

El potenciamiento humano prelapsario en Tomás de Aquino

1. La inestabilidad del corazón humano

El género humano sufre universalmente diversas penalidades, tanto corporales como espirituales. Entre las corporales la más fuerte es la muerte, a la que todas las demás se ordenan, es decir, el hambre, la sed y cosas de este tipo. Entre las espirituales la más importante es la debilidad de la razón, de la que resulta que el hombre llega con dificultad al conocimiento de la verdad y fácilmente cae en error, y no puede superar del todo los deseos bestiales, sino que muchas veces queda obnubilado por ellos¹.

Esta breve descripción que hace Santo Tomás de la condición humana en esta vida mortal sintetiza todo lo que hace sufrir a los seres humanos. La debilidad de la razón es la raíz de los conflictos de opiniones en cuestiones metafísicas, antropológicas, políticas, éticas, religiosas, de donde surgen divisiones y muchas veces convulsiones sociales. La racionalidad debilitada afecta a la voluntad y por consiguiente a los diversos deseos, con frecuencia encontrados y desordenados. Incluso aunque conozcamos el bien y queramos hacerlo sinceramente, la parte afectiva no siempre responde a las buenas intenciones.

No hago lo que quiero –declara San Pablo– sino que hago lo que aborrezco (...) No hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero².

Esto significa que no existe en el corazón humano una armonía interior serena y estable. La razón humana domina la afectividad de modo “político” y no “despótico”, en terminología aristotélica usada por el Aquinate, porque los apetitos poseen cierta autonomía en la inclinación a sus objetos propios, y así pueden impulsar hacia lo que la parte espiritual de la persona quizás no quiere, o pueden resistirse a lo que quiere³.

La falta de armonía interior del hombre puede verse, entonces, como una tensión entre diversos bienes que tienden a cautivar a la voluntad humana y que, siendo en ocasiones incompatibles y no siempre del todo satisfactorios, provocan fluctuaciones en los deseos y contrastes también entre las personas, de lo que resulta la discordia o falta de paz social⁴.

De un modo más estructural, el Aquinate considera esta tensión como debida, en parte, a cierta falta de proporción entre el alma espiritual humana, que siendo inmortal tiende a vivir feliz y para siempre, y la naturaleza corruptible del cuerpo humano. Con explicaciones minuciosas, Santo Tomás explica que el cuerpo humano debe tener ciertas condiciones específicas que posibiliten la actividad de los sentidos internos (memoria, imaginación, cogitativa), lo que es un presupuesto necesario para realizar operaciones intelectuales. Esto

requiere un cerebro bien proporcionado y, según la física de su tiempo, un cuerpo mixto en el que se reúnan armoniosamente (*medietas*) las cualidades físicas elementales (“contrarias” entres sí), las cuales actuando de modo independiente lo corromperían⁵.

Sin embargo, el precio que se debe pagar por esto es la vulnerabilidad física. Precisamente por estar constituido por “contrarios”, el organismo fácilmente se desestructura cuando uno de ellos predomina, y al final acaba por descomponerse. La armonía de los cuerpos mixtos poco a poco se va debilitando, lo que en el Aquinate es la raíz del envejecimiento. La raíz de este proceso estaría en cierto consumirse paulatino de las causalidades fisiológicas, que él asume basándose en algunas afirmaciones de los escritos naturales aristotélicos⁶.

Estas explicaciones son obviamente arcaicas, propias de la antigua física, pero demuestran la seriedad con que el Aquinate se toma a la naturaleza, una actitud heredada de Aristóteles. Por eso él busca las causas naturales de las corrupciones corpóreas, de los males físicos e incluso de los desórdenes apetitivos de la naturaleza humana. No acepta el recurso al pecado original para explicar los defectos de la naturaleza animal, como son los dolores físicos, las enfermedades, la conflictividad y agresividad animal y la muerte, defectos que existen también en el hombre a causa de su naturaleza animal⁷. El mundo físico, aun siendo corruptible, no está en una situación caída. Sólo la naturaleza humana está herida, aunque ya veremos en qué sentido. Para Santo Tomás la muerte humana es natural, porque nuestro cuerpo es tan corruptible como todo cuerpo físico terrestre⁸.

