

LUIS E. LARRAGUIBEL DIEZ

Universidad Católica de La Plata (UCALP)

La Plata – Argentina

luis.larraguibeldiez@ucalpvirtual.edu.ar

Ratio ut subiectum peccati: la razón como sujeto de pecado según Tomás de Aquino

Recibido: 10 de diciembre de 2021 – Aceptado: 15 de enero de 2022

Resumen: El orden moral conviene más a la voluntad que a la razón pues ésta no considera formalmente a su objeto *sub ratione* de bueno o malo, sino de verdadero o falso. Sin embargo, nuestras potencias aprehensivas y apetitivas influyen en el consentimiento pecaminoso de la voluntad y se convierten en sujeto de pecado: de allí que no sólo analizaremos el pecado de razón, sino también, el de sensualidad. Finalmente, comprobaremos que la ignorancia -procedente de la razón- es causa de todo pecado, estableceremos su gravedad con relación a su voluntariedad y el influjo de la sensualidad sobre ésta.

Palabras claves: razón – pecado – Tomás de Aquino – voluntad - ignorancia

Ratio ut subiectum peccati: the reason as a subject of the sin according Thomas Aquinas

Abstract: The moral order is more convenient to the will because the reason does not formally consider its object *sub ratione* as good or bad, but as true or false. However, our apprehensive and appetitive faculties influence the sinful consent of the will, making them a subject of sin: hence, we will analyze not only the sin of reason, but also that of sensuality. Finally, we will verify that ignorance -originating from reason- is the cause of all sin; we will establish its gravity in relation to its voluntariness and the influence of sensuality on it.

Keywords: Reason – Sin – Thomas Aquinas – Will - Ignorance

1. Introducción

En todo pecado la persona prefiere el bien creado al Bien divino, y por querer apoderarse de aquel bien fuera del orden establecido por Dios, se aparta de Él, despreciando el dictamen de la recta razón¹.

La preferencia o elección son actos que insertan al hombre en el orden moral, el cual conviene más a la voluntad que a la razón pues ésta no considera formalmente a su objeto *sub ratione* de bueno o malo, sino de verdadero o falso². Sin embargo, nuestras potencias aprehensivas y apetitivas afectan el consentimiento pecaminoso de la voluntad y se convierten en sujeto de pecado: de allí que no sólo analizaremos el pecado de razón, sino también, el de sensualidad. Santo Tomás explica que las pasiones - movidas por el conocimiento sensible- pueden actuar sobre la razón y ésta influye -al modo de causa formal y final- en la voluntad para elicitar el acto humano³. La malicia del acto se produce cuando el consentimiento, elección y delectación voluntarias han sido previamente condicionadas por el consejo, juicio práctico último e imperio de la razón.

A lo largo de nuestro trabajo, estableceremos la relación existente entre nuestras facultades superiores y de cuya interacción emerge la libertad que nos introduce en las realidades morales: ningún acto voluntario es autónomo,

¹ Martín Echavarría, «Personalidad y mal moral. La conexión de los vicios», *Espíritu* 69 (2020): 87

² Thomas Aquinatis, *Scriptum Super Sententiis, magistri Petri Lombardi* (Paris: Lethielleux, 1933), II, d.24, q.3, a.2

³ Thomas Aquinatis, *Summa Theologiae* (Matriiti: BAC, 1962), I, qq.81-82

pues necesita del concurso del intelecto y gracias al cual la persona es realmente libre. Luego, haremos un análisis de la división del término *ratio* aplicados para significar el oficio discursivo y mediato de nuestra potencia intelectual. Finalmente, comprobaremos que la ignorancia -procedente de la razón- es causa de todo pecado y analizaremos su gravedad con relación a su voluntariedad y el influjo de la sensualidad sobre esta.

2. El intelectualismo moral de Tomás de Aquino

En la condena del averroísmo latino de 1270, el obispo Tempier critica en su novena proposición al determinismo intelectual, es decir, la completa pasividad de la voluntad ante la influencia del intelecto, además de ser necesariamente movida por el objeto apetecible⁴. No obstante, el Aquinate enseña lo contrario: la voluntad es causa contingente del acto, es decir, no está determinada a producir un efecto particular y ejerce un mayor dominio sobre su acto que cualquier otra facultad⁵. Del punto de vista del objeto, es natural que el intelecto tenga la preeminencia, ya que en él radica la facultad cognoscitiva y presenta el objeto a la voluntad (*bonum conveniens apprehensum*); empero y del punto de vista del sujeto, el

⁴ John F. Wippel, «Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277», *The Modern Schoolman* 72 (1995): 235

⁵ «*Voluntas est domina sui actus magis quam intellectus, qui ipsa rei veritate compellitur; et ideo secundum actum voluntatis homo dicitur malus vel bonus, quia actus voluntatis est actus hominis, quasi in ejus potestate existens; non autem secundum actum intellectus, cujus ipse non est dominus*» [Aquinas, *Super Sententiis*, II, d.7, q.2, a.1 ad 2]

principio del movimiento reside en la voluntad en cuanto comienza el ejercicio del acto moral⁶.

Si bien, el Aquinate tampoco es indeterminista en cuanto admite la influencia de algunos factores en nuestras elecciones como el carácter, la ignorancia y las pasiones; éstos no afectan el dominio de la voluntad. En efecto, el pecado del ángel no fue antecedido por ningún defecto moral, ni tampoco por la carencia de conocimiento pues su intelecto es infalible (al menos en el orden natural), lo cual demuestra que la elección de los ángeles buenos y malos fue contingente y, por esta razón, puede ser descrita mas no explicada universalmente:

La preferencia de una razón por sobre otra -dice T. Hoffmann- no es trazable a otra causa que no sea la persona que hace la elección. Los ángeles buenos y malos actuaron por una razón, pero por qué sólo algunos actuaron por una razón adecuada, mientras que otros actuaron por una inadecuada, escapa a la plena inteligibilidad⁷.

