomás	367

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes bibliográficas	
Obras de Santo Tomás	370
Otras fuentes bibliográficas	372
II. Estudios y artículos	374

Bibliografía de la Tesis

I. FUENTES BIBLIOGRÁFICAS*

A. Obras de Santo Tomás

Summa Theologica, I pars, vol. I, Lethielleux, Parisiis ⁴1886.

Summa Theologica, I-II pars, vol. II, Lethielleux, Parisiis ⁴1886.

Summa Theologica, I-II pars, vol. III, Lethielleux, Parisiis ⁴1886.

Summa Theologica, III pars, vol. IV, Lethielleux, Parisiis ⁴1886.

Summa contra gentiles, vol. I-II, BAC, Madrid 1952.

Quaestiones disputatae: De veritate, cura et studio P. Fr. Raymundi, vol. I, Marietti ¹⁰1964.

Quaestiones disputatae: De potentia, De anima, De spiritualibus creaturis, De unione Verbi Incarnati, De malo, De virtutibus in communi, De caritate, De correctione fraterna, De spe, De virtutibus cardinalibus, cura et studio P. Bazzi et alii, vol. II, Marietti ¹⁰1965.

Compendium Theologiae, in *Opuscula Theologica*, vol. I, cura et studio R. A. Verardo, Marietti 1954.

Commentum in Lib. II Sententiarum, in *Opera Omnia Divi Thomae Aquinatis*, vol. VIII, studio ac labore S. E. Fretté et P. Maré, Vivès, Parisiis 1889.

Commentum in Lib. IV Sententiarum, in *Opera Omnia Divi Thomae Aquinatis*, vol. X, studio ac labore S. E. Fretté et P. Maré, Vivès, Parisiis 1889.

Commentarii super Ioannem, in *Opera Omnia Divi Thomae Aquinatis*, vols. XXIX-XX, studio ac labore S. E. Fretté et P. Maré, Vivès, Parisiis 1889.

Commentarii in Epistolam ad Romanos, in *Opera Omnia Divi Thomae Aquinatis*, vol. XX, studio ac labore S. E. Fretté et P. Maré, Vivès, Parisiis 1889.

Commentarii in ceteras omnes Epistolas S. Pauli, in *Opera Omnia Divi Thomae Aquinatis*, vol. XXI, studio ac labore S. E. Fretté et P. Maré, Vivès, Parisiis 1889.

* Aunque se han añadido algunas obras más recientes, se ha preferido no actualizar las ediciones de las obras de Sto. Tomás y dejar así las que se emplearon en la tesis.

- Quodlibeta duodecim*, in *Opera Omnia Divi Thomae Aquinatis*, vol. XV, studio ac labore S. E. Fretté et P. Maré, Vivès, Parisiis 1889.
- Opuscula Theologica*, in *Opera Omnia Divi Thomae Aquinatis*, vol. XXIX, studio ac labore S. E. Fretté et P. Maré, Vivès, Parisiis 1889.
- In Psalmos Davidis*, in *Opera Omnia Divi Thomae Aquinatis*, vol. XVIII, studio ac labore S. E. Fretté et P. Maré, Vivès, Parisiis 1889.
- In Isaiam Prophetam*, in *Opera Omnia Divi Thomae Aquinatis*, vol. XIX, studio ac labore S. E. Fretté et P. Maré, Vivès, Parisiis 1889.

B. Otras fuentes bibliográficas

- BAUER, J. B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Barcelona: Herder, 1967.
- WEBER, R. y FISCHER, B. (eds.), *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1975.
- DENZINGER, H. y SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone: Herder, ³⁴1967.
- ROÜET DE JOURNAL, M. J., *Enchiridion patristicum*, Friburgi: Herder, ¹⁸1953.
- HAAG, H.; BORN, V.D. y AUSEJO, S. de, *Diccionario de la Biblia*, Herder 1964.
- MIGNE, J.P., *Patrologiae cursus completus, Series Graeca* (Parisiis 1857-1866) et *Latina* (Parisiis 1878-1890).
- MOLINA, M.A., *Diccionario del Vaticano II*, Editorial Católica, Madrid 1969.
- SACROSANCTUM ECUMENICUM CONCILIIUM VATICANUM II, *Constitutiones – Decreta – Declarationes*, Città del Vaticano: Typia Polyglottis Vaticanis, 1966.
- BERGOMO, P. de, *Tabula Aurea S. Thomae Aquinatis*, Roma: Editiones Paulinae, 1960.

II. ESTUDIOS Y ARTÍCULOS

- ABARZUZA, F.X., *Manuale Theologiae Dogmaticae*, Studium, vol. II, ²1956.
- ALCANTARA, P., «Esencia y transmisión del pecado original», en *Problemas de actualidad sobre el pecado original. Otros estudios*, XVII Semana Española de Teología, Madrid: CSIC, 1960, 113-135.
- BERAZA, B., *Tractatus de Deo Elevante – De peccato originali – De novissimus*, Bilbao: Mensajero del Corazón de Jesús, 1924.
- BILLOT, L., *De personali et originali peccato*, Romae: Aedes Universitatis Gregorianae, ⁵1924.
- BILLUART, Ch. R., *Summa Sancti Thomae: Tractatus de peccatis* (t. II) y *Tractatus de gratia* (t. III), Parisiis: Editio Nova, 1861.
- BOELDA, R.S.H., «De viribus hominis iusti vitandi peccatum materialiter grave», *Studia Moralia* 5 (1967) 29-40.

- BOYER, C., «Il dibattito sulla concupiscenza», *Gregorianum* 26 (1945) 65-84.
- BROSSE, O. de la, *Diccionario del cristianismo*, Barcelona: Herder, 1974.
- CAPIZZI, J. E., «The children of God: Natural slavery in the thought of Aquinas and Vitoria», *Theological studies* 63 (2002) 31-52.
- CAPMANY, J., «Solidaridad del linaje humano con Adán en el pecado original originante», en *Problemas de actualidad sobre el pecado original. Otros estudios*, XVII Semana Española de Teología, Madrid: CSIC, 1960, 39-75.
- CARDONA, C., «Introducción a la Quaest. Disp. De Malo (Contribución al diagnóstico de una parte de la situación contemporánea)», *Scripta Theologica* VI (1974) 111-143.
- CARRO, V., «La distinción entre orden natural y sobrenatural según Santo Tomás», *La Ciencia Tomista* LXII (1942) 274-306.
- CATHREIN, V., «Utrum in omni peccatum occurrat error vel ignorantia», *Gregorianum* 11 (1930) 553-567.
- DALMAU, J. M. y SAGÜES, J. F., *Sacrae Theologiae Summa: De Deo Uno et Trino. De Deo Creante et Elevante*, vol. II, lib. V, *De Peccatis*, pp. 857-898, pp. 992-998, BAC 1955.
- DE SOTO, V., «Sentido del pecado en una moral sin Dios», *Naturaleza y gracia* 8 (1961) 223-242.
- DELHAYE, Ph., Gelin A. y otros, *Théologie du péché*, Paris-Tournai-New York-Rome: Desclée, 1960.
- «Le péché comme «anvers» de la charité et de le dignité humaine», *Esprit et Vie* 86 (1976) 201-204.
- DEMAIN, Th., «Les effets du péché», en VACANT, A.; MANGENOT, E. y otros (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris: Letouzey, 1933, pp. 212-218.
- DI NOIA, J. A., «Christ Brings Freedom from Sin and Death: The Commentary of St. Thomas Aquinas on Romans 5: 12-21», *The Thomist* 73 (2009) 381-398.
- DOOLAN, G., «The relation of culture and ignorance to culpability in Thomas Aquinas», *The Thomist* 63 (1999) 105-124.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Camino*, Madrid: Rialp, ³⁰1976.
- *Es Cristo que pasa*, Madrid: Rialp, ¹⁸1976.
- *Amigos de Dios*, Madrid: Rialp, ⁴1978.
- FABRO, C., «Male», en *Enciclopedia Cattolica*, vol. VII, Firenze: Sansoni, 1948, pp. 1902-1906.
- (ed.), *El pecado en la filosofía moderna*, Madrid: Rialp, 1963.
- GARRIDO, J., «El pecado original e indigencia de la persona humana a la luz de la *Gaudium et Spes*», *Verdad y Vida* 29 (1971) 156-201.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Deo Trino et Creatore*, vol. II, Marietti, Torino 1943.
- *De Gratia*, Torino-Roma: Marietti, 1946.
- GAUDEL, A., «Péché original», en VACANT, A.; MANGENOT, E. y AMANN, E. (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris: Letouzey, 1933, pp. 276-604.

- GIERTYCH, P., *El pecado en el Comentario a la Epístola de San Pablo a los Romanos de Santo Tomás de Aquino*, Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia totaliter edita, Romae 2004.
- GONZALEZ DE CARREA, S., «Exégesis e interpretación de Rom. V, 12-21», en *El pecado original*, XXIX Semana Española de Teología, Madrid: Instituto Francisco Suárez (CSIC), 1970.
- GUZZETTI, G.B., *Tratato di Teología Dogmatica*, vol. II, Torino: Marietti 1967.
- HERVÉ, J.M., *Manuale Theologiae Dogmaticae*, vol. II, Parisiis ¹⁷1935.
- HOCEDÉZ, E., «Notre solidarité en Jésus-Christ et en Adam», *Gregorianum* 13 (1932) 373-403.
- HOUCK, D. W., «Natura Humana Relicta est Christo: Thomas Aquinas on the Effects of Original Sin», *Archa Verbi* 13 (2016) 68-102.
- HUARTE, G., *De Deo Creante et Elevante ac De Novissimus*, Romae, 1917.
- HUGON, E., *Tractatus Dogmatici*, t. III, Parisiis ⁵1926.
- HURTER, H., *Theologiae Specialis*, Pars-Prior, Libraria Academica Wagneriana ⁴1883.
- JACOBS, H., «'Péché original et liberté', *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1975) 965-969.
- JOURNET, Ch., *El mal*, Madrid: Rialp, 1964.
- JUAN PABLO II, *Encíclica Redemptor hominis* (24.III.1979).
 — *Discurso a la Sagrada Rota Romana* (17.II.1979).
 — *Discurso en la Audiencia General* (14.II.1979).
 — *Discurso en la inauguración de la III Conferencia General del Celam* (28.I.1979).
- LABOURDETTE, M., «Aux origines du péché de l'homme, d'après S. Thomas d'Aquin: dans le courant de la tradition», *Revue thomiste* 85 (1985) 357-398.
- LAGUNA, J., «La doctrina de Santo Tomás sobre el pecado y su vigencia ante las concepciones modernas de pecado y culpa», en *Il pensiero di Tommaso D'Aquino e i problema fondamentali del nostro tempo: Congresso Internazionale di S. Tommaso d'Aquino*, Roma: Herder, 1974, pp.405-419.
- LANZA, A. y PALAZZINI, P., *Principios de Teología Moral: Moral General*, vol. I, Madrid: Rialp, 1958.
- LERCHER, L., *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, vol. II, Herder, ⁴1945.
- LIEBERMANN, L.B., *Institutiones theologiae*, t.III, Maguntiae ⁴1836.
- LUMBRERAS, P., *La Moral de Santo Tomás*, t. I, Valencia: Biblioteca de Tomistas Españoles, 1931.
- MAGNASCO, S., *Institutiones Theologiae Dogmatico-Scholasticae*, t.III, ex Typographia Archiepiscopali, Genuae 1878.
- MAGRATH, O., «St. Thomas' Theory of Original Sin», *The Thomist* 16 (1953) 161-189.
- MANZANEDO, M., «El error en los juicios humanos», *Studium* 11 (1971) 423-449.
- MANZONI, C., *Compendium Theologiae Dogmaticae*, vol. II, Taurini 1910.
- MATEO-SECO, L.F., *Martin Lutero: Sobre la libertad esclava*, Madrid: EMESA, 1978.