La cosmología, la biología evolutiva y la neurociencia contemporánea ofrecen explicaciones naturales de las condiciones biológicas neuropsicológicas de los animales y de los seres humanos. Tomás de Aquino hoy las aceptaría como naturales, sin ver en ellas una incompatibilidad con la fe cristiana. Sin embargo, como señalé al principio, estas condiciones, aunque necesarias porque la dimensión espiritual humana necesita de una base psicósomática, son también fuente de sufrimientos, y esto especialmente, en la visión del Aquinate, porque el espíritu humano, aun siendo la forma natural del cuerpo, no logra informarlo y dominarlo enteramente.

La forma del hombre es el alma racional, que de por sí es inmortal. Y por eso la muerte no es natural al hombre respecto a su forma. Pero la materia del hombre está compuesta por contrarios, de lo que se sigue la necesidad de la corruptibilidad. Y en cuanto a esto, la muerte es natural al hombre⁹.

2. La lesión original de la naturaleza humana

El texto que acabo de citar podría dar la impresión de que Tomás cae en un fuerte dualismo. Pero no es así. El Aquinate estima precisamente que “lo normal” sería una unión bien coordinada entre el alma espiritual humana y su cuerpo. Pero la realidad es que no ocurre así del todo. Hay como una “contradicción existencial” entre las aspiraciones humanas más nobles y la dureza del cuerpo, que en muchos aspectos –morales y físicos– no está a la altura del espíritu (rebelión y desintegraciones de la parte afectiva, sufrimientos físicos, vejez, muerte). Esto conduce a Tomás a una explicación más alta que viene de la teología de la fe.

Las explicaciones biológicas sobre este punto (muerte, enfermedades) son reales, pero no completas. Los animales no experimentan el drama existencial humano. Además la capacidad humana de hacer el mal, al derivar también de la dimensión espiritual, es infinita¹⁰. La enormidad de los males morales humanos, innumerables y perseverantes a lo largo de la historia, es sobrecogedora. Esta realidad le lleva a suponer a Santo Tomás que la condición humana actual es probablemente (*satis probabiliter*) penal, es decir, un signo de que en el principio se produjo una lesión de nuestra naturaleza¹¹.

Tales defectos, aunque considerando la naturaleza humana en su parte inferior parezcan naturales, sin embargo, teniendo en cuenta la Providencia de Dios y la dignidad de la parte superior de la naturaleza humana, permiten argumentar con bastante probabilidad que son penales. Y así se puede concluir que el género humano quedó originalmente infectado por algún pecado¹².

Como es obvio, Tomás de Aquino sabe que Dios creó el universo y al hombre y por la fe conoce la doctrina cristiana del pecado original. Sobre esta base y en un contexto de relaciones positivas entre la fe y la razón, plantea argumentativamente que la situación en que se encuentra la naturaleza humana, si bien es natural desde el punto de vista de las fuerzas materiales, no puede serlo si tenemos en cuenta la Providencia de Dios y la espiritualidad del alma humana. Esto le conduce a postular que Dios tuvo que crear al hombre en una condición mejor que la actual, lo que es una razón de apoyo que confirma la tesis teológica del estado de inocencia original en que fueron creados los primeros progenitores del género humano, Adán y Eva. Este punto aparece en todos los sitios de la obra de Tomás de Aquino en que trata del pecado original¹³.

El alma racional excede la proporción de la materia corporal (...), por lo que fue conveniente que al principio se le diera una potencia (*virtus*) para poder conservar al cuerpo por encima de la naturaleza de la materia corpórea¹⁴.