Dada la naturaleza de la voluntad como apetito racional, las elecciones nunca se producirían sin el concurso del intelecto que aprehende un bien (real o aparente)⁸. Pero este concurso no es sinónimo de determinación, pues la elección proviene de una facultad realmente distinta del intelecto

⁶ Thomas Aquinatis, *Quaestiones Disputatae De Malo* en *Opera Omnia iussu Leonis XIII*, t. 23 (Romae-Parisii: Comissio Leonina-J. De Vrin, 1982), q.6, a.1

⁷ Tobias Hoffmann, «Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelical Sin», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 89, n. ° 2 (2007): 153

⁸ «*Intellectual judgment about which is the best available means (iudicium); volitional choice of the best available means (electio)*» [Denis J. Bradley, «Thomas Aquinas on Weakness of the Will», en *Weakness of Will from Plato to the Present*, ed. por T. Hoffmann (The Catholic University of America Press: Washington, 2008), 103]

siendo un acto propiamente voluntario⁹. Debe aclararse que la influencia recíproca de nuestras facultades superiores no es causalmente unívoca: mientras el intelecto mueve según la causa final (*quoad specificationem*) al presentarle su objeto a la voluntad; ésta lo hace eficientemente (*quoad exercitium*) con el intelecto y lo ordena a conocer la verdad que es el bien del intelecto¹⁰.

Exceptuando el acto de la visión beatífica que tiene por objeto la esencia del Bien increado, el intelecto nunca mueve a la voluntad *ex necessitate* puesto que todos los bienes creados pueden ser juzgados de manera imperfecta y defectuosa desde un ángulo u de otro, lo cual no causa necesidad en la voluntad y, por esta razón, podemos elegirlos o rechazarlos:

No hay nada en esta vida que mueva invariable e ineluctablemente la voluntad del ser humano para ejercer su acto, porque siempre está en la persona el poder de rechazar pensar sobre lo que está en cuestión (...). No existe otro objeto que mueva necesariamente a la voluntad humana a su acto que la felicidad en esta vida y Dios en la próxima¹¹.

Stump es cautelosa cuando explica que la libertad no debe ser confundida con el *liberum arbitrium* pues no todo acto libre implica una elección (*electio*) de medios respecto a un fin. El agente tiene control sobre sus acciones y libertad respecto a sus deseos y actos, aun si no pudiese obrar de manera contraria: “Es importante reconocer que para el Aquinate los poderes que le dan al ser humano un control

⁹ «*Potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiae non consentire. Et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiae motum*» [Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.10, a.3]

¹⁰ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.82, a.4

¹¹ Eleonore Stump, «Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will», *The Monist* 80 (1997): 580

sobre sus acciones no se basan en la capacidad de hacer lo contrario. Lo que produce tal control es la naturaleza del intelecto y voluntad humanas y su interacción”¹². Esta interacción nos permite fundamentar que el acto voluntario no es autónomo, debido a que no puede realizarse sin el concurso del intelecto y que el ser humano es realmente libre debido a este concurso. Para determinar si un agente es libre o no, debe establecerse si sus facultades superiores por las que él actúa son propias o no, no si la alternativa de posibilidades está presente o ausente para él como sucede en la *electio*.

3. Los sujetos de pecado

Si bien, la noción de pecado es analógica, Santo Tomás entiende que el pecado mortal es el que actúa como primer analogado,¹³ pues concurren dos razones: la voluntariedad del acto y la aversión de ley eterna¹⁴. Como agrega S. Ramírez, el pecado es esencialmente un movimiento de aversión (*a quo*) del bien inmutable y de conversión hacia el bien mutable (*ad quem*), atribuyendo a este último aspecto la voluntariedad del mal y constituyendo la razón principal del pecado¹⁵. Procedente del amor de sí mismo, el pecador se convierte a las realidades creadas obteniendo una delectación, ya sea psicológica (espiritual o animal), ya sea fisiológica (carnal o natural), pero que finalmente se

¹² Stump, «Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will», 589.

¹³ Aquinatis, *Super Sententiis*, II, d.42, q.1, a.5

¹⁴ «*Ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius; et inordinatio eius, quae est per recessum a lege Dei*» (Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.72, a.1)

¹⁵ Santiago Ramírez, *De vitiis et peccatis* (2 vól.) en *Opera Omnia*, t. VII (Salamanca: BTE, 1990), I, 125

convierte en sufrimiento tanto en esta vida como en la otra¹⁶.

El Santo Doctor establece que la voluntad -como apetito racional elícito- es el sujeto próximo e inmediato de todo pecado mortal, pues sigue la aprehensión intelectual del objeto deshonesto representado como honesto, tendiendo hacia él y pecando actualmente¹⁷. Para que un acto sea pecado, debe ser voluntario, libre y evitable para nosotros. Sin embargo, toda potencia que dependa intrínsecamente de un acto voluntario desordenado también es sujeto de pecado actual y, de esta manera, la voluntad puede imperar a la razón y al apetito sensitivo para que eliciten actos pecaminosos como explica el P. Ramírez:

Sólo la voluntad es causa primera que mueve a todo pecado actual; sólo ella es el primer sujeto de todo pecado actual (...) pero no es la causa eficiente ni el sujeto inmediato exclusivo de todo pecado actual, como sucede con aquél imperado por ella pero elicitado por el apetito sensitivo y por la razón¹⁸.

a. La sensualidad como sujeto de pecado

Aunque tanto la sensualidad como la sensibilidad pueden significar un movimiento que deriva del sentido, Santo Tomás señala que esta última comprende todas las potencias sensitivas (sentidos externos, internos y apetitos); mientras que la sensualidad se adapta para significar