- MAUSBACH, J. y ERMECKE, G. *Teología Moral Católica: Moral General*, vol. I, Pamplona: EUNSA, 1971.
- MAZZELLA, C., *De Gratia Christi*, Romae ⁵1905.
- *De Deo Creante*, Prati ⁵1908.
- MONSEGÙ, B., «Lo revelado, lo teológicamente cierto y lo problemático en la doctrina del pecado original originado», *Problemas de actualidad sobre el pecado original. Otros estudios*, XVII Semana Española de Teología, Madrid: CSIC, 1960, 5-42.
- OTT, L., *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona: Herder, ²1960.
- PABLO VI, *El Credo del Pueblo de Dios – Sollemnis Professio Fidei* (30.VI.1968), *Acta Apostolicae-Sedis* LX (1968) 436-445.
- *Discurso de Pablo VI a los teólogos participantes en el «Simposium sobre el pecado original»* (15.V.1966), *Ecclesia* 26 (1966) p. 2005.
- PALAZZINI, P., «El pecado», en *Realidad del pecado* (Enciclopedia de la Ética y Moral Cristianas), vol. X, Madrid: Rialp, 1962, pp. 15-73.
- PARENTE, P., *De creatione universalis – De Angelorum hominisque elevatione et lapsu*, vol. IV, *Collectio Theologica Romana*; Marietti 1943.
- *Antropología Supernaturalis: De Gratia et Virtutibus*, vol. V, *Collectio Theologica Romana*, Torino: Marietti, 1943.
- PARENTE, P.; PIOLANTI, A. y GAROFALO, S., *Diccionario de Teología Dogmática*, Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1963.
- PEREGO, A., *La gracia*, Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1964.
- PIOLANTI, A., «El pecado original», en *Realidad del pecado* (Enciclopedia de la Ética y Moral Cristianas), vol. X, Madrid: Rialp, 1962, pp. 74-123.
- *Dio nel mondo e nell'uomo*, Roma: Desclée et Editori Pontifici, 1958.
- POPPI, F. DA, «Libertà e peccato. Riflessione sulla possibilità e il senso del peccato», *Laurentianum* 8 (1967) 145-177.
- PREVEL, P.B., *Theologiae Dogmaticae elementa*, t. II, Parisiis 1898.
- PRUMMER, D.M., *Manuale Theologiae Moralis*, t. I, Barcinone: Herder, ¹⁴1960.
- ROBERTI, F., *Diccionario de Teología Moral*, Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1950.
- ROSATI, M. P. y LAMPIS, G., «‘Sine libertate nulla salus’: salvezza e libertà nel messaggio cristiano di San Tommaso», en *International Congress on Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas*, Città del Vaticano 2004, pp. 646-654.
- SAGÜES, J., «¿Se puede evitar todo pecado venial?», *Estudios Eclesiásticos* 31 (1957) 205-218.
- SANCHEZ, M., «Por una división tripartita del pecado», *Studium* 10 (1970) 347-358.
- SANLEÓN-VIDAL, J.A., «Naturaleza y efectos del pecado actual según Santo Tomás de Aquino», en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* 13 (1987) 177-258.
- SCHEEBEN, M.J., *Los misterios del cristianismo*, Barcelona: Herder, ³1960.
- SCHEFFCZYK, L., «El pecado», en *Conceptos fundamentales de la teología*, t. III, Madrid: Cristiandad, 1966, pp. 387-398 y 399-409.

- SCHMAUS, M., *Teología Dogmática: Dios Creador*, t. II, Madrid: Rialp, 1959.
- SCHREINER, J., «El hombre se aparta de Dios por el pecado», *Concilium* 50 (1969) 510-523.
- SENAULT, J. F., *El hombre reo, o la corrupción de la naturaleza por el pecado conforme a la doctrina de San Agustín*, Madrid: Lorenzo Mojados, 1739.
- SOLANO, F., «Pecado original y conocimiento de Dios», *Estudios franciscanos* 52 (1951) 97-102.
- SOLIGNAC, A., «La condition de l'homme pécheur d'après Saint Augustin», *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956) 359-387.
- SPICQ, C., *Teología Moral del Nuevo Testamento*, vol. I, Pamplona: EUNSA, 1970.
- TANQUERAY, A., *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, t. II, Desclée et Socii, Parisii²⁴1933.
- VAN DER MEERSCH, J., «Expone quomodo intelligendum sit hoc theologorum assertum: peccato originali homo fuit vulneratus in naturalibus», *Collationes Burgenses* 10 (1905) 462-468.
- VAN HOVE, A., «De necessitata gratiae sanantis», *Collectanea Mechliniensia* 44 (1959) 35-41.
- «De necessitatis gratiae elevantis», *Collectanea Mechliniensia* 15 (1945) 156-162.
- VERGRIETE, V., *Iniciación teológica*, vol. II, Barcelona: Herder, 1959.

Siendo el pecado un acto voluntario desordenado, debemos señalarle una causa directa radicada en el sujeto humano. En realidad, hemos tratado este tema de forma general en el capítulo anterior, al estudiar la naturaleza y el sujeto del mal, y principalmente del mal más profundo: el pecado. La conclusión a la cual llegamos era que la causa eficiente del pecado era la voluntad de la criatura, sea *per se*, sea *per accidens*, y que mucho mejor sería hablar de una causa «deficiente», ya que ella puede obrar sin conformarse a la norma de la moralidad, constituyendo entonces lo que denominamos un acto desordenado o malo¹.

Sto. Tomás insiste, al estudiar la causa del pecado, en que éste es una privación, dado que de una determinada naturaleza debería seguirse todo lo que es exigido por ella, a no ser que haya alguna causa que lo impida. Esto último podría ocurrir efectivamente en el caso de una criatura libre. Y el bloqueo o torcimiento del desarrollo normal de las cosas implica una cierta violencia. La causa impediendo debería llamarse, entonces, como causa deficiente o *per accidens*².

En este capítulo seguiremos la clasificación hecha por el Santo en la *Summa Theologiae* de las causas del pecado. Él las divide en causas internas próximas y remotas, causas externas y, finalmente, una «causa» singular situada en otro nivel: el pecado original. Entre las causas interiores del pecado, el Aquinate señala una próxima –por parte de la razón y la voluntad–, y otra remota –refiriéndose a la imaginación (o la aprehensión de la parte sensitiva) y los apetitos sensitivos–. Puede haber también una causa externa: algo –el mundo, el diablo, el escandalizador– que empuja la voluntad o la razón o el apetito sensitivo en una dirección equivocada. (Ocurre que sólo Dios puede mover internamente la voluntad obrando desde fuera del hombre, pero ya que el Sumo Bien no puede ser causa del mal, la causa externa del pecado se restringe a algo que mueva al sujeto indirectamente: p.ej. el demonio u otro hombre que convence

a la razón, o un objeto que sobreestimula el apetito sensitivo. En todos estos casos cabe ver una cierta violencia ejercida sobre las potencias/facultades del sujeto humano.).

A. LAS CAUSAS INTERNAS DEL PECADO

1. *El influjo de la ignorancia*

En primer lugar, debemos considerar un artículo importante donde Sto. Tomás habla de la relación entre pecado e ignorancia. Se plantea esta cuestión al estudiar el mal de culpa presente en los ángeles, y al responder en concreto a una objeción hecha con respecto a la ausencia de error en estas criaturas espirituales, que las llevaría a querer siempre el verdadero bien y por tanto carecerían de pecado³.

Responde el Santo que el pecado puede proceder del acto libre de dos modos. En primer lugar, cuando se elige un mal en sí mismo –por ejemplo, el adulterio–. Afirma que en este caso el pecado siempre procede *ex aliqua ignorantia vel errore*, porque si no, aquello que de por sí es malo no se elegiría como un bien⁴.

Este fenómeno no puede ocurrir en los ángeles, que poseen clarividencia, pero sí en los seres humanos. En el ejemplo del adulterio, la razón humana –ofuscada por la pasión o el hábito– enfoca momentáneamente un placer desordenado bajo aspecto de bien –*quasi aliquod bonum ad nunc agendum*– y asiente al pecado bajo el aspecto de un bien⁵.

Ahora bien: un bien falso no puede desplazar al auténtico bien en razón humana sin algún tipo de previa deformación de la capacidad intelectual perceptiva, voluntaria o involuntariamente buscada por el sujeto. En este texto el Aquinate menciona explícitamente la pasión y el hábito como factores capaces de deformar la mirada intelectual del sujeto. El error, podríamos decir, esconde una violencia sibilina ejercida sobre la misma facultad intelectual.

Prosiguiendo con su exposición, Sto. Tomás afirma que es distinto el caso del sujeto que peca eligiendo algo que es en sí mismo bueno, pero haciéndolo sin la debida medida o regla. El tal caso, el defecto que conduce al pecado proviene no tanto por parte de la cosa elegida sino *ex parte electionis*, de la consideración de un bien al margen de la correcta jerarquía de bienes. En este caso el pecado no procede de la ignorancia, sino de la ausencia de consideración (*non attendens*) de aquellas reglas que debería considerar antes de actuar. Esto

es precisamente lo que ocurre en la caída de los ángeles, que llegan a preferir su propio bien, finito, al margen de su realidad como criaturas situados debajo de Dios⁶.

En este caso no cabe hablar de la suplantación de un bien por un mal (disfrazado de bien), sino un soslayamiento o distracción de la mirada de la razón, del orden recto de las cosas. Es un mecanismo por el cual el sujeto libre corre bien, pero fuera del camino. El caso humano más similar al de los ángeles caídos quizá sea el del egoísta, que, de tanto mirarse a sí mismo, pierde de vista la jerarquía propia de la caridad.

De nuevo, encontramos en este tipo de desviación de la atención un cierto carácter antinatural –la fuerza gravitatoria del amor propio que desvía la mirada de la razón–, consentido en grado mayor o menor por el sujeto humano. Porque no pertenece a la naturaleza de la razón el no prestar suficiente atención la medida y el orden de las cosas.

* * *

En otros textos Sto. Tomás explica con mayor detalle cómo puede haber una restricción del poder de la voluntad por culpa de la ignorancia. Desde la antigüedad se enseñaba que nadie quiere hacer el mal en sí, y tampoco perjudicarse a sí mismo; Sócrates, por ejemplo, alegaba que todo acto malo procedería del defecto de la ciencia o de la prudencia. Aristóteles reprobaba esta doctrina, que se apoyaba en la negación del poder autónomo y libre de la voluntad⁷; reconocía, sin embargo, algo de verdadero en la posición socrática. Destacaba la libertad de la voluntad para el bien y para el mal, y además sostenía el influjo de la inteligencia sobre la voluntad; pero al mismo tiempo reconocía que también la voluntad y las pasiones obran sobre la razón y originan algunas veces una ignorancia culpable⁸.

Sto. Tomás sigue a Aristóteles al afirmar el poder de elección de la voluntad, que explica la posibilidad de un acto malo culpable⁹. A su vez, reconoce también que la ignorancia puede ejercer un papel importante en la comisión del pecado¹⁰.