3. *Dones preternaturales, casi naturales*

Dios al principio creó al hombre no sólo elevado a la gracia, sino que además otorgó al alma humana la capacidad de dominar al cuerpo para que así éste no se corrompiera, y el motivo es la conveniencia de una proporción armoniosa entre el espíritu humano y el cuerpo. Tomás plantea esta argumentación en una perspectiva genuinamente hilemórfica.

Al crear a la naturaleza humana, Dios atribuyó al cuerpo humano algo más que lo que le correspondía según sus principios naturales, es decir, cierta incorruptibilidad, para que estuviera convenientemente co-adaptado a su forma (...) tal incorruptibilidad, aunque no fuera natural según su principio activo, de alguna manera era natural en orden a su fin, de modo que la materia estuviera proporcionada a su forma natural, que es el fin de la materia¹⁵.

Los llamados posteriormente “dones preternaturales” se reducen en Santo Tomás, en definitiva, a situaciones estructurales del alma humana, por así decirlo, de modo que el cuerpo estaba sujeto al alma y las potencias sensitivas estaban sujetas a la razón¹⁶, en función de que a su vez la persona humana estuviera libremente sujeta a Dios en el ámbito de la gracia. Con el pecado original se rompe este orden y así lo que podríamos llamar las “leyes” de la parte inferior del compuesto hilemórfico quedan libradas a su propia causalidad física, por lo que el cuerpo envejece y muere y las inclinaciones afectivas se vuelven autónomas.

De ahí la tesis tomista quizá sorprendente por poco conocida, de que la naturaleza humana en el estado de inocencia original superaba a las fuerzas naturales inferiores (materiales), aunque por otra parte era congruente (y en este sentido era natural) con la finalidad del espíritu humano, y por ende con la persona, destinada a la vida feliz y perenne de la unión con Dios. A este destino corresponde un deseo natural (“todo intelecto desea naturalmente la visión de la Divina substancia”¹⁷), que no puede conseguirse sin la gracia sobrenatural.

A su vez sorprende que el Aquinate sostenga que con la caída original se “baja” a un estado que es natural en atención a las fuerzas inferiores, pero que no es nada natural, sino doloroso y penal, desde el punto de vista del fin de la existencia humana. En este estado la unión alma/cuerpo se encuentra como quebrada, si bien no destruída. “Al disolverse la armonía de la justicia original, las diversas potencias del alma tienden a cosas diversas”¹⁸. El hombre está como desgarrado interiormente. Y esta situación hace que la unidad alma/cuerpo, siendo tan natural, sea a la vez penosa, como si estuviéramos ante un “dualismo penal”.

Este “dualismo” en el que se desenvuelve la existencia humana no justifica para Santo Tomás el desprecio del cuerpo, entre otras cosas porque el pecado surgió en el nivel espiritual

(la voluntad) y sólo así repercutió en el cuerpo. Por eso a Tomás de Aquino el dogma de la resurrección de la carne le parece congruente con las “exigencias” de la naturaleza humana. “El alma se une al cuerpo naturalmente, porque su esencia es forma del cuerpo. Por tanto, estar sin cuerpo es contrario a la naturaleza humana”¹⁹. Pero el desorden pasional, aunque tenga una base neural, como hoy sabemos y también lo sabe Tomás con la fisiología de su época, es antinatural. “La concupiscencia que trasciende los límites de la razón es contraria a la naturaleza humana (*contra naturam*)”²⁰. En definitiva, los dones de integridad de la naturaleza humana, siendo gratuitos y condicionados a la sujeción a Dios, eran naturales en el sentido de que eran congruentes con el espíritu humano²¹.

4. Dominio prelapsario sobre el cuerpo

Los dones preternaturales otorgados al hombre en el estado prelapsario suponían un dominio sapiente sobre las cosas, los demás y el propio cuerpo. No tiene importancia que este estado durara mucho o poco, y que no tuviera tiempo para explicitar sus potencialidades. Aquí lo podemos tomar contrafácticamente, como en parte hace Tomás, es decir, para indicar cómo hubiera sido la existencia humana terrestre en el caso de que no hubiera habido pecado original.