¹⁶ «Sabes que el amor comporta siempre sufrimiento cuando se pierde aquello con que la criatura se halla identificada. Por amor, éstos (los pecadores) se hallan identificados con la tierra de diversos modos; por eso se han convertido en tierra» [Catalina de Siena, *El Diálogo en Obras Completas*, introd. y trad. por José Salvador Conde (Madrid: BAC, 1996), 48]

¹⁷ Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.8, a.1

¹⁸ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 295

exclusivamente la potencia apetitiva¹⁹. A diferencia de la filosofía, la teología añade a esta potencia la corrupción producida por el pecado original y por eso Báñez explicaba que la sensualidad -debido al desorden existente en el apetito sensitivo- previene el uso perfecto de la razón para obrar y, por concomitancia, afecta a la voluntad²⁰.

De acuerdo con lo señalado por el P. Ramírez, la filosofía nos enseña que la sensualidad participa de la racionalidad; es imperable políticamente por nuestras facultades superiores y actúa como sujeto inmediato de las virtudes de fortaleza y templanza; sin embargo, la teología nos recuerda que la sensualidad es rebelde al imperio de estas facultades, perpetuamente corruptible instigando al pecado e incapacitándonos para obrar virtuosamente²¹. El movimiento de la sensualidad no es instantáneo (*primo-primi*) como el apetito natural; ni tampoco racional, como la voluntad; sino procede de los sentidos y, particularmente, de la memoria e imaginación (*secundo-primi*)²². Los movimientos *primo-primi* carecen de voluntariedad y por lo

¹⁹ «*Differt sensualitas et sensibilitas; sensibilitas enim omnes vires sensitivae partis comprehendit, tam apprehensivas de foris, quam apprehensivas de intus, quam etiam appetitivas; sensualitas autem magis proprie illam tantum partem nominat per quam movetur animal in aliquod appetendum vel fugiendum*» [Aquinatis, *Super Sententiis*, II, d.24, q.2, a.1]

²⁰ «*Appetitus sensitivus significat absolute potentiam sensitivam, cui competit inclinatio ad bonum sensibile; sensualitas vero importat eundem appetitum, connotando quod praeveniat perfectum usum rationis aut non sequatur rationem*» [Domingo Báñez, *Scholastica Commentaria in Primam Partem*, vol.1 (Salmanticae: Apud S. Stephanaum Ordinis Predicatorum, 1588), I, q.81, a.1]

²¹ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 308

²² Aquinatis, *Super Sententiis*, II, d.24, q.3, a.1

tanto no constituyen pecado; mientras que los *secundo-primi* pueden tener alguna voluntariedad y por eso cierta pecabilidad como explica Santo Tomás: «El pecado se dice que está en la sensualidad, no porque se le impute, sino que se comete por su acto: empero, se imputa al hombre (=razón y voluntad), en cuanto aquel acto depende de su potestad»²³.

Puesto que los movimientos *secundo-primi* son imperfectamente morales, el Aquinate confirma la venialidad del pecado en nuestra sensualidad, ya que para su mortalidad se requiere perfecta voluntariedad, es decir, el imperio de nuestras facultades superiores que causen una delectación morosa. La sensualidad -dirigida a lo particular y sensible- no causa un desorden con respecto a nuestro fin último como sí lo hace el pecado mortal²⁴.

b. La razón como sujeto de pecado

A diferencia del intelecto, la razón designa el oficio mediato y discursivo de nuestra potencia intelectual y, por lo tanto, es defectible: de allí que la razón pueda ser sujeto de pecado²⁵. Siguiendo a Agustín, el Aquinate distingue una razón superior y otra inferior: mientras la primera mira a las verdades eternas disponiendo a la contemplación; la segunda, a las verdades temporales disponiendo a la acción.²⁶ Como agrega el P. Ramírez, esta distinción es

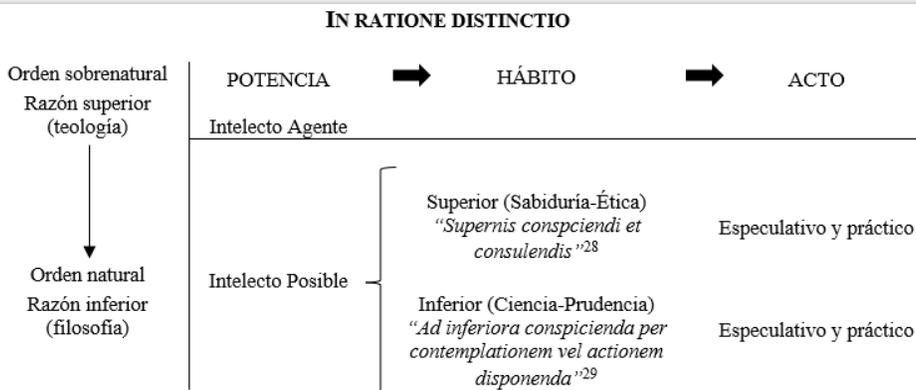
²³ Thomas Aquinatis, *De Veritate* en *Quaestiones Disputatae*, vól.1, cura R. Spiazzi (Taurini-Romae: Marietti, 1949, q.25, a.5 ad 11

²⁴ Roger Couture, *L'imputabilité morale des premiers mouvements de sensualité de Saint Thomas aux Salmanticenses* (Roma: Analecta Gregoriana, 1962): 193-196

²⁵ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 358

²⁶ «*Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplant, sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiunt; superior ratio nominatur.*

quasi media entre la de intelecto agente y posible, y la de intelecto especulativo y práctico; de la misma manera como el hábito oficia de intermediario entre la potencia y el acto. Al mismo tiempo, el orden sobrenatural actúa como razón superior y, el natural, como razón inferior²⁷.



