

VOLUNTARIEDAD DEL PECADO ORIGINAL Y EXPLICACIONES QUE DE ELLA DA SANTO TOMAS ⁽¹⁾

RAZÓN tenía San Agustín al escribir a propósito del pecado original: «Quo nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius» (2). Él sintió íntimamente esta dificultad, al cumplir a maravilla la misión que la divina providencia le había confiado de defender contra los tenaces asaltos de los pelagianos este dogma capital de nuestra fe.

Esta dificultad la ha sentido siempre la Teología. Y es obvia. Todos los descendientes de Adán (exceptuada la Virgen María, Madre de Dios) contraen el pecado original, todos somos hechos verdadera y propiamente pecadores en el primer instante de nuestro ser. ¿Cómo es esto posible? No hay pecado, no hay culpa sin voluntariedad. Nuestras voluntades personales no han entrado en juego; una voluntad, la de nuestro padre Adán, desobedeció el mandato divino, y no obstante se nos transmite un verdadero estado de pecado, «quod est mors animae», dice el Tridentino.

No puede, pues, evitarse la discusión de este problema: ¿Cómo debe entenderse la voluntariedad del pecado original? Los términos son claros; la solución sumamente difícil.

Importancia apologética la tiene, en cuanto la defensa del dogma exige la más perfecta inteligencia del mismo que sea posible; por tanto, la mejor teoría, aun apologéticamente considerada, será la que lo exponga con más exactitud. Si alguna de las soluciones propuestas ofrece mayores facilidades para la defensa, es muy dudoso.

(1) Memoria presentada al XII Congreso de la «Asociación española para el progreso de las Ciencias», sección de Ciencias Teológicas (Barcelona, 20-27 de mayo de 1929).

(2) *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 22, 40 (P. L. 32, 1328).

Dan actualidad a esta materia, por una parte, la aparición de los tratados *De Deo creatore et de Novissimis*, del P. Juan Muncunill, S. I. (Barcelona, 1922); *De Deo elevato, De peccato originali, De novissimis*, del P. Blas Beraza, S. I. (Bilbao, 1924), junto con la reedición del *De personali et originali peccato*, del afamado P. Luis Billot, S. I. (Roma, 1924); ellos representan, en efecto, las tres direcciones sensiblemente diversas, reinantes en esta materia en la Escolástica de nuestros días; por otra, una serie de estudios históricos aparecidos estos últimos años, cuyo objeto es presentar sistematizadas las ideas que sobre la esencia del pecado original se hallan esparcidas acá y allá en San Agustín, la escolástica pretomista y Santo Tomás. Nos referimos principalmente a los siguientes: Turmel, *Le dogme du péché originel dans S. Augustin et après S. Augustin* (París, 1904); Portalié, S. I., art. *Augustin (Saint)* en el *Dictionnaire de Théologie catholique*; Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik* (Mainz, 1905); Martín, O. P., *La question du péché originel dans S. Anselme; Les idées de Robert de Melun sur le péché originel*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1911, 1914, 1920); *La doctrina del pecado original en la «Summa contra Gentiles»*, en *Ciencia Tomista* (1915); Kors, O. P., *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas: Les sources, La doctrine* (Kain, 1922) ,y no pretendemos dar una lista completa (1). De alguno de estos estudios podría sacarse la impresión de que la antigua tradición teológica en este punto andaba por caminos diversos de los que ha seguido la Teología en la floreciente época posttridentina, tan gloriosa para las escuelas españolas. Y cierto, las fórmulas empleadas por los autores medievales pueden disonar a oídos acostumbrados a la teología posttridentina. La frase «peccatum originale est concupiscentia» se hallará docenas y docenas de veces en la Escolástica medieval; después del Tridentino no hay autor que la acepte sin muchos distinguos; de hecho no hay autor que no la niegue rotundamente como definición del pecado original. En cambio, la inclusión de nuestras voluntades en la voluntad de Adán parece ser algo del todo

(1) En un Boletín de Teología expondremos, Dios mediante, con más pormenor, los resultados a que llegan estos trabajos, y examinaremos el valor de sus conclusiones.

nuevo; a primera vista, al menos, ni vestigio se halla de esta teoría antes del siglo XIV. No sería difícil presentar otras divergencias. Es, pues, de interés averiguar si las teorías de los teólogos posttridentinos son una evolución legítima del sentir de la teología medieval, o si, por el contrario, han de ser consideradas como una novedad y desviación.

Elemento para resolver estos problemas será, sin duda, toda contribución, por modesta que sea, al esclarecimiento del estado verdadero de la cuestión y del pensamiento de los doctores antiguos, principalmente de San Agustín y Santo Tomás. A esto aspiran nuestros pobres esfuerzos: exponer con la mayor exactitud que nos sea posible el proceso del pensamiento teológico en el planteo de tan difícil problema, y recoger luego cuidadosamente los elementos que para su solución da el Doctor Angélico en sus diferentes obras.

Como cuestiones distintas tratan los teólogos de la *voluntariedad* y de la *esencia* del pecado original. Una ojeada a esta segunda como preliminar a la que es el propio objeto de esta nota.

Cuando nos preguntamos cuál es la esencia del pecado original, buscamos qué es aquello (positivo o negativo, físico o moral) permanente en nosotros, que nos constituye en estado de pecado, o es la razón por la cual somos llamados verdadera y propiamente pecadores. Sabido es que la esencia de una cosa se distingue de sus efectos. No obstante, en algunas denominaciones queda un tanto flotante esta distinción. Recuérdese que además de las causas extrínsecas se enumeran las intrínsecas (material y formal); por tanto, los *efectos formales*, que tanta importancia tienen en la explicación de las entidades de orden moral, no se oponen a la esencia, antes la incluyen como uno de sus elementos, la *forma*.

Cuando en el Concilio Tridentino, a 24 de mayo de 1546, comenzaron las congregaciones de los teólogos menores sobre el pecado original, el primer legado, Cardenal del Monte (después Papa Julio III), les hizo la siguiente advertencia, según refiere Massarelli en las Actas: «Explicent qualenam eis videatur hoc peccatum, relictis illis verborum disceptationibus, quae in hac materia ex varietate diffiniendi hoc peccatum facile oriri solent. Sequantur autem exemplum antiquorum Conciliorum, quae non per diffinitiones, sed per effectus, cuiusmodi sit hoc peccatum declarant. Dicant ergo quinam sint huius peccati praecipui

effectus.....» (1). Capital importancia histórica y teológica tienen estas palabras a nuestro pobre entender. Al investigador del pensamiento teológico de la antigüedad le ponen alerta para que no se deje llevar del mero sonido de las palabras. Le advierten el sentido en que debe tomar a menudo las respuestas que en los antiguos halle a la pregunta: ¿qué es el pecado original? Al teólogo le indican un principio muy fecundo, no sólo para la exacta exposición del dogma, sino aun para su apreciación científica: la consideración de los diversos efectos que en nosotros produjo el primer pecado y la ponderada valoración de cada uno de ellos en orden a la noción de culpa y de responsabilidad moral, o voluntario desorden respecto del último fin, es el único camino para llegar a la determinación de la esencia del pecado original.