Para el Aquinate, el dominio sobre el cuerpo en el estado de inocencia no alteraba la constitución fisiológica humana tal como hoy se nos presenta. Hoy diríamos que no implicaba un cambio genético.

El cuerpo [humano] no era indisoluble en base a cierto vigor que le fuera inherente, sino que el alma poseía una cierta fuerza (*vis*) que le fue dada sobrenaturalmente por Dios, por la que podía preservar al cuerpo de toda corrupción²².

Se trataba de una mejor información del alma sobre el cuerpo, el cual de todos modos seguía siendo mortal. Podía morir, pero podía también evitar morir²³. “En ese primer estado tal era la victoria del alma sobre el cuerpo, que nada podía sucederle al cuerpo que fuera contrario al alma”²⁴. El hombre necesitaba alimentarse²⁵ (si no lo hiciera, moriría²⁶), sabría evitar los posibles accidentes²⁷, pero no envejecería, porque el envejecimiento se ordena a la muerte²⁸. Podía morir si no actuaba como era debido, pero podía evitar la muerte si era previsor, es decir, con ciencia y virtudes evitaría la muerte por accidente y las posibles enfermedades. Se reproduciría sexualmente en la unión del varón con la mujer, sin el desorden de la concupiscencia²⁹, y por eso el placer sexual sería incluso más intenso y puro³⁰. El alma dominaría tanto sobre el cuerpo en la generación sexual, que hasta sería posible que los padres eligieran el sexo de los hijos³¹. Los nacidos en el estado de inocencia original tendrían que

desarrollarse desde niños y por eso tendrían los defectos propios de la niñez, pero sin sufrimiento³².

El alma se infunde en el cuerpo para que en él adquiriera la perfección de la ciencia y la virtud. Pero esto no podría suceder si ya tuviera por sí misma la ciencia perfecta, la cual debe adquirir a lo largo de la sucesión temporal. Por eso, cuando se infunde al cuerpo, no tiene de inmediato un conocimiento perfecto, sino que las virtudes intelectuales necesitan de experiencia y tiempo³³.

A este argumento Tomás añade otros de índole más fisiológico y hasta neurológico, de un modo bastante detallado. La perfección corpórea tiene que ser congruente con la perfección del alma. Los infantes no tienen todavía el pleno dominio sobre su cuerpo, concretamente sobre el cerebro (cuyos nervios mueven el cuerpo). Con razones propias de la medicina de su tiempo, hoy fácilmente sustituibles por los actuales conocimientos neurocientíficos, el Aquinate explica que el incipiente desarrollo cerebral en los niños hace que no tengan un uso pleno de la imaginación, localizada en el cerebro (*in anteriori parte cerebri*), donde están situados los “fantasmas” (imágenes de la fantasía), que son una base necesaria para las operaciones intelectuales. Por eso la inmadura estructuración de las imágenes hace que el pensamiento infantil sea todavía confuso. Tomás estima que estos procesos naturales existirían también en el estado prelapsario³⁴.

Este estado, en definitiva, no eximía de la necesidad de adquirir virtudes y de crecer en conocimientos, precisamente para así poder dominar más sabiamente a la naturaleza. Pero este dominio no implicaba que hubiera en el mundo leyes físicas distintas de las actuales, sino que se basaba en virtudes humanas intelectuales y morales más robustas, es decir, en un dominio más pleno de la dimensión espiritual sobre el cuerpo y sus apetitos. No se confunde, en este sentido, con el transhumanismo actual, que cifra el potenciamiento humano en transformaciones biológicas de nuestro cuerpo.