De acuerdo con el esquema, tanto la razón superior como inferior elicitan actos especulativos (o cognoscitivos) y prácticos (o directivos) y así, por ejemplo, el hábito de sabiduría considera especulativamente las razones eternas; mientras que la ciencia moral nos dispone a obrar prácticamente de acuerdo con esas razones. Por eso la razón especulativa puede ser sujeto inmediato de pecado actual, ya sea errando por comisión (*positive*) o ignorando por omisión (*negative*)²⁸. El pecado por ignorancia sería más

Secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur» [Aquinas, *De Veritate*, q.15, a.2]

²⁷ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 361

²⁸ «*Defectus in cognoscendo, tam negativus, qui vocatur ignorantia, quam positivus, qui vocatur error, non semper habet rationem mali moraliter, sed negativus solum quando potest et debet quis scire»* [Thomas de Vio Caietanus, *Commentaria in Summam Theologicam* (In

propio de la razón, pues la comisión puede reducirse a la malicia de la voluntad:

En cuanto cognoscitiva -dice el P. Ramírez- la razón elicitiva el acto de error y falla por ignorancia del conocimiento debido, que algunas veces puede ser voluntario. Por eso la razón cognoscitiva (especulativa) es algunas veces potencia elicitiva del acto voluntario desordenado²⁹.

Por otro lado, la razón práctica es sujeto de pecado en mayor medida que la especulativa, pues se halla más cercana a la voluntad: en efecto, el imperio es un acto práctico de razón que supone el consentimiento y la elección de la voluntad, lo cual no siempre sucede con el acto de la razón especulativa³⁰. A diferencia del apetito sensitivo que sólo es voluntario cuando intermedia la razón, la razón práctica puede mover o ser movida por la voluntad y, a causa de este motivo, el defecto de razón es más impeditivo para nosotros que el defecto de la sensualidad como explica Cayetano: «En cuanto principio elicitivo del acto voluntario desordenado, el pecado es *per* y está *en* la razón mucho más que en el apetito inferior, que sólo participa de la razón». ³¹

La razón inferior práctica -a través de la *cogitatio*- es causa de la delectación morosa en cuanto retarda la desaprobación sobre un objeto deshonesto. Si bien, la delectación es un acto de la potencia apetitiva, la razón -ordenada a la acción- es sujeto de pecado pues es principio elícito de la morosidad de la delectación³². Como enseña el

Primam Secundae), ed. Leonina (Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1888-1906), q.74, a.5]

²⁹ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 367

³⁰ Caietanus, *In Primam Secundae*, q.74, a.5

³¹ Caietanus, *In Primam Secundae*, q.74, a.5

³² «*Quando non reprimit illicitum passionis motum, sicut cum aliquis,*

P. Ramírez, la morosidad de la razón práctica no debe confundirse con su inadvertencia: mientras en la delectación morosa, la razón no expulsa los pensamientos que ya posee; en el pecado de sensualidad, la razón no advierte los pensamientos antes que éstos sucedan y por eso la morosidad es más grave que la inadvertencia³³.

La razón superior práctica no tiene por objeto actuar de acuerdo con la recta razón informada por la prudencia; sino por la ley eterna que nos conduce a nuestro fin último y por eso se constituye como tribunal último de moralidad³⁴. De esta manera, la razón superior confirma la morosidad proveniente de la razón inferior y finalmente consume el pecado junto con la voluntad: «La razón inferior -dice el teólogo salmantino- consiente en la delectación ya sea no rechazando, ya sea aprobando positivamente; pero la superior la consiente no reprobando ni corrigiendo tanto la negligencia como el error positivo de la razón inferior»³⁵.

Debe aclararse que el consentimiento en la delectación sobre una cosa ilícita no es necesariamente pecaminoso y, de esta manera, un sacerdote o un científico pueden deleitarse en el conocimiento de la moralidad o psicología

postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosae esse in ratione» [Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.74, a.5]

³³ «Unde et cogitationes illae priores sunt indeliberatae; morositas vero in coercendo et repellendo motus delectationis illicitae, est iam deliberata; et propterea habetur maior voluntarietas» [Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 388].

³⁴ «Multo magis pendet bonitas voluntatis humana a lege eterna quam a ratione humana; et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere» [Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.19, a.4]

³⁵ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 405

de un pecado y, en virtud de esto, adquirir la ciencia necesaria que ayude al pecador³⁶. Sin embargo, esta delectación debe evitar el pecado de curiosidad ya que puede disponernos al pecado mortal.³⁷ Ahora bien, el consentimiento en la delectación sobre el pensamiento pecaminoso siempre es pecado y su venialidad o mortalidad dependerá de la levedad o gravedad del objeto ilícito, como explica el Aquinate: «es pecado mortal (o venial) que uno elija por deliberación que su afecto se conforme con cosas que de suyo son pecado mortal (o venial). Por lo tanto, tal consentimiento en la delectación del pecado mortal (o venial) es pecado mortal (o venial)»³⁸.

Si bien, el consentimiento en la delectación morosa es elicitado por la razón inferior, el pecado es imputado a la razón superior en cuanto no censura el acto elicitado³⁹. Aunque muchas veces la delectación morosa sea un acto imperfecto en cuanto falta la consumación exterior, no deja de ser perfectamente deliberado y, por lo tanto, sujeto de moralidad incluso mortal⁴⁰.

La razón superior práctica también puede consentir positivamente y con plena deliberación sobre pecados que no atentan directamente contra la ley eterna y, por tal

³⁶ Así, por ejemplo, sucede cuando un confesor se deleita en el conocimiento de la ciencia moral que prohíbe la fornicación; o un psiquiatra en el proceso psico-fisiológico de la adicción a las drogas. Sin embargo, esto no convierte al confesor en fornicario ni al psiquiatra en drogadicto.