Ahora bien, el desorden producido en la humanidad por el pecado de Adán es en sus elementos principales desorden moral, privación de la debida rectitud sobrenatural del alma y de la voluntad respecto de Dios (rectitud que consiste en la gracia santificante) e insubordinación de los apetitos inferiores a la razón y a la voluntad superior, o sea la concupiscencia (reprimida en el estado de inocencia por el don de integridad); en conjunto es privación de la justicia original. ¿Constituye todo este conjunto la esencia del pecado original? La respuesta depende de la noción más o menos estricta que se dé del pecado habitual o reato de culpa.

Pecado en sentido un tanto amplio, pero no impropio, puede llamarse todo el conjunto del desorden moral, como contrario a la voluntad de Dios, y así (supuesta la voluntariedad) podrá definirse o describirse el pecado original como la privación de la justicia original.

Mas si se define el pecado en sentido más estricto, como el elemento que nos constituye en estado de desorden respecto de Dios como nuestro último fin, habremos de distinguir entre las partes que incluye la privación de la justicia original, pues la concupiscencia como tal no es más que la rebelión habitual de la parte inferior contra la superior, y nos queda aun después de la plena remisión del pecado original; el desorden respecto del último fin reside en el alma y en la voluntad. Por tanto, la esencia del pecado original habrá de ponerse, o en cierta permanencia moral en nosotros del pecado de Adán, o en la privación

(1) Edición EHSes, de la Soc. Goerres, t. 5, p. 163, l. 27-30.

de la gracia santificante (pues la gracia es la formal ordenación sobrenatural del hombre respecto de Dios), o mejor quizá en ambos elementos.

Por el contrario, si ya no se trata de determinar científicamente la esencia del pecado, sino de designarlo por algo característico, puede tomarse un efecto, o un aspecto del desorden, perteneciente al orden moral, el más obvio, la concupiscencia, y llamársele pecado original en sentido más amplio y menos propio; no tan sólo por metonimia, como en los regenerados, «quia ex peccato est et ad peccatum inclinat» (Tridentino), sino como manifestativo del pecado existente, supuestas las demás condiciones requeridas para el reato o imputabilidad.

Ahora bien, si tomamos en consideración los principales jalones de la tradición teológica, se pueden caracterizar, no sin fundamento, en nuestra cuestión por los siguientes rasgos generales (1):

San Agustín, en su incumbencia de defender la existencia del pecado original contra el naturalismo pelagiano de Juliano, vió en el desorden de la concupiscencia el sello característico de la mancha original, y no tuvo dificultad en amontonar con su vivo ingenio frases que parecen identificar simplemente el pecado original con la concupiscencia. Con todo, es cierto que esta idea, por más que frecuentísimamente se presenta en sus escritos, no agota ni mucho menos la noción que San Agustín se formó del pecado original. Así lo notan diligentemente, no sólo autores como Portalié (2) y Espenberger (3), quienes no admiten en modo alguno que se pueda establecer por San Agustín la fórmula «peccatum originale est concupiscentia», sino aun otros que, como Kors (4), comienzan presentándola como genuinamente agustiniana. Como quiera que sea, pudieron en lo sucesivo los teólogos que tomaban fragmentariamente los dichos del Santo como «auctoritates» presentar algunas de estas fórmulas, y definir el pecado original por la concupiscencia, como de hecho se halla en la primitiva

(1) No es de esta memoria razonar estas conclusiones; lo esencial de ellas esperamos probarlo con bastante probabilidad en el anunciado Boletín, como resultado de los estudios hechos hasta ahora.

(2) L. c., cols. 2.395-2.396.

(3) Op. cit., 21, 33, 43 y sig.

(4) Op. cit., 15, 17.

Escolástica, tomando la noción de pecado en un sentido lato y menos propio.

San Anselmo vió que esta concepción no era suficiente; y fundándose también en la tradición agustiniana, algunos de cuyos elementos habían sido tenidos menos en cuenta, insistió en la necesidad de poner la esencia del pecado original en algo perteneciente al orden de las relaciones inmediatas del alma y de la voluntad con Dios; y así definió el pecado original como privación de la justicia original, considerando a ésta, en su elemento superior, como rectitud de la voluntad, si bien queda este concepto menos diáfano y quizá no se eleva explícitamente a la noción de rectitud sobrenatural o gracia santificante (1).

Santo Tomás juntó y perfeccionó ambas concepciones y, tomando el pecado en el sentido propio más amplio y complejo, definió el pecado original como la privación voluntaria de la justicia original en su totalidad. Pero tuvo cuidado de distinguir acertadamente en la privación de la justicia original (como los distinguía en este mismo don) dos elementos: uno formal, la privación de la gracia, por la cual el hombre queda formalmente desordenado respecto de Dios, último fin sobrenatural; otro material, la concupiscencia, que atañe a la naturaleza moral del hombre como incentivo y disposición para el pecado formal, y además, por su conexión con la pérdida de la gracia en el primer hombre, queda determinado a formar parte del total desorden inducido en la humanidad por el pecado de Adán (2).

Por fin, los teólogos posttridentinos, sin repudiar las anteriores explicaciones, se creyeron obligados a insistir más en los elementos formales y a considerar el pecado original en su sentido más estricto, y

(1) Cf. BAINVEL en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 1.339; ESPENBERGER, op. cit., 71; KORS, op. cit., 27, etc. No entramos ahora en esta discusión; mas nos parece que si la rectitud de la voluntad no es llamada explícitamente por San Anselmo gracia santificante, difícilmente se probará que no está contenido en ella, al menos implícitamente, el concepto de rectitud sobrenatural.

(2) Suponemos en esta exposición que la justicia original incluye para Santo Tomás la gracia santificante. Sabido es que recientemente se ha discutido de nuevo este punto, precisamente con ocasión de la obra del P. Kors; queremos señalar los artículos del P. TEIXIDOR: *Una cuestión lexicográfica*, en *Estudios Eclesiásticos*, 6 (1927, 4) 337-376; 8 (1929, 1) 23-41.

así vinieron muchos de ellos a considerar como esencia del pecado original lo que constituye la formal aversión del hombre respecto de Dios y le hace habitualmente aborrecible a la divina Majestad, relegando a la categoría de efectos (formales también, pero secundarios) del pecado original todos los restantes elementos. Razones para que floreciese esta dirección en la Teología no faltaban. Además de cierto progreso especulativo y de las tendencias teológicas que iniciaron la explicación de la voluntariedad que luego examinamos, pudieron inclinarle en este sentido ciertas frases del Tridentino, como la del can. 5, según el cual en el Bautismo se quita «totum id quod veram et propriam rationem peccati habet»; también las torcidas interpretaciones que los bayanos y jansenistas dieron a multitud de fórmulas agustinianas. No hubo, pues, cambio de doctrina, sino a lo sumo de posición y punto de vista y una mayor apreciación de elementos hasta entonces menos ponderados (1).