Cuando el Santo se refiere a la ignorancia como causa interna del pecado, no está pensando en la ignorancia invencible (generalmente antecedente o concomitante con el acto voluntario), pues este caso no conduciría a un pecado formal sino sólo material. Pecado en sentido estricto, originado de la ignorancia, es según el Santo, aquel que procede del desconocimiento de esas cosas que se debería saberse y que con debida diligencia se podrían conocer¹¹.

Está refiriéndose, pues, a la ignorancia deliberadamente asumida, para poder pecar con mayor libertad¹².

El hombre con voluntad torcida *a priori* hace violencia a su propia capacidad cognoscitiva, cegándola para evitar que aporte un criterio recto a su elección moral. Es parecido al caso de un médico que, conociendo de modo insuficiente el arte médica, de todos modos, la ejerce, y de este modo se expone conscientemente al peligro de cometer graves errores. A tal médico se debe imputar el daño que pueda ocurrir al enfermo.

* * *

Santo Tomás suele además distinguir la nesciencia –el simple no saber, que podría no ser importante si se trata de asuntos irrelevantes– de la ignorancia –privación de un saber debido– y del error. (En cuanto a estos dos últimos, suele relacionarlos como el hábito al acto, respectivamente; y por eso el pecado nacido de la ignorancia culpable tiene razón de verdadero pecado, porque el hombre se lanza a obrar (generalmente con orientación egoísta) sin la debida ciencia que debería poseer, como en el ejemplo del médico referido más arriba)¹³.

En este punto Sto. Tomás sigue en la línea de pensamiento acerca de la ignorancia y la ceguera del corazón ya esbozada por S. Agustín en sus obras sobre el perdón y el mal (–Aliud est enim nescisse, aliud nescire voluisse. Voluntas quippe in eo arguitur, de quo dicitur, Noluit intelligere ut bene agere (Ps. XXXV, 4)¹⁴: «Impia enim mens odit etiam ipsum intellectum; et homo aliquando nimium mente perversa timet intelligere, ne cogatur quod intellexerit facere. De talibus ait Psalmus: Noluerunt intelligere, ut bene agerunt (Ps. XXXV, 4)»¹⁵.

De los textos que hemos considerado, deducimos que Sto. Tomás ve múltiples conexiones entre la voluntad y la razón, o más concretamente entre la inclinación de la voluntad y operación de la razón. Por una parte, la razón ofrece a la voluntad los objetos a querer y perseguir –*nihil volitum, nisi praecognitum*–. En este sentido, la adhesión sigue a la percepción, y el conocimiento intelectual –sea correcto o incorrecto, suficiente o insuficiente– posee cierta causalidad moral sobre los actos libres, ya que determina la voluntad mediante la proposición de los bienes o fines percibidos.

Pero en la unidad humana la razón no actúa como instancia totalmente autónoma de la voluntad: según Sto. Tomás, esta segunda facultad a su vez puede ejercer una importante influencia sobre la razón, en primer lugar dirigiendo su atención hacia determinados objetos (o desviándola)¹⁶.

Una voluntad obsesionada por un objeto es capaz de forzar al intelecto a concentrarse en ese objeto e incluso verlo de cierta manera, concordante con lo que la voluntad quiere de antemano. O también –es el caso de la ignorancia invencible– la voluntad es capaz de imperar a la razón a no indagar más sobre una cuestión que podría concluir de modo discordante con el gusto personal.

Tras considerar estos textos de Sto. Tomás, podemos preguntarnos: ¿No hay algo antinatural en todo esto, cuando el sujeto pecador procede a elegir y actuar guiado inadecuadamente por la razón? Es como insistir en caminar sin luz suficiente. El intelecto –siempre con cierto grado de culpabilidad por parte del sujeto– se queda con un conocimiento parcial, inadecuado o desenfocado de la realidad, sobre todo cuando la voluntad deseosa del mal tuerce la razón para ver las cosas no según Dios sino según la conveniencia personal. En un proceso bastante antinatural.

Por su parte, la voluntad, que naturalmente necesita de una visión clara de los bienes para hacer las elecciones cruciales, se encuentra operando a media luz o a oscuras, más o menos deliberadamente. Por otra parte, la razón, que tiene la responsabilidad de actuar como la luz interior del sujeto moral, se retrae de su papel propio.

En cierto sentido, el hombre que peca lo hace porque sufre o provoca un trastorno en el mecanismo natural de funcionamiento moral.

2. *La acción de las pasiones*

En primer lugar, es necesario precisar en qué sentido Sto. Tomás utiliza el término pasión, como causa de que el hombre pueda pecar.

En el alma cabe hablar de «pasión» ya en la aceptación más común del término –un padecer–, pues el alma padece cuando recibe aquellas formas inteligibles o sensibles para las que se encontraba en potencia, en el sentido propio de pasión –alteración–, es decir, cuando en un sujeto se recibe una forma por un movimiento, y se pierde otra.

El alma solamente puede ser *per accidens* sujeto del movimiento de la pasión sensible, en cuanto que es ser forma y motor del cuerpo. En la esencia del alma no existen pasiones de este tipo, ya que es espiritual. Tales pasiones afectan más al acto del apetito sensitivo que al del apetito intelectual, que no implica cambios corporales¹⁷.

Hay diferencias entre las pasiones del apetito concupiscible y las del irascible. Estas diferencias son específicas, pues la inclinación a conseguir lo que

conviene y a huir de lo que daña, y la inclinación a resistir lo que ataca a nuestro bien o trata de causarnos un mal no se reduce a un principio único. Además, hay diferencias genéricas, por causa de los objetos que diversifican las potencias: pasiones que se dirigen al bien y al mal en cuanto pertenecen al apetito concupiscible, y al apetito irascible las que se relacionan con el bien y el mal en cuanto difíciles y arduas.

Dentro de un mismo apetito hay diversas pasiones, según el modo en que sea aprehendido el objeto (causa que motiva y movimiento que sigue). Tenemos, al final, en el esquema tomasiano, once pasiones específicamente distintas entre sí: seis de ellas pertenecientes al concupiscible y cinco al irascible.

Sto. Tomás, aunque se inspiró en Aristóteles para realizar este trabajo de clasificación, realizó, sin embargo, una labor personal, ordenando y completando la que había dejado el filósofo en su obra *Ética a Nicómaco*.

Teniendo en cuenta el apetito concupiscible respecto al bien sensible común o absolutamente considerado, afirma que puede surgir un movimiento de atracción –amor–; y en relación al mal un movimiento de repulsión –odio–. Respecto al mismo bien, en cuanto ausente y no poseído, puede surgir un movimiento de atracción –deseo–; y respecto al mal ausente y no poseído, de repulsión –aversión–. El bien en cuanto poseído puede originar un movimiento de atracción –gozo o deleite–, y el mal en cuanto presente o poseído puede dar lugar a un movimiento de repulsión –tristeza y dolor–.

En el apetito irascible con respecto al bien sensible o arduo aún no conseguido, puede surgir un movimiento de atracción –esperanza–; por lo que tiene de arduo, puede dar lugar a un movimiento de repulsión –desesperación–. El mal arduo aún no padecido puede llevar a un movimiento de repulsa –temor–; por razón de su dificultad, puede originar un movimiento que tiende a atacarlo –audacia–. Por último, el mal arduo padecido puede dar lugar a un movimiento de agresión para superarlo, que es la ira¹⁸.

Según hemos visto, un objeto que sea aprehendido como bueno y conveniente es capaz de mover a la voluntad. Considerando que esa bondad está implícita en el objeto –ya que cualquier criatura por venir de Dios es buena (Gn 1,1-31)–, la única razón capaz de modificar la percepción de esa bondad y conveniencia del objeto reside en las disposiciones del sujeto que lo percibe.

Estas disposiciones pueden ser modificadas por las pasiones: así, un hombre con ira podría juzgar como conveniente lo que le repugnaría si no tuviera esa pasión tan exacerbada. De esta manera, aunque la voluntad es teóricamente superior al apetito sensitivo, puede ser avasallada por las pasiones, que versan sobre cosas particulares y concretas, sobre las cuales juzga y elige el hombre¹⁹.

Es claro que esta violencia ejercida por las pasiones sobre la voluntad se da indirectamente, pues pertenece solamente a la voluntad –en su libertad– ser actualizada como potencia en cuanto al querer y no querer, obrar y no obrar, querer u obrar esto o aquello.

Que la pasión del apetito sensitivo no pueda obrar directamente sobre la voluntad se desprende de su misma naturaleza y objeto: por su naturaleza inferior –pues se trata de un apetito orgánico, corporal, y la voluntad es espiritual–; y por su objeto, que es simplemente un bien sensible, no precisamente el bien más alto del hombre. Pero arrastra indirectamente a la voluntad, cuando la pasión actúa con tal fuerza e intensidad que hace que disminuya o quede totalmente impedido el movimiento propio del apetito racional, como por cierta distracción (*per quandam distractionem*). Esto se da porque todas las potencias del alma radican en su misma esencia, y de algún modo se unen en la intención del sujeto; por tanto, cuando una potencia se aplica a un fin con vehemencia, no puede aplicarse de la misma forma a otro, y arrastra a las demás potencias en la misma dirección. Quedan de algún modo secuestradas las fuerzas con que la voluntad cuenta habitualmente para actuar, y el acto de la misma voluntad se torna débil y enfermizo. Por esta razón dentro de la teología se suele nombrar a esos pecados originados de las pasiones como *peccata ex passione vel infirmitate*²⁰.

Teniendo presente la relación existente entre la razón, la voluntad y las emociones, podemos afirmar que cuando hay un movimiento intenso y desordenado de la imaginación o del juicio de la facultad estimativa, provocado por la pasión del apetito sensitivo, el juicio y la aprehensión de la razón se ven perturbados, lo cual a su vez incide en el movimiento de la voluntad, que naturalmente está ordenado a seguir el criterio de la razón²¹.

Así, excitado el apetito sensitivo por alguna pasión, advienen muchas imágenes conformes a la tendencia pasional, y el juicio de la estimativa sigue de manera favorable a esos movimientos. Cuando el entendimiento se vuelve a estas facultades cognoscitivas sensitivas para fundamentar su juicio, ve que la imaginación está dominada por la pasión y que la estimativa sigue esa misma dirección. De esta manera, dejándose llevar casi insensiblemente, el entendimiento propone a la voluntad como verdadero bien del individuo lo que no tiene de bien sino apariencia.

Esta manera de actuar de las pasiones sobre la razón se puede dar de tres modos, detalla Sto. Tomás: por cierta distracción, como ocurre con el ejemplo del párrafo anterior; y también por contrariedad –ya que es frecuente que las pasiones nos inclinen a algo que contraría lo que sabemos–; y en tercer lugar,

cuando se dan ciertos cambios corporales, que sujetan la razón para que no ponga libremente su acto propio, como hacen el sueño, la embriaguez, etc.²².

Sto. Tomás explica el posible triunfo de la pasión sobre la razón analizando cómo es posible que un hombre, conociendo lo que es verdadero y bueno en lo universal, sea capaz de juzgar mal del particular y pecar. Pone el ejemplo del continente y del incontinente: empieza diciendo que el acto de pecar, como el de la virtud, sigue siempre a una elección, que se hace después de una consideración y una investigación en busca de lo que es verdadero y bueno.

Así, el continente sigue el siguiente silogismo: ninguna fornicación debe ser cometida, y como este acto es una fornicación, yo no lo debo hacer; o también razona a partir del conocimiento de que se debe evitar cualquier pecado, aunque nota en sí mismo, gracias al movimiento de la concupiscencia, que todo lo delectable debe ser seguido. Pero en el virtuoso predomina el juicio de la razón, y concluye que si esto es un pecado no lo debe cometer.

