

mas no siempre la ignorancia causante del pecado es tal, y por tanto no siempre escusa totalmente de pecado.

ARTÍCULO IV. — La ignorancia disminuye el pecado?

1.º Parece que la ignorancia no disminuye el pecado: porque lo que es comun á todo pecado (1) no disminuye el pecado; y la ignorancia es comun en todo pecado, pues dice Aristóteles (Ethic. l. 3, c. 1) que «todo malo es ignorante». Luego la ignorancia no disminuye el pecado.

2.º El pecado añadido á otro pecado constituye mayor pecado. Es así que la misma ignorancia es pecado, como se ha dicho (a. 2). Luego no disminuye el pecado.

3.º No pertenece á lo mismo agravar y disminuir el pecado: la ignorancia agrava el pecado; porque sobre aquello del Apóstol (Rom. 2, 4) *¿no sabes que la benignidad de Dios te convida á penitencia?*, dice San Ambrosio: «gravísimamente pecas, si ignoras». Luego la ignorancia no disminuye el pecado.

4.º Si alguna ignorancia disminuye el pecado, esto principalmente parece que debe decirse de la que quita totalmente el uso de la razon. Pero la tal ignorancia no disminuye el pecado, sino que le aumenta; porque dice Aristóteles (Ethic. l. 3, c. 5) que «el ébrio merece duplicados castigos». Luego la ignorancia no disminuye el pecado.

Por el contrario: cuanto es razon de la remision del pecado, lo aminora: es así que la ignorancia es tal, como se ve (1 Tim. 1, 13): *alcancé misericordia, porque lo hice por ignorancia*. Luego la ignorancia disminuye ó aminora el pecado.

Conclusion. *La ignorancia [1], que directamente y per se es voluntaria, agrava el pecado; mas [2] la que lo es solo indirectamente y per accidens, y que por lo mismo ni es causa del pecado ni escusa totalmente de él, lo disminuye.*

Responderémos que, puesto que todo pecado es voluntario, en tanto la igno-

(1) *Omni peccato*, aunque en casi todas las ediciones precede la preposicion *in* (en todo pecado); mas bien se ve que el sentido es sustancialmente el mismo.

rancia puede disminuir el pecado, en cuanto disminuye el voluntario; mas, si no disminuye el voluntario, de ningun modo disminuirá el pecado. Empero es manifesto que la ignorancia, que totalmente escusa de pecado, porque quita totalmente el voluntario, no disminuye el pecado, sino que enteramente lo quita; y *la ignorancia, que no es causa del pecado, sino que le es concomitante, ni disminuye el pecado ni lo aumenta*. Así pues sola aquella ignorancia puede disminuir el pecado, que es causa de él; y sin embargo no escusa totalmente de pecado. Mas sucede algunas veces que tal ignorancia directamente y *per se* es voluntaria, como cuando uno ignora queriéndolo alguna cosa, para pecar más libremente; y *tal ignorancia parece que aumenta lo voluntario y el pecado*, porque de la intencion de la voluntad para pecar proviene el que uno quiere sufrir el daño de la ignorancia por la libertad de pecar: pero otras veces la ignorancia, que es causa de pecado, no es directamente voluntaria, sino indirecta ó accidentalmente; como cuando uno no quiere trabajar en el estudio, de lo cual se sigue que él sea ignorante; ó cuando uno quiere beber vino inmoderadamente, resultando de aquí embriagarse y perder el discernimiento; y *tal ignorancia disminuye lo voluntario y consiguientemente el pecado*: porque, cuando no se conoce que una cosa es pecado, no puede decirse que la voluntad directamente y *per se* es llevada al pecado, sino *per accidens*, siendo por lo mismo menor el desprecio y de consiguiente ménos pecado (2).

Al argumento 1.º dirémos, que la ignorancia, segun la cual «todo malo es ignorante», no es causa de pecado, sino algo consiguiente á la causa, á saber, á la pasion ó al hábito que inclina al pecado.

Al 2.º que el pecado añadido al pecado hace muchos pecados; mas no siempre constituye mayor pecado, porque acaso no coinciden en un mismo pecado, sino que son más de uno: y puede suceder, si el primero disminuye el segundo, que los dos juntamente no tengan tanta grave-

(2) Esta ignorancia atenuante del pecado es la vencible; y tanto más lo atenúa, cuanto ménos vencible sea.

dad, cuanta uno solo tendría; así como el homicidio es pecado más grave, si es perpetrado por un hombre sóbrio, que si le comete un hombre ébrio, aunque estos son dos pecados; porque la embriaguez disminuye mas la razon del pecado siguiente, que lo que es su gravedad.