5. Dominio prelapsario sobre la naturaleza y sobre los demás

Para Santo Tomás a los seres racionales corresponde el *dominium* sobre las cosas subpersonales³⁵, aunque hay también un dominio sobre los seres libres. Este doble dominio se daba en el estado prelapsario. El Aquinate sigue aquí el principio de que el hombre con su razón dominaría de un modo sabio y no violento el orden natural de las cosas. Pero como señalé anteriormente, el mundo físico no sufrió ninguna modificación como consecuencia del pecado original. Tomás es optimista ante la naturaleza, por muy corruptible que sea. La opinión de que los animales antes de la caída serían pacíficos, sin agresividad entre ellos o sin alimentarse de

otros, le parece al Aquinate “totalmente irracional”³⁶, porque “por el pecado del hombre la naturaleza de los animales no se modificó”³⁷, un principio que vale para todo el cosmos físico. El cambio fue que después de la caída el hombre ya no fue capaz de dominar al mundo físico como antes, por su ignorancia, sus pasiones, sus intereses desordenados, su falta de laboriosidad e ingenio.

Tomás no entra en el detalle de cómo sería en concreto el dominio humano sobre el mundo en el estado prelapsario. ¿Serían necesarias la agricultura, la ganadería, la industria, la tecnología? Para responder a estas preguntas contrafácticas hay que poner cierta dosis de imaginación y arriesgar opiniones, pero no por simple curiosidad. La reflexión sobre el estado prelapsario puede servir en teología para discernir entre lo bueno y lo malo en el hombre, sin confundir las exigencias del mundo natural y social con las consecuencias del pecado original³⁸.

Podemos pensar en este sentido, siguiendo la inspiración tomista, que en ese estado el trabajo, las ciencias y la técnica serían necesarias, porque el mundo físico está lleno de imperfecciones y potencialidades. El estado prelapsario no sería un paraíso de delicias del que el hombre disfrutaría pasivamente. Sería más bien una sociedad de hombres y mujeres virtuosos, que tenían que trabajar y dominar la naturaleza poco a poco, contando con las leyes naturales, la contingencia de las cosas físicas e incluso las casualidades, siempre bajo la Providencia de Dios. Habría, pues, historia. De este panorama hay que excluir todo lo que suponga penalidades, sufrimientos e inclinaciones desordenadas. Si el trabajo se realizaba sabiamente, no habría daños ecológicos ni consecuencias indeseables físicas o sociales.

Respecto al dominio sobre los demás, que para Santo Tomás es el gobierno, su tesis es que existiría sin abusos (tiranía, opresiones, esclavitud). El hombre es naturalmente social y la sociedad exige quienes la gobiernen. Dos puntos salen explícitamente al respecto, uno relativo a la desigualdad entre los hombres y otro con relación a la libertad.

En el estado de inocencia los hombres no serían iguales, sino desiguales en capacidades físicas y cognitivas, y también porque, siendo libres, actuarían de modo diverso³⁹. Habría división de propiedades, pero sin discordias, gracias a las virtudes personales⁴⁰. Al ser muchos y al orientarse por tanto a cosas muy diversas, sería necesario quienes gobiernen o al menos orienten a los demás⁴¹.

Si un hombre [en el estado prelapsario] fuera supereminente en ciencia o en justicia respecto a otros, sería inconveniente que no las usara en beneficio de los demás⁴².

Respecto a la libertad, la reflexión sobre el estado de naturaleza íntegra le lleva a Santo Tomás a declarar la esclavitud como un mal debido al pecado original. En el estado original el dominio de unos sobre otros nunca sería servil, sino que sería de libres sobre libres⁴³.

La creatura racional de suyo no se ordena a otra como a un fin, ni el hombre al hombre. Si esto sucede, se debe a que por el pecado el hombre es tratado como una creatura irracional. Por eso Aristóteles compara el esclavo a un instrumento, cuando dice que es un instrumento animado, y el instrumento es como un esclavo inanimado. Tal dominio del hombre sobre el hombre no existiría antes del pecado⁴⁴.

En la sociedad en esa envidiable situación, podemos concluir según el espíritu tomista, existirían la economía, la política, la educación, las leyes, las instituciones, aunque no sabemos qué sucedería si algunos pecaran, porque el hombre en la naturaleza íntegra no era impecable. Pienso que probablemente los eventuales pecados de algunos no tendrían las repercusiones sociales que tienen en el estado de naturaleza caída, aunque no me consta que el Aquinate considere este punto.