Bien distinto es el razonamiento del incontinente subyugado por la concupiscencia. Propone como primera premisa que todo lo que es delectable debe ser gozado, y si este acto es delectable debe ser seguido; o asume y concluye según este silogismo: esto es delectable y debe ser seguido, aunque sea pecado²³.

Por lo tanto, aunque los apetitos sensitivos y sus movimientos forman parte de la naturaleza del hombre –porque los sentidos se inclinan a lo que es delectable o se apartan de lo que es nocivo–, sin embargo, siendo apetitos que forman parte de una naturaleza racional, deben ser dirigidos por la razón y movidos por la voluntad. Si tienden a su objeto de manera desordenada, lo que hacen es actuar *contra naturam*, considerando cómo es y a qué se destina la naturaleza humana. De nuevo, Sto. Tomás nos ofrece una descripción de la violencia interior y antinatural que padece –con anuencia– el sujeto humano²⁴.

Ahora bien, no sería correcto generalizar diciendo que siempre existe incompatibilidad entre pasión y moralidad, pues si el apetito sensitivo de un hombre es gobernado adecuadamente por una razón bien formada, el sujeto puede llevar una vida recta. El movimiento del apetito inferior se ajustaría entonces a la norma que le señala la razón honesta. El caso del mismo Jesucristo demuestra que no todo movimiento pasional es moralmente malo: el mismo Señor fue presa de mortal tristeza (Mt 26,33-46; Lc 22,42-44; Mc 14,34) y fustigó con manifiesta ira a los profanadores del Templo (Jn 2,13-15; Mt 21,12-13; Lc 19,45-48; Mc 11,15-16).

* * *

Del mismo modo en que se puede clasificar la ignorancia en antecedente, concomitante y consiguiente, en cuanto causa o efecto del acto humano, con respecto a las pasiones y sus movimientos tras un bien sensible podemos proceder de manera similar.

En primer lugar, el movimiento del apetito sensitivo puede ser anterior al acto de la voluntad: p.ej. cuando empezamos a reñir llevados por el ímpetu de la ira. En este caso, el acto cometido es un acto voluntario provocado por una determinada pasión, y puede considerarse un acto imperfecto y menos libre. La pasión antecedente, podría decirse, atenúa la bondad o malicia de este acto.

En cambio, cuando la pasión sigue al acto de la voluntad, sea por redundancia –cuando la parte superior del alma se dirige intensamente hacia su objeto, acompañada del apetito inferior–, sea por vía de elección –cuando el hombre elige deliberadamente excitar una pasión para obrar con más eficacia–, la moralidad del acto de la voluntad queda coloreada por la pasión consiguiente, de maneras diferentes.

La pasión simplemente «redundante» no afecta al acto moral directamente, pues no influye en él como causa, sino que es más bien una simple confirmación de la intención original del agente. Por otra parte, la pasión producida por vía de elección sí aumenta la voluntariedad del acto; o, mejor dicho, es ya un signo de su magnitud, manifestando la intensidad del acto de la voluntad en el pecado. En cierto sentido, este tipo de pasión reduplica la voluntariedad²⁵.

En este último caso, tiene lugar un ciclo de retroalimentación, entre pasionalidad y voluntariedad. Un hombre que alimenta voluntariamente su pasión para pecar se hunde más fuertemente en el desorden interior.

Por contraste, según Sto. Tomás, está en el poder de la voluntad rechazar la esclavización de la razón (*ligamen rationis*) bajo los apetitos sensitivos desordenados, pues pertenece a ella la intención de un determinado acto. Si el hombre quiere, pues, puede hacer prevalecer la voz de la razón por encima del tumulto de las pasiones. Con este modo de hablar Santo Tomás –empleando en este punto el término *ligamen*– parece sugerir que algo de esclavización hay implícito en pecados cometidos por pasión²⁶.

Resulta inevitable detectar, en todo el análisis tomasiano del papel de las pasiones en el mecanismo del pecado, la percepción de una violencia sufrida por el hombre en lo más hondo de su ser, en cuanto sujeto moral. Esta violencia hunde sus raíces en la realidad del hombre como criatura a la vez compuesta y unitaria, con una componente corporal-material estrechamente unida a un componente espiritual. Siendo así la realidad humana, el funcionamiento

moral del sujeto humano resulta complejo, al permitir el flujo y el reflujo de influencias entre las diferentes facultades y potencias: en el caso de la acción pecaminosa *ex passione*, se puede llegar hasta el punto de la práctica anulación de las operaciones de deliberación y volición, por culpa de los resortes más bajos o «animales» del ser humano. He aquí una esclavización, de lo superior que hay en el hombre por lo inferior que hay en él. De nuevo, vemos algo antinatural y violento –antihumano– en tal proceso interior.

3. *La voluntad (desordenada) como causa directa del pecado*

Dios nos mueve continuamente a conocer y amar el bien que nos conviene, y hay pecado cuando no queremos utilizar esa energía, obstaculizando la moción con que Dios nos atrae hacia Sí.

La voluntad humana debe estar subordinada a Dios y conforme con su Voluntad, la cual es posible conocer a través de la razón ordenada. Pero cuando el sujeto humano se aleja del influjo de este principio activo superior, se expone al descarrío.

Ya vimos en los anteriores apartados que la voluntad recibe la influencia de la razón y del apetito sensitivo, pero posee en sí misma el poder de dejarse arrastrar o no por los movimientos de las pasiones o por lo que ofrece la razón²⁷. La causa inmediata y directa del pecado es, por tanto, la voluntad humana, en cuanto usa de su libertad para salirse del orden de la causalidad divina, que todo ordena a su fin²⁸.

La voluntad tiene el poder paradójico de funcionar desordenadamente, amando un bien menor más que uno mayor (hablando en términos objetivos). Actúa así intencionadamente: como dice Santo Tomás, con cálculo premeditado –*scienter malum eligens*–, eligiendo este mal moral a propósito²⁹. Hay aquí una contradicción, entre la elección del pecado y la dinámica «normal» de volición: contradicción que no puede darse sin un tipo de violencia autoinfligida por el mismo sujeto.

De ordinario, el pecado *ex malitia* implica la presencia en la voluntad de un hábito adquirido, que inclina por costumbre a un determinado bien menor; así, la voluntad mala y desordenada pasa a ser el primer principio del pecado, pues desde sí misma y por hábito propio se inclina a querer el mal, y no por un principio exterior³⁰.

Sto. Tomás agrega que no sólo por un hábito vicioso adquirido uno puede cometer un pecado de malicia, sino también por otros caminos. En primer

lugar, cuando tiene lugar la remoción de aquellas cosas que impedían el pecado: así, una persona que no cometería un pecado por causa del temor de las penas del infierno y por la esperanza del cielo, cuando se ve privada de esa esperanza de ese temor, entonces cometerá, por verdadera malicia, el pecado³¹.

También el hombre es capaz de tener una enfermedad corporal, que le mueve a elegir un mal como conveniente para sí mismo, como, por ejemplo, cuando uno tiene ciertas inclinaciones naturales a algunos pecados por corrupción de su naturaleza³².

De cualquier forma, la opción que hace la voluntad por un mal es consciente y calculada; y el pecado es originado *ex malitia*, ya que proviene de esa elección mala (*interior electio*) hecha, interiormente, por la voluntad³³.

Es este tipo de pecado lo que más compromete y deforma la voluntad, llevándola a adherirse al pecado como a un fin.

* * *

Cuando comparamos el pecado *ex malitia* con el pecado *ex aliqua debilitate*, vemos que por varias razones el primero es más grave y sojuzga más al hombre.

Podemos resumir en los siguientes puntos las principales diferencias entre esos dos pecados:

- si el primer principio del pecado es la pasión, es algo extrínseco a la voluntad; mientras que, si es la malicia, está en la misma potencia volitiva que –desordenada y culpablemente– lleva al hombre a pecar; en este segundo caso hay mayor razón de culpabilidad.
- en el pecado de fragilidad, como p.ej. *ex passione*, existe una temporalidad, pues después de pecar, generalmente, el hombre se arrepiente de su acto; en cambio, en el pecado de malicia, permanece la inclinación defectuosa de la voluntad y más difícilmente se da el arrepentimiento.
- cuando se peca por debilidad, se mantiene la ordenación habitual de la voluntad al bien, aunque haya un desvío momentáneo. En el pecado de malicia, en cambio, la voluntad está torcida permanentemente hacia un fin malo, y mantiene el propósito de pecar³⁴.

De nuevo, tras este bosquejo de los textos de Sto. Tomás referentes a la voluntad «torcida», podemos señalar una idea implícita en todo su análisis: la de esclavización del hombre. En el caso de los pecados *ex malitia*, cometidos con deliberación, hay algo de auto-sometimiento de la voluntad (y por extensión, del sujeto humano) a un bien que sabe que no es el Bien Supremo,

pero que prefiere de todos modos. En esta voluntaria sustitución del Bien por un bien parcial hay algo de idolatría, de preferencia consciente por cumplir, no la ley de Dios, sino la conveniencia o el bien parcial de uno mismo. Erigir un bien inferior en el lugar del bien Supremo y prestar vasallaje a un ídolo artificial, al yo. En los seres humanos es el pecado más afín al de los ángeles caídos.

Dada la ausencia de factores atenuantes como la ignorancia en el intelecto o la pasión perturbadora, el hombre que comete un pecado *ex malitia* compromete su ser hondamente con el mal, y –de modo análogo al no-arrepentimiento de los demonios– se le hace especialmente difícil, sin la gracia de Dios, enderezar de nuevo la voluntad.

B. OTRAS CAUSAS DEL PECADO EN EL HOMBRE

1. *El demonio como causa externa*

Sto. Tomás afirma que el demonio no puede inhabitar sustancialmente el alma humana, es decir, no es capaz de penetrar en la mente del hombre y causar la culpa, como puede hacer Dios causando la gracia.

Puede, sin embargo, por estímulos exteriores dirigidos a los sentidos o a la imaginación, dominar al hombre y provocar una caída. Y también está presente en el hombre cuando éste tiene un pecado mortal, ya que cualquier pecado mortal mete al hombre dentro del reino del demonio³⁵.

En la Sagrada Escritura, a menudo se habla de la posesión de hombres y, una vez, de animales, por los demonios. Pueden también comunicar una fuerza especial, atormentar a los hombres a los que han sometido, y manejarlos como instrumentos pasivos³⁶, y aún en el Antiguo Testamento el diablo trata de vencer la paciencia de Job³⁷, y en el mismo principio del Génesis logra hacer caer a nuestros primeros padres³⁸.

De todos modos, la influencia del demonio en los pecados de los hombres es sólo indirecta, ya que en cuanto al ejercicio, la voluntad humana no es movida directamente sino por Dios o por sí misma, y en cuanto a la especificación, por el entendimiento. La influencia del demonio se da cuando persuade a la voluntad para que actúe o cuando propone un objeto malo como apetecible³⁹.

Actúa entonces intentando oscurecer la razón para que consienta al pecado. Sto. Tomás afirma que el demonio evita actuar directamente sobre el

intelecto del sujeto, y evita de modo particular iluminar el intelecto, precisamente porque pretende engañarlo sin que se dé plenamente cuenta. El tentador centra preferentemente su influencia interior al nivel de la imaginación o del apetito sensitivo del sujeto humano, presentando alguna forma imaginaria con la cual pretende ofuscar la razón, o estimulando el apetito sensitivo por alguna pasión. También puede actuar sobre los sentidos externos, disponiendo el cuerpo al mal⁴⁰.