Como se ve por la exposición anterior, la cuestión de la esencia del pecado original supone resuelta y afirmada la de su *voluntariedad*, de tal manera que sin ella todos los elementos dichos no pasarían de constituir al hombre en un estado de enfermedad, de inmensa desgracia en el orden espiritual, pero no lo harían pecador, supuesto (supuesto inadmisibile, al menos respecto de la *privación* de la gracia), que hubiese caído en él sin voluntariedad alguna. Por esto alguna de las teorías de los teólogos posttridentinos equivale a considerar como esencia del pecado original, lo que constituye su voluntariedad, o sea la permanencia moral en sus descendientes del acto libre de Adán, considerado moralmente como acto de ellos.

Por lo demás, la voluntariedad del pecado original ha sido siempre afirmada con energía por toda la tradición católica: «Ex voluntate peccatum est.... Prorsus et originale peccatum», respondía San Agustín (2) a Juliano, que le argüía de maniqueísmo. Las afirmaciones de San Agustín tienden, frecuentemente, tan sólo a hacer resaltar contra esta impugnación que el estado de pecado de la humanidad no supone

(1) Véanse, para esta cuestión, los tratados citados al principio, de MUNCUNILL, op. cit., nn. 702-728; y BERAZA, op. cit., nn. 803-841.

(2) *De nupt. et concup.*, 2, 48 (P. L., 44, 464).

un ser malo por naturaleza, sino que procede de un acto libre de la voluntad de Adán (1). Sin embargo, no se limita a ello; no faltan textos, y muy expresivos, en que inquiere una explicación que extienda a todos los descendientes del primer hombre esta voluntariedad (2). Porque vió el Santo, y en ello reside la dificultad del problema, que no puede hablarse de pecado en un sujeto sin que en alguna manera le sea voluntario el acto o el estado que le constituye pecador; sin imputabilidad no hay pecado. Así desafía a su adversario en último término con aquél «si potes intellige, si non potes crede» (3).

Hasta Santo Tomás no se avanza gran cosa. Los teólogos del período inicial de la Escolástica no parecen haber sentido la necesidad de profundizar más esta cuestión; tratan de la propagación del pecado original, de sus efectos; más que la esencia les preocupaba la determinación del estado en que quedó la humanidad por el pecado (4). En cambio, el Doctor Angélico, según luego veremos, iba elaborando los elementos de una solución más completa y más satisfactoria a este intrincado problema.

Después del Concilio Tridentino los teólogos se vieron como impedidos a dar mayor extensión a sus investigaciones sobre la voluntariedad del pecado original. Un espíritu ponderado de crítica les incitaba a determinar con precisión el valor de las fórmulas recibidas de la tradición teológica; el refluorecimiento de los estudios bíblicos concentró más la atención en las vívidas expresiones con que San Pablo designa el pecado de origen; parte muy principal hay que atribuir al movimiento provocado por el Concilio de Trento; por fin, la condenación de las proposiciones de Bayo proyectó nueva luz que iluminó los derroteros de la Teología para adelante.

El problema, pues, se planteaba ante ellos más claro y preciso que

(1) Esta observación, por demás obvia, es de capital importancia para fijar el verdadero alcance de muchas frases de San Agustín en esta materia.

(2) Véanse reunidos y ponderados, principalmente, en ESPENBERGER, op. cit., 1-25.

(3) *Op. imperf. contra Julian.*, 4, 104 (*P. L.*, 45, 1401).

(4) Esta impresión deja en el ánimo la lectura de los pasajes recogidos por ESPENBERGER, op. cit., 58-180; y KORS, op. cit., 36-82. Difícil será, por tanto, hallar en estos autores la solución a un problema que no se proponen; si bien pueden tomarse en cuenta las frases en que es fácil signifiquen acá y allá sus ideas más o menos incompletas sobre esta cuestión.

para los antiguos, como aún hoy se plantea ante la Teología, en la siguiente forma:

Ciertamente, el pecado original es en nosotros un pecado habitual tan sólo, no propiamente actual, puesto que nuestra voluntad personal no ha sido puesta en acto y ya somos pecadores; es un pecado que se contrae por la generación natural, vehículo por el que la naturaleza humana es transmitida de Adán a su descendencia; es, por tanto, un pecado no personal, sino de naturaleza, *peccatum naturae*, según la frase feliz, ya de antiguo recibida en Teología, como que nos viene por el nacimiento e inficiona toda la naturaleza humana. Además, y por la misma razón, la aversión a Dios en que nos coloca este pecado no es positiva, como dicen, sino sólo privativa, si es que puede llamarse verdadera aversión.

Pero es verdadero pecado. Ahora bien, la noción de pecado, aun de pecado habitual, incluye necesariamente la voluntariedad, es decir, la relación al acto libre que produjo el estado de aversión a Dios; de ésta y solamente de ésta puede resultar en el estado moral del hombre el reato de culpa o imputabilidad. Por tanto, y parece este principio de sentido común y fundamental en esta materia, el pecado, para que sea verdadera y propiamente tal, debe ser verdadera y propiamente voluntario a todos aquellos que son inficionados por él, a todos aquellos que son pecadores, a todos aquellos a quienes se imputa a culpa. Es así que el pecado original es imputado a culpa, no sólo a pena, a los descendientes de Adán, éstos son constituidos pecadores y son inficionados por un verdadero pecado. Luego es preciso admitir que el pecado original en algún sentido propio es voluntario no sólo a Adán, sino también a sus descendientes. En otros términos: es forzoso declarar que la relación de voluntariedad afecta no sólo al que puso el acto de desobediencia al precepto divino, sino aun a aquellos que en virtud de aquel acto son constituidos pecadores. Claro está que esta voluntariedad es de grado y orden muy diverso de la que compete al pecado personal, por lo que con razón dijo Santo Tomás que el pecado original «*minimum habet de voluntario*» (1); pero algo hay de él.

La condenación de las proposiciones 46, 47, 48 y 56 de Bayo vino a confirmar esta idea que ya la evidencia misma imponía (2). Algo de-

(1) 2, d. 33, q. 2, a. 1 ad 3.

(2) V. el texto en DENZ. 1046, etc.

licada es la explicación del sentido de estas proposiciones, y, por tanto, la deducción de conclusiones de su condenación. La doctrina de Bayo, bastante embrollada, parece ser ésta (1). El pecado original es, para él, simplemente la concupiscencia (que él entiende prohibida en el precepto *non concupisces*), la cual, por su sola existencia «*tantum quia inest*» en los no regenerados por el bautismo, los hace pecadores, sin que haya de presuponerse la cuestión de la voluntariedad. Para Bayo, en efecto, todo acto, o tendencia, o estado de desobediencia a la ley es pecado, aunque no sea voluntario. La cuestión de la voluntariedad y de la consiguiente imputabilidad no es cuestión de la esencia del pecado, sino sólo de su causa; el pecado debe llamarse tal sin consideración alguna a la voluntad que lo originó. Además, pasado el acto del pecado, no queda sino el reato de pena. Mas, por otra parte, es tan evidente que el pecado original es voluntario a los niños, porque se les imputa, que para explicarlo afirma Bayo serles a ellos voluntario (es decir, la concupiscencia), por el mero hecho de contraerla, porque no tienen acto de voluntad contrario.

