

Pecado y consentimiento indirecto en la Moral del Renacimiento

Por

DOMINGO LA CERRA, Pbro.

IV) CAYETANO Y LA DISPUTA TEOLÓGICA DE FINES DEL SIGLO XVI Y PRIMERA MITAD DEL XVII

Como conclusión de nuestro trabajo anterior*, puede afirmarse acertadamente que uno de los caracteres específicos del Renacimiento es su «dirección ética». Lo demuestra no solamente el estudio que en este período se hace del Derecho natural o internacional, este último particularmente desarrollado por Vitoria¹, sino también el que se refiere a la actividad moral del hombre. Por eso no se puede pasar por alto ligeramente, sin herir una característica de este tiempo, toda la antropología teológica desarrollada por los teólogos de la Escuela de Salamanca. Por consiguiente, el problema de la responsabilidad moral no es un punto de reflexión teológica de segundo orden, sino que es uno de los capítulos de mayor interés de la moral salmantina. Y el despertar teológico suscitado por esta Escuela no deja en silencio este tema; es más: sigue debatiéndose con mayor vivacidad, especialmente a partir del último cuarto del siglo XVI y hasta la primera mitad del XVII.

* Véase ArchTeolGran 38 (1975) 157-223.

1. A. THOUOT y SERRA, art. Vitoria, en Enc. FI., 6, col. 983.

Desde el punto de vista histórico es éste un período en el que los teólogos formados en Salamanca junto con los de otras Universidades españolas dan vida a una gran producción teológica que desde España invade toda Europa. También la moral cristiana, unida aún a la dogmática, continúa en este contexto su desarrollo. Sin embargo, este florecimiento no dura mucho. Precisamente de la renovación intelectual del siglo XVI se ve nacer una «teología moral» independiente². Por eso, junto a la continuidad de la renovación tomista, nos dirigimos ya a una nueva forma de decadencia teológica. Esta parte peyorativa de la teología será precisamente la que influirá sobre la mayoría de los manuales que tenemos aun hoy día entre manos. Las características que pueden distinguir principalmente este período de los otros se sintetizan así:

1) La sustitución casi general, en los últimos años del siglo XVI, de las Sentencias de Lombardo por la Suma de Santo Tomás. Esta dirección tomista no es, sin embargo, acritica ni cerrada a un pluralismo. En la misma *Ratio Studiorum* de la Compañía de Jesús, mientras por un lado se decide seguir a Santo Tomás, «quoties oporteat», por otro se dice que se le deje «reverenter et gravate, si quando minus placeat»³.

2) La separación de la moral del resto de la teología. La explicación de esta «ruptura» no es fácil, aunque hoy⁴ se sintetiza en tres los elementos que han contribuido principalmente a ella: a) el renacimiento tomista abierto a las diversas corrientes del pensamiento; b) la reforma posttridentina; c) La *Ratio Studiorum* de los jesuitas. Con respecto al primer elemento se observa cómo no se puede descuidar el influjo nominalista ejercido en muchos teólogos de este tiempo. Por eso también la moral, se nota justamente⁵, no puede analizarse sino a la luz de Guillermo de Ockam. Así, por el análisis de este capítulo no será difícil descubrir las preferencias de muchos teólogos por la dirección escotista-occamista más que por la tomista⁶.

2. B. HÄRING, *La Ley de Cristo*, Barcelona, 1961, 1, p. 62.

3. M. C., art. *Gesetz*, en *Enc. FII*, 3, col. 103.

4. L. VERMEER, *Preface à l'histoire de la théologie morale moderne*, en *Studia Moralia*, 1 (1962) 91s.

5. L. VERMEER, *L'obligation morale selon Guillaume d'Ockam*, en *Supplément de la Vie Spirituelle*, 45 (1958) 123-142.

6. C. GRAGUE, art. *Tomismo*, en *Enc. FII*, 6, col. 507.

Para la comprensión del segundo elemento, no debe olvidarse la dirección pastoral establecida después del Concilio de Trento para el Sacramento de la Penitencia. La escasísima formación teológica del clero exige que los confesores tengan un conocimiento más exacto de la moral, especialmente de su parte práctica y positiva. Por otra parte, es difícil el acceso a los grandes comentarios teológicos; y para una formación adecuada no basta el conocimiento de cuanto se recoge en las Sumas de Confesores. He aquí por qué el P. Claudio Acquaviva, general de la Orden de los Jesuitas, siente la urgencia de una nueva organización de los estudios. Encarga, pues, a una comisión de seis teólogos, entre los que figuran Bellarmino y Suárez, la redacción de un nuevo plan de estudios para la Compañía de Jesús. Se llega así a la ya mencionada *Ratio Studiorum*⁷. En ella se establece que en las casas de la Orden la enseñanza de la moral general se una a la de la dogmática, mientras que el tratar los casos de conciencia se asigna a otros profesores. Así tienen su origen las primeras *Institutiones Morales*. Se editan éstas⁸ en Roma desde 1600 a 1611 por el jesuita Juan Azor, uno de los seis redactores de la *Ratio*. Estas publicaciones terminarán constituyendo el «tipo» clásico de los tratados de moral, hasta la edición de los modernos manuales.

3) La aparición del laxismo hacia la mitad del siglo XVII. Con esta actitud, más que sistema moral ideológicamente bien definido, muchos moralistas concederán más amplio espacio a la libertad personal y tenderán a negar la obligación real y a disminuir la gravedad de la transgresión⁹. El influjo de esta tendencia en la cuestión de la responsabilidad moral no será indiferente, aunque tampoco habrá de juzgarse totalmente negativa. Eso sí: tendremos una fuerte reacción que terminará anticipando la dirección jansenista.

7. CIR. A. MARTINI, art. *Ratio Studiorum*, en Enc. Cat., 10, cols. 543-546; R. G. VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma 1942, pp. 83-113; J. DE BLIC, art. *La Théologie morale des Jésuites*, DTC, 8, cols. 1069-1093.

8. E. MOORE, *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII*, Granada 1956, p. 789, es del parecer que no puede afirmarse con certeza la fecha del nacimiento de los *Tratados de Moral*. Generalmente, se asigna el de las *Institutiones* de Azor. Pero ¿no puede considerarse, se pregunta, como un *Tratado de Moral* la *Summa Theologiae Moralis*, de Enrique Henríquez, que data de 1591?

9. S. PICCAGNOLI, art. *Laxismo*, en Enc. Fil., 3, col. 1306.

En este contexto histórico es donde se sitúa el análisis de este capítulo. En él, se pasará de la «moral especulativa», que tendrá como objeto el estudio de los grandes comentarios teológicos, a la «moral práctica» donde, junto a los Manuales de los Confesores, se analizarán también los tratados de Moral.

A) DELECTACION MOROSA Y CONSENTIMIENTO INDIRECTO EN LOS GRANDES COMENTARIOS TEOLÓGICOS

Cuando examinamos el pensamiento de Cayetano¹⁰, pudimos comprobar cómo había fijado estrechos límites a la tesis de los teólogos de los siglos XIV y XV. En la *Summula de Peccatis*, el Cardenal de Vio había insistido principalmente en el aspecto personalista y había demostrado cómo la intención y la orientación fundamental de la persona podían ser con frecuencia más bien expresión de un disentimiento virtual que de un consentimiento indirecto. En el fondo con él se tenía una preeminencia del elemento subjetivo sobre el objetivo en orden a la evaluación de la imputabilidad moral. Esta tesis de Cayetano tuvo éxito entre los teólogos y la aceptaban el mismo Vitoria y la mayoría de los teólogos de la Escuela de Salamanca con excepción únicamente de Báñez. El estudio de los teólogos salmantinos se cerraba por eso con una fuerte tensión doctrinal provocada por los diversos ángulos desde los cuales habían enfocado el estudio de este tema Vitoria y Báñez. El primero demostraba una perspectiva realista y abierta; el segundo, en cambio, presentaba una visión más bien integralista e intelectualista. Este elemento, junto con los ya indicados en la introducción histórica de este capítulo, influirá fuertemente en el desarrollo de esta cuestión. Los teólogos de finales del siglo XVI y de la primera mitad del XVII se preguntaban con mayor exactitud qué consentimiento será suficiente para el pecado mortal, permitiendo así el estudio específico de la relación «sujeto-objeto» en la cuestión de la responsabilidad moral. Se abrirá también un amplio debate en el que, de una manera más clara, se podrán apreciar las diversas tendencias de los autores y cómo su contexto ideológico influirá en la resolución de este problema. Por esto aun respetando, como indicábamos antes, la distinción

10. Cfr. ArchTeolGran 38 (1975) 164-178.

entre una investigación de la moral especulativa y la moral práctica, parece oportuno ahora, más que en nuestro estudio anterior, subdividir con mayor énfasis estos dos párrafos para hacer ver mejor las diferencias que se notan entre los diversos teólogos. En el primer párrafo se analizarán los teólogos divididos en tres corrientes de pensamiento; en el segundo se distinguirá el análisis de los manualistas del de los tratadistas de moral.