6. Conclusiones

El hombre desarrolla la cultura (ciencias, instituciones, medicina, tecnología, sistemas políticos, educación) para superar en la medida de lo posible las limitaciones y males naturales y morales que nos acompañan en nuestra vida. Cuando el progreso técnico y social se proyecta hacia el futuro con la esperanza de llegar a un mundo perfecto, se cae en la utopía, porque la naturaleza humana puede abusar de todo logro y nunca se libra enteramente de consecuencias negativas de las cosas buenas que consigue con su trabajo. Con el progreso en cierto modo apuntamos a reconquistar el “paraíso perdido”, sin poder lograrlo en esta vida.

Al considerar hoy las promesas del transhumanismo, viene casi espontáneo pensar en el estado prelapsario que fue objeto esta contribución. La diferencia está en que el transhumanismo espera conseguir el mejoramiento humano y “transhumano” por medios técnicos, de abajo hacia arriba. En el estado de inocencia original, en cambio, el potenciamiento humano habría sido de arriba hacia abajo. Con su sabiduría y prudencia el género humano habría podido conseguir ese dominio suave sobre el universo y sobre sí mismo al que estaba llamado por el Creador. Al cual también ahora apunta, según la fe cristiana, en la dimensión escatológica del plan divino de la Redención.

Abstract.

El estado de inocencia original, tal como es explicado por Santo Tomás, incluye además de la gracia una serie de dones que son como un refuerzo de la naturaleza humana para que el alma espiritual esté unida al cuerpo de un modo más armonioso y para que la persona pueda dominar sabiamente la naturaleza y viva con rectitud sus relaciones sociales. Para el Aquinate estos dones son naturales en cuanto a las exigencias del espíritu humano, pero superan a la naturaleza considerada en su base biológica. Al perderlos por el pecado, el hombre desciende a un estado que resulta, al revés, natural en cuanto a las condiciones físicas humanas, pero antinatural respecto al alma espiritual, y por tanto fuente de sufrimiento y tensiones. El estudio de la condición prelapsaria da una luz sobre lo que es bueno y natural para el hombre, no obstante la situación de la naturaleza caída.

CV. Juan José Sanguineti (1946), argentino, doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Navarra (Pamplona, España), profesor emérito de Filosofía del conocimiento en la Facultad de Filosofía Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma), de la que fue también Decano. Actualmente es profesor e investigador en el Instituto de Filosofía de la Universidad Austral (Pilar, Argentina). Miembro de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino. Autor de 22 libros y de unos 130 artículos científicos sobre temas filosóficos.

¹ Tomás de Aquino, *C. G.*, IV, c. 52. Las traducciones del Aquinate son nuestras. Sigo las abreviaturas usuales de sus obras.

² *Rom 7*, 15-20, *Biblia de Jerusalén*, Desclée, Bilbao 1985.

³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 81, a. 3, ad 2.

⁴ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 29, a. 1, donde el Aquinate señala que con frecuencia los deseos se oponen a la razón, recurriendo a *Gálatas 5*, 17 (“caro concupiscit adversus spiritum”), y q. 37, a. 1. En *Q. de Anima*, q. un., a. 8, ad 7 se habla de una lucha interior entre deseos contrarios (*pugna ex contrariis concupiscentiis*).

⁵ Cfr. *Q. de Anima*, q. un., a. 8, c.

⁶ En *De Malo*, q. 5, a. 5, objeción 7 y respuesta, explica la inevitabilidad del envejecimiento fisiológico, de un modo que podría casi ponerse en paralelo con la tendencia al aumento de la entropía de la física moderna (ver también el ad 9). En el ad 6 añade que, no obstante la sucesión de generaciones y corrupciones, en conjunto el mundo natural terrestre se mantiene estable cíclicamente gracias a la

causalidad superior que ejercen los cuerpos celestes incorruptibles sobre la tierra. Véase lo mismo en *In II Sententiarum*, dist. 19, q. 1, a. 4.