Son, pues, legítimos los principios que, como opuestos a estas proposiciones, están contenidos en su condenación (que, como es sabido, afecta al sentido intentado por el autor). La voluntariedad pertenece a la esencia o definición del pecado, no es noción que afecte tan sólo a la cuestión de la causa del pecado; la voluntariedad del pecado original alcanza en algún modo a los descendientes de nuestro primer padre; esta voluntariedad debe explicarse por una relación a la voluntad del primer hombre, relación que debe ser tal que no deje a esta voluntad meramente en el orden de causa inductiva del estado de depravación de su linaje (2).

Sin estas luces tentado se vería el teólogo a cortar el nudo de esta difícil cuestión, estableciendo como principio que no es cierto que la

(1) Cf. la obra de BAYO, *De peccato originis* (c. 7, ed. Colonia, 1696, p. 8) y *Baiana* (ibid., pp. 105, 106); LE BACHELET, art. *Baius* del *Dictionnaire de Théologie catholique*, coll. 93, 94.

(2) Véase sobre este punto a SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I. 4, nn. 277, 278 (Friburgo, 1878, t. 2, p. 624), quien concluye que «el voluntario exigido por la Iglesia en la condenación de las prop. 46 y 47 de Bayo para la esencia del pecado (en nuestro caso en relación con la voluntad de Adán) es un voluntario en virtud del cual la materia del pecado pueda ser imputada al sujeto que es culpable».

noción de pecado y de voluntario sean tan inseparables que no pueda en sentido propio aplicarse a un sujeto la primera sin que en alguna manera se le aplique también en sentido propio la segunda. Mas a esto nadie se ha atrevido (aunque a algo parecido parecen propender algunos). Es verdad que la noción de pecado no es unívoca a todos los pecados; mas no de tal manera que en alguno de los analogados no se halle la razón de voluntario; se sigue de aquí con verdad que también la noción de voluntario es análoga al voluntario físico y absoluto, acto de una voluntad, y al voluntario relativo, de prudente estimación o moral.

Al inquirir en la naturaleza de la relación entre la voluntad de Adán y su descendencia, se fijaron los teólogos posttridentinos más de propósito en la solidaridad establecida por San Pablo en Rom., 5, 12 s. entre Adán y su descendencia, y vieron en la fórmula *omnes in Adam peccaverunt* que, sin duda *quoad sensum* está en San Pablo, la expresión de la voluntariedad del pecado original, por cuanto se expresa en ella, según toda su fuerza, una cierta participación de todos los descendientes en aquel acto cometido por Adán, «quando omnes ille unus erant», como dice gráficamente San Agustín (loc. cit.). Con lo que se afirmaron en su sentir general de que ningún pecado habitual, ni siquiera el de origen, tiene razón de tal, sino en cuanto en alguna manera es propio de todos el acto pecaminoso que introdujo el estado de aversión a Dios (1). Además, esta unidad moral de todo el género humano con su progenitor en el acto con el cual éste quebrantaba el precepto divino, la vieron formulada en algunas vivas expresiones de los Santos Padres y aun indicada en el Concilio Tridentino.

Tales fueron los principios que guiaron a los teólogos en sus investigaciones sobre la voluntariedad del pecado original. El proceso ulterior fué el siguiente:

Era preciso determinar de qué orden era la unidad que debía establecerse entre Adán y su descendencia para explicar cómo la volun-

(1) Buen indicio de lo bien fundada que está en el Apóstol esta idea lo dan, no sólo los expositores posttridentinos Salmerón y Toledo, que casi pueden llamarse padres de esta teoría, sino los comentaristas modernos, quienes sin pretender establecer una teoría del pecado original, al exponer este pasaje la indican inequívocamente; así, CORNELI, 280; PRAT, I, 299, II, 81; LAGRANGE, 118.

tariedad de aquel acto les alcanzaba a ellos. La unidad de descendencia o continencia seminal de todo el linaje en Adán ofrece un buen punto de apoyo y un presupuesto necesario, conforme a la tradición. Mas esto sin más no basta; y fué fácil refutar a Jansenio con esta obvia consideración: no se ve por qué razón no se transmiten igualmente de padres a hijos todos los pecados. Hácese, por tanto, preciso acudir a alguna positiva institución de Dios, que complete la unidad ontológica de origen entre Adán y sus descendientes y la eleve al orden moral, para que de ella pueda resultar una especie de transfusión de voluntariedad, necesaria, ya que se transfunde el pecado. La explícita afirmación de esta necesidad, insinuada ya por San Agustín, de la cual hallaron vestigios en otros Padres y teólogos y, en parte al menos, largamente utilizada por Santo Tomás, constituye un verdadero progreso teológico, de tal manera que este punto se considera como definitivamente adquirido.

La positiva institución de Dios versa, como es claro, sobre la conservación y transmisión de los bienes sobrenaturales (gracia, integridad) a la descendencia del primer hombre; y acomodando la idea de pacto, tan frecuente en la Sagrada Escritura, la llamaron pacto formal o virtual, por el cual si Adán observaba el precepto divino conservaría para sí y su descendencia los bienes gratuitos, y los perdería para todos si lo quebrantaba; y esto porque la voluntad de Adán a este respecto era reputada como voluntad de todos sus descendientes, por lo cual estas voluntades se dicen aligadas a la de Adán, con lo que éste, cabeza física de la especie, quedaba constituido cabeza moral y jurídica de toda la humanidad que de él debía descender por generación natural (si ya alguna privilegiada criatura no quedaba excluida).

Así quedaba explicada en alguna manera la voluntariedad del pecado original en todos los que lo contraen, voluntariedad, como se ve, no física, sino moral (la única que puede concebirse sin acto físico); todos son pecadores, porque *todos pecaron* cuando pecó Adán: «Per unum hominem peccatores constituti sunt multi..... in quo (eo quod) omnes peccaverunt.»

Tal es la sentencia que con modificaciones de pormenor más o menos accidentales adoptaron sin vacilar con rara y casi completa unanimidad los teólogos de todas las escuelas del floreciente período posttridentino. El actual renacimiento teológico, con las excepciones no escasas que vamos a indicar, o la ha aceptado simplemente (Casa-

joana, Mendive, Van Noort, Muncunill, etc.), o la ha modificado en puntos accidentales (Mazzella, Palmieri, Beraza, etc.). A muchos les repugna hoy la idea de pacto; tampoco pueden familiarizarse con la fórmula aligación de voluntades (1). Pero por más que rechacen con energía estas expresiones, es lo cierto que mantienen resueltamente lo sustancial de esta explicación: la constitución de Adán como cabeza moral y jurídica del linaje humano.