³⁷ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 418-420

³⁸ Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.74, a.8 (los paréntesis son nuestros)

³⁹ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 428

⁴⁰ Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.74, a.8 ad 4 et 5

motivo, son veniales como sucede con la curiosidad o proferir palabras ociosas⁴¹. Ahora bien, la razón superior - en cuanto especulativa- tiene por objeto la contemplación de las razones eternas, las cuales se relacionan con las realidades sobrenaturales y por eso son de materia grave. Santo Tomás dedica el artículo último de esta cuestión para aclarar dos aspectos fundamentales: la venialidad de los movimientos de infidelidad y cómo la razón superior natural (filosófica) se comporta como inferior respecto a la razón superior sobrenatural (teológica)⁴². De allí que, como enseña el P. Ramírez, la razón especulativa natural puede causar súbitamente un movimiento de duda o repulsión respecto a las verdades eternas, ya que no las ve intrínsecamente o no las puede resolver en categorías naturales: de esta manera, cuando algunas almas santas o justas padecen ciertos movimientos subrepticios de infidelidad, pero sin perder el hábito de fe, sólo pecan venialmente no por la gravedad del objeto sino por la imperfección del acto⁴³. Empero, cuando la razón superior sobrenatural niega o ataca con plena deliberación las razones eternas, peca mortalmente y así, por ejemplo, ocurre cuando alguien descrea de la trinidad de personas por atentar contra la simplicidad divina:

La razón superior especulativa natural o filosófica -dice el P. Ramírez- tiene otra razón superior sobre sí, que es la especulativa sobrenatural o teológica, por la que puede y debe ser juzgada, y de la cual, el acto de razón filosófico puede alcanzar una deliberación eminentísima e inapelable. Así, lo que era imperfecto y venial por la sola razón filosófica, se

⁴¹ «*Putat, cum aliquis dicit verbum otiosum, etiam deliberans quod est peccatum veniale, disponens ad mortale*» [Aquinatis, *De Malo*, q.7, a.5]

⁴² Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.74, a.10

⁴³ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 444

convierte en mortal por el consentimiento de la razón superior teológica o sobrenatural⁴⁴.

4. La ignorancia como causa y como pecado de la razón

La ignorancia significa la negación del conocimiento (*in-gnoscere*) y se entiende por oposición privativa y contraria a la ciencia, ya sea como acto, ya sea como hábito: *actualiter*, la ignorancia es sinónimo de inadvertencia (*privative*) o de error (*contrarie*); *habitualiter*, la ignorancia puede entenderse como nesciencia (*contrarie*), es decir, la simple carencia de conocimiento indebida (i.e. los rústicos respecto a la metafísica); o como ignorancia privativa, que es la carencia del conocimiento debido en un sujeto capaz (i.e. el profesor de ética que no domina su materia) y, desde el punto de vista moral, esta acepción es la más propia y estricta⁴⁵.

Al mismo tiempo, la ignorancia privativa se subdivide en *per se* o con respecto al objeto ignorado y *per accidens* en comparación a la disposiciones o condiciones del sujeto⁴⁶. De esta manera, el Aquinate explica que la ignorancia es causa de todo pecado en la medida que remueve del conocimiento del sujeto, lo moralmente prohibido de la acción moral:

La ciencia práctica (=hábito) es directiva de las obras en las cosas humanas, no sólo por el modo en que somos conducidos al bien, sino también, somos alejados del mal; y por eso es ciencia (que es) prohibitiva de lo malo. Cuando la ignorancia

⁴⁴ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 451

⁴⁵ Aquinatis, *De Malo*, q.3, a.7

⁴⁶ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, II, 80

quita la ciencia, verdaderamente se dice causa de pecado en cuanto remueve lo prohibido⁴⁷.

Tanto la ignorancia como la ciencia absoluta sobre un objeto impedirían el pecado; sin embargo, éste se produce por una mezcla de ambos: la razón del pecador conoce el aspecto apetecible del objeto, pero ignora su *ratio mali* y por eso la ignorancia privativa es causa *per accidens* de todo pecado⁴⁸.

Ahora bien, es necesario establecer que toda ignorancia tiene razón de pena, mas no siempre de culpa o de pecado⁴⁹. Incluso y desde el punto del hábito, la ignorancia -en cuanto privación de la ciencia- no es pecado ya que éste se predica propiamente a los actos humanos⁵⁰. Dentro del acto, aquél causado por la ignorancia invencible tampoco es pecado puesto que carece de voluntariedad; por el contrario, sí lo es el acto procedente de la ignorancia unida a la negligencia, según afirma el Aquinate: «La ignorancia de aquello que uno debe saber es pecado por la negligencia. Mas no se le imputa a uno como negligencia el que no sepa aquello que no puede saber».⁵¹ La negligencia es un acto imperado por la voluntad tanto por comisión (ignorancia afectada) como por omisión (ignorancia negligente); empero, el pecado se atribuye a la razón como potencia elicitoria del acto de la

⁴⁷ Aquinatis, *De Malo*, q.3, a.6

⁴⁸ Odon Lottin, “L’intellectualisme de la morale thomiste”, *Xenia Thomistica*, 1 (1925): 413-416

⁴⁹ Aquinatis, *De Malo*, q.3, a.7

⁵⁰ «*Quia omne secundum se vitium morale opponitur secundum se alicui virtuti, et ignorantia non opponitur alicui virtuti morali, sed scientiae (quae est virtus intellectualis) ideo ignorantia non est secundum se peccatum*» [Caetanús, *In Primam Secundae*, q.76, a.2, n.2]

⁵¹ Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.76, a.2

misma manera como la potencia apetitiva -imperada por nuestras potencias superiores- elicit el pecado de sensualidad⁵². Por este motivo, la ignorancia unida a la negligencia no sólo excusa de pecado, sino también, puede agravarlo dependiendo de la afectación de la voluntad:

El pecado de ignorancia –dice O. Lottin- se reduce a una omisión culpable. El pecado de omisión no implica de ninguna manera, como algunos lo han creído, un acto exterior que impide la posición del acto solicitado, ni tampoco un acto interior de desprecio o querer el mal; consiste en el sólo hecho de no hacer lo que se debería hacer, siempre que la cosa esté en nuestro poder⁵³.