En esta descripción tomasiana de la actividad diabólico vemos cómo el diablo pretende soslayar la dinámica normal de la razón humana, desbordándola por los flancos. De todos modos, según nuestro autor, por poderoso que sea el demonio, no nos arrastra ineluctablemente al pecado, ni todas nuestras caídas son atribuibles a sus asechanzas.

Tras este resumen del pensamiento de Sto. Tomás acerca del influjo exterior del diablo, cabe hacer dos afirmaciones:

En primer lugar, la clasificación tomasiana del influjo diabólico dentro de las causas exteriores del pecado muestra el alcance y la profundidad del influjo del maligno en el hombre. No sólo en el caso claro de posesión diabólica, sino en el caso más normal de influjo *ad peccandum*. Puede, en primer lugar, actuar sobre los sentidos externos del hombre, disponiendo el cuerpo al mal. En segundo lugar, puede proporcionar imágenes y otros estímulos a los sentidos internos, para suscitar en el sujeto un apetito o una pasión desmesurada, capaz de ofuscar el funcionamiento normal de la razón («Seréis como dioses», invita la serpiente en Génesis 3). En tercer lugar, puede persuadir la voluntad del sujeto acerca del aspecto sumamente apetecible de un bien, eclipsando la atracción objetiva y primordial del Bien Supremo (simbolizado en Génesis 3 por la tentación a comer el fruto prohibido).

Así, el diablo pretende con argucia insinuarse en diversos puntos del mecanismo de decisión moral humana, para hacerse con el mando. Para lograrlo necesita ejercer cierta violencia, oscureciendo la razón del hombre (que debería tener lúcidamente a la vista las leyes divinas) y ahogando la voluntad del sujeto (que debería adherirse a los bienes en proporción a su proximidad al Bien Supremo).

Como veremos más abajo, la tarea tentadora del diablo queda facilitada por la condición debilitada del hombre, que hace que el intelecto esté más susceptible a factores cegadores, y la voluntad, a influjos descarriadores. En definitiva, el diablo trabaja sobre un humus de naturaleza humana herida. Agrede a un soldado que tiene puntos débiles, en su armadura, si bien cuenta con la protección de la gracia sobrenatural.

2. *Otro hombre, o los bienes del mundo, pueden actuar como instrumentos del demonio, induciendo al pecado*

Los hombres pueden inducir a otros a pecar, tentando de manera muy parecida al demonio: sea como agente que presenta el objeto a la consideración de la voluntad, sea persuadiéndola de la bondad de dicho objeto⁴¹.

La persuasión que un ser humano ejerce sobre otro se puede dar con palabras o con el ejemplo; y esto puede ocurrir, según Sto. Tomás, *per se* o *per accidens*. Cuando, por ejemplo, lo que se dice o se hace es de tal malicia que en sí mismo induce al pecado, tenemos el llamado escándalo activo, por medio del cual una persona recibe una invitación o un ejemplo que le da propiamente una ocasión de caída. Es el caso clásico de uno que peca públicamente o hace una cosa en apariencia pecaminosa.

Accidentalmente, cuando sin intención del actuante y también sin tener calidad la obra, un sujeto es inducido a pecar, tiene lugar el escándalo pasivo. En este caso, quien realiza una determinada acción no proporciona una ocasión objetiva, el otro –predispuesto sin motivo– la toma como ocasión. Así ocurre, por ejemplo, cuando uno peca por envidia de los bienes ajenos honestamente adquiridos por otro 163⁴².

El influjo escandalizante se puede dar cuando el hombre manda, aconseja, consiente, alaba y critica, participa, o cuando no avisa, no impide, no manifiesta el pecado. Aunque al final el pecado es cometido por otro, en cierto modo es imputable al esclavizador, en cuanto presta consejo, ánimo, auxilio o no-impedimento al pecado ajeno.

La consideración tomasiana del hombre que induce a otro a pecar tiene un claro paralelo con la consideración del influjo diabólico. En el caso de los seres humanos, también es posible que alguien confunda la razón de otro –por vía de palabras o de ejemplo– acerca de la bondad de un acto (que en realidad es pecaminoso); o que persuada la voluntad del otro acerca de la (desmesurada) bondad de un objeto. En tales casos, el tentador humano logra reemplazar, al menos en parte, la razón y la voluntad (y en ocasiones los sentidos externos e internos) del otro, haciéndose parcialmente con el mando del mecanismo de elección moral. Esta esclavización de un hombre por otro –que se puede dar en grado mayor o menor– se produce más fácilmente dada la fragilidad del hombre en situación caída (como ya vimos al hablar de la tentación diabólica).

* * *

Sto. Tomás también incluye, dentro de las causas exteriores del pecado, el «mundo», en el sentido en que San Juan y San Pablo lo suelen referir⁴³.

Según nuestro autor, es tal la debilidad actual del hombre que es posible que sea esclavizado incluso por seres inánimes e inferiores como los bienes temporales (el «mundo»), capaces –dada la fragilidad humana– de arrastrarlo a una búsqueda insaciable, cada vez más lejos de Dios. Ciertamente, bastantes pasajes neotestamentarios aseveran que el amor desordenado al mundo o a los bienes temporales es una causa más de los pecados del hombre, que le apartan efectivamente de Dios. Pero los bienes mundanos sólo pueden seducir en la medida en que la voluntad se ha indispuerto al fin auténtico, y esto sólo ella misma puede causarlo: como siempre, en el último análisis es el mismo hombre quien se pierde: «Nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas»⁴⁴.

3. *El estado de pecado original, conducente a pecados actuales en los hombres singulares*

En esta sección nos limitamos a esbozar la idea esencial de Sto. Tomás, que desgranaremos en los dos siguientes capítulos.

Más allá de la causalidad humana por medio de sugerencias, o dando la ocasión al pecado con el ejemplo y la palabra, hay según Sto. Tomás una manera singular de influir negativamente en cada hombre perteneciente a la raza humana: por razón del origen⁴⁵. En este caso especial se sitúan exclusivamente nuestros primeros padres.

En el capítulo siguiente estudiaremos más detenidamente la concepción tomasiana del pecado original en cuanto afecta a los primeros padres y sus descendientes. Aquí nos interesa subrayar que para que el Doctor Angélico pueda contar como «causa exterior» el pecado de desobediencia de los primeros padres tiene que echar mano de un «puente teológico» o axioma conector. Debe fundamentar la involucración de toda la raza humana en la debacle de los primeros padres basándose en el hecho de que *todo el género humano es, en Adán, como el cuerpo único de un único hombre (sicut unum corpus unius hominis)*. Según nuestro autor, la humanidad de todos los tiempos constituye junto a Adán una sola realidad (*unum collegium*): todos los hombres procedentes de él pueden ser considerados como un solo hombre (*quasi singularis persona*) en cuanto poseen la misma naturaleza derivada de él⁴⁶.

De esta forma, Sto. Tomás recoge la doctrina agustiniana y el concepto de «pecado de naturaleza», fundamentando este concepto en la unidad del género humano sobre una especie de «ley de la solidaridad»⁴⁷.

Aunque la concepción tomasiana del pecado original tiene aspectos que teólogos posteriores tendrán que matizar –p.ej. nuestro autor parece extrapolar demasiado a los descendientes la voluntariedad del acto desobediente de Adán⁴⁸–, para el asunto que nos concierne basta con notar que Sto. Tomás entiende que la rotura de la primigenia sumisión a Dios de los primeros hombres singulares trajo consigo –no sólo para ellos mismos sino para todos sus descendientes– la pérdida de integridad de que gozaba la naturaleza prelapsaria bajo forma de un perfecto ordenamiento de las facultades humanas⁴⁹. Así, la desobediencia de nuestros primeros padres a Dios trajo para sí y para su descendencia el desordenamiento de cada una de las potencias humanas y la desunión o falta de armonía entre esas potencias ínsitas en la naturaleza humana⁵⁰.

El estado real de hombre –incluso después de la regeneración bautismal–, es uno de funcionamiento no-ideal de las facultades y potencias, que hace relativamente fácil su avasallamiento por fuerzas exteriores como el diablo, hombres escandalizadores, bienes mundanos, o por movimientos interiores desordenados. Sto. Tomás apunta, pues, a una de las raíces más profundas de la vulnerabilidad humana: una «esclavitud antecedente» concomitante al misterio del pecado original, que hace que cada vez que el hombre se dispone a actualizar sus potencias, éstas sean altamente susceptibles de desorientación –por la pasión, por la tentación, etc.–, facilitando que él mismo, como sujeto, caiga en pecados actuales y se hunda más todavía en su estado heredado de esclavitud. De esta rueda opresiva sólo la gracia de Dios puede liberar al hombre (idea tratada en el último capítulo de la tesis).

CONCLUSIONES GENERALES

1. Según Sto. Tomás, el pecado tiene causa. Aunque ontológicamente hablando es un mal carente de naturaleza y sustancia, podemos atribuirle cuatro causas –usando el término no en sentido unívoco sino analógico– cuando consideramos su sujeto: el hombre. Así la razón y la voluntad se sitúan entre las causas interiores próximas del pecado, y como causas interiores remotas distinguimos los sentidos y los apetitos sensitivos.

Puede haber igualmente causas externas del pecado, ya que desde fuera algo puede mover a la razón, la voluntad o los apetitos sensitivos. Siempre indirectamente, sin embargo, ya que solamente Dios puede mover internamente esas facultades y a Él jamás se puede atribuir el mal moral. Entre las causas externas están el demonio, otros seres humanos tentadores, y el mundo.

Sto. Tomás menciona también como causa exterior del pecado actual un otro «pecado» anterior, que se halla en otro nivel y es como la raíz y causa inicial de todos los males y pecados del mundo: el pecado de nuestros primeros padres, que trajo consigo consecuencias nefastas para la naturaleza humana.

2. Entre las causas internas (causas deficientes, se entiende) cabe destacar la ignorancia, que afecta la inteligencia de modo significativo. El conocimiento intelectual privado de la debida ciencia restringe el poder de elección de la voluntad, exponiéndola a una acción defectible. En este punto vemos la íntima conexión existente entre la inteligencia y la voluntad «nihil volitum, nisi prae-cognitum» y, más generalmente, la unidad compleja del ser humano.

Las pasiones, como movimientos de los apetitos sensitivos, pueden también ser llamadas causas del pecado, en aquellos casos en que llegan a violentar la percepción de la razón y el autocontrol de la voluntad.

De todas formas, la causa interna del pecado más importante es la voluntad, pues posee en sí misma el poder de dejarse arrastrar por los movimientos de las pasiones o por los bienes aparentes que le ofrece la razón ofuscada. Por eso, el pecado precedente de la malicia de la voluntad es lo más grave y lo que más sojuzga al hombre, a la vez que muestra la impotencia y esterilidad del mal, que no conduce a nada positivo, sino solamente a una situación opresiva y a la pérdida de Dios como fin último y bien infinito. Es un autoesclavizarse del hombre, a su propio yo erigido como bien superior a Dios.

3. El demonio actúa de modo indirecto como causa exterior del pecado. Puede inducir al pecado oscureciendo la inteligencia humana, a través de formas imaginarias presentadas al nivel de la imaginación y del apetito sensitivo o también estimulando las pasiones y disponiendo el cuerpo al mal. Jamás puede mover la voluntad humana de un modo directo, pues ésta solamente puede actualizarse por la moción divina o por sí misma. En cualquier caso, la actuación diabólica tiene un aspecto avasallador.