No es nuestro intento exponer las pruebas ni vindicar esta explicación, que a nuestro pobre entender es la única que intenta, con la felicidad posible en tan difíciles cuestiones, aceptando todos los datos del problema, declarar este elemento del pecado original. Lo que principalmente pretendíamos en esta exposición es llamar la atención sobre el método con el cual procedieron los teólogos posttridentinos en la solución de este problema, fijando al propio tiempo sus términos.

Diverso es el camino emprendido por el afamado teólogo P. Billot en su ingeniosa disquisición sobre el pecado original (2); no es de maravillar que llegase a conclusiones diversas, conclusiones que, como muchas otras de las suyas, han logrado carta de ciudadanía en el mundo teológico.

Billot se propone investigar el concepto que debemos formarnos del pecado original. Partiendo de la noción comúnmente recibida del pecado original como *peccatum naturae*, establece que el pecado de naturaleza «reduplicative ut talis in oppositione ad personam» no puede consistir más que en la privación de la recta relación en que la naturaleza debía estar respecto de Dios por haberle sido conferida la gracia a Adán como *accidens speciei*, a modo de accidente cuasiespecífico. Tal privación no puede ser sino el efecto de la primera culpa de la cabeza de la naturaleza, culpa que halla a ésta en su integridad.

Esto supuesto excluye del todo la noción de cabeza moral o jurídica: el acto del pecado de naturaleza *actus peccati naturae*, procede de Adán como cabeza de la naturaleza, «simpliciter et sine addito», porque todos estábamos contenidos en él *seminaliter*. La razón prin-

(1) En el Boletín esperamos patentizar lo accidental de estas divergencias, demasiado exageradas por algunos de estos mismos autores (cf. PESCH, 3, 274).

(2) V. principalmente la obra citada, pp. 140, 159, 166 y 168.

cipal es para Billot porque la idea de cabeza moral no se compagina con la noción de pecado de naturaleza, porque personas como tales son quienes son representados por su cabeza jurídica y moral. Por tanto, no habría un reato de naturaleza «reatum in communi natura subiectatum». Por tanto, la institución positiva de Dios, que es necesaria, sin duda, para la explicación del pecado original, consiste, única y precisamente, en la colación de la justicia original como accidente específico de la naturaleza.

Mas ¿cómo explicar en esta teoría el axioma: *todos pecaron en Adán*? En esta locución, por la misma aposición *en Adán*, queda restringido el verbo *pecaron* a significar simplemente: «todos contrajeron el débito de la privación de la justicia original». Este débito tiene razón de culpa por su relación al acto voluntario de aquel que es fuente, cabeza y principio de la naturaleza. Como el pecado original conviene analógicamente tan sólo con el pecado personal, no hay que buscar la razón de voluntariedad propia de él en nuestras personas: «non ergo quaerenda ratio voluntarietatis originali peccato propriae in nostris personis». Por lo demás, la voluntariedad del pecado habitual no es otra cosa que la relación trascendental del estado de aversión contra Dios a la sola causa que pudo inducirlo: el acto voluntario que precedió.

Como se ve, la teoría de Billot parte del análisis de una noción *peccatum naturae*, entendida en un sentido especial. No busca apoyo más que en ciertos textos de Santo Tomás, que no son los únicos que en esta materia se pueden invocar, como luego vamos a ver. Muchos de los elementos positivos que contiene, prescindiendo de la rigidez excesiva que da a la noción de pecado de naturaleza (como que no es fácil ver cómo la naturaleza *ut contradistincta a personis* sea capaz de pecado), están expuestos con vigor, y es mérito del insigne autor haberles devuelto un puesto de honor en la Teología. Pero la hace inaceptable a esta teoría la exclusión de los elementos morales que, fundados en documentación positiva, aportaron los teólogos del siglo XVI. Aun un partidario de Billot ha notado que la fórmula *peccatum naturae* «expresa el hecho del pecado original en cuanto es propio de todos los hombres, mas no explica cómo es un verdadero estado de pecado» (1).

(1) BECKER, *Zur Frage des Schuldcharakters der Erbsünde*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 48 (1924) 73.

Mas, principalmente al negar toda voluntariedad aplicada a los descendientes, parece dejar a un lado los elementos más sustanciales de la cuestión (1).

El mismo autor (2) y varios de los que han aceptado su teoría, han hecho valer en su favor cierta facilidad apologética. Mas si esta facilidad se ha de lograr sacrificando elementos intrínsecos al dogma, no es legítima. Por lo demás, si es difícil la idea de la representación moral en la imputabilidad del pecado, no menos difícil parece (si no más) la imputación de un pecado propiamente dicho a quien ni física ni moralmente ha tenido parte en el acto culpable. No, la apologética del pecado original, delicada como es, no hay que llevarla por estos derroteros, que pueden parecer atenuaciones deformadoras (3), ni parece prudente proclamar, con miras apologéticas, como evidentemente absurda la doctrina sostenida unánimemente por tanto tiempo por los teólogos (que no fueron solos los decadentes) (4). Más bien debemos

(1) Por lo demás que no puedan ser excluidos, lo muestra prácticamente el mismo P. Billot. Al explicar la noción de voluntario en el pecado habitual, dice que es la relación al acto voluntario que precedió, el cual, «in ordine ad suas sequelas *manet non abolitus*» (op. cit., p. 167). Pues esto, y no más, es en el fondo la teoría que combate. Aplicado al pecado original con plena consecuencia, da la permanencia moral del acto de Adán en todos sus descendientes. De este modo la relación al acto inductor ya no le deja a éste meramente en el plano de causa eficiente extrínseca, sino que lo hace causa formal y elemento intrínseco y esencial. Mas para explicar esto, en alguna manera, es preciso que la institución positiva de Dios verse sobre la misma voluntad de Adán y de sus descendientes. Con esto se concibe que estos dos elementos que, como indicábamos arriba, son esenciales, y de hecho son mantenidos por el P. Billot, conduzcan a la declaración de la voluntariedad del pecado original; de otro modo, parecen ineficaces para este fin.

(2) Artículos publicados en *Études* 162 (1920), 129 ss. *La Providence de Dieu, etc. Les enfants morts sans baptême.*

(3) Conviene, quizá, recordar aquí que las entusiastas exageraciones de algunos apologistas del siglo pasado dieron ocasión a la terrible diatriba de PAUL JANET contra el pecado original en la *Revue des Deux Mondes*, artículo *Un apologiste chrétien*, 15 de mayo de 1869, pp. 361-365. En el caso presente hubiera sido preferible no dar siquiera una apariencia de pretexto a que pudiera escribirse: «Le péché originel aboli par le Cardinal Billot», como se lee en el impiísimo folleto de L. COULANGE, *Catéchisme pour les adultes, I. Les Dogmes* (París, 1929), de la colección *Christianisme*, publicada bajo la dirección de P.-L. Couchoud, amasijo de la más estúpida ligereza científica con el más desvergonzado cinismo y rabia infernal contra el Catolicismo.