5. El influjo causal de la sensualidad sobre la razón

Aunque la voluntad sea el sujeto próximo e inmediato de pecado; no lo es de manera exclusiva, pues el apetito sensitivo y la razón intervienen causalmente tanto en la comisión como en la omisión pecaminosas. El apetito es incapaz de mover directamente a la voluntad ya que no existe proporción entre el objeto y sujeto de ambas facultades; pero sí puede hacerlo indirectamente⁵⁴. Cayetano explica que las pasiones mueven a la voluntad en cuanto disponen, mediante las representaciones de la imaginación y cogitativa, la falsa intelección de la razón que provoca el engaño (*deceptio*) sobre la voluntad⁵⁵.

⁵² Ramírez, *De vitiis et peccatis*, II, 111-116

⁵³ Odon Lottin, “La nature du péché d’ignorance”, *Revue thomiste* 37 (1932): 727

⁵⁴ «*Quod superius non movetur ab inferiori directe, sed indirecte quodammodo moveri potest*» [Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.77, a.1 ad 2]

⁵⁵ «*Aliquid est conveniens modo huic sic disposito, sequitur et quod,*

De allí que Santo Tomás retome la teoría de Sócrates acerca de la impecabilidad del sabio e intente darle una solución renovada acudiendo a la explicación del acto de incontinencia⁵⁶. Según aquella teoría, la ciencia no puede ser dominada por la pasión, por lo que todas las virtudes son fruto del conocimiento mientras que los pecados son de la ignorancia,⁵⁷ además que la naturaleza de la ciencia es más fuerte y robusta que la pasión pues es una cualidad de primera especie y no de tercera⁵⁸. Cuando Santo Tomás habla de incontinencia hace referencia a la ἀκρασία de Aristóteles, sin embargo, no le atribuye una causa meramente intelectual sino también voluntaria y que proviene de su influencia agustiniana⁵⁹. A diferencia del destemplado quien actúa desde un principio falso, aunque intencional y maliciosamente, pues piensa que su búsqueda del placer es moralmente buena; el acrático sabe que sus

secundum iudicium aestimative et rationis, iudicet illud sibi nunc conveniens, quia qualis unusquisque est talis ei finis videtur. Et sic dispositivo subiecti, passione facta, mutat iudicium rationis de obiecto, quod est motivum voluntatis. Et sic ex parte obiecti passio movet voluntatem» [Caietanus, *In Primam Secundae*, q.77, a.1]

⁵⁶ Jean Jérôme, “La volonté dans la philosophie antique”, *Laval théologique et philosophique*, 7 (1951): 256

⁵⁷ «*Et haec fuit ratio Socratis. Unde totaliter insistebat huic rationi quasi incontinentia non sit; putabat eim quod nullus recte existimans operatur aliquid praeter id quod est optimum, sed quod omne peccatum accidat propter ignorantiam*» [Thomas Aquinatis, *Sententia libri Ethicorum en Opera Omnia iussu Leonis XIII*, t.47 (Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1969), VII, lect.2, n.4]

⁵⁸ Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q.77, a.2, 1

⁵⁹ «*What is missing in his [Aristotle's] formal theory is the recognition that incontinence is due not to failure of knowledge, but to weakness of Will*» [William D. Ross, *Aristotle: A Complete Exposition of His Works and Thought* (London and New York: Routledge, 1995), 230]

acciones incontinentes son moralmente malas, sin embargo, actúa en contra del hábito de ciencia moral que permanece íntegro en su facultad racional y de manera contraria a lo que de otro modo serían sus propias elecciones deliberadas:

El débil acrático -explica D. Bradley- hace lo que él sabe que está mal mientras conoce y usa la premisa particular del silogismo racional como universal (...) Mientras está en el medio de la pasión, el Aquinate afirma que el acrático piensa momentáneamente que este mal acto es intrínsecamente bueno y al hacerlo, ignora el verdadero bien⁶⁰.

Aun así, la ignorancia del incontinente frente al acto particular es intencional y por tanto culpable. La acción no se hace *desde* la ignorancia (*propter ignoratiam*) sino *en* la ignorancia (*ignorans*), siendo esta última un estado que podría y debería haberse evitado voluntariamente, pues el incontinente elige libremente mantener en lugar de resistir las inclinaciones desmesuradas de su apetito sensible⁶¹.

Santo Tomás sostiene que en todo acto moral existe una doble consideración (*opinio*) tanto universal como particular: por un lado, el intelecto descubre que todo (*omne*) lo deshonesto debe ser rechazado y el sentido señala que esto (*hoc*) es deshonesto; por otro, todo lo dulce debe ser probado siempre que esta dulzura no sea prohibida:

Sucede que, en el silogismo del templado, él carece de la concupiscencia que rechaza lo propuesto por la razón, en cuanto ‘todo lo deshonesto debe ser evitado’; de modo semejante, en el silogismo del destemplado, cuya razón -por la concupiscencia- no rechaza aquello que lo inclina a tomar ‘todo lo deleitable’ (...) En el incontinente, la razón no ha sido totalmente abrumada por la concupiscencia, sin que tenga una ciencia verdadera en lo universal⁶².