⁷ Cfr. *S. Th.* I, q. 96, a. 1; *In de Divinis Nominibus*, IV, let. 20.

⁸ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 164, a. 1, ad 1. Esta tesis es sostenida hoy con vigor por B. Sollereeder, *God, Evolution, and Animal Suffering*, Routledge, Londres 2019.

⁹ *S. Th.*, II-II, q.164, a. 1, ad 1.

¹⁰ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 30, a.4.

¹¹ Cfr. *C. G.*, IV, c. 52.

¹² *Ibid.*

¹³ Cfr. *S. Th.*, I, qq. 94-102; I-II, qq. 81-82; qq. 85, aa. 3, 5 y 6; II-II, qq. 163-165; *C. G.* IV, 51-54 y 79-81; *Q. de Anima*, q. un., lect. 8; *De Malo*, qq. 4-5; *In II Sent.*, dist. 19-20 y 44, a. 3.

¹⁴ *S. Th.*, I, q. 97, a. 1.

¹⁵ *C. G.*, IV, c. 81.

¹⁶ Cfr. *De Malo*, q. 4, a. 1.

¹⁷ *C. G.*, III, 57. No entro aquí en la cuestión teológica de la relación entre la naturaleza intelectual y la elevación al orden de la gracia. Cfr. S. Sáenz, *La noción de creación en Santo Tomás y el problema del extrinsecismo entre naturaleza y gracia*, “Ciencia tomista”, 147 (2020), pp. 67-77.

¹⁸ *S. Th.*, I-II, q. 82, a. 2, ad 2.

¹⁹ *C. G.*, IV, c. 79.

²⁰ *S. Th.*, I-II, q. 82, a. 3, ad 1.

²¹ Cfr. J. F. Franck, *La filosofía y el pecado original*, “Studium. Filosofía y Teología”, 12 (2009), pp. 173-186.

²² *S. Th.*, I, q. 97, a. 1.

²³ Cfr. *In II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 5, en el *praeterea* después del *sed contra*; dist. 20, q. 2, a. 1, ad 2.

²⁴ *In II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 5.

²⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 97, a. 3.

²⁶ Cfr. *In II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 5, en *expositio textus*.

²⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 97, a. 2, ad 4.

²⁸ Cfr. *In II Sent.*, dist. 20, q. 2, a. 1; *S. Th.*, I, q. 99, a. 1, ad 4.

²⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 98, a. 2.

³⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 98, a. 2, ad 3; *In II Sent.*, dist. 20, q. 1, a. 1, ad 2.

³¹ Cfr. *In II Sent.*, dist. 20, q. 2, a. 1, ad 2.

³² Cfr. *In II Sent.*, dist. 20, q. 2, a. 2; *S. Th.*, I, q. 99, a. 1. Ver también P. Roszak, *The knowledge and emotions of Adam in Paradise: Imagining the original justice with Aquinas*, “European Journal of Science and Theology”, 19 (2023), pp. 47-98.

³³ *In II Sent.*, dist. 20, q. 2, a. 2, primer *praeterea*, después del *sed contra*.

³⁴ Cfr. *In II Sent.*, dist. 20, q. 2, a. 2; *S. Th.*, I, q. 99, a. 1.

³⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 96, a. 2.

³⁶ *S. Th.*, I, q. 96, a. 1, ad 2.

³⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 96, a. 1, ad 2.

³⁸ Cfr., en este sentido, C. Devia, *Pecado original y dominio político en la Edad Media*, Teseo Press, Buenos Aires 2022, <https://www.teseopress.com/pecadooriginalydominiopoliticoenlaedadmedia>.

³⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 96, a. 3.

⁴⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 98, a. 1, ad 3.

⁴¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 96, a. 4.

⁴² *S. Th.*, I, q. 96, a. 4.

⁴³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 96, a. 4.

⁴⁴ *In II Sent.*, dist. 44, q. 1, a. 3.