(4) Así lo da a entender el P. BILLOT en los artículos de *Études*, 162 (1920)

conducirla por donde se la conduce de ordinario: valorar con equidad, sin exageraciones, la naturaleza de la degradación que induce este pecado; ponderar la sobrenaturalidad de los bienes de que priva; notar la congruencia de la disposición divina con relación a la conservación de estos bienes, fundada en la solidaridad humana; por fin, relacionar este misterio con los demás que constituyen la providencia sobrenatural de Dios; tal es el contenido de la apologética tradicional del pecado original, que nos lleva a exclamar con la Iglesia: «O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!»

Pasemos ya a la segunda parte de este artículo: ¿Cuál es la posición de Santo Tomás en la cuestión que nos ocupa?

Ya hemos indicado que el P. Billot aduce en apoyo de sus ideas varios textos del Angélico; y no le negamos este derecho, en parte al menos, porque los elementos positivos de esta teoría se hallan a menudo en las obras de Santo Tomás. Algo con todo costaría hallar en él la concepción particular del *peccatum naturae* desarrollada por Billot. Pero ¿será verdad que manteniéndose Santo Tomás en los elementos físicos, por decirlo así, excluye los elementos morales en la explicación del pecado original? Por de pronto es un hecho singular que casi todos los teólogos posttridentinos aducen en su favor sin sombra de duda al Doctor Universal. Algún fundamento tendrán sin duda para ello, teólogos de diversas tendencias, que en muchas ocasiones se dividen en la interpretación de su común Maestro. Por otra parte sería evidentemente excesivo afirmar sin más que en Santo Tomás se contenga explícitamente formada la teoría de los teólogos posttridentinos. Ya hemos indicado que las preocupaciones de la Teología no se habían extendido todavía por entonces a la declaración de este punto preciso.

La verdad parece estar en un justo medio, que creemos se puede formular en estas dos proposiciones: I.^a En Santo Tomás (quien por combatir también a los maniqueos y por recibir con veneración la herencia agustiniana y pretomista, insiste con fuerza en la única volun-

132 ss., refiriéndose principalmente a los teólogos del siglo XVIII. Tampoco en su tratado *De personali et originali peccato*, cita más que un texto de Billuart y otro de los Wirceburgenses (pp. 145, 146). Realmente esta documentación es muy escasa.

tad físicamente actuada, la de Adán, de la cual deriva todo el pecado original) se advierte con todo una evolución, en el sentido de dar mayor cabida a las consideraciones morales en la explicación de la voluntariedad del pecado original. Que hay en las diferentes obras diversidad de expresión, es evidente y universalmente reconocido. 2.^a En conjunto, y principalmente en sus últimas obras, se contiene, al menos virtualmente, lo sustancial de la teoría de los escolásticos posttridentinos, en cuanto afirma cierta transmisión de la voluntariedad a todos los hombres, y que en un sentido no sólo físico, sino también moral, todos los hombres fuimos una sola cosa en Adán.

Para comprobar estas afirmaciones pasemos revista a los principales textos del Angélico Doctor, que tratan precisamente esta cuestión, siguiendo el orden cronológico, en cuanto es cierta o probablemente conocido.

Comentario al Maestro de las Sentencias (1253-1255)

2, d. 30, q. 1, a. 2. «..... Culpa autem super hoc addit rationem voluntarii: ex hoc enim aliquis culpatur quod deficit in eo quod per suam voluntatem habere potuit. Unde oportet, quod secundum quod aliquid rationem culpae habet, secundum hoc ratio voluntarii in eo reperiatur..... Unde ad culpam personae requiritur voluntas personae..... ad culpam vero naturae non requiritur voluntas nisi in natura illa. Sic ergo dicendum est quod defectus illius originalis iustitiae quae homini in sua creatione collata est, ex voluntate hominis accidit; et sicut illud naturae donum fuit, et fuisset in totam naturam propagatum, homine in iustitia persistente, ita etiam et privatio illius boni in totam naturam perducitur, quasi privatio et vitium naturae.....

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale, cum non sit vitium personae ut persona est, sed quasi per accidens, in quantum persona habet talem naturam, ideo non oportet quod sit in potestate huiusmodi personae hunc defectum habere vel non habere, sed sufficit quod sit in potestate alicuius qui est natura illa: quia ex hoc quod habens aliquam naturam peccavit, natura infecta est; et per consequens inficitur in omnibus illis qui ab illo naturam trahunt. Et ideo potest dici culpa naturae, cum aliquis in natura illa subsistens, per voluntatem defectum istum in totam naturam causaverit.»

2, d. 31, q. 1, a. 1. «..... Sed ratio culpae inde venit, quod illud quod collatum fuit gratis Adae, sc. originalis iustitia non fuit sibi col-

latum personaliter, sed inquantum talem naturam habebat, ut omnes sc. in quibus talis ab eo accepta natura inveniretur, tali dono potirentur; et ideo cum propagatione carnis etiam illa originalis iustitia propagata fuisset. In potestate ergo naturae erat ut talis iustitia semper in ea conservaretur; sed per voluntatem personae existentis in natura factum est ut hoc perderetur; et ideo hic defectus comparatus ad naturam, rationem culpae habet in omnibus in quibus invenitur communis natura accepta a persona peccante: et quia per originem carnis defectus iste naturali generatione traducitur simul cum natura, ideo etiam et culpa originalis per originem carnis traduci dicitur; et quia per voluntatem personae ratio culpae ad naturam transit, ideo dicitur persona naturam infecisse. Quia vero in personis aliis est originale peccatum a prima persona generantis, non est ratio culpae ex ipsis, cum non propria voluntate peccatum tale incurrant, sed in quantum talem naturam cum ratione culpae recipiunt. Inde est quod secundo natura personam inficere dicitur.»

En estos textos parece calcada la teoría de Billot. La voluntariedad se exige *in natura illa*, es decir, en la persona del jefe y del que es fuente y origen de toda la naturaleza.

La doctrina del Comentario a las Sentencias es calificada de insuficiente por el P. Kors (1). Podemos más bien decir que los pasajes transcritos no representan toda la concepción de Santo Tomás en esta obra. En 2, d. 31, q. 1, a. 2, se lee lo siguiente: «*Similiter et ratio voluntarii, quae culpam causabat in natura, in omnes homines qui ab Adam naturam accipiunt transit..... unde quod illi qui ab ipso nati sunt tali iustitia careant ex voluntate ipsius Adae consecutum est; unde et ratio voluntarii in omnes quia ab eo naturam humanam accipiunt simul cum defectu transit.*» Se ve, por tanto, explícitamente afirmado, el principio fundamental en que se apoya la introducción del concepto de voluntariedad moral y de cabeza jurídica: la razón de voluntariedad pasa a los descendientes de Adán.