Al 3.º que las palabras de San Ambrosio pueden entenderse de la ignorancia simplemente afectada, ó bien en el género del pecado de ingratitud, cuyo sumo grado consiste en que el hombre no reconoce áun los beneficios; ó tambien la ignorancia de infidelidad, que destruye el fundamento del edificio espiritual.

Al 4.º que el ébrio merece ciertamente «duplicados castigos» por los dos peca-

dos que comete, á saber, la embriaguez y el otro pecado que de ella se sigue: no obstante la embriaguez por razon de la ignorancia adjunta disminuye el pecado siguiente; y acaso más que lo que es la gravedad de la misma embriaguez, como se ha dicho (al 2.º). O puede decirse que aquella locucion se aduce segun la ordenacion de cierto Píttaco (1) legislador, que estableció que los ébrios, si herian, debian ser más castigados, no atendiendo á la indulgencia que los ébrios deben obtener con preferencia, sino á la utilidad; porque á más injurian los ébrios que los sóbrios, como manifiesta Aristóteles (Polit. t. 2).

CUESTION LXXVII.

Causa del pecado por parte del apetito sensitivo.

Examinarémos á propósito de este asunto, si la pasion del alma es causa de pecado, en ocho artículos: 1.º La pasion del apetito sensitivo puede mover ó inclinar la voluntad?—2.º Puede superar á la razon contra su ciencia?—3.º El pecado que proviene de la pasion es pecado de debilidad?—4.º La pasion, que es amor de sí mismo, es causa de todo pecado?—5.º De las tres causas consignadas (1 Joann. 2, 6): *concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne y soberbia de la vida*.—6.º La pasion, que es causa de pecado, lo disminuye?—7.º Lo escusa totalmente?—8.º El pecado procedente de la pasion puede ser mortal?

ARTÍCULO I. — Es movida la voluntad por la pasion del apetito sensitivo?

1.º Parece que la voluntad no es movida por la pasion del apetito sensitivo: porque ninguna potencia pasiva es movida sino por su propio objeto; y la voluntad es potencia pasiva y activa al mismo tiempo, en cuanto es motora y movida, como dice Aristóteles (De an. l. 3, t. 54) universalmente de la fuerza apetitiva (2). No siendo pues el objeto de la voluntad la pasion del apetito sen-

sitivo, sino principalmente el bien de la razon; parece que la pasion del apetito sensitivo no mueve la voluntad.

2.º El motor superior no es movido por el inferior, como el alma no es movida por el cuerpo. Es así que la voluntad, que es apetito racional, se compara al apetito sensitivo, como el motor superior al inferior, pues dice Aristóteles (De an. l. 3, t. 57) que «el apetito racional mueve al apetito sensitivo, como en los cuerpos celestes una esfera mueve á otra esfera» (3). Luego la voluntad

(1) Uno de los siete sabios de Grecia, legislador y no político, segun hace notar el mismo Aristóteles.

(2) Donde distingue dos clases de motor: uno inmóvil, que es lo bueno apetecible ú operable; y otro, que mueve siendo movido, cual es la potencia apetitiva y sobre todo la voluntad.

(3) Reenértese aquí lo dicho en el T. 1.º (pág. 543, nota 4) acerca de los tres movimientos de los astros, rotatorio, giratorio y de libracion ó balance, que indudablemente son propios de los ménos principales, al paso que respecto de los

principales ó céntricos no está suficientemente comprobado los tengan todos tres, como especialísimamente puede al ménos dudarse en órden al gran centro universal de todo el sistema planetario: ni debe olvidarse por otra parte que los antiguos solian entender por esferas los diversos ámbitos del mundo, en que giran ó se mueven describiendo sus órbitas los cuerpos celestes, más bien que estos mismos astros respectivamente subordinados en proporcion de su magnitud y distancia á sus centros respectivos; lo cual facilita algun

no puede ser movida por la pasión del apetito sensitivo.