Por otra parte, hay que notar cómo en ambos párrafos se manifestará una vez más una nueva y fundamental característica. Mientras hasta la preparación del Concilio de Trento, como se ha podido constatar, al final de nuestro anterior estudio, el objeto de mayor discusión versaba sobre los movimientos de concupiscencia en relación a objetos gravemente desordenados, no sucede siempre lo mismo después del Concilio. En la teología posttridentina la cuestión se desdobra y, mientras por un lado continúa considerándose en el contexto tradicional la relación «defectación-consentimiento», por otro se comienza a preguntar también si los movimientos deliberados de concupiscencia, considerados en sí mismos, constituyen de por sí ya un objeto de moralidad y, en caso afirmativo, hasta qué grado de imputabilidad moral pueden llegar. No parecerá difícil descubrir en esto un efecto del mismo debate conciliar, cuando se piensa que Lutero había identificado el pecado original con la corrupción del hombre debida a la concupiscencia. En el Concilio, sin embargo, se rechazaba esta doctrina, afirmándose que solamente con el consentimiento la concupiscencia podía convertirse en materia de imputabilidad moral¹¹. Por otra parte, si ya la escolástica había propuesto la pregunta sobre imputabilidad moral de los movimientos primo-primi de sensualidad, ¿cómo no indagar ahora también sobre aquellos que, aunque surgidos espontáneamente, el sujeto tenía plena conciencia? Ante la «unidad» del hombre, ¿cómo podía decirse que permanecía moralmente sereno y en parte no comprometido, si toda su emotividad quedaba profundamente turbada, si su sensualidad le procuraba ciertos «golpes», aunque sólo a nivel bio-psicológico, de los que tenía plena advertencia?

11. Cfr. H. DENZINGER - A. SCHÖNMEYER, *Enchiridion Symbolicarum* 8, Friburgo (en Brís-gau) 1955, n. 1515(792) (can. 5, sess. 5)

No todos, sin embargo, se plantearán desde el principio de este período la cuestión desdoblada en ese modo. Algunos confundirán los dos aspectos; otros acentuarán uno de ellos, pero, gradualmente, se podrá notar con qué rigor se responderá a las dos preguntas. Nos esforzaremos, sin embargo, en cuanto nos sea posible, en hacer notar el camino que han seguido en esto, tanto los teólogos como los manualistas y los tratadistas de Moral, con las diversas características que mostrarán al tratar estas cuestiones.

Parece finalmente oportuno notar cómo el desarrollo de tales investigaciones que, a primera vista, podría ser considerado como un puro reflejo del influjo protestante con un desemboque de dirección moral jurisdicista, si se mira con más profundidad, es también la respuesta moral a una exigencia antropológica determinada. En el fondo se quiere estudiar mejor toda la actividad moral de la persona, aunque sin ignorar los límites que lleva consigo la dirección teológica de este período. Por eso se puede afirmar que también este aspecto no será de poco relieve respecto a la dirección de una moral de la responsabilidad, aunque se noten pasos atrás en algunos teólogos y tratadistas morales.

1) Gabriel Vázquez y la corriente intelectualista

El intelectualismo de Báñez encuentra muchos seguidores no sólo entre los dominicos. Es más: los que se distinguen más en esta dirección son el mercedario Francisco Zumel y el jesuita Gabriel Vázquez. El primero, colega de estudios de Báñez en Salamanca; el segundo, uno de sus más grandes discípulos.

Francisco Zumel (1540-1607)¹², en el artículo 8 de la cuestión 74 de su Comentario a la I-II, analiza principalmente cuándo los movimientos del apetito sensitivo comienzan a ser pecado venial y cuándo pecado mortal. Pero más que considerarlos en sí mismos, continúa analizándolos en la perspectiva tradicional como movi-

12. Fue un tomista convencido y compañero de Báñez en Salamanca, donde tuvo, por mucho tiempo, la cátedra de filosofía moral (1580-1601). El P. Pérez Goyena lo llama el «príncipe de la escuela teológica mercedaria»; y como teólogo, brilla más como escolástico que como positivo. Cfr. Nicolás Antonio, *Bibliotheca Hispana Nova*, I, p. 500s.; M. ORTÓZAR, *Lecturas morales del P. Maestro Francisco Zumel (1540-1607) vistas en sus aspectos principales*, en *Estudios*, 1 (1945-I) 9-65; 2 (1946) 42-66; 3 (1947) 22-39; A. PÉREZ GOYENA: *Literatura teológica española. Los grandes teólogos mercedarios*, en *Razón y Fe*, 54 (1919) 29-35; E. ESPERABÉ ARTEAGA: *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, Salamanca 1917, 2, p. 432s.

mientos que tienden a un objeto gravemente desordenado. En la perspectiva de los teólogos de Salamanca, Zumel, contra Almain, afirma la necesidad de una deliberación real, pero, al mismo tiempo, también la necesidad de un consentimiento expreso o interpretativo para cometer un pecado mortal. Zumel aduce la razón. El pecado perfecto, como es el pecado mortal, no se puede realizar sino con el perfecto consentimiento de la voluntad. Pero toda la dificultad consiste en considerar si la actitud negativa de la voluntad ante una delectación gravemente desordenada es ya suficiente para expresar este consentimiento después de la plena advertencia de la razón. Al resolver esta cuestión es cuando, descartada la opinión de Vitoria, acepta el pensamiento de Báñez. Después de la advertencia y la deliberación, para el teólogo mercedario todo consentimiento no puede ser sino suficiente para tener pecado mortal, aun dejando a un lado el peligro «formal» de consentimiento. En esto sigue la interpretación dada por Báñez al artículo 6.º y al artículo 7.º de la cuestión 74 de la I-II de Santo Tomás. Sin embargo, el teólogo mercedario nota en seguida que le convencen más los motivos de carácter racional que la autoridad del Aquinate.

Zumel comienza a aclarar este tema con el análisis del precepto negativo «no fornicar», por otra parte hecho también ya por Báñez. Tal precepto prohíbe no sólo el consentimiento de la voluntad al deleite, sino aun el mero permitirlo. En confirmación trae el caso ya clásico de la violencia que puede sufrir una mujer. Esta, para que tal violación no le sea imputada, no solamente no debe consentir, sino que debe también resistir; si no, termina por consentir indirectamente. De la misma manera la voluntad debe reprimir los movimientos del apetito y el deleite. Cayetano había mantenido que no puede valer la misma obligación para los movimientos internos del apetito que para los externos. Los primeros, de hecho, según el Cardenal De Vio, tenían un poder de oposición a la razón, y por eso no eran del todo controlables. Zumel responde que este motivo no le satisface, porque no es necesario dominar del todo estos movimientos. Sin embargo, aunque sea imposible controlar todo reflejo mecánico de ellos, se puede siempre intentar reprimirlos¹³. Este «deber» de intervención lo fundan en la grave-

13. P. ZÚMEL, *In Primam Secundae S. Thomae Commentaria*, t. 1, c. 74, s. 8, disp. 2, Salamanca 1594, p. 322 b: «Quia differentia ab adversariis allata inter motus externos et internos sensitivi appetitus, nulla est omnino res-

dad de la materia y en la perfecta deliberación presente, en la que no puede presumirse ningún defecto de libertad¹⁴. Este es un argumento de neta marca intelectualista. Si se presupone una plena advertencia de parte de la razón, con la consiguiente perfecta deliberación, debe haber siempre una plena libertad por parte de la voluntad¹⁵. La libertad es una consecuencia proporcionada a la medida del conocimiento. Zumel, sin embargo, va más allá y ataca especialmente la opinión occamista de la posibilidad de la «omisión pura». Según él, es difícil si no imposible poder conjeturar el consentimiento partiendo exclusivamente de la actitud puramente omisiva de la voluntad. Esta actitud, dice Zumel, debe comprender ya un acto. Si no fuese así, ¿cómo podría atribuirse a la voluntad la imputabilidad de un acto que de hecho no se ha puesto? Por otra parte, la admisión de una omisión pura llevaría a negar prácticamente la diferencia que de hecho subsiste entre la voluntad entendida como simple facultad y la voluntad considerada en el libre ejercicio de su acción¹⁶. De este modo sigue más bien la sentencia del Aquinate, por la que éste ve en el voluntario negativo la posición de un acto más que la posibilidad de una total indiferencia. Será ésta la tendencia que prevalecerá después en la mayoría de los tomistas. Pero una vez negada la posibilidad psicológica de una omisión pura, no le será difícil a Zumel defender la opinión de que una actitud omisiva equivale ya a un voluntario indirecto plenamente deliberado. Ahora bien: aun con él, no

pectu nostrae controversiae: quoniam aliud est re ipsa comprimere motus appetitus, et aliud conari ad comprimendum, et adhibere diligentiam. Nam certe, satis est conari ad reprimendam delectationem, et adhibere diligentiam ad reprimendum huiusmodi motum, ut voluntas a peccato excusetur.

14. ZUMEL, *ib.*: «Praeceptum non concupiscendi in Decalogum contentum, quo delectationes libidinosae appetitus sensitivi de illicito objecto prohibentur, obligat quantum de se est et ex parte sui objecti sub mortali: igitur ab hac obligatione voluntas excusari non potest, ita ut tantum maneat obligata sub veniali, nisi vel propter materiae parvitatem, aut propter libertatis defectum, ut evenit in aliis praeceptis quae sic obligant; sed in casu de quo disputamus non reperitur prior defectus parvitatis materiae, ut etiam adversarii fatentur neque etiam reperitur defectus libertatis...».

15. ZUMEL, *ib.*: «Quia praesupponitur advertentia rationis plena, cum qua semper coniungitur plena libertas voluntatis; ergo nullo pacto voluntas excusatur ab obligatione mortalis».