Summa contra Gentes (1259-1264)

4 C. G., c. 52. «..... Non enim est inconveniens quod uno peccante peccatum in omnes dicimus esse propagatum, quamvis unusquisque

(1) Op. cit., 148.

ex proprio actu laudetur vel vituperetur, ut prima ratio procedebat. Aliter enim est in his quae sunt unius individui et aliter in his quae sunt totius naturae speciei; nam participatione speciei sunt plures homines velut unus homo, ut Porphyrius dicit.... Si quod autem peccatum est quod ipsam naturam speciei respiciat, non est inconveniens quod ex uno propagetur in alterum, sicut et natura speciei per unum aliis communicatur.... Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, sc. gratia et debito ordine animae, sed etiam bono ad naturam communem pertinente.... Sic igitur huiusmodi defectus in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpae habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis. Sic enim invenitur voluntarium huiusmodi peccatum voluntate primi parentis, quemadmodum et actio manus rationem culpae habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio; et sic aestimantur in peccato naturae diversi homines quasi naturae partes, sicut in peccato personali diversae unius hominis partes. Secundum hoc igitur verum est dicere quod uno peccante omnes peccaverunt in ipso, ut Apostolus dicit, secundum quod secunda ratio proponebat, non quod essent actu in ipso alii homines, sed virtute sicut in originali principio; nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes, sed inquantum pertinent ad naturam ipsius quae per peccatum corrupta est.»

En este capítulo viene Santo Tomás a explicar la doctrina dada en el Comentario, cómo debe entenderse la voluntariedad *in natura illa*. Dice, pues, el Santo, que supuesto que no debe entenderse que estuviésemos en Adán cuando pecó como haciendo físicamente aquel acto, sino en cuanto pertenecemos a la naturaleza viciada por aquel pecado, se explica que seamos todos culpables, por dos razones. En primer lugar, porque todos éramos computados como un solo hombre por la participación de la naturaleza común: «Omnes homines *computantur* unus homo per participationem naturae communis.» Además, la culpa que se halla en todos es comparable a la del acto externo, que deriva toda su voluntariedad del acto interno, de tal manera, que en el pecado de naturaleza son considerados los distintos hombres como diversas partes de la naturaleza común, como en el pecado personal las diversas partes del hombre.

El relieve dado en estos pasajes a la unidad de todo el género humano en Adán para explicar la voluntariedad, es evidente. Esta uni-

dad se funda ciertamente en la generación; pero es algo especial, en virtud del cual viene a resultar que la voluntad de Adán *fué* la voluntad de todos los hombres, como dice el P. Martín (1), algo, sin duda, perteneciente al orden moral, como al orden moral pertenece también la unidad existente entre el acto de la voluntad y el acto físico externo, el cual, por constituir con aquél un todo moral por virtud de la moción recibida, recibe la denominación de pecado.

Quaestiones disputatae. De malo (1260-1268, o quizá 1269-1272).

De malo, q. 4, a. 1: «Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquis homo singularis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est una quaedam persona singularis; alio modo secundum quod est pars alicuius collegii; et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere; pertinet enim ad eum in quantum est singularis persona ille actus quem proprio arbitrio et per se ipsum facit; sed in quantum est pars collegii potest ad eum pertinere actus aliquis quem per se ipsum non facit nec proprio arbitrio, sed qui fit a toto collegio vel a pluribus de collegio vel a principe collegii; sicut illud quod princeps civitatis facit dicitur civitas facere, ut Philosophus dicit. Huiusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis, ut Apostolus inducit de membris Ecclesiae. Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente naturam accipientium quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis considerata est; in qua quidem multitudine 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 sc. iustitia originalis..... Si ergo consideretur iste defectus hoc modo per originem in istum hominem derivatus, secundum quod iste homo est quaedam persona singularis, sic huiusmodi defectus non potest habere rationem culpaе, ad cuius rationem requiritur quod sit voluntaria. Sed si, consideretur iste homo generatus sicut quoddam membrum totius humanae naturae a primo parente propagatae, ac si omnes

(1) *Ciencia Tomista*, 10 (1914) 396.

homines essent unus homo, sic habet rationem culpae propter voluntarium eius principium, quod est actuale peccatum primi parentis; sicut si dicamus quod motus manus ad homicidium perpetrandum, secundum quod manus per se consideratur, non habet rationem culpae, quia manus de necessitate movetur ab alio; si autem consideratur ut est pars totius hominis qui voluntate agit, sic habet rationem culpae, quia sic est voluntarium. Sicut ergo homicidium non dicitur culpa manus, sed culpa totius hominis, ita huiusmodi peccatum non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturae. Et sicut ad unum peccatum hominis faciendum diversae partes hominis adhibentur sc. voluntas, ratio, manus et huiusmodi, et tamen est unum solum peccatum propter unitatem principii, sc. voluntatis, a quo peccati ratio ad omnes partium actus derivatur, ita et ratione principii in tota natura consideratur quasi unum peccatum originale; propter quod Apostolus dicit: In quo omnes peccaverunt; quod secundum Augustinum potest intelligi in quo sc. primo homine, vel in quo sc. peccato primi hominis, ut peccatum primi hominis sit quasi commune peccatum omnium.»

De malo, q. 4, a. 2. «..... Dictum est enim supra (art. praec.) quod peccatum originale est huius personae vel illius prout consideratur ut pars quaedam multitudinis ab Adam derivatae, ac si esset quoddam membrum unius hominis. Dictum est etiam quod unius hominis peccantis est unum peccatum, secundum quod ad totum refertur et ad primum peccandi principium, licet executio peccati fiat per diversa membra. Sic ergo peccatum originale in isto homine vel in illo nihil est aliud quam quod ad ipsum pervenit per originem ex peccato primi parentis. Sicut peccatum in manu aut in oculo nihil aliud est quam id quod pervenit ad manum vel ad oculum ex motione primi principii peccantis quod est voluntas; licet ex una parte fiat motio per naturalem originem, ex alia vero parte per imperium voluntatis. Id vero quod pervenit ad manum de peccato unius hominis singularis est quidam effectus et impressio motus primi inordinati, qui erat in voluntate, unde oportet quod eius similitudinem gerat.» La misma doctrina repite en q. 4, a. 6.

Es la obra en que con mayor amplitud se desarrolla la cuestión del pecado original. Recojamos las ideas incluidas en estos notables pasajes. El defecto de la justicia original no puede tener razón de culpa, si se considera este individuo aislado, porque de la esencia de pecado es ser voluntario; pero si se le considera como miembro de toda

la naturaleza humana, es voluntario por razón de su principio, que es el pecado del primer hombre; de donde deduce que el pecado original, en este o en aquel hombre, no es otra cosa que lo que a él llega del pecado del primer hombre, como una impresión suya, por lo que debe tener semejanza con él. Repite la comparación con el pecado exterior, porque también en él se deriva la razón de pecado de la voluntad a todos los miembros. Donde aparece marcada la completa equiparancia entre la noción de pecado y la de voluntario (idea inculcada de nuevo en el *Quodl.* 12, a. 32); por lo que es preciso que a donde llegue la noción de pecado llegue también la de voluntario. Lo más notable es, con todo, en este pasaje, la aparición de la idea del hombre particular como parte o miembro de un colegio o comunidad, para pasar de ella a la consideración de la unidad de cuerpo. Explica, pues, que todos los hombres sean pecadores, porque todos los que reciben la naturaleza de Adán se han de considerar como un colegio o un cuerpo. Visible es, por tanto, la mayor acentuación de los elementos de orden moral en la explicación de la voluntariedad del pecado original. Para Santo Tomás no hay oposición entre ellos y la noción de pecado de naturaleza, antes se armonizan y mutuamente se condicionan.