3.º Ninguna cosa inmaterial puede ser movida por algo material. Es así que la voluntad es cierta potencia inmaterial, porque no usa de órgano corporal, puesto que está en la razón (De an. l. 3, t. 42); y el apetito sensitivo es fuerza material, como fundado en órgano corporal. Luego la pasión del apetito sensitivo no puede mover el apetito intelectual.

Por el contrario, se dice (Dan. 13, 56): *la concupiscencia trastornó tu corazón.*

Conclusion. *La pasión del apetito sensitivo no puede arrastrar ó mover directamente á la voluntad; pero indirectamente puede hacerlo de dos modos, ya por cierta abstracción, ya por parte del objeto de la voluntad.*

Responderémos, que *la pasión del apetito sensitivo no puede arrastrar ó mover directamente la voluntad, pero sí indirectamente, y esto de dos modos: 1.º segun cierta abstracción; porque, radicando todas las potencias del alma en una sola esencia suya, necesariamente cuando una se ejerce intensamente en su acto propio, relájase la otra en el suyo ó aún queda totalmente anulada, ya porque toda virtud distribuida entre muchos objetos se hace menor, y así por el contrario esforzándose en unos puede ménos repartirse en otros; ya también porque en las obras del alma se requiere cierta intención, que, al ser aplicada vehementemente á un objeto, no puede atender á otro con (la misma) vehemencia: y conforme á este modo por cierta distracción, cuando el movimiento del apetito sensitivo se fortifica á influjo de cualquiera pasión, es preciso que se debilite ó que totalmente sea impedido el movimiento propio del apetito racional, que es la voluntad; 2.º por parte del objeto de la voluntad, que es el bien aprendido por la razón: porque se impiden el juicio y la aprensión de la razón á causa de la vehemente y desordenada aprensión de la imaginación y el juicio de la virtud estimativa, como se ve en los amentes. Empero es manifiesto que á*

tanto la inteligencia de lo que dice Santo Tomás con respecto al planeta Saturno, que toma como ejemplo, acerca de sus tres movimientos en relación el uno con los polos del mundo, el otro con los del Zodiaco y el tercero que dice propio suyo.

la pasión del apetito sensitivo sigue la aprensión de la imaginación y el juicio de la estimativa, como también á la disposición de la lengua sigue el juicio del gusto: y así vemos que los hombres actualmente dominados de alguna pasión no apartan fácilmente su pensamiento de aquello que les afecta; y por el consiguiente juicio de su razón las más de las veces sigue la pasión del apetito sensitivo, resultando de aquí el movimiento de la voluntad, naturalmente á dispuesto seguir siempre el juicio de la razón.

Al argumento 1.º dirémos, que por la pasión del apetito sensitivo se obra algún cambio acerca del juicio sobre el objeto de la voluntad, como se ha dicho; aunque la misma pasión del apetito sensitivo no sea directamente objeto de la voluntad.

Al 2.º que lo superior no es movido por lo inferior directamente; pero puede serlo indirectamente en cierto modo, como se ha dicho.

Al 3.º debe decirse lo mismo.

ARTÍCULO II. — La razón puede ser vencida por la pasión contra su ciencia? (1).

1.º Parece que la razón no puede ser vencida por la pasión contra su ciencia: porque lo más fuerte no es vencido por lo más débil; y la ciencia por su certidumbre es lo más fuerte que hay en nosotros. Luego no puede ser vencida por la pasión, que es débil y pasa prontamente.

2.º La voluntad no es sino del bien ó real ó aparente. Mas, cuando la pasión arrastra á la voluntad á lo que es verdaderamente bueno, no inclina la razón contra su ciencia; pero, cuando la impele á lo que es aparentemente bueno, y no en realidad, la lleva á lo que parece á la razón, y esto es en la ciencia de la razón lo que le parece. Luego la pasión jamás inclina la razón contra su ciencia.

3.º Si se dice que impele la razón consciente á algo en general, para que juzgue lo contrario en particular; se rearguye: las proposiciones universal y particular si es que se oponen, se oponen

(1) Ó lo que es lo mismo: ¿puede suceder que haga uno lo que conoce ó sabe ser ilícito y sin dejar de conocerlo, vencido ó dominado por la pasión?

segun la contradicción, como « todo hombre y no todo hombre »; pero dos opiniones, que son contradictorias, son contrarias, como se dice (Periherm. l. 2, c. ult.º) Si pues uno, sabiendo algo en general, juzgara lo opuesto en particular; se seguiría que tendría á la vez opiniones contrarias, lo que es imposible.