⁶⁰ Bradley, «Thomas Aquinas on Weakness of the Will», 97

⁶¹ Bradley, «Thomas Aquinas on Weakness of the Will», 104

⁶² Aquinas, *In Ethicorum*, VII, lect.3, n.19

El problema no sucede en el nivel de la razón superior práctica, donde está el hábito de la ciencia moral; sino en la razón inferior práctica, donde está el hábito de la prudencia: la concupiscencia impide el ejercicio prudencial de la razón y provoca que ésta elicite una falacia, es decir, un silogismo válido, pero moralmente ilícito pues concluye que lo dulce debe ser asumido incluso cuando es prohibido.⁶³

SILOGISMO MORAL								
POTENCIA	PREMISA							
Razón superior práctica	Sindéretica	<i>«Omne inhonestum est fugiendum»</i>						
Razón inferior práctica	→ Universal	<i>«Omne dulce oportet gustare»</i>						
	→ Particular	<i>«Gustare dulce inordinate, id est, praeter horam»</i>						
	Conclusión	<table border="0"> <tr> <td style="vertical-align: middle;">{</td> <td style="padding-left: 10px;">Templado</td> <td style="padding-left: 10px;"><i>«Non gustat» (inordinatae = fugiendum)</i></td> </tr> <tr> <td></td> <td style="padding-left: 10px;">Destemplado</td> <td style="padding-left: 10px;"><i>«Gustat» (la razón -movida por la concupiscencia- rechaza praeter horam y agrega una nueva proposición subsumiendo la conclusión ilícita en «omne dulce oportet gustare»)</i></td> </tr> </table>	{	Templado	<i>«Non gustat» (inordinatae = fugiendum)</i>		Destemplado	<i>«Gustat» (la razón -movida por la concupiscencia- rechaza praeter horam y agrega una nueva proposición subsumiendo la conclusión ilícita en «omne dulce oportet gustare»)</i>
{	Templado	<i>«Non gustat» (inordinatae = fugiendum)</i>						
	Destemplado	<i>«Gustat» (la razón -movida por la concupiscencia- rechaza praeter horam y agrega una nueva proposición subsumiendo la conclusión ilícita en «omne dulce oportet gustare»)</i>						

Puesto que los pecados son actos humanos que versan sobre lo particular, la ciencia moral universal no influye tan fuertemente como sí lo hace la ciencia práctica dirigida por la prudencia: debido a que la ciencia universal es un hábito, la pasión no la contraría directamente sino sólo al acto

⁶³ Lo más concreto de la vida moral se define en la presencia o la ausencia del acto prudencial, causa formal de los actos del resto de las virtudes morales: *«The exercise of a capacity to apply truths about what it is good for such and such a type of person or for persons as such to do generally and in certain types of situation to oneself on particular occasions. The 'phronimos' is able to judge both which truths are relevant to him in his particular situation and from that judgment and from his perception of the relevant aspects of himself and his situation to act rightly»* [Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Indiana: University of Notre Dame, 1988), 115-116]

prudencial y por eso puede influir sobre el conocimiento particular⁶⁴. De acuerdo con lo explicado por el P. Ramírez, la influencia de la pasión sobre la razón no sucede a nivel del hábito sino del acto, el cual corrompe el juicio práctico-práctico y el imperio, sobre todo en los pecadores «donde las pasiones son vehementes y casi al modo de hábito, mientras que la prudencia está sólo al modo de acto y mera disposición»⁶⁵.

De esta manera, el Aquinate señala que Sócrates «en cierto modo decía algo de verdad, *in quo quidem aliquantulum recte sapiebat*»⁶⁶ en cuanto la voluntad no tendería al mal a no ser por ignorancia o error de la razón⁶⁷. En el pecado, la pasión no impide el uso de la razón sino su uso recto y por eso influye causalmente en nuestra potencia cognoscitiva que elicit formal y finalmente el acto humano malo. Ciertamente, la razón del incontinente es encadenada (*ligatur*)⁶⁸ por la pasión, permitiendo el error en la

⁶⁴ «*Scientia universalis, quae est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia. Unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari*» [Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.77 ad 1]

⁶⁵ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, II, 152

⁶⁶ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.77, a.2

⁶⁷ «*On oublie que la volonté ne se porte sur un objet que si cet objet est jugé bon, et l'on ne remarque pas assez que la modalité de l'acte volontaire dépend de la modalité du jugement*» [Réginald Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature* (Paris: Beauchesne, 1914), 609]

⁶⁸ «*Ratio ligatur ex hoc quod intentio animae applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi, unde avertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in universali cognosci*» (Aquinas, *De Malo*, q.3, a.10)

aplicación particular de los principios generales de la ciencia moral. Este error no sería pecaminoso si la voluntad -que tiene el poder de dirigir al hombre al bien o el mal- no lo dejase en las garras de la ignorancia o las pasiones del apetito irascible o concupiscible hasta el punto de permitir que el deseo de bienes aparentes exceda el del bien universal:

Si es cierto -explica L. Tromboni- que necesariamente la razón debilitada por la pasión tomará seguramente decisiones erróneas, también es cierto que la voluntad puede liberar a la razón de esa misma pasión, porque tiene la posibilidad: de lo contrario y no hacerlo, el pecado cometido será completamente imputable⁶⁹.

Debido a la constitución psicológica del ser humano, es imposible reducir la elección voluntaria a nuestros instintos, pues siempre media el juicio moral de la razón práctica tanto lícito como ilícito⁷⁰.