Así, en las *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 9 ad 3, después de repetir la noción de *peccatum naturae*, prosigue: «Et per cuius (Adán) voluntatem in omnibus peccatum originale quasi voluntarium reputatur.» La voluntariedad moral o de reputación aplicada a todos por razón de la voluntad física del primer hombre, tal es la naturaleza de la relación existente entre el pecado originado y la voluntad de Adán. No sin razón aducían este texto en su favor los teólogos post-tridentinos (1).

Summa theologiae. Prima secundae (1266-1271).

1-2, q. 81, a. 1. «..... Sed omnes huiusmodi viae insufficientes sunt; quia dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem

(1) En el *Compendium Theologiae* (probablemente una de las últimas obras del Santo), c. 196, y en el *Comentario a la Epistola a los Romanos* (1269-1273), c. 5, lecc. 3, recoge breve y sucintamente las ideas expuestas en las obras principales aquí examinadas.

per originem, et etiam aliqui defectus animae ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis generantur fatui) tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere videtur excludere rationem culpae, de cuius ratione est quod sit voluntaria.... Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis reputantur quasi unus homo, sicut etiam Porphyrius dicit quod participatione speciei plures homines sunt unus homo: sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membrum; unde homicidium quod manus committit non imputatur manui ad peccatum, si consideratur manus secundum se, ut divisa a corpore; sed imputatur ei in quantum est aliquid hominis quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quae est in isto homine ex Adam generato non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur; sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteris derivatur dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis dicitur actuale; et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur non est peccatum illius membri nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum, ita peccatum originale non est peccatum huius personae nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur peccatum naturae, secundum illud Ephes., 2: *eramus natura filii irae.*»

Sintetiza Santo Tomás los elementos dispersos en las otras obras. La unidad de todos los hombres en Adán, a semejanza de la de una comunidad, por efecto de la cual somos miembros de un cuerpo, hace que no sea preciso que el desorden de naturaleza sea voluntario a la voluntad propia de cada uno; basta que lo sea a la voluntad de Adán, primer motor por la generación de todo el género humano, bien como el acto del miembro corporal es voluntario sólo por la voluntad del alma, que mueve el miembro. Por tanto, así como el acto del miembro exterior no es imputado a este miembro como tal, sino en cuanto

es algo del hombre, movido por su primer principio motor, así el pecado original no es pecado de este hombre, sino en cuanto recibe la naturaleza del primer hombre; por esto se llama pecado de naturaleza. He aquí la noción de *peccatum naturae* íntimamente ligada en Santo Tomás a la consideración de la unidad del género humano.

Al negar Santo Tomás en el pasaje citado que el pecado original sea voluntario, *voluntate ipsius hominis*, no niega toda denominación de voluntario a cada uno; al contrario, todo su raciocinio tiende a investigar cómo en alguna manera le alcance esta denominación, para que pueda alcanzarle la imputabilidad, sin que sea preciso que haya cometido un acto malo con su voluntad personal y física; para ello basta que tenga con el pecado de Adán la unidad moral que tiene la acción de los miembros con la de la voluntad (I).

Summa theologiae. Tertia pars (1271-1273): q. 84, a. 2 ad 3.

Por esto, en este último pasaje, precisamente, al exponer que el pecado original no es materia propia del Sacramento de la penitencia,

(1) El P. KORS (op. cit., 157-152) con razón admira la belleza de la concepción de Santo Tomás al comparar el pecado original con el pecado exterior y la importancia dada por el Santo a la idea de moción generativa. Mas luego impugna como no tomista (aunque sus argumentos más bien son especulativos, como le notó algún crítico) la idea de unidad moral entre Adán y sus descendientes en la explicación de la voluntariedad del pecado original. En esto nos parece no anda acertado. Precisamente, en Santo Tomás todo este raciocinio está ordenado a reforzar la idea de unidad, ciertamente moral y no sólo física, entre el primer progenitor y todo el género humano establecida al principio del artículo. En realidad, sin esta unidad moral no bastaría la moción para dar la denominación de pecado a la acción del motor movido: nadie, por ejemplo, dirá pecaminosa la acción del fusil que da muerte a un inocente, por ser movido por una mano criminal; esta mano, por tanto, es dicha criminal, no precisamente por ser movida por una voluntad perversa, sino porque su acción forma un todo moral con la del motor. Por lo demás, como nota Suárez (*De Peccatis*, disp. 9, sect. 2, n. 29), esta comparación declara bien la unidad moral en Adán, pero no excluye las diferencias importantes y esenciales entre ambos casos: «In illo exemplo peccatum membri et capitis unum omnino est, hic autem singulis membris peccata sunt singula et distincta et peccatum solum est unum propagatione et origine; hinc etiam fit ut peccatum membri tantum dicatur peccatum denominatione extrinseca, at vero peccatum originale, licet non sine ordine ad extrinsecam voluntatem sit peccatum, in se tamen intrinsece est peccatum, quia non est per modum actus, sed per modum habitus, et in subiecto apto.»

dice: «Quia peccatum originale non est nostra voluntate peractum, nisi forte in quantum voluntas Adae reputatur nostra, secundum modum loquendi quo Apostolus dicit Rom. 5: *in quo omnes peccaverunt.*» (Donde el dubitativo *forte* se aplica, evidentemente, a *peractum*, no a *reputatur*). He aquí cómo las sin duda postreras frases que escribió el Doctor común sobre esta materia, señalan el camino a los teólogos posttridentinos, y por cierto a la luz de las palabras reveladas del Apóstol de las gentes.

Con esto creemos suficientemente establecidas las proposiciones indicadas sobre las ideas de Santo Tomás en esta cuestión.

Fundada parece, por todo lo dicho, la conclusión general de que las teorías sobre la voluntariedad del pecado original, desarrolladas en un período en que, por los esfuerzos dominantes de las escuelas españolas del siglo XVI, los estudios teológicos alcanzaron una profundidad y extensión que, en concepto de eminentes críticos, nada tiene que envidiar al siglo de oro de la Escolástica, no representan una desviación de la Teología, sino más bien deben ser apreciadas como un progreso, que acredita el método teológico empleado por aquellos insignes autores, no menos distinguidos que por su talento metafísico y sutil analista de las ideas, por su serena crítica, su profundo estudio de la Escritura y su extenso conocimiento de la tradición católica.

JOSE M.^a DALMAU

Colegio Máximo de San Ignacio, Barcelona (Sarriá).