4.º Todo el que sabe lo universal, sabe también lo particular, que conoce está contenido bajo lo universal; como el que sabe que toda mula es estéril, sabe que este animal es estéril, con tal que sepa que es mula, como se ve por lo que se dice (Poster. l. 1, t. 2). Es así que el que sabe algo en general, por ejemplo, que ninguna fornicación debe hacerse, sabe que esto en particular se contiene bajo lo universal, como que este acto es fornicario. Luego parece que también lo sabe en particular.

5.º « Lo expresado por palabra es signo de la inteligencia del alma » segun Aristóteles (Periherm. l. 1). Pero el hombre dominado de una pasión frecuentemente confiesa que lo que elige es malo aún en particular: luego también en particular tiene ciencia. Así pues parece que las pasiones no pueden arrastrar la razón contra su ciencia universal; porque no puede ser que tenga ciencia universal y piense lo contrario en particular.

Por el contrario, dice el Apóstol (Rom. 7, 23): *veo otra ley en mis miembros, que contradice á la ley de mi voluntad y me lleva esclavo á la ley del pecado.* Pero la ley que está en los miembros es la concupiscencia, de la cual ántes había hablado. Por consiguiente, siendo la concupiscencia cierta pasión, parece que esta impele á la razón aún en contra de lo que sabe.

Conclusion. *La pasión puede arrastrar la razón de tres modos á juzgar en particular contra su ciencia universal: 1.º por distracción, 2.º impulsando á lo contrario, y 3.º produciendo alguna alteración corporal impositiva total ó parcialmente del uso de la razón.*

Responderémos, que fue opinión de Sócrates, como dice Aristóteles (Ethic. l. 7, c. 2), que la ciencia nunca podía ser vencida por la pasión; y así suponía que todas las virtudes eran ciencias, y que todos los pecados eran ignorancias: en lo

que de algún modo pensaba con acierto; porque, como la voluntad es del bien, ó real ó aparente, jamás se mueve al mal, á no ser que lo que no es bueno aparezca ante la razón de alguna manera como bueno; y por esto nunca la voluntad se dirigiría al mal, sino con alguna ignorancia ó error de la razón, por lo que se dice (Prov. 14, 22): *yerran los que obran el mal.* Mas, por cuanto acredita la experiencia que muchos obran contra lo que su ciencia les dicta, y se confirma con la autoridad divina segun aquello (Luc. 12, 47): *el siervo, que conoció la voluntad de su Señor y no la hizo, será castigado con muchos azotes, y* (Jac. 4, 17) se dice: *el que sabe hacer el bien y no le hace comete pecado; no es absolutamente cierto lo que dijo, sino que conviene distinguir, como enseña Aristóteles (Ethic. l. 7, c. 3). Porque, dirigiéndose el hombre para obrar bien por una doble ciencia, á saber, general y particular; el defecto de una y otra basta, para que se impida la rectitud de la voluntad y de la obra, como anteriormente se ha dicho (C. 76, a. 1). Sucede pues que uno tiene ciencia en general, por ejemplo, de que ninguna fornicación debe hacerse, y sin embargo no conoce en particular que este acto, que es fornicación, no debe hacerse; y esto basta, para que la voluntad no siga la ciencia universal de la razón. Además se ha de considerar que nada obsta que algo se sepa en hábito, lo cual sin embargo no se considera en el acto: puede por tanto suceder que uno tenga en particular y no solo en general ciencia aún recta, y sin embargo no lo medite en acto; y en este caso no parece difícil que el hombre obre fuera de aquello, que en el acto no considera. Mas el que el hombre no considere en particular lo que habitualmente sabe, unas veces sucede por solo defecto de intención, por ejemplo, cuando el hombre sabiendo geometría no se ocupa en considerar las conclusiones de geometría, que al punto tiene á la mano el considerar; y otras no considera el hombre lo que tiene en hábito á causa de algún impedimento que sobreviene, por ejemplo, por alguna ocupación exterior ó por alguna enfermedad corporal; y de este modo el que está constituido en la pasión no considera en*

particular lo que sabe en general, en cuanto la pasión impide tal consideración; y la impide de tres modos: 1.º por cierta distracción, como antes se ha espuesto (a. 1); 2.º por contrariedad, porque frecuentemente la pasión inclina á lo contrario de lo que tiene ciencia general; 3.º por cierta inmutación corporal, que liga en cierto modo la razón, para que no salga libremente al acto, como también el sueño, ó la embriaguez, mediante cierto cambio corporal, liga el uso de la razón. Y que esto sucede en las pasiones lo prueba el que alguna vez, cuando las pasiones son muy intensas, pierde el hombre totalmente el uso de la razón (1); porque muchos por la abundancia de amor ó de ira han caído en la locura. Y de este modo la pasión arrastra á la ciencia á juzgar en particular contra la ciencia que tiene en general.

Al argumento 1.º dirémos, que la ciencia universal, que es certísima, no tiene la principalidad en la operación, sino más bien la ciencia particular, porque las operaciones versan acerca de los singulares; por lo que no es de admirar que en la práctica la pasión obra contra la ciencia universal, faltando la consideración en particular.

Al 2.º que eso mismo de parecer á la razón en particular bueno algo, que no lo es, proviene de alguna pasión; y no obstante este juicio particular es en contra de la ciencia universal de la razón.

Al 3.º que no podría suceder que uno tuviese al mismo tiempo en acto ciencia ú opinión verdadera sobre el universal afirmativo y opinión falsa sobre el particular negativo, ó viceversa; pero puede suceder muy bien que uno tenga habitualmente verdadera ciencia sobre el universal afirmativo y falsa opinión en el acto sobre el particular negativo, pues el acto directamente no contraría al hábito, sino al acto.

Al 4.º que el que tiene ciencia en común, á causa de la pasión es impedido de poderla tomar bajo esa universal, y llegar á la conclusión; pero la toma bajo otra universal, que sugiere la inclinación de la pasión, y bajo ella concluye: por

(1) Ó al ménos, y de no perderlo enteramente, queda inepto para obrar con verdadera libertad.

(2) La Vulgata dice en lugar de *tuis*, tomado sin duda de

lo que Aristóteles dice (Ethic. l. 7, c. 3) que el silogismo del incontinente tiene cuatro proposiciones, dos particulares y dos universales, una de las cuales es propia de la razón, por ejemplo, que no debe cometerse ninguna fornicación; y otra de la pasión, por ejemplo, que la delectación debe seguirse. La pasión por consiguiente liga la razón, para que no tome y concluya bajo la primera; y así, mientras aquella dura, toma y concluye bajo la segunda.

Al 5.º que, así como el ébrio algunas veces puede proferir palabras que significan profundas sentencias, las que no puede sin embargo discernir con su mente, porque lo impide la embriaguez; así también el que está dominado de la pasión, aunque de palabra profiera que esto no debe hacerse, sin embargo interiormente siente en su ánimo que debe hacerse, como se dice (Ethic. l. 7, c. 3).

ARTÍCULO III. — El pecado que es de pasión debe llamarse debilidad?

1.º Parece que el pecado procedente de pasión no debe decirse de debilidad: porque la pasión es cierto movimiento vehemente del apetito sensitivo, como hase dicho (a. 1); y la vehemencia del movimiento más arguye fortaleza que debilidad. Luego el pecado que procede de la pasión no debe llamarse de debilidad.

2.º La debilidad del hombre se considera principalmente según lo que en él es más frágil. Pero esto es la carne, por lo que se dice (Ps. 77, 39): *se acordó de que son carne*. Luego más bien debe llamarse pecado de debilidad el que procede de algún defecto del cuerpo, que el que proviene de la pasión del ánimo.

3.º El hombre no parece ser débil para aquellas cosas, que están sometidas á su voluntad. Es así que hacer ó no aquello, á que la pasión inclina, depende de la voluntad del hombre, según (Gen. 4, 7): *tu apetito (2) estará en tu mano, y tú te enseñorearás de él*. Luego el pecado, que procede de la pasión, no es de debilidad.

Por el contrario, Tulio (Qq. Tuscul.

algun ejemplar antiguo de la Biblia antes de su definitiva revisión, *ejus*, esto es *peccati* (del pecado), que es como hoy debe leerse, aunque el sentido es sustancialmente idéntico.

l. 4) llama á las pasiones del alma enfermedades (1); y las enfermedades por otro nombre se llaman debilidades. Luego el pecado, que procede de la pasión, debe decirse de debilidad.