De modo análogo al demonio que tienta, el hombre que quiere provocar el escándalo puede ser causa de la servidumbre espiritual de otros hombres, sea presentando el objeto del pecado a consideración de la voluntad, sea persuadiéndola con palabras o con ejemplos, los escándalos activos y –pasivos– de la bondad de los objetos presentados.

4. En la raíz del presente estado de la naturaleza humana –facilidad para ser avasallado desde tan diversos ángulos–, está el pecado de los primeros padres, que dejó como herencia un desorden interior en el hombre.

El misterio de la universalidad de los efectos nefastos de la primera caída está estrechamente ligado al misterio de solidaridad de cada hombre con los

primeros padres. (Especialmente cuando se mira desde una perspectiva cristológica, como hizo San Pablo, es posible comprender la magnitud de la derrota sufrida por la humanidad entera en Adán).

5. Desde la perspectiva tomista de una naturaleza herida y despojada de la protección especial de Dios, se comprende mejor la vulnerabilidad del hombre actual –incluso después del bautismo– frente a fuerzas esclavizantes situadas en su propio interior y en el exterior. Menguada queda la natural inclinación que tiene el hombre al bien y a la virtud. En cambio, en la naturaleza humana arraiga una disposición –tan bien utilizó Sto. Tomás este término para expresar un estado de servidumbre–, una inclinación a actuar de modo desordenado, cargado como está de un impedimento para comportarse plenamente como hombre, tanto en el plan natural –de acuerdo con las leyes de la razón–, como en el sobrenatural –según la medida de la ley divina–.

Como consecuencia de la privación de los dones gratuitos concedidos al hombre, quedan las clásicas heridas en su alma y en su cuerpo, que, sin embargo, no logran corromper su naturaleza: el hombre continúa siendo hombre, pero empobrecido. Los principios intrínsecos de la naturaleza humana y las propiedades esenciales que fluyen de ellos se mantienen después de la caída original. Jamás se puede obliterar este bien de la naturaleza, aunque uno pueda añadir indefinidamente nuevos pecados actuales a otros anteriores. Eso sí: irán creciendo los obstáculos que se interponen a la luz de Dios, oscureciendo más y más la inteligencia y debilitando la voluntad con respecto al acto virtuoso.

6. El hombre con su naturaleza herida tiene sus potencias más flacas para obrar el bien honesto, pero esta atenuación de sus fuerzas se da de un modo extrínseco, no intrínseco. Continúa destinado al fin sobrenatural, ya que no se suprime la *ordinatio ad finem*, pero carece de los medios suficientes para alcanzarlo por sí mismo.

Con los sacramentos del Bautismo y de la Penitencia, que borran ciertamente la culpa de los pecados, no se borran las heridas de la naturaleza humana; adquieren, sin embargo, un nuevo sentido, pues sirven para que el hombre se dé cuenta de su condición de criatura y esclavo, y de la necesidad de la continua lucha ascética para alcanzar el estado de perfección en la gloria «militia est vita hominis super terram» (Iob. VII, 1).

7. Las heridas de la naturaleza humana implican una ruptura, una separación y desunión entre las distintas potencias, tal como ocurre en un organismo vivo enfermo: hay una solución de continuidad entre los elementos deberían permanecer unidos y las fuerzas que deberían actuar en armonía.

Quedan más vulnerables la inteligencia, la voluntad, los apetitos irascible y concupiscible, en definitiva, todas las potencias del alma sujetas de virtudes, cuya función originaria era permitir al hombre obrar rectamente y así alcanzar su propio y debido fin.

La razón puede fácilmente perder su percepción de la verdad, por culpa del error, la ignorancia, o la perturbación de las pasiones. Por su parte la voluntad puede con cierta facilidad torcerse del bien supremo, por culpa de la inclinación a bienes inmediatos y particulares.

8. La voluntad del hombre actual también queda frágil, con dificultad para desarrollarse con plena libertad. Ciertamente la libertad es el don más valioso y estimado, en el plan natural, que Dios concedió a la naturaleza humana, para que cooperase con El en su salvación. En su situación actual, el hombre sigue en posesión de la libertad, pero en el seno de una voluntad debilitada e inclinada al mal, defectible en su obrar.

9. Perdida la hegemonía de la voluntad, se hace más fácil una rebelión en cadena en las potencias humanas inferiores. Los apetitos irascible y concupiscible con frecuencia se hacen indomables, llevando a una resistencia a emprender una obra ardua y a la negligencia en el esfuerzo que la virtud exige, e incluso afectando el funcionamiento correcto de la razón y la voluntad.

10. Sto. Tomás en el estudio sobre la necesidad de la gracia nos da una visión amplia sobre las reales capacidades que posee el hombre en su estado actual. En resumen, el hombre necesita de la gracia para obrar saludablemente, para prepararse para la gracia y la justificación; necesita de una gracia especial para la perseverancia final, y para evitar todos los pecados mortales, aunque con respecto a los pecados veniales pueda evitar uno u otro, pero no podrá siempre y todos sin un auxilio especial.

11. Cuando se trata de obrar dentro del orden moral natural, el ser humano no está irremisiblemente abocado al pecado siempre.

Permanece en él la potencia física y moral para conocer, sin la gracia, algunas verdades naturales, ya que puede llegar a los primeros principios especulativos y prácticos de la razón, y a las conclusiones fácilmente deducibles de ellos. Aunque la inteligencia esté afectada y oscurecida por la herida de la ignorancia, sin embargo, como no está extinguida, posee la eficacia propia de su virtud intelectual, para llegar al efecto de conocer.

12. Para obrar honestamente desde el punto de vista ético, el hombre mantiene el dominio sobre sus actos y, por tanto, puede realizar particulares acciones honestas. Sin embargo, continúa con la voluntad debilitada, y si consideramos ahora el cumplimiento y la observancia de toda ley natural, o

el amor natural de Dios sobre todas las cosas –amor naturalis efficax–, vemos que es una empresa superior a las fuerzas naturales del hombre, ya que tiene su voluntad desordenada, también con respecto al fin último natural.

13. Finalmente, cabe destacar la gracia como condición de verdadera libertad del hombre: «conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (Jn 8,32); «Cristo nos ha liberado para que permaneciésemos libres» (Gal 5,1); «Ipse liberabit me de laqueo venantium» (Sal 90,3). Estos textos nos traen a la memoria el sentido propio de la liberación del hombre, que Cristo realizó y sigue realizando: la liberación del pecado, del demonio, de la concupiscencia de la carne, de la concupiscencia de los ojos, de la soberbia de la vida (cfr. Jn 2,16).

La gracia actúa sobre la naturaleza humana, sanándola, perfeccionándola, liberándola, elevándola, justificándola, exigiendo sin embargo la cooperación del mismo hombre, para que cambie del estado esclavitud al de la libertad de un hijo de Dios, aunque continúe en él la fragilidad.

Y como la liberación verdadera nos viene de Cristo y por medio de su obra redentora, el hombre debe acudir a los medios que Él ha dejado. Así, los sacramentos actúan como instrumentos de la Humanidad Santísima de Jesucristo, canales de gracia, especialmente los sacramentos del Bautismo y de la Penitencia, que nos restituyen a la condición de hijos de Dios y nos van liberan progresivamente del ciclo de esclavitud proveniente de la historia de pecado.

* * *

La doctrina de Santo Tomás sobre el pecado y la esclavitud muestra a la vez realismo y optimismo. Nuestro autor reconoce que el hombre en su estado actual –caído– no cuenta con el funcionamiento al cien por cien de sus facultades y potencias, y que muchas veces queda a merced de fuerzas avasalladoras –interiores y exteriores– que pretenden hacerlo caer en el pecado. Pero reconoce también que el hombre en su situación actual después de la obra de Cristo –redimida– cuenta con la ayuda de la gracia que le permite igualar e incluso sobrepasar el funcionamiento natural de sus potencias para percibir la verdad y adherirse al bien. De este modo nos enseña, podríamos decir, un prudente optimismo. Las palabras de un teólogo resumen bien este equilibrio:

«È piacevole concludere l'esame della splendida sintesi tomista su un argomento di tanta importanza, con questa manifestazione de perfetto equilibrio dal punto de vista dogmatico e anche razionale, che è insieme specchio di quel sano ottimismo che è prerogativa singolare dell'Aquinata»⁵¹.

Notas

1. Cfr. *S.Th.*, I, q.49, a.1, c; Cfr. *C.G.*, lib. III, cap.10.
2. «Sed cum inordinatio peccati, et quodlibet malum, non sit simplex negatio, sed privatio eius quod quid natum est et debet habere; necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens, quod enim natum est inesse et debet, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impediendam. Et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem, vel agentem per accidens». *S.Th.*, I-II, q.75, a.1, c. Comenta un moralista: «Peccatum esse actum inordinatum. Ex parte actus habet causam per se efficientem, sicut quilibet alius actus; ex parte inordinationis habet causam per accidens efficientem, eo nempe modo quo privationes possunt habere causam. Haec autem causa est voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile: quatenus intendens bonum, est per se causa actus; quatenus intendens illud bonum absque directione regulae, est causa per accidens et praeter intentionem inordinationis actus: defectus enim ordinis in actu provenit ex defectu directionis in voluntate». BILLUART, C.R., *Cursus Theologiae iuxta mentem Divi Thomae*, t. IV, Tractatus De Peccatis, diss. V, n.2, p.327; Paris 1861.
3. «Praeterea, appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed in Angelis non potest esse apparens bonum, quod non sit verum bonum, quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest praecedere culpam. Ergo Angeli non possunt appetere nisi id quod est vere bonum. Sed nullus, appetendo id quod est vere bonum, peccat. Ergo Angelus appetendo non peccat». *S.Th.*, I, q.63, a.1, arg.4.
4. «Peccatum in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore, alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum». *S.Th.*, I, q.63, a.1, ad 4.
5. «Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus; etiam si in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in Angelo peccatum esse non potuit, quia nec in Angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet; nec iterum primum peccatum habitus praecedere potuit ad peccatum inclinans». *Ibid.*
6. «Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem, non ex parte rei electae; sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatum non praeexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quae considerari debent. Et hoc modo Angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinae voluntatis». *Ibid.*

7. «Socrates docuerat, neminem volentem fieri malum. Putabat enim bonum honestum coincidere cum bono utili, et quia nemo prudens sibi nocere vult, inferebat, omne peccatum procedere ex defectu scientiae vel prudentiae et omnes virtutes esse scientias vel prudentias. Aristoteles hanc doctrinam universaliter prolatam reprobavit. In nostra enim potestate positum est, utrum simus boni vel mali, virtuosi vel vitiosi. Haec autem potestas sita est in nostra libera voluntate, qua habemus dominium aotuum nostrorum... Quamvis autem Aristoteles illam sententiam universalem Socratis reiiciat, admittit tamen in ea aliquid veri contineri, quia in omni peccato aliquam errorem rem occurrere putat. Propterea affirmat (Ethic. Nic., III, c.2): 'Ignorat igitur improbus omnis, quoniam sint agenda et a quibus sit abstinendum, propterque hoc homines efficiuntur iniusti et generantur mali'. Ex altera vero parte admittit homines saepe scienter peccare, ut videbimus». CATHREIM, V., «Utrum in omni peccato occurrat error vel ignorantia», *Gregorianum* 11 (1930) 553.
8. Cfr. MAUSBACH, J. y ERMECKE, G., *Teología Moral Católica*, vol. I, EUNSA 1971, p. 320.
9. Cfr. *S.Th.*, I-II, q.74, a.2, ad 1.
10. «Quia cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum moveretur, nisi id quod non est bonum, aequaliter rationi bonum appareret, et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis»: *S.Th.*, I-II, q.77, a.2, c. Lo mismo afirma cuando dice que el error está de algún modo en la raíz de todo pecado, pero error enteneido como fruto de la acción voluntaria: «Ad tertium dicendum, quod error ille ex quo omne peccatum procedit, est error electionis, secundum quem philosophus omnem malum ignorantem esse dicit. Haec autem ignorantia non causat involuntarium, immo est ex voluntate causata: quia ex ipsa inclinatione corruptae voluntatis in peccatum, quae est per habitum vel passionem, consequitur ut hoc quasi bonum aliquis eligat quod voluntati placet; unde ex tali ignorantia non dicimus peccatum in filium: peccatum enim in filium est quando principalis causa peccati est ignorantia». *In II Sent.*: d.43, q. I, a.1, ad 3.
11. «Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest et debet scire, non omnino homo excusatur a peccato, sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum, quia huic defectui occurrere potest per proprium actum». *S.Th.*, I-II, q.74, a.5, ad 1.
12. «Et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum, ex intensione enim voluntatis ad peccandum provenit quod aliquis vult subire ignorantiae damnum, propter libertatem peccandi». *S.Th.*, I-II, q.76, a.4, e; Cfr. *De Malo*, q. III, a.8; c.
13. «Ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiae negationem, unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; secundum quem modum Dionysius in Angelis nescientiam ponit, VII cap. Cael. Hier. Ignorantia vero importat scientiae privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quae aptus natus est scire. Horum autem quaedam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quae sunt fidei, et universalia iuris praecepta, singuli autem ea quae ad eorum statum vel officium spectant. Quaedam vero sunt quae etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theorematum geometriae, et contingentia particularia, nisi in casu». *S.Th.*, I-II, q.76, a.2, e. «Error autem est approbare falsa pro veris; unde addit actum quemdam super ignorantiam: potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat; et tunc ignorans est, et non errans; sed quando iam falsam sententiam fert de his quae nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maxime in quibus periculum existit». *De Malo*, q.III, a.7, c.
14. Cfr. S. AUGUSTINUS, *De Gratia et Libero Arbitrio*, cap. III, n. 5; ML 44,885.
15. Cfr. S. AUGUSTINUS, *Sermo 166*, n. 1; ML 38,850.
16. «In virtutibus motivis, in habentibus intellectum, prima invenitur voluntas: nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum; intelligimus enim quia volumus, et imaginamur

- quia volumus, et sic de aliis. Et hoc habet quia obiectum eius est finis: – quamvis intellectus, non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum obiectum, quod est finis». *C.G.*, lib.I, cap.72.
17. «Scire oportet quod proprie sit passio. Sciendum est igitur, quod nomen passionis dupliciter sumitur: communiter, et proprie. Communiter quidem dicitur passio receptio alicuius quocumque modo; et hoc sequendo significationem vocabuli: nam passio dicitur a patin Graece, quod est recipere. Proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt; prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus. Et quia omnis motus est inter contraria, oportet illud quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui quod a patiente abiicitur. Secundum hoc autem, quod recipitur in patiente, patiens agenti assimilatur; et inde est quod proprie accepta passione, agens contrariatur patienti, et omnis passio abiicit a substantia. Huiusmodi autem passio non est nisi secundum motum alterationis». *De Verit.*, q.28, a.1, c. Cfr. *ibid.*, q.26, a.2, c. Cfr., *S.Th.*, I-II, q.22, aa.2-3.
18. «In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris. Cui per contrarium respondet odium, ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum, et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiae. Et ex opposito, ex parte mali, est fuga vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adepto, et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium. Cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia. In passionibus autem irascibilis, praesupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum, ex concupiscibili, quae absolute respicit bonum vel malum. Et respectu boni nondum adepti, est spes et desperatio. Respectu autem mali nondum iniacentis, est timor et audacia. Respectu autem boni adepti, non est aliqua passio in irascibili, quia iam non habet rationem ardui, ut supra dictum est. Sed ex malo iam iniacenti, sequitur passio irae». *S.Th.*, I-II, q.23, a.4, c.
19. «Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione eius quod proponitur, et eius cui proponitur... Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existentem, sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem... Actus et electiones hominum sunt circa singularia. Unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter, circa singularia». *S.Th.*, I-II, q.9, a.2, c et ad 2.
20. Cfr. *S.Th.*, I-II, q.77, a.3, c.
21. «Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radicerentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario, quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum, per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas... Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis, et iudicium virtutis aestimativae, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium aestimativae... Unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis». *S.Th.*, I-II, q.77, a.1, c.

22. «Impedit autem tripliciter. Primo, per quandam distractionem, sicut supra expositum est. Secundo, per contrarietatem, quia plerumque passio inclinatur ad contrarium huius quod scientia universalis habet. Tertio, per quandam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat, sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligant usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis, multi enim propter abundantiam amoris et irae, sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali». *S. Tb.*, I-II, q.77, a.2, c.
23. «Cum actus peccati et virtutis sit secundum electionem, electio autem est appetitus praeconsiliati, consilium vero est quaedam inquisitio; necesse est quod in quolibet actu virtutis vel peccati sit quaedam deductio quasi syllogistica; sed tamen aliter syllogizat temperatus, aliter intemperatus; aliter continens, aliter incontinens. Temperatus enim movetur tantum secundum iudicium rationis; unde utitur syllogismo trium propositionum; quasi sic deducens: nulla fornicatio est committenda, hic actus est fornicatio, ergo non est faciendus. Intemperatus vero totaliter sequitur concupiscentiam; et ideo etiam ipse utitur syllogismo trium propositionum, quasi sic deducens: omni delectabile est fruendum, hic actus est delectabilis, ergo hoc est fruendum. Sed tam continens quam incontinens dupliciter movetur; secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, secundum concupiscentiam vero ad committendum: sed in continente vincit iudicium rationis, in incontinente vero motus concupiscentiae. Unde uterque utitur syllogismo quatuor propositionum, sed ad contrarias conclusiones. Continens enim sic syllogizat: nullum peccatum est faciendum; et hoc proponit secundum iudicium rationis; secundum vero motum concupiscentiae versatur in corde eius quod omne delectabile est prosequendum; sed quia iudicium rationis in eo vincit, assumit et concludit sub primo: hoc est peccatum; ergo non est faciendum. Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentiae, assumit et concludit sub secundo: hoc est delectabile; ergo est prosequendum; et talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod licet sciat in universali, non tamen scit in particulari; quia non assumit secundum rationem, sed secundum concupiscentiam». *De Malo*, q.III, a.9, ad 7.
24. «Quandocumque multa conveniunt ad constitutionem alicujus, alicui eorum potest aliquid secundum se convenire naturaliter secundum naturam propriam, et aliquid convenit sibi secundum naturam totius; sicut patet de elementis in mixtionem corporis venientibus. Secundum hoc ergo dico, quod vis concupiscibilis naturale habet hoc ut in delectabile secundum sensum tendat; sed secundum quod est vis concupiscibilis humana, habet ulterius ut tendat in suum objectum secundum regimen rationis; et ideo quod in suum objectum tendat irrefrenate, hoc non est naturale sibi in quantum est humana, sed magis contra naturam ejus in quantum hujusmodi: et secundum hoc rationem poenae habere potest, maxime considerata natura humana, secundum quod tota est sub regimine rationis, ut in prima conditione fuit». *In II Sent.*, d.30, q.1, a.1, ad 4. Cfr. *S. Tb.*, I-II, q.74, a.3, ad 1.
25. «Si igitur accipiatur passio secundum quod praecedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum. Actus enim in quantum est peccatum, in quantum est voluntarium et in nobis existens. In nobis autem aliquid esse dicitur per rationem et voluntatem. Unde quanto ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens. Et secundum hoc passio minuit peccatum, in quantum minuit voluntarium. Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis eius, in quantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est quod quanto aliquis maiori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat». *S. Tb.*, I-II, q.77, a.6, c.
26. «Ad cuius evidentiam considerandum est, quod necessitas quae est ex suppositione alicuius quod subiacet voluntati, non tollit rationem peccati mortalis. Sicut si gladius infigatur alicui in membris vitalibus, necesse est quod moriatur; sed infixio cultelli est voluntaria. Unde mors

illius qui cultello percutitur, imputatur percutienti ad culpam mortalem. Similiter dicendum est in proposito; posito enim quod ratio sit ligata per passionem, necesse est quod sequatur perversa electio; sed in potestate voluntatis est hoc ligamen rationis repellere. Dictum est enim, quod ratio ligatur ex hoc quod intentio animae applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi; unde avertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in universali cognoscit. Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare, in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat. Actus ergo commissus, qui ex tali ligamine procedit est voluntarius, unde non excusatur a culpa etiam mortali». *De Malo*, q.II, a.10, c.

27. «Cuiuslibet siquidem activi principii perfectio virtutis ex superiori activo dependet: agens enim secundum agit per virtutem primi agentis. Cum igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit: deficit autem in agendo si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti; ... Praecedit igitur in voluntate peccatum actionis defectus ordinis ad rationem; et ad proprium finem. Ad rationem quidem, sicut cum, ad subitam apprehensionem sensus, voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit. Ad finem vero debitum, sicut cum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non est, vel nunc vel hoc modo, bonum, et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est: nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle. Itemque est in potestate ipsius quod ratio actu consideret, vel a consideratione desistat; aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale: si enim ratio nihil consideret, vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum, quousque voluntas in finem indebitum tendat. Quod iam est voluntatis actus». *C.G.*, lib. III, cap.10.
28. «Peccati auctor Deus nullo modo dicendus est. Qui enim agit propter finem, non deficit a fine nisi propter defectum alicujus, vel sui ipsius, vel alterius; et ille in quo invenitur defectus, erit causa obliqutionis a fine, sive sit ipsum principale agens, vel instrumentum agentis, vel quidquid aliud: et ideo illud in quo nullo modo defectus cadere potest, non potest esse causa recessus a fine in his quae ad finem ordinata sunt. Cum igitur peccatum dicatur propter inordinationem a fine ad quem natura rationalis ordinata est, non potest esse causa peccati Deus, in quo nullus defectus cadere potest; sed oportet quod peccatum causetur defectu illius agentis quod est possibile ad defectum, sicut est voluntas rationalis creaturae». *In II Sent.*, d.37, q.2, a.1, c.
29. «Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato, sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam, quam magis amat. Et per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinae, vel caritatem Dei, vel aliquid huiusmodi; sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicuius boni. Et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia, vel ex industria peccare, quasi scienter malum eligens». *S.Th.*, I-II, q.78, a.1, c.
30. «Et similiter voluntas inclinatur in bonum commutabile, cui adiungitur deformitas peccati: quandoque quidem ex aliqua passione, et tunc dicitur ex infirmitate peccari, sicut supra dictum est; aliquando autem ex aliquo habitu, quando per consuetudinem inclinari in tale bonum, est ei iam versum quasi in habitum et naturam; et tunc ex proprio motu absque aliqua passione inclinatur ad illud; et hoc est peccare ex electione, sive ex industria, aut certa scientia, aut etiam ex malitia... cum dicitur aliquis peccare ex aliquo, datur intelligi quod illud sit primum principium peccati. In eo autem qui peccat ex infirmitate, voluntas mali non est primum principium peccati, sed causatur ex passione: sed in eo qui peccat ex malitia, voluntas mali est primum principium peccati, quia ex se ipso et per habitum proprium inclinatur in voluntatem mali, non ex aliquo exteriori principio». *De Malo*, q.III, a.12, e et ad 5.

31. «Solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum. Quod potest contingere dupliciter. Uno quidem modo, per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem fit homini quasi conveniens et simile aliquod malum, et in hoc, ratione convenientiae, tendit voluntas quasi in bonum, quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quae vertitur in naturam, vel est aliqua aegritudinalis habitudo ex parte corporis, sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata, propter corruptionem naturae in ipso». *S.Th.*, I-11, q.78, a.3, c.
32. «Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum, per remotionem alicuius prohibentis. Puta si aliquis prohibeatur peccare non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitae aeternae vel propter timorem Gehennae; remota spe per desperationem, vel timore per praesumptionem, sequitur quod ex certa malitia, quasi absque freno, peccet». *S.Th.*, I-11, q.78, a.3, c.
33. «Malitia contracta dicitur quaedam pronitas quae ex corruptione fomitis nobis inest ad mala agenda; et sic non accipitur malitia cum dicitur aliquis ex malitia peccare; sed accipitur malitia pro malitia acta, secundum quod ipsa interior electio dicitur malitia; et sic intelligendum est quod semper cum aliquis peccat ex malitia, est interior actus peccati qui dicitur malitia, ex qua procedit exterior actus peccati». *De Malo*, q.III, a.14, ad 8.
34. «Peccatum ex malitia commissum, ceteris paribus, est gravius peccato quod committitur ex infirmitate. Cuius ratio ex tribus apparet: primo quidem, quia cum voluntarium dicatur cuius principium est in ipso, quanto magis principium actus est in ipso agente, tanto magis est voluntarium, et per consequens tanto magis est peccatum, si actus sit malus. Manifestum est autem ex praemissis, quod cum aliquis ex passione peccat, principium peccati est passio quae est in appetitu sensitivo, et sic huiusmodi principium est extrinsecum a voluntate; sed quando peccat ex habitu (quod est ex malitia peccare) tunc voluntas per se ipsam tendit in actum peccati, quasi iam totaliter inclinata ex habitu per modum naturalis inclinationis in actum peccati; unde peccatum est magis voluntarium, et per consequens gravius. Secundo, quia in eo qui peccat ex infirmitate seu ex passione, voluntas inclinatur ad actum peccati quamdiu passio durat; sed statim abeunte passione, quae cito transit, voluntas recedit ab illa inclinatione, et redit ad propositum bonum, poenitens de peccato commisso; sed in eo qui peccat ex malitia, voluntas inclinatur in actum peccati manente habitu, qui non transit, sed perseverat, ut forma quaedam iam immanens et connaturalis facta... Tertio, quia ille qui peccat ex infirmitate, habet voluntatem ordinatam in bonum finem; bonum enim proponit et quaerit, sed interdum recedit a proposito propter passionem; sed ille qui peccat ex malitia, habet voluntatem ordinatam in malum finem; habet enim firmatum propositum ad peccandum... Sic ergo gravissime et periculose peccat qui peccat ex malitia, et non potest de facili revocari, sicut revocatur ille qui peccat ex infirmitate, in quo ad minus manet bonum propositum». *De Malo*, q.III, a.14, ad 8.
35. «Diabolus inhabitare hominem, potest intelligi dupliciter: uno modo quantum ad animam, alio modo quantum ad corpus. Quantum ad animam quidem non potest Diabolus inhabitare hominem substantialiter, quia solus Deus illabitur menti; nec ita Diabolus causat culpam sicut spiritus sanctus gratiam. Spiritus enim sanctus interius operatur; sed Diabolus exterius suggerit, vel quantum ad sensum, vel quantum ad imaginationem. Dicitur tamen inhabitare affectum hominis per effectum malitiae, non solum quando ex eius suggestione peccatum perpetratur; sed etiam per quodcumque peccatum mortale, quia ex quocumque peccato mortali homo servituti Diaboli addicitur». *Quodlibet* III, q.3, a.8, sel; Cfr. *De Malo*, q.XVI, a.12, ad 2; Cfr. *S.Th.*, I, q.104, a.1, c. «Non solum fit servus alicuius qui ab eo superatur, sed etiam qui se ei voluntarie subiicit. Et hoc modo fit servus Diaboli qui motu proprio peccat». *S.Th.*, I-II, q.80, a.4, ad 2.
36. Cfr. *Mc* 5,12; *Mc* 1,23-26.32-34; 5,2-13; *Mt.* 4,24; 8,16; *Lc* 4,33-35.41; *Hch* 5,16; *Lc* 8, 29; *Mc* 5,3-7.

37. Cfr. Job 1,13-22; 2,1-10.
38. Cfr. Gn 3,1-7.
39. «Primo igitur modo, res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum, secundo autem et tertio modo, vel Diabolus, vel etiam homo, potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi». *S.Th.*, I-II, q.80, a.1, c.
40. «Quantum ad intellectum quidem, quia intellectus humanus potest adiuvari ab intellectu angelico ad aliquid cognoscendum per modum illuminationis cuiusdam, ut Dionysius dicit. Quamvis enim Angelus non possit directe causare actum voluntatis, eo quod actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam ab interiori procedens; potest tamen imprimere in intellectum, cuius actus consistit in recipiendo ab exteriori; unde dicitur, quod intelligere est pati quoddam. Quamvis autem Diabolus secundum ordinem suae naturae posset homini aliquid persuadere intellectum eius illuminando, sicut facit bonus Angelus; non tamen hoc facit, quia intellectus quanto magis illuminatur, tanto magis potest sibi cavere a deceptione, quam Diabolus intendit. Unde relinquitur quod persuasio interior Diaboli et quaecumque eius revelatio non fit per illuminationem intellectus, sed solum per impressionem quamdam in vires sensitivas interiores aut exteriores...Per modum autem disponentis potest esse causa peccati, in quantum per similem commotionem spirituum et humorum facit aliquos magis dispositos ad irascendum vel ad concupiscendum, vel ad aliquid huiusmodi. Manifestum est enim quod corpore aequaliter disposito est homo magis pronus ad concupiscentiam et iram et huiusmodi passiones, quibus insurgentibus homo disponitur ad consensum. Sic ergo patet quod Diabolus interius instigat ad peccatum persuadendo et disponendo, non autem perficiendo peccatum». *De Malo*, q.III, a.4, c.; Cfr. *S.Th.*, I-II, q.80, a.2, c.
41. Cfr. *S.Th.*, I-II, q.80, a.1, c.
42. «Dictum vel factum alterius potest esse alteri causa peccandi dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere; vel, etiam si ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale quod de sui ratione habet ut sit inductivum ad peccandum, puta quod aliquis publice facit peccatum vel quod habet similitudinem peccati. Et tunc ille qui huiusmodi actum facit proprie dat occasionem ruinae, unde vocatur scandalum activum. Per accidens autem aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando etiam praeter intentionem operantis, et praeter conditionem operis, aliquis male dispositus ex huiusmodi opere inducitur ad peccandum, puta cum aliquis invidet bonis aliorum. Et tunc ille qui facit huiusmodi actum rectum non dat occasionem, quantum in se est, sed alius sumit occasionem, secundum illud ad Rom. VII, occasione autem accepta, et cetera. Et ideo hoc est scandalum passivum sine activo, quia ille qui recte agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinae quam alter patitur». *S.Th.*, II-II, q.43, a.1, ad 4.
43. «Si vero referatur ad culpam hominis, tunc hoc quod dixit mundus eum non cognovit, est quasi ratio quare ab hominibus Deus non cognoscitur; et sic accipitur mundus pro inordinato mundi amatore. Quasi dicat mundus eum non cognovit, quia sunt mundi amatores. Amor enim mundi, ut dicit Augustinus, maxime retrahit a Dei cognitione; quia amor mundi inimicum Dei constituit, Iac. c. IV, 4. Qui autem non diligit Deum, non potest eum cognoscere; 1 Cor 2,14: animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei». *Super Ioann*, cap. I, lect. 5, n. 138.
44. *S.Th.*, II-II, q.43, a.1, ad 3.
45. «Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut et Diabolus, habet quendam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem». *S.Th.*, I-II, q.75, a.4, ad 3.
46. «Tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis considerata est; in qua quidem multitudo unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi singularis persona,

vel quasi aliquod membrum huius multitudinis, quae per naturalem originem derivatur ab uno. Est autem considerandum quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scilicet originalis iustitia, per quam ratio subdebatur Deo, et inferiores vires rationi, et corpus animae. Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari personae tantum, sed ut cuidam principio totius humanae naturae, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posteros. Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit eo tenore quo sibi datum fuerat, scilicet pro se et pro tota sua posteritate. Defectus ergo huius doni totam eius posteritatem consequitur; et sic iste defectus eo modo traducitur in posteros quo modo traducitur humana natura». *Quaestiones disputatae de malo*, 4,1.

47. Cfr. CAPMANY, J., «Solidaridad del linaje humano con Adán en el pecado original originante», en *Problemas de actualidad sobre el pecado original*, XVII Semana Española de Teología, pp. 43-75. Cfr. también HOCEDEZ, E., «Notre solidarité en Jésus-Christ et en Adam», *Gregorianum* 13 (1932) 373-403.
48. Cfr., p. ej., MAGRATH, O., «St. Thomas' Theory of Original Sin», *The Thomist* 16 (1953) 161-189; ALCANTARA, FRAY PEDRO DE, «Esencia y transmisión del pecado original», en *Problemas de actualidad sobre el pecado original. Otros estudios*, XVII Semana Española de Teología, Madrid, CSIC, 1960, 113-115; DI NOIA, J. A., «Christ Brings Freedom from Sin and Death: The Commentary of St. Thomas Aquinas on Romans 5: 12-21», *The Thomist* 73 (2009) 381-398.
49. «Per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perciebatur ei subiecta. Haec autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis». *S. Th.*, I-II, c. 85, a. 3.
50. «Omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Sunt autem quatuor potentiae animae quae possunt esse subiecta virtutum, ut supra dictum est, scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est iustitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae. Sic igitur ita quatuor sunt vulnera inflictia toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet, et ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, in quantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur, praecipue in agendis; et voluntas induratur ad bonum; et maior difficultas bene agendi accrescit; et concupiscentia magis exardescit». *Ibid.*
51. PIOLANTI, A., *Dio nel mondo e nell'uomo*, Roma: Desclée et C. Editori Pontifici, 1959, p. 397.

Índice del Extracto

PRESENTACIÓN	165
NOTAS DE LA PRESENTACIÓN	171
ÍNDICE DE LA TESIS	173
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	175
LA ESCLAVIZACIÓN DEL HOMBRE	181
A. LAS CAUSAS INTERNAS DEL PECADO	182
1. El influjo de la ignorancia	182
2. La acción de las pasiones	185
3. La voluntad (desordenada) como causa directa del pecado	190
B. OTRAS CAUSAS DEL PECADO EN EL HOMBRE	192
1. El demonio como causa externa	192
2. Otro hombre, o los bienes del mundo, pueden actuar como instrumentos del demonio, induciendo al pecado	194
3. El estado de pecado original, conducente a pecados actuales en los hombres singulares	195
CONCLUSIONES GENERALES	196
NOTAS	201
ÍNDICE DEL EXTRACTO	209