16. ZUMEL, *In Primam Secundae S. Thomas Commentarii*, t. 1, q. 71, a. 5, disp. 1, p. 63 b: «Quia volitio interpretativa, licet non sit actus aliquis formalis et expressus superadditus voluntati cadens formaliter supra obiectum, tamen non est sola ipsa voluntas; quia interpretatio voluntatis necessario debet fieri in aliquo actu eius, in quo antecedenter vel concomitanter vel indirecte et per accidens continetur interpretatio volitio; alioquin quomodo poterit interpretari quod aliquid est ex volitione libera voluntatis, aut ex voluntario in actu secundo, et non in actu primo?».

se puede tener un pecado mortal más que cuando se trata de una materia grave. Esta dependencia de la materia preanuncia ya la perspectiva objetivista que se afianzará cada vez más, particularmente en la corriente escotista-nominalista. Por otra parte, de este modo Zumel hace entender que aquí no se refiere a una defecación cualquiera, sino más bien a la de una plena actuación genital. Descarta la limitación del Cardenal De Vio, e incluso afirma que, en casos semejantes, se comete siempre pecado mortal, no sólo cuando se corre peligro de consentimiento, ya que el consentimiento está intrínsecamente unido al objeto, y no pueda menos de existir una resistencia¹⁷. De hecho, si en situaciones semejantes se cae cuando se resiste, ¿qué decir si se adopta una actitud negativa? Por esto Aristóteles (§ Ethic., cap. último), según Zumel, afirma justamente que es necesario guardarse muy diligentemente de los placeres carnales. Para el Estagirita, nunca se considerará inocente al que se detiene a considerarlos. Prevalce la vieja visión pesimista de la sexualidad. Zumel en esto se muestra radical hasta el fondo. San Buenaventura y algunas Sumas habían hablado de la posibilidad del disgusto de la voluntad como medio para evitar el pecado mortal; Zumel no lo acepta. Distingue entre disentimiento formal ineficaz y consentimiento absoluto interpretativo. Se puede tener este último, aun en presencia del primero. El disgusto es solamente un disentimiento formal ineficaz para el deleite y, por esto, aun con él se puede tener un consentimiento interpretativo absoluto¹⁸. Sin embargo, aun después de estas afirmaciones, Zumel no descarta del todo la sentencia de Cayetano y aun la considera no improbable cuando por parte del sujeto se pone una cierta resistencia. Pero esto no cambia su orientación fundamental que sigue viendo en tal actitud un pecado mortal.

17. Zúmel, l. c., q. 74, a. 8, disp. 2, p. 322 b: «Quia non tantum est obiective malum id quod movet ad malum opus, sed pariter etiam id quod est motivum ad illud suapte natura. Et quidem, delectatio de obiecto illicito excogitata, licet in casu nostro non actu moveret, tamen ex natura sua esset motiva ad malum opus».

18. Zúmel, *ib.*, p. 323 b-324 a: «Certe, dissensus formalis inefficax non expellit consensum absolutum interpretativum, sed in isto casu voluntatis dissensus inefficax est; ergo eo non obstante manet in voluntate consensus absolutus interpretativus [...] Quoniam in eo qui prolicit merces in mare metu tempestatis simul reperiuntur formalis volitio absoluta proficiendi eas; [...], vel secundum alios, amor formalis inefficax conservandi merces ipsase».

Confirmación aun mayor de esta perspectiva intelectualista se encuentra en Gabriel Vázquez (1649-1604)¹⁹. Este autor explícita mejor el fundamento del intelectualismo bañeciano, volviendo a proponer de manera oficial la tesis tomista de que la raíz de la libertad hay que ponerla en el entendimiento y no en la voluntad.

Vázquez comienza su tratado explicando la relación que existe entre un acto espontáneo y un acto libre. En conformidad con los principios de la Psicología aristotélica, atribuye al acto espontáneo la necesidad no sólo de que provenga de un principio intrínseco, sino también de un conocimiento²⁰. Con mayor razón, para el discípulo de Báñez, este conocimiento es necesario para el acto libre; porque el acto libre es un acto perfecto y propio de los seres racionales, mientras que el espontáneo se puede decir también de los brutos; consecuentemente, cuando falta toda consideración de la materia de un objeto, no hay motivo para hablar de responsabilidad moral, ya que no existe ningún acto libre. También en esto resulta evidente la tesis intelectualista. La libertad está en directa dependencia del conocimiento. Cuando existe la «consideración», que en Vázquez parece equivaler a lo que hoy llamamos «conocimiento estimativo», no queda para la voluntad más que una doble

19. Entró en la Compañía de Jesús en 1609 y estudió bajo Báñez en Salamanca. Su magisterio duró treinta años y dio vida, a veces, a vivaces discusiones con su correligionario F. Suárez. Fue llamado por sus contemporáneos el «Agustín español», no sólo por el conocimiento que tenía del Santo Doctor, sino también por su vastísima erudición en Santos Padres y Escritura. Enseñó moral en Ocaña (1575-1577), teología escolástica en Madrid (1577-1579), Alcalá (1580-1585), Colegio Romano (1585-1591), donde sucedió a Suárez, y finalmente de nuevo en Alcalá (1593-1604), donde murió. La obra principal de Vázquez es su Comentario a todas las partes de la Suma, exceptuada la II. II. (1.ª ed.: Alcalá 1598-1617). Publicó también *Opuscula Moralia* (1617), donde se encuentran algunos tratados suyos preparados como comentario a la II. II. En el archivo de la Pontificia Universidad Gregoriana se conserva también el manuscrito N. 569: *De peccatis*.

Cfr. DE BACKER-SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Paris-Bruselas, 1890-1900, 8, cols. 513-519; H. HEYRICH, art. *Vázquez*, LTK, 10, cols. 511ss.; J. HELLM, *id.*, DTC, 15, cols. 2801-2810; C. TESTON, *id.*, Enc. Cat., 12, col. 1146; A. PÉREZ GOYENA, *id.*, The Cathol. Encycl., 14, p. 275; L. PEREÑA VICENTE, *Importantes documentos inéditos de Gabriel Vázquez*, en *RevEspTeol* 18 (1956) 193-214.

Pero falta todavía una síntesis de todo su pensamiento. Entre las mejores monografías figura la del F. L. VERECKE: *Conscience morale et les Rationes selon Gabriel Vázquez*, S. I., París, 1957.

20. G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum in primam secundae S. Thomae*, t. 1, disp. 23 (q. 6, a. 2), cap. 3, Lyon 1631, p. 114 a, n. 12: «Ratio igitur spontanea actionis in eo posita est, ut sit non solum a principio intrinseco, namque ab appetitu, sed etiam ex cognitione, tanquam ex principio, quia appetitus cognitione ducitur».

posibilidad de elección: poner el acto o rechazarlo²¹. Así, para el teólogo jesuita, no se puede dar la posibilidad de una actitud «intermedia» entre el consentimiento y el disentimiento de la voluntad. Por eso, si un sujeto debe reprimir un movimiento desordenado del apetito y no lo reprime, después de haber precedido además una plena consideración, se le debe imputar igual que si lo hubiese consentido positivamente²². Es bueno notar enseguida que aquí, cuando Vázquez habla de los movimientos de sexualidad como del mismo deleite carnal, no lo entiende en el sentido que ha prevalecido hasta ahora en el análisis. Como ya advertíamos en la introducción de este párrafo, Vázquez comienza a estudiar estos movimientos, como el deleite, no tanto en relación a un objeto gravemente desordenado, sino en su ser físico. Aunque estos movimientos surjan «espontáneamente», una vez advertidos plenamente ¿se está obligado a resistir positivamente a ellos? Responde en sentido afirmativo y lo demuestra con diversos argumentos. Ante todo, para Vázquez se está obligado a intervenir, porque si no el sujeto podía permanecer en un gran deleite de carácter carnal y no cometer ningún pecado. Si el sujeto descuida esta obligación comete pecado no sólo venial, sino también mortal. Resulta del contexto que Vázquez no piensa en un deleite cualquiera sino en el venéreo. En segundo lugar, tampoco descuida el argumento de la unidad psicológica del hombre, como ya había hecho Zumel. Lo que se advierte en el apetito provoca repercusiones en la voluntad. Este argumento psicológico posteriormente será seguido por muchos otros teólogos. En el fondo, en él Vázquez pone en el mismo plano el proceso volitivo y el cognoscitivo. Así como en el conocimiento la imagen sensitiva se transfiere al entendimiento, así también en la volición, el deleite del apetito se transfiere a la voluntad. Para deleitarse, añade Vázquez, no es necesario un acto reflejo, sino que a todo deleite corresponde un «condeleite». Entre apetito y voluntad, por una «conjunción natural» hay, pues, mutua relación. Por este motivo, si la voluntad

21. Vázquez, *ib.*, disp. 108 (q. 74, a. 8), cap. 2, p. 509 b, n. 2: «...deficiente autem omni consideratione malitiae vel periculi [...], deest ratio spontanei, quin deest etiam non solum consideratio, sed etiam facultas, et potestas considerandi: supposita vero consideratione ita liberum est voluntati non operari, vel cessare ab actu, sicut elicere illud».

22. Vázquez, *ib.*, n. 3: «Si ergo quis deberet aliquem motum pravum appetitus reprimere, et procedente plena consideratione, ut dixi, non reprimeret, iam esset illi plene voluntarius ac proinde culpae imputaretur, non secus ac si positive consentiret».

frente a un deleite del apetito no interviene para reprimirlo, termina consintiendo no sólo negativa sino positivamente²³. No niega, sin embargo, la posibilidad de poner causas «inútiles» de las cuales podrían surgir semejantes movimientos de sensualidad. Esta opinión suya será objeto en el futuro de una áspera polémica y provocará una mayor clarificación entre el «procurar» y el «permitir» semejantes movimientos de sensualidad.

Este planteamiento obliga a Vázquez a refutar la opinión de Cayetano y le hace no considerar suficiente, como hemos visto en Zumel, el disgusto del deleite para evitar semejante pecado. También con un acto semejante se puede tener un consentimiento interpretativo; pero al final tiene un argumento casi «ad hominem». Aun concediendo la posibilidad de una actitud negativa, ésta no puede ser más que pecado grave, porque la voluntad es responsable de ella, igual que si la hubiese adoptado positivamente. Se vuelve así a la tesis tomista en que se afirma que semejante diligencia de la voluntad no puede ser más que causa, aunque secundaria de tal efecto²⁴.

Con Vázquez, más que en Zumel se cierra el análisis con una neta repulsa de la sentencia de Cayetano. Con estos dos teólogos no se descuida el elemento subjetivo, sino que se lo limita exclusivamente al elemento intelectual. Lo que cuenta fundamentalmente para ellos en el acto moral es la advertencia y no tanto el consentimiento.

El pensamiento de Gabriel Vázquez no queda aislado, sino que abre brecha enseguida en otros teólogos, especialmente dominicos. Entre éstos el primero es Diego Alvarez (m. 1635)²⁵. También él

23. Vázquez, *ib.*, disp. 103 (q. 74, aa. 12), cap. 3, p. 406 b, n. 8: «Adde etiam, quod nunquam in appetitu est motus delectationis, quin etiam voluntas delectetur per conjunctionem naturalem inter has potentias, quare quoties advertente ratione voluntas non reprimat hos motus, non solum negative, sed positive etiam in illis delectatur».

24. Vázquez, *ib.*: «...dicitur igitur voluntas non reprimens motus illos secundarie habere malitiam commissionis, quia sua incuria et negligentia fuit voluntaria causa talis effectus...».

25. Dominicó español nacido hacia 1550 en Medina de Rioseco. Maestro de Teología, Alvarez enseñó en muchas casas de la Orden, entre las cuales se encuentra San Gregorio de Valladolid y la Minerva de Roma, a donde llevó con Tomás de Lemos para la discusión contra los Molinistas. Pablo V lo nombró Arzobispo de Trani en 1606. Cfr. QUÉTRIF-ÉCHARD, *Scriptores Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Paris, 1719-1721, 2, p. 418s.; P. MANDONNET, art. Alvarez, DTC, 1, cols. 923s.; A. WALZ, *ib.*, LTK, 1, col. 408; D. RESTRANGE, *id.*, Enc. Catt., 1, col. 951; R. COVLOV, *id.*, DHGE, 2, cols. 872s.

hace depender el consentimiento de la voluntad exclusivamente de la deliberación. Después de ésta, si el sujeto no interviene rechazando el doloite, termina poniéndose en peligro moral de prestar el consentimiento²⁶. Aun el disgusto puede engañar. De hecho puede suceder que los movimientos de sensualidad puedan disgustar por el daño que acarrearán espiritualmente, pero pueden complacer por el deleite que procuran. Un sujeto que permanezca en actitud negativa, tiene por tanto cuanto basta para pecar mortalmente. Porque con el mismo precepto, añade Alvarez, con el que se está obligado a no consentir en un deleite, se está obligado también a resistir²⁷.

El dominico Luis de Montesino (m. 1621)²⁸ es aún más avanzado. Primero insiste en el principio que para pecar mortalmente basta aun el solo consentimiento interpretativo, y afirma que éste se verifica, como lo hace ver Santo Tomás en el artículo 6 de la cuestión 74 de la I-II, cuando no se reprime el deleite. Ni puede contradecir a esta acepción el hecho de que Santo Tomás no haya mencionado explícitamente tal género de pecado. Esto depende más bien de los otros dos elementos necesarios para un pecado mortal: la deliberación y la materia. Una vez admitidos estos dos, el tercero viene como consecuencia. Montesino observa que esta preeminencia intelectualista no queda mitigada por el hecho que Santo Tomás encienda con el término «razón» las dos potencias espirituales del hombre. Es más: Montesino manifiesta más abiertamente esta tendencia suya con la afirmación funda-

26. D. ALVAREZ, *Disputationes Theologicae in primam secundae S. Thomae, in quibus praecipua omnia adversus doctrinam eiusdem, et communem Thomistarum adversis doctoribus impugnantur iuxta legitimum sensum praceptoris angelici explicantur et defenduntur*, Trani 1617, disp. 145 (q. 74, a. 8), p. 4376, n. 4: «Moraliter et regulariter loquendo non excusatur homo a mortali, quando advertens motus illicitos appetitus sensitivi in re gravi immoratur in illis [...] Si voluntas in hoc mere negative se habet, est in morali periculo consentiendi in illis delectationibus, nam illi motus sunt valde periculosi et vehementer trahunt ad se voluntatem...».

27. ALVAREZ, *ib.*, n. 6: «...eodem praeepto quo homo tenetur non fornicari, et non consentire in delectationem veneream, tenetur non se exponere morali periculo consentiendi in illam...».

28. Montesino comenzó su carrera como profesor de Filosofía y fue un gran exponente de la Teología tomista en la Universidad de Alcalá, donde fue llamado «Doctor clarus». De él sólo conservamos su comentario a la I-II. Cfr. HURTER: *Nomenclator*, 3, cols. 666s.; V. BELTRÁN DE HEREDIA: *La enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá*, en *CiencTom*, 13 (1916) 262; G. SCHROEDER: art. *Montesino*, en *The Cathol. Encycl.*, 10, p. 534 b.

mental: la Imperfección del acto humano depende exclusivamente de la Imperfección de la advertencia. Y continúa afirmando que en la práctica, para el pecado mortal bastan solamente la perfecta advertencia y la materia grave²⁹. Tampoco aquí es difícil deducir que el consentimiento termina siendo una función de la advertencia. Esta tendencia se encuentra defendida, hasta hace pocos años, en Manuales de Moral muy en boga³⁰. Hoy, finalmente, se dan a conocer sus límites³¹. Montesino hace suyo también el argumento psicológico de Vázquez: si no se resiste se acaba deleitándose. Así, contra Cayetano, el teólogo dominico defiende la tesis del consentimiento interpretativo. Según él, no puede excusarse el Cardenal de Vio con la interpretación que algunos querían dar a su pensamiento, afirmando que había hablado más del consentimiento a un pensamiento delectable que al mismo delito. Al contrario: Tomás de Vio, observa Montesino, habla de pecado venial y no siempre el pensamiento de cosas lícitas comporta tal pecado³².

Tampoco aparece contrario, finalmente, el pensamiento de otro dominico: Gregorio Martínez (1575-1637)³³. Después de una deliberación perfecta, si un sujeto asume una actitud negativa ante una delectación morosa, termina consintiendo interpretativamente³⁴. De hecho se dan todas las condiciones necesarias para

29. L. MONTESINO, *Commentaria in Primam Secundae D. Thomae Aquinatis*, t. 2, q. 74, a. 4, disp. 6, q. 4, Alcalá 1622, p. 156, n. 33: «...quis ad peccatum mortale duo requiruntur: unum est, quod fiat cum perfecta advertentia rationis; alterum vero, quod sit de re gravi: [...] sed sic est, quod potest esse ista perfecta advertentia, quamvis voluntas non consentiat positive, sed solum permissive se habeat circa rem gravem; ergo potest esse peccatum mortale sine consensu positivo...».

30. Cf. H. NOLDE-A. SCHEIT, *Summa Theologiae Moralis*, Innsbruck 1958, n. 315 (2).

31. Cf. J. FUSCHS, *Theologia Moralis Generalis*, II pars, Roma 1967, p. 40.

32. MONTESINO, *ib.*: disp. 7, q. 2, p. 179, n. 34: «Unde patet solutio ad fundamentum Caietani observando primo, quod aliqui recentiores excusarent illum, quod non fuerit loquutus de consensu interpretativo in delectationem, sed in cogitationem. Tamen [...], quod ista non fuerit mens Caietani, patet, quia dicit esse peccatum veniale; at vero non reprimere cogitationes de rebus illicitis non semper est peccatum veniale...».

33. Martínez fue profesor de Teología en Alcalá y en las casas de su Orden de Segovia y Valladolid. En 1662 fue nombrado Provincial de la Provincia española. Publicó un colosal comentario a la I.II. (t. 1: Valladolid 1617; t. 2: Toledo 1622; t. 3: Valladolid 1637). Cf. HUXTER, *Nomenclator*, 4, col. 278; QUÉTEF-ÉCHARD, *Scriptores O. P.*, 2, p. 494; E. AMANN, art. *Martínez*, DTC, 10, col. 218; G. GIERATIS, art. *Martínez*, LTK, 7, col. 122.

34. G. MARTÍNEZ, *Commentaria super Primam Secundae D. Thomae*, t. 2, q. 74, a. 8, dub. 2, Toledo 1622, p. 569s.: «Ad replicam dicitur, quod cum in

semejante consentimiento. «Se pueden» evitar los movimientos deliberados de sensualidad, porque son advertidos plenamente, «se deben» evitar porque su objeto es gravemente desordenado. Por eso, también la obligación que tiene la razón de dominar el apetito tiene que ser grave. Martínez adopta así una actitud más rígida aún de la que ya encontramos en Zumel y en Alvarez. Estos habían hablado al menos de una posibilidad metafísica de semejante actitud negativa. Bajo este punto de vista, la imputabilidad podía ser ligera. Martínez, en cambio, niega aun esto.

Polemiza fuertemente con la tesis de Cayetano; es más, no le regatea el juicio de incoherencia de carácter doctrinal. Se pregunta Martínez: ¿cómo se puede decir que se disiente virtualmente si de hecho se defiende después, aun en este caso, la existencia de un pecado venial? Esto significa que Cayetano admite un cierto consentimiento y éste no puede ser más que el consentimiento interpretativo, que debe ser grave, porque es plenamente deliberado y porque está ordenado a un objeto gravemente desordenado³⁵. La argumentación del Cardenal De Vio, como se ha visto anteriormente, era, en cambio, de un tono totalmente diverso. Era menos pesimista respecto a algunas posibilidades concretas que una persona podía asumir. La defensa del pecado venial, en él, más que al consentimiento había que atribuirla a la carencia de una actitud más decidida ante el deleite. De esto puede deducirse que la intención principal del Cardenal De Vio, no era tanto el «liberalizar» o disminuir la gravedad de la culpa, cuanto más bien el examinar con mayor realismo moral una determinada actitud personal.

intellectu nulla est formalis advertentia effectus vel causae, non censetur deliberare, quia non est aliquid ratione cuius intellectus interpretative dicitur deliberare: cum autem in intellectu deliberatio praecessit, etiam si voluntas mere negative se habeat, dicitur virtualiter consentire ratione deliberationis praecedentis.

35. MARTÍNEZ, *id.*, p. 569 a: «Si explicitè dissentiret, non peccaret etiam venialiter; ergo similiter implicitè dissentiendo. Patet consequentia. Quantum ad rationem culpae non ponit in numero consensus explicitus vel implicitus. Confirmatur secundo, et explicatur amplius vis argumenti secundum Cajetanum. Ille talis peccat venialiter; ergo habet aliquem consensum. Patet ista consequentia, quia sine omni consensu nullum est peccatum, tunc ultra, sed talis consensus sufficit ad mortale; ergo. Probatur ista minor, quia est paene deliberatus, et circa materiam gravem: unde implicatio est ponere peccatum veniale, et non mortale: posito enim consensu ad primum non potest esse fuga a secundo».

Se cierra esta primera corriente teológica con la constatación de que la reacción bafeciana ante el pensamiento de Cayetano tuvo éxito. Ha tenido el mérito de continuar valorizando en el acto moral el elemento subjetivo; pero ha tenido también el demérito de restringir esta valoración a la sola deliberación de la razón. Reafirmando, especialmente con Vázquez, el principio tomista de que la raíz de la libertad está en el entendimiento, se ha terminado por envolver en esta perspectiva también el libre consentimiento de la voluntad, haciéndolo convertirse en un corolario necesario del juicio práctico de la razón³⁶. Por eso, mientras que, por un lado, se niega la posibilidad psicológica de una actitud negativa de la voluntad, por otro, se invoca ante cualquier movimiento de sensualidad una intervención positiva de la voluntad con la afirmación de un consentimiento indirecto. Es lógico que también la responsabilidad moral en esta visión queda un poco depreciada, habiendo reducido mucho el valor autónomo que se debe reconocer a la libertad humana. Esta perspectiva intelectualista, sin embargo, no hace sino suscitar otra opuesta de marca voluntarista.

2) Francisco Suárez y la corriente escotista-nominalista

En la introducción notábamos ya la apertura de este período a toda corriente de pensamiento.

Ahora puede ser interesante constatar si en el análisis de esta corriente aparece un desarrollo ideológico de tal dirección, o si se limitará a confirmar cuanto ya habían dicho Escoto u Ockam. Por otra parte, no se puede ignorar desde el primer momento una «novedad»: la más fuerte contraposición entre la hipótesis intelectualista y la voluntarista.

Abriremos este párrafo con el análisis del pensamiento de otro gran teólogo jesuita: Francisco Suárez (1548-1617)³⁷. Sobre el

36. Cf. V. MARINI, art. *Intellectualismo*, en Enc. Fil., 3, col. 976.

37. Estuvo bajo el magisterio de Mancio de Corpore Christi, de Vitoria y de Juan de Guevara. Dedicó cuarenta y cinco años de su vida a la enseñanza. Enseñó Filosofía en Avila y Segovia (1571), Teología en Avila, después en Segovia (1575), Valladolid (1576), Colegio Romano (1580-1585), Alcalá (1585-1592), Salamanca (1592-1597) y, finalmente, en Coimbra (1597-1616). Autor de muchas obras, en parte inéditas, figura como gran teólogo, filósofo y jurista, mientras los biógrafos lo describen como un excelente religioso. Cf. R. SCORAILLE (estudio fundamental): *François Suárez de la Compagnie de Jésus*, 2 vols., Paris 1912-13; P. MONNER, P. DUMONT, R. BRICOLLAND, art. *Suá-*

voluntario indirecto su elección no es intelectualista. Así, no hace sino oponerse a su correligionario Gabriel Vázquez. Teólogo y filósofo como éste, Suárez se distingue de él en la teología por su planteamiento veladamente jurídico. En el tratado *De vitiiis et peccatis*³⁸, y precisamente en la sección 7.ª de la discusión sobre las causas del pecado, Suárez se pregunta «cuándo el deleite del apetito llega a ser pecado mortal por el consentimiento de la voluntad»³⁹.

Sobre este problema a Suárez no le importa manifestar tendencias nominalistas. Como los nominalistas, admite la posibilidad metafísica de la omisión pura. La voluntad ante un objeto conocido, pero no necesario, puede suspender todo acto, gracias a su libertad⁴⁰. Este principio lo hemos visto negado por Vázquez. Sin embargo, como muchos otros nominalistas, Suárez limita esta afirmación, cuando se entra en el orden moral, donde es difícil suspender todo acto, cuando se advierte la obligación del precepto. No identifica, como lo había hecho Almain, lo voluntario con lo libre, porque lo libre para Suárez presupone lo voluntario. Pero sostiene con Almain que no todo voluntario es culpable, sino solamente el que está prohibido por un precepto⁴¹. ¿No se puede reconocer en esto un cierto influjo de la tesis de Ockam del «*malum quia prohibitum*»? En la cuestión «deleite-consentimiento», Suárez pone dos preguntas dignas de atención: 1) qué deleite o movimiento constituye materia suficiente para el pecado mortal;

rez, DTC, 14, cols. 2638-2726; J. DALMAU, *id.*, Enc. Catt., 11, cols. 1452-1458. Sobre Suárez como moralista, es oportuno leer el interesante artículo del P. PEBRO M.ª ABELLÓN, *Semblanza del P. Suárez como teólogo-moralista*, en *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, Madrid 1950, vol. 2, pp. 5-28. Véase también Dr. BACKER-SOMMERVOGEL, *Bibliothèque S. I.*, 7, cols. 1661-1687. Para los manuscritos, cf. E. ELORSUY, *Cartas y Manuscritos de Francisco Suárez*, en *MiscCom* 38 (1962) 271-330.

38. Suárez enseñó este tratado en el Colegio Romano del 12 de febrero al 12 de mayo de 1582. No parece que él retocara los manuscritos que se conservan en la biblioteca de Karlsruhe (Badische-Landesbibliothek: EM 442; cf. N. ÖRY: *Suárez in Rom. Seine Lehrtätigkeit auf Grund handschriftlicher Überlieferung*, en *ZeitschrKathTheol* 81 (1959) 134, 138s., 142). Este tratado se publicaría después de la muerte de Suárez por su amigo Baltasar Alvarez que, según lo que afirma Öry (a. c., p. 139), redujo a la mitad el texto original.

39. F. SUÁREZ, *De vitiiis et peccatis*, disp. 5, sect. 7: *Opera omnia*, París 1856, t. 4, p. 564 b: «Quando delectatio appetitus sit mortale peccatum ex consensu voluntatis».

40. SUÁREZ, *ib.*, disp. 1, sect. 5, p. 177 a, n. 2: «Et habetur, quia libertas voluntatis includit potestatem agendi et non agendi; ergo cognitio obiecto, quod necessitatem illi non inferat, potest non operari ex vi suae libertatis».

41. SUÁREZ, *ib.*, p. 178 a, n. 7: «Ut omissio, aut carentia actus eliciti sit in se et per se voluntaria indirecte, non est necessarium praeceptum, sed satis est, quod homo sciens, et videns pro sua libertate non eliciat actum».

2) qué consentimiento es suficiente para caer en tal pecado. Sobre lo primero confirma la sentencia de la gravedad intrínseca de la delectación morosa y polemiza con Nicolás de Lira, que la había negado. El Lirano, por el contrario, más que negarla había sólo limitado la gravedad de la delectación morosa, cuando existiese una imperfección de consentimiento.

Sobre el segundo punto, Suárez entra en el fondo del tema. ¿Se puede decir, se pregunta, que la voluntad con plena advertencia del delito cae en un consentimiento indirecto, si descuida el alejarlo y toma una actitud negativa ante él? Responde afirmando que, según su opinión, Santo Tomás, Cayetano y Adriano VI habían mantenido que éste era el caso de «un pleno consentimiento moral indirecto».

En realidad, se ha podido constatar ya cómo el Doctor Angélico nunca se había planteado la cuestión en estos términos; Cayetano y Adriano VI tampoco estaban concordes en defender, de una manera absoluta, esta tesis; Suárez, en cambio, más que desarrollar la perspectiva personalista de Cayetano en la interpretación del voluntario indirecto, prefiere poner como fundamento de su sentencia el precepto natural «no fornicar». Este precepto, según la interpretación tomista de Báñez, hecha propia, después, también por la corriente intelectualista, obligaba, no sólo a no prestar consentimiento al acto o al delito, sino también a resistirle positivamente. Suárez no acepta pasivamente, y, en absoluto, esta opinión. Conoce también la comprensión que confieren a este precepto los otros teólogos de la Escuela de Salamanca. Estos habían mantenido que la obligación grave de tal precepto había que defenderla con respecto a cuanto en él se prohibía directamente y no en lo que en él se afirmaba indirectamente. En el primer caso, siempre se estaba obligado; no así, en el segundo⁴². Suárez admite, sin embargo, la no obligación de esta resistencia positiva sólo en dos casos. En el primero, recoge la idea ya mantenida por Gerson. No se está obligado a resistir positivamente a un delito carnal cuando con este método, más que disminuir, acabaría por

42. Suárez, *ib.*, disp. 5, sect. 7, p. 589 b, n. 20: «Secundo addendum est non eodem modo teneri hominem ad non consentiendum, et ad expellendam delectationem: nam primum per se primo oritur ex praecepto negativo natural, non consentire, et ratio pro semper obligat, et nullo titulo neque occasione licet se exponere periculo consentiendi. Secundum vero oritur potius ex affirmativo praecepto, licet in negativo contento, et omnino non obligat pro semper».

aumentar. En el segundo, mantiene la limitación común a todos los teólogos, es decir, la desaparición de tal obligación cuando, para alejar semejante delito, sería necesario abandonar una acción honesta y útil. Suárez no condice, en cambio, la limitación de Cayetano. Es de la opinión que un sujeto, aun asumiendo una actitud negativa por desprecio del delito, comete en este caso el mismo pecado grave. Trae dos motivos que, también en el análisis de los otros teólogos de esta corriente, quedarán como los elementos «cualificantes» de la corriente misma. El primero es que el delito es «en sí» algo malo, al que hay que oponerse siempre, y no solamente cuando se corra peligro real de consentimiento. Vuolve así de nuevo a aquella prevalencia objetivista coloreada de pesimismo respecto a la sensualidad. El segundo es que, aun con el desprecio, no se satisface a la obligación de la ley⁴³. Esta visión, más bien jurídica en Suárez, reaparece también cuando justifica la no obligación de alejar el delito con una causa justa. En este punto, Suárez distingue entre una causa que intrínsecamente excita la concupiscencia y otra que la podría provocar sólo accidentalmente. En este último caso, para admitir la legitimidad de una no resistencia, Suárez no exige una causa grave, porque «ea quae sunt per accidens proprie non cadunt sub lege». De este modo, ¿no entra el derecho positivo como criterio discriminante de la imputabilidad moral de un acto? En el fondo, en tal perspectiva más que un motivo interior, como la intención, es un motivo exterior, como la ley la que se convierte en norma de la acción moral.

Para Gregorio de Valencia (1541-1603)⁴⁴, en la cuestión «delite-consentimiento», cinco puntos son ciertos y uno es el «punctum

43. Suárez, *ib.*, n. 21: «Addunt vero Navarrus et Caietanus non esse mortale non repellere concupiscentiam istam ex quodam contemptu, quando nullum est prorsus periculum consensus voluntatis [...] sed mihi hoc non placet: Quia non tantum ratione periculi consensus, sed per se quis tenetur vitare istam concupiscentiam, si facile potest [...], neque excusat dictus contemptus, quia ille tunc non est bonus, quia est contra legem...».

44. Jesuita, fue compañero de estudios de Suárez y alumno de Mancio de Corpore Christi, O. P. y de Enrique Henríquez, S. I. Fue enviado después a Alemania, donde transcurrió la mayor parte de su vida. Allí ocupó la cátedra de dogmática, primero en la Universidad de Dillinga (1573-1575), después en la de Ingolstadt, donde permaneció diez y siete años (1575-1592). El segundo tomo de sus *Comentarios teológicos* (In I. II), su principal obra, fue editado en 1592. Cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque...S.I.*, 8, cols. 368ss.; 11, col. 1940; B. DUBA, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI Jahrhundert*, Friburgo in Brisgau 1907, t. 1, pp. 663-688. G. HER-

dolens». Este se refiere al tema precisamente en discusión. En él Valencia continúa centrando la atención sobre la gravedad de la materia. No se adhiere a la sentencia de Cayetano, e incluso se muestra con él más duro que el mismo Suárez. Valencia sostiene que la sentencia del Cardenal De Vio es falsa e incoherente. El rigor de esta posición de Valencia se podría comprender mejor con los argumentos que él mismo trae para defenderla y que se convertirán en casi «clásicos» para el filón teológico que seguirá esta dirección. Por eso conviene exponerlos, aunque sintéticamente.

El primero es un argumento de autoridad. Ya se sabe lo fluido que es el pensamiento de San Agustín en este punto; sin embargo, Valencia lee e interpreta en este sentido el texto del capítulo XII, del Libro XII del *De Trinitate*. El deleite es grave o ligero, no tanto según una actitud subjetiva, cuanto más bien según la gravedad o levedad de la materia. En este sentido interpreta también el ad 6 del artículo 8 de la cuestión 74 de la I.II de Santo Tomás⁴⁵. No desprecia tampoco el valor del argumento fundado en la experiencia. Muchas personas de timorata conciencia, observa el teólogo jesuita, juzgan grave esta actitud, tanto que la tienen por pecado mortal, aunque no en la misma medida que cuando se consiente directamente.

En el segundo argumento, Valencia ataca de nuevo directamente la sentencia de Cayetano. Dejar vía libre a un deleite que se refiere a un objeto gravemente ilícito, con la convicción que el sujeto no consentirá, equivale a dar amplio espacio al placer carnal. Así muchos sujetos terminarían por consentir en él, por una desconcentración psicológica, provocada por la idea de que semejante deleite no es nocivo para ellos. Por esto Valencia piensa que pueden darse dos interpretaciones a la sentencia de Cayetano. En la primera, el Cardenal De Vio hubiera podido pensar que, de una actitud negativa ante el deleite, se hubiese convertido en pecado mortal por el desorden intrínseco del deleite y no tanto por

TRICH, Gregor: *von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik*, Ratisbona 1930, t. I, pp. 283-307; C. Testone, art. Valencia, Gregorio de, Enc. Catt., 12, cols. 972s.

45. G. VALENCIA, *Commentariorum Theologicorum Tomus secundus complectens omnia primae secundae D. Thomae theoremata*, disp. 6, q. 4, punct. 3, Venecia 1608, col. 575 E: «Et ideo de talibus etiam cogitationibus (ut Augustinus inquit lib 12 De Trinitate, cap. 12) venia petenda est, peccatusque percutiendum, atque dicendum: Dimitte nobis debita nostra. Ubi Augustinus loquit de peccato mortali, licet minori, quam si adesset consensus directus, merito censet divus Thomas hic art. 8 ad sextum; siquidem tales delectationes sunt (ut supponimus) de objecto illicito mortaliter».

el peligro de consentimiento que se hubiera podido correr. En este contexto, se hubiese cometido un pecado mortal, aun cuando no se hubiese alejado el deleite por desestima o desprecio. Es más, en este caso para Valencia más que disminuir se habría agravado la culpa. Si, al contrario, Cayetano hubiese pensado que, sin un peligro de consentimiento, el permitir el deleite hubiese sido sólo pecado venial, entonces también la complacencia no habría debido superar el límite del pecado venial. Hipótesis esta última que está, sin embargo, en contradicción con el pensamiento de Cayetano⁴⁶. He aquí por qué Valencia juzga incoherente la opinión de Turmás de Vio y no la sigue.

En el tercer argumento, Valencia afirma que permitir el deleite no es más que un acto plenamente humano, aunque indirectamente voluntario. Por esto, ante un grave deleite del apetito no se puede permanecer pasivos, porque el sujeto «podría» intervenir por la plena deliberación y «debería» hacerlo por la gravedad de la materia presente⁴⁷. Pero, al final, Valencia mantiene que si con la resistencia el deleite más que disminuir termina aumentando, entonces es laudable permanecer en una actitud negativa y, en tal caso, no se comete ningún pecado. Sin embargo, no deja de notar que aun esta limitación no coincide con la sentencia de Cayetano, porque, aun en este caso, para el Cardenal De Vio no habría sino un pecado venial.

46. VALENCIA, *ib.*, col. 576 B: «Haec doctrina Caietani nec vera mihi videtur, nec satis cohaerens. Aut enim intellexit Caietanus, hoc loco, delectationem illam hoc ipso quod repelli potest, per se esse peccatum mortale secluso periculo consentiendi. Et tunc etiam erit peccatum mortale, illam ex contemptu non repellere. Quod enim quis ex contemptu et parvipensione negligat facere id quod sub peccato mortali debet, non minuit, sed potius aggravat culpam. Aut intellexit, delectationem illam per se secluso periculo consentiendi tantummodo esse peccatum veniale, non autem mortale. Et tunc etiam ex affectu et complacentia, sine tali periculo in ea haerere, minime esset mortale. Quod tamen et ipsi Caietano ibidem et doctrinae communi, quam iam probavimus, repugnat».

47. VALENCIA, *ib.*: «Quamquam non negant viri doctissimi, fieri posse in aliquo casu, ut quis non solum absque peccato mortali, sed etiam absque veniali, atque adeo laudabiliter patiat delectationem eiusmodi, neque conetur illam repellere: si videlicet merito timet futurum, ut ex eo conatu potius incurrat in alias delectationes turpiores, vel illa ipsa, quam patitur, fiat vehementior atque molestior. [...] Verum cum in hoc casu ne venialiter quidem peccet quis parvipendendo delectationem, satis apparet sententiam Caietani, non posse ad casum istum accommodari, cum ille putet in eo casu, de quo ipse loquitur esse saltem peccatum veniale».

En esta misma perspectiva objetivista se desarrolla también el pensamiento de otro gran teólogo jesuita, discípulo de Suárez: Leonardo Lessio (1554-1623) ⁴⁸. El deleite de un objeto gravemente desordenado, como el que tiende a una actuación genital, es en sí mismo excitativo de la lujuria y aun es en sí mismo lujurioso. Por esto el hombre está obligado a no permitirlo. Y no puede decirse que esta obligación sea leve, porque no puede ser sino proporcionada a la materia ⁴⁹. Lessio critica también el pensamiento de Tomás de Vio, y afirma que es imposible sostener con él la tesis del disentimiento virtual cuando Cayetano no exige para éste ni siquiera un acto de desagrado. Ni puede valer el argumento que se basa en la «desestima» del deleite porque ésa puede subsistir aun con la permanencia del mismo. En este caso, más que de un disentimiento, se debería hablar de un índice de afecto. Coherente con esta línea rígida, que no refleja profundamente las intenciones reales del sujeto, Lessio afirma que comete pecado mortal aun el que provoca semejantes deleites por un estudio «curioso» de la medicina. La afirmación parece, sobre todo, un poco vaga. Aun una «curiosidad» científica y bien ordenada no puede estar algunas veces exenta de repercusiones de carácter bio-psicológico, que se reflejan en la sensibilidad del sujeto. Y ¿puede decirse que ésta sea ya pecado y, en particular, pecado mortal?

48. Leonardo Lessio fue desde 1583 a 1584 alumno de Suárez en Roma. Enseñó teología de 1585 a 1600 en el Colegio jesuita de Lovaina. En 1596 publicó, junto con su colega Hamel, las famosas *Theses Theologicae* concuerdantes a la doctrina de Bayo y que fueron denunciadas por el mismo Bayo a la Facultad de Lovaina en 1605. Se hicieron de ellas seis ediciones en menos de treinta años. Cf. C. VAN SULL, *Léonard Lessius de la Compagnie de Jésus* (1554-1623), Lovaina 1930; W. HAKSMANN: *The doctrine of L. L. on mortal sin*, San Francisco (Cal.) 1947; P. BERNARD, art. *Lessius*, DTC, 9, cols. 453s.; R. BÄUWEN, *id.*, LTK, 6, cols. 961s.; H. HOLSTEIN: *Lessius a-t-il été condamné au Concile du Vatican?*, en *RechScRel* 49 (1961) 219-226.

49. Lessio, *De Iustitia et Iure*, lib. 4, cap. 3, dub. 15, Venecia 1734, p. 638, n. 117: «Probat, quia talis delectatio est illicita, et contra castitatem; ergo tenetur homo illam in se non permittere: et consequenter tenetur excitare in se illius displicentiam et illam expellere. Confirmatur, quia ob hanc causam tenetur impedire in se contactus turpes ab alio illatos, etiamsi ipse nullo modo positive ad illos concurrat; nimirum quia isti contactus castitati repugnant, et ad luxuriam excitant; ergo cum talis delectatio etiam ad luxuriam excitet, imo ipsamet essentialiter sit luxuriosa, repelli debet. Neque dicit potest hanc obligationem esse levem, cum in materia gravi et sufficiente ad peccatum versetur».

Nada original sino es una expresión de eclecticismo teológico se encuentra en Alfonso Curiel (m. 1609) ⁵⁰. Se prefiere, sin embargo, meterlo en esta corriente por su estrecha sintonía con las ideas de Valencia. Curiel hace depender la gravedad de la actitud negativa, más que del análisis de las intenciones del sujeto, de la malicia objetiva del deleite. La argumentación es idéntica a la de Valencia. A los que atacan este argumento, sin embargo, Curiel responde que hay que considerar intrínsecamente malo no sólo lo que mueve actualmente al pecado, sino también lo que lo origina «ex natura sua». Se está obligado por tanto a resistir a semejante deleite, pues, de lo contrario, se consiente en él indirectamente ⁵¹.

Una fuerte crítica al intelectualismo vazquesiano y al pensamiento de Cayetano se encuentran en el escotista Felipe Fabbri (1574-1630) ⁵². Insiste más en el papel de la voluntad que en la naturaleza de la materia. Y, así, se enfrenta con todo el planteamiento de Vázquez. Fabbri va enseguida al núcleo de la cuestión y reafirma la tesis de Escoto de que la «raíz» de la libertad está en la voluntad. De una perspectiva intelectualista se pasa así a una perspectiva voluntarista. Fabbri, fundándose en los principios de San Anselmo y Escoto, sostiene que la voluntad es la «reina» y el centro motor de todas las potencias del alma. Ante un deleite

50. Fue alumno y, después, profesor muy estimado en la Universidad de Salamanca. M. A. Martín [Historia de la Teología en España (1470-1570), Roma 1962, p. 72] dice que recorrió la cátedra de Escoto (1582-1585), la de Durando (1586-1591), la de Escritura (1591-1600), la de Vísperas (1600-1606) y, por fin, la de Prima (1606-1609). Se conservan de él las *Lectures seu questiones in I. II.*, cuya última edición es la de Amberes, 1621, y la primera la de Douai, 1618. Cf. HURTEN, *Nomenclator*, 3, col. 396; B. HEURTEHIZE, art. *Curiel*, DTC, 1, col. 2453; P. STEGMÜLLER, *id.*, LTK, 3, col. 109; NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Nova*, t. 1, p. 631.

51. A. CURIEL, *Lectures seu questiones in D. Thomae Aquinatis Primam Secundae*, q. 74, a. 8, dub. 2. Amberes 1621, p. 355 b: «Quamvis voluntas formaliter dissentiat delectationi, si tamen suo dissensu non reprimat, aut conetur reprimere eam: signum est quod manet in ipsa consensus interpretativus sufficiens ad peccatum mortale».

52. Fue un excelente escotista e hizo más comprensibles las sutilezas de Escoto. Enseñó en varios Estudiantados de la Orden: Venecia, Cremona, Parma, Padua y, finalmente, ocupó la cátedra de Metafísica (1603) y la de Teología (1606) en la Universidad de Padua. Publicó un comentario sobre las Sentencias de Escoto. Los primeros volúmenes salieron en Venecia (1.^a edición, 1613; 2.^a, 1619) y se completaron pronto con comentarios parciales más desarrollados. Entre éstos se encuentra el *De Poenitentia, De Peccato...* que salió a la luz pública en Venecia en 1623. Cf. HURTEN, *Nomenclator*, 3, cols. 643s.; P. E. D'ALMEIDA: art. *Fabbri*, DTC, 5, col. 2060; G. ODOARDI: *id.*, Enc. Catt., 5, col. 935; E. LONPERX: *id.*, *Catholicisme*, 4, cols. 1033s.

se comete pecado y se consiente, no porque no se lo «conozca» plenamente, sino porque la voluntad no cumple con su deber de facultad que dirige al entendimiento y a las potencias inferiores⁵³. Pero, antes de explicar mejor la cuestión teológica del consentimiento, Fabbri se esfuerza, ante todo, en subrayar el poder absoluto de indiferencia que se debe reconocer a la voluntad. Contrariamente a lo que pensaba Vázquez, para Fabbri la voluntad puede asumir una actitud negativa aun ante un objeto que se conoce plenamente. Entre el consentimiento y el disentimiento se puede meter el «no-consentimiento», porque los dos actos primeros no se oponen contradictoriamente sino sólo contrariamente, y respecto a los dos la voluntad puede permanecer en actitud negativa⁵⁴. En lo que se refiere, sin embargo, a la imputabilidad de una tal actitud, Fabbri no se atreve a seguir la sentencia de Cayetano. Es más: observa que cuanto piensa el Cardenal De Vio es juzgado falso por muchos teólogos de su época. Fabbri es del parecer que aun con una actitud negativa de la voluntad se da siempre un conocimiento perfecto. Esto lo demuestra volviendo al argumento «príncipe» de Escoto. Si la voluntad, decía Escoto, es el centro motor de todas las potencias, está obligada a observar una rectitud moral no sólo en sus actos, sino también en aquéllos en los que coopera como motor. Por esto, concluye Fabbri, cuando el entendimiento o las otras potencias inferiores se orientan hacia un acto malo y la voluntad no interviene, se comete pecado, porque ella no ha cumplido con su obligación de dirigir las otras potencias. Por esto Fabbri parte precisamente del deleite plenamente advertido y ante el cual se permanece pasivo, para definir la cuestión del consentimiento perfecto. Para él la regla general para establecer la plenitud del consentimiento, no consiste sólo en examinar si la voluntad manda determinados actos desordenados,

53. F. FABBRI, *Disputationes theologicæ complectentes materiam de Pœnitentiâ, De Peccato, De Purgatorio, De Suffragiis, De Indulgentiis aliqua omnia aia quæ Theologi tractant in IV Sent.* a dist. XIV usque ad XXII, d. 14, q. 1, disp. 7, Venecia 1623, p. 81 b, n. 23: «Non ergo ex eo, quia plene cognoscit actum illum, sequitur, quod voluntas illi plene consentiat. Ratio ergo vera est, quia voluntas est Regina, et motrix potentialium intellectus, et inferiorum, et tenetur illa recte movere...».

54. FABBRI, *id.*: «...nos enim sustinemus, primam radicem libertatis esse in voluntate, deinde patet, quod stante plena apprehensione intellectus alicuius obiecti vel in intellectu, vel in potentis inferioribus, potest voluntas nec velle nec nolle: isti enim duo actus non sunt contradictorie oppositi, sed contrarie, et ideo potest dari medium, scilicet suspensio actus, et respectu utriusque voluntas se potest habere negatives.»

sino también si no los quita de las otras potencias. En el primer caso, se tiene un consentimiento expreso; en el segundo, un consentimiento interpretativo⁵⁵. Se vuelve así, aunque con una formulación más definida, a la sentencia clásica de dirección escotista.

El tomista Juan Malder (1563-1633)⁵⁶ recuerda, en primer lugar, con una referencia implícita al Tridentino, que es deber del cristiano asumir un papel dinámico en la propia construcción moral. Por eso, no se puede permanecer indiferente ante los movimientos de concupiscencia, que se nos han dejado «ad agonem». La obligación de resistir será grave, sólo cuando tal es el objeto. De esta clase piensa Malder que es precisamente el deleite de una actuación genital. Y esta obligación no puede limitarse por la intención del sujeto que la permite, sin querer llegar a esa actuación⁵⁷. Se llega así a la distinción, que en lo sucesivo se usará, entre la malicia objetiva y la malicia formal de un acto. Malder se debate en la defensa de la primera. Lo que cuenta en el fondo es el objeto. Hoy, sin embargo, se considera el objeto sólo como «signo» de la elección personal. El acto concreto —«categorial»—, aunque manifieste la actitud y la intención de la persona, no se identifica con ella. De hecho puede darse el caso de una materia

55. FABRI, *ib.*: «Regula ergo generalis ad cognoscendum quando voluntas plene consentit est, quando praecipit media ad consequendum obiectum volitum [...], vel quia non movet, nec impedit intellectum, et potentias inferiores ab illicitis actibus. In duobus primis est consensus expressus; in tertio est consensus interpretativus».

56. Se doctoró en Teología en 1594 y fue el primero que obtuvo la cátedra de Teología instituida por Felipe II para comentar la Suma de Sto. Tomás (1595). Defendió el tomismo contra Escoto, Pedro d'Ailly, Gabriel Biel y, sobre todo, contra los Protestantes. Fue pronto Rector de la Universidad y, finalmente, en 1611 fue elegido obispo de Amberes. Escribió amplios comentarios a la II. II. (Amberes 1616) y a la I. II. (1623), mientras que el de la I parte no salió hasta un año después de su muerte (1634). Cf. GA. PRIOR, art. *Malderus*, Biographie Nationale de Belgique, Bruselas 1894-95, 13, cols. 223-226; E. VANSTRENBEGHE, art. *Malderus*, DTC, 9, cols. 1766-1772 (óptimo); R. M. MARTIN, *L'introduction officielle de la Somme théologique dans l'ancienne Université de Louvain*, en RevThom 18 (1910) 230-239. En este artículo el autor dice que la Suma de Sto. Tomás fue introducida en Lovaina como libro de texto en 1596. Véase también: N. PALMARINI, art. *Malder Giovanni*, Diz. Eccles., 2, 790 b; E. DE MOREAU, art. *Amberes*, DHGE, 3, cols. 885-908.

57. J. MALDER, *In Primam secundae D. Thomae commentaria*, q. 74, a. 10, Amberes 1623, p. 223 b: «Hinc infero, manere hanc permissionem mortalem, etiamsi fiat ob finem venialem; quamvis enim finis permittentis sit venialis, est tamen mortalis finis intrinsecus permissionis, quatenus nondum sine excusante purgata malitiam contrahit ipsius delectationis pravae...».

grave, hacia la cual no se da sino una elección «superficial», que no toca en lo más mínimo la opción fundamental del sujeto⁵⁸.

La actitud negativa de la voluntad, estudiada en este contexto, es ciertamente más compleja. No puede afirmarse con facilidad que exista pecado mortal, aun cuando la materia sea grave. Malder se coloca, por el contrario, en una perspectiva completamente diversa y no está del todo exento, aunque lo combata, del pesimismo protestante sobre la concupiscencia. Después del Tridentino, la Teología católica se resiente de ello. He aquí por qué Malder, aun con una causa justa, exige el resistir. Para dar un ulterior fundamento a esta doctrina suya, recurre a una analogía. Se refiere a la unidad psicológica que se encuentra en la persona de Cristo. Como él pecaría si permitiese a su voluntad humana hacer una elección negativa, de la misma manera peca el sujeto cuando permite que en su parte inferior permanezcan los movimientos de concupiscencia. Una vez admitida la advertencia plena, la gravedad o levedad depende de la materia.

No es de diferente tono la exposición del Jesuita austriaco Adán Tanner (1572-1632)⁵⁹; quizás uno de los más grandes teólogos sajones del período de la Contrarreforma. Critica ante todo la sentencia de Vázquez y afirma la posibilidad de una actitud negativa de la voluntad. Como Suárez y Valencia, piensa, sin embargo, que no pueden colocarse en el mismo plano el proceso cognoscitivo y el volitivo. La voluntad, aun ante un objeto conocido, permanece libre de actuar, sea en el ejercicio, sea en la especificación del acto⁶⁰. Después de esta aclaración, Tanner se enfrenta primero con la delectación morosa obtenida con un consentimiento directo. No ahorra tampoco él una crítica a la opinión de Martín Lemais-

58. J. FUCHS, *Problemi di Morale Fundamentale*, Terni 1968, p. 42.

59. A. Tanner enseñó durante treinta y cuatro años Teología dogmática, moral y controversias en la Universidad de Munich, Ingolstadt y Viena. Su obra principal es *Universa Theologie Scholastica* (4 vols., Ingolstadt 1627) que fue parangonada con la Suma de Sto. Tomás. Cf. SOMMERVOGEL: *Bibliothèque... S. I.*, 8, cols. 1843-1855; J. GOERZ, art. *Tanner*, DTC, 15, cols. 40-47; C. TESSIERE, *id.*, Enc. Catt., 11, col. 1732.

60. A. TANNER, *Theologiae Scholasticae*, t. 2, disp. 4, q. 4, dub. 1, col. 672 n. 10: «...Quia fieri potest, ut obligatus ad executionem praecepti, nec positive velit omittere actum praeceptum, nec etiam ex affectu inordinato ad alium actum, emittat, nec alias per actum aliquem impotentem se reddat ad omissionem; sed mere negative se habeat, tam ad omissionem, quam ad actum praeceptum, quandoquidem haec non sunt contradictoria opposita, positive velle et positive nolle actum praeceptum, neque aliunde ostendi potest ulla implicatio contradictionis».

tre. Parece, sin embargo, que Tanner conocía sólo indirectamente la opinión de este teólogo. Por lo que resulta de la investigación —y lo hemos notado en el apartado sobre la licitud de la delectación morosa—, Lemaistre habla sólo de la legitimidad de los actos «imperfectos», que expresan una verdadera donación de amor. Y todo esto en una visión muy abierta de la sexualidad.

Tanner, por el contrario, pone en el mismo plano la delectación morosa, querida directamente, y la que puede darse con una actitud negativa. Llega así a la formulación de este su primer aserto fundamental: «Todo movimiento de concupiscencia, del que se tiene la suficiente advertencia, y que no se reprime, es al menos pecado venial; es más: es pecado mortal cuando el que se deleita corre peligro de consentir positivamente al acto o a su deleite»⁶¹. En esto, Tanner no distingue muy claramente entre movimientos de concupiscencia, considerados en sí mismos, y movimientos de concupiscencia, ordenados a un objeto malo. Aunque después Arriaga notará una cierta equivocidad en el pensamiento de Tanner, parece que éste se refiere especialmente al segundo aspecto. El desorden, al menos venial, del que habla, está justificado en él por el papel que atribuye a la razón de dirigir cualquier movimiento del apetito. Este también sería el pensamiento expresado por Santo Tomás en el artículo 6 de la cuestión 74 de la I II, y en el que todos los teólogos estarán conformes. Muchos teólogos, por el contrario, en virtud precisamente de este principio tomista, no tendrían temor de defender que se dé pecado mortal más que venial, si se verifican las otras condiciones. Toda la fuerza de este argumento es válida cuando existe peligro de consentimiento. Pero ¿qué debería afirmarse, si tal peligro no existiese? Para responder a esta pregunta, Tanner formula una segunda proposición que piensa expresa también el consentimiento unánime de los teólogos. Según él, ordinariamente y con frecuencia, pecan mortalmente los que «padecon» voluntariamente los deleites malos de la sexualidad cuando se encuentran ya presentes las otras condiciones requeridas para el pecado mortal. Por tanto, si no

61. TANNER, l. c., q. 8, dub. 4, col. 800, n. 59: «Inordinati motus seu delectationes concupiscentias quando sine causa non reprimuntur sive respuuntur, stante sufficienti advertentia, sunt peccata saltem venialia; imo etiam mortalia, quoties in eo qui delectatur, morale periculum positivi consensus adest, sive in opus mortaliter illicitum sive in delectationem de eodem opere».

resisten, y esta omisión no está justificada por algún motivo, deben considerarse responsables de un pecado mortal.

Por eso él no acepta la sentencia de Cayetano que, a su juicio, ha tratado este tema un tanto libremente⁶². La controversia mayor sobre este tema consiste precisamente en el analizar si, aun fuera del peligro de consentimiento, esta actitud negativa de la voluntad debe considerarse grave. Tanner no lo duda y lo demuestra con los mismos argumentos que trae Valencia. En la interpretación del texto del *De veritate*, critica la opinión de Salas, que analizaremos después, llamándola «restrictiva» respecto al pensamiento del Aquinate. El Doctor Angélico, según Tanner, no habla de un peligro «fortuito», sino del que está intrínsecamente unido a todo delito. El sujeto que no lo reprime, «ex natura rei» está inclinado a consentir⁶³. Tampoco en Tanner falta la limitación que Suárez y Valencia traen y que ya estaba en Gerson. No se debe resistir al delito cuando una actitud semejante agrava más que disminuye el delito.

Tanner también en la imputabilidad del acto moral insiste, más que sobre la intención y la libertad de adhesión del sujeto, en la gravedad de la materia. Esta llega a ser en la perspectiva de esta corriente el motivo formal, por el cual el pecado llega a mortal, y, por tanto, el elemento más discriminante de la imputabilidad moral del sujeto.

De tendencia, más bien mitigada, parece Nicolás Ysambert (1569-1642)⁶⁴. En efecto, afirma que sólo «ordinariamente» la actitud negativa ante el delito debe considerarse pecado mortal. El adverbio «ordinariamente» lo explica de dos maneras. La prime-

62. TANNER, *ib.*, col. 801, n. 62: «Communiter quoque et plerumque mortaliter peccant, qui pravas sensualitatis delectationes stante sufficienti advertentia, et materiae gravitate, voluntarie patiuntur, eisque non resistunt, adeoque cum possent repellere sine causa negligunt. Ita contra Caletanum infra, qui paulo liberius hac de re scripsit...».

63. TANNER, *ib.*, col. 802, n. 66: «...quidquid repugnet Salas alique nonnulli, praecipue propter verba S. Thomae, De Veritate, l. c., resp. ad 4 [...]. Sed revera S. Thomas non videtur locutus de speciali aut fortuito periculo, sed de illo, quod ex ipsa rei natura conluctum est cum tali delectatione, in eoque consistit, quod homo vi eiusmodi delectationis, ex natura sua ad consensum inclinatur, adeoque in praecipuum trahitur: quem proinde locum Salas, et alii nonnulli immerito per se allegare videntur.».

64. Nicolás Ysambert fue controversista en la Sorbona de 1616 a 1642. Tenemos de él un comentario a la Suma (6 vols., París, 1639) cuyo tomismo se