Conclusion. *El pecado se dice de debilidad, cuando fuera del orden de la razón la potencia concupiscible ó la irascible es afectada por alguna pasión impeditiva de su actual sumisión al orden regulador de la razón.*

Responderémos, que la causa propia del pecado es de parte del alma, en la que principalmente está el pecado, y puede suponerse en ella debilidad á semejanza de la enfermedad del cuerpo. Se dice pues que el cuerpo del hombre está enfermo, cuando se debilita ó es impedido en la ejecución de su operación propia á causa de algún desorden de las partes del cuerpo, de modo que los humores y los miembros del hombre no se subordinan á la virtud directiva y motora del cuerpo; por lo que se dice que un miembro está enfermo, cuando no puede consumir la operación del miembro sano, como el ojo, cuando no puede ver claramente, según dice Aristóteles (De histor. animal. l. 10, c. 1); y así también se dice enfermedad del alma, cuando esta es impedida en su propia operación por el desorden de las partes de la misma. Pero, así como las partes del cuerpo se dicen estar desordenadas, cuando no siguen el orden de la naturaleza; del mismo modo se dice que las partes del alma están desordenadas, cuando no se someten al orden de la razón, porque la razón es la fuerza directriz de las partes del alma: así pues, cuando fuera del orden de la razón la fuerza concupiscible ó la irascible es afectada de alguna pasión, siendo esto obstáculo á la debida acción del hombre del modo antes dicho, se dice que el pecado es de debilidad; por cuya razón el mismo Filósofo (Ethic. l. 7, c. 8) compara al incontinente con el paralítico (2), cuyas partes se mueven en sentido contrario á lo que él mismo dispone.

(1) Véase lo dicho en la C. 24, a. 2.

(2) Alguna edición de las modernas (como la reciente francesa de Drion) pone *epiléptico* en lugar de *paralítico*, sustitución no bastante autorizada á nuestro juicio, por más que no con visos de fundamento haya sido propuesta por Nicolai, quien no obstante conserva la palabra *paralítico*: porque, si bien parece más apropiada la comparación con el epiléptico, cuyo cerebro sufre convulsiones tan violentas que

Al argumento 1.º dirémos que, así como, cuanto fuere más fuerte el movimiento en el cuerpo fuera del orden de la naturaleza, tanto es mayor la enfermedad; del mismo modo, cuanto más fuerte es el movimiento de la pasión fuera del orden de la razón, tanto es mayor la debilidad del alma.

Al 2.º que el pecado consiste principalmente en el acto de la voluntad, que no es impedido por la debilidad del cuerpo: porque puede el que es débil de cuerpo tener pronta voluntad para hacer algo; pero se lo impide la pasión, como arriba se ha dicho (a. 1). Así que, cuando se dice que un pecado es por debilidad, se ha de referir esto más bien á la debilidad del alma que á la del cuerpo. No obstante se llama también la misma debilidad del alma debilidad de la carne, en cuanto por la condición de la carne surgen en nosotros las pasiones del alma, porque el apetito sensitivo es virtud que usa de órgano corporal.

Al 3.º que está en la potestad de la voluntad asentir ó no á aquello, á que la pasión inclina; y por tanto se dice que nuestro apetito está bajo nuestro poder: sin embargo ese asentimiento ó disentiimiento de la voluntad es impedido por la pasión del modo predicho (aquí, y a. 1).

ARTÍCULO IV. — El amor de sí es principio de todo pecado?

1.º Parece que el amor de sí no es principio de todo pecado: porque lo que es de por sí bueno y debido, no es propia causa de pecado. Es así que el amor es de suyo bueno y debido, por lo que se manda al hombre que ame á su prójimo como á sí mismo (Levit. 19): luego el amor de sí no puede ser causa propia de pecado.

2.º Dice el Apóstol (Rom. 7, 8): *el pecado, tomando ocasión por el mandamiento, obró en mí toda concupiscencia*; en donde la Glosa ordinaria (De spir. et

contrarian sus naturales movimientos; los paralíticos por su parte han menester ser movidos ó conducidos por otros, cual se supone aquí serlo el incontinente por la violencia de su pasión: y además la unanimidad de todos los códices con la mayoría de las ediciones casi en totalidad es para nosotros harto suficiente y decisiva razón, para optar por la palabra *paralítico*.