6. Conclusión

Aunque la voluntad sea el sujeto inmediato y principal de todo pecado, cuya malicia sea experimentada como una de las *vulnera* del pecado original; la razón también puede intervenir elicitando actos contrarios a nuestro fin último, sea por comisión o por omisión. Como el acto es causa

⁶⁹ Lorenza Tromboni, «*Malum culpa est in actu voluntatis*: Il ruolo della volontà nell'azione umana nelle *Quaestiones disputatae De malo* di Tommaso d'Aquino», *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (2008): 418

⁷⁰ «*Il y a donc dans le choix un élément de désir, une aspiration rationnelle informant déjà la sensibilité, et une délibération. Un choix volontaire n'est pas une impulsion instinctive, mais le terme de la délibération mis en œuvre par le désir*» (Jerôme, «La volonté dans la philosophie antique», 257)

eficiente del hábito, Santo Tomás explica que el pecado mortal es causa del vicio y, por lo tanto, principio de corrupción de la virtud: de allí que la deficiencia de nuestro obrar ético tenga consecuencias antropológicas en el daño que causamos a nuestras potencias operativas y, por extensión, a nuestra naturaleza.⁷¹

No debemos olvidar que todo pecado es causado por la ignorancia en cuanto ésta nos priva del conocimiento de la razón de mal de un objeto. Si bien, la voluntad está determinada a querer el bien universal, es indeterminada con respecto a los bienes particulares sobre los que ejerce su libertad,⁷² siendo movida por la indiferencia del juicio de la razón:

Hay que distinguir -dice el P. Garrigou- el juicio especulativo práctico que dicta aquello es bueno *en sí* siempre y en todo lugar, independiente de las circunstancias (hay que ser justo), y el juicio práctico-práctico que dicta aquello que es bueno *para nosotros, aquí y ahora*, (es bueno para mí en este instante de realizar este acto de justicia)⁷³.

En todo pecado, la ignorancia prohibitiva se manifiesta en este juicio último que es previo a la elección, la cual remueve el aspecto prohibido de la acción a realizar. Como nos enseña santa Catalina, esta conversión a lo prohibido es movido por el amor desordenado de sí mismo que tiene el pecador:

Nos cegamos cuando sobre nuestros ojos ponemos la nube de la frialdad y la humedad del amor propio, como queda dicho,

⁷¹ Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.51, a.3

⁷² «*Sufficiens motivum alicujus potentiae non est nisi objectum, quod totaliter habet rationem motivi (per respectum ad voluntatem hoc est bonum perfectum cui nihil deficit); si autem in aliquo deficiat non ex necessitate movebit*» (Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.10, a.2)

⁷³ Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, 640

y entonces no te conocemos ni a ti ni a ningún bien verdadero, y llamamos al bien, mal, y al mal, bien, y de este modo nos convertimos en ignorantísimos e ingratos⁷⁴.

Bibliografía

AQUINATIS, Thomas. *De Veritate en Quaestiones Disputatae*, vol.1, cura R. Spiazzi, Taurini-Romae: Marietti, 1949.

_____, Thomas. *Quaestiones Disputatae De Malo en Opera Omnia iussu Leonis XIII*, t.23, Romae-Parisi: Comissio Leonina-J. De Vrin, 1982.

_____, Thomas. *Scriptum Super Sententiis, magistri Petri Lombardi*. Paris: Lethielleux, 1933.

_____, Thomas. *Sententia libri Ethicorum en Opera Omnia iussu Leonis XIII*, t.47, Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1969.

_____, Thomas. *Summa Theologiae*. Matriti: BAC, 1962.

BÁÑEZ, Domingo. *Scholastica Commentaria in Primam Partem*, vol.1, Salmanticae: Apud S. Stephanaum Ordinis Predicatorum, 1558.

BRADLEY, Denis J. «Thomas Aquinas on Weakness of the Will», en *Weakness of Will from Plato to the Present*, ed. por T. Hoffmann (The Catholic University of America Press: Washington, 2008), 82-114

⁷⁴ Catalina de Siena, *Oraciones y Soliloquios en Obras Completas*, 18

-
- CAIETANUS, Thomas de Vio. *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Secundae)*, ed. Leonina, Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1888-1906.
- CATALINA DE SIENA. *El Diálogo y Oraciones y Soliloquios en Obras Completas*, introd. y trad. por José Salvador Conde, Madrid: BAC, 1996.
- COUTURE, R. *L'imputabilité morale des premiers mouvements de sensualité de Saint Thomas aux Salmanticenses*, Roma: Analecta Gregoriana, 1962.
- ECHAVARRÍA, Martín. «Personalidad y mal moral. La conexión de los vicios». *Espíritu* 69 (2020): 71-94
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald *Dieu, son existence et sa nature*, Paris: Beauchesne, 1914
- HOFFMANN, Tobias. «Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelical Sin». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 89 (2007): 122-156
- JERÔME, Jean. «La volonté dans la philosophie antique». *Laval théologique et philosophique* 7 (1951): 249-261
- LOTTIN, Odon. «L'intellectualisme de la morale thomiste». *Xenia Thomistica*, 1 (1925): 411-427
- _____, Odon. «La nature du péché d'ignorance». *Revue thomiste* 37 (1932): 634-652; 723-738.
- MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*, Indiana: University of Notre Dame, 1988
- RAMÍREZ, Santiago. 1990. *De vitiis et peccatis* (2 vols.) en *Opera Omnia*, t. VII, Salamanca: BTE.

- ROSS, William D. *Aristotle: A Complete Exposition of His Works and Thought*, London and New York: Routledge, 1995
- STUMP, Eleonore. «Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will». *The Monist* 80 (1997): 576-597
- TROMBONI, Lorenza. «Malum culpae est in actu voluntatis: Il ruolo della volontà nell'azione umana nelle *Quaestiones disputatae De malo* di Tommaso d'Aquino». *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (2008): 409-436
- WIPPEL, John F. «Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277». *The Modern Schoolman* 72 (1995): 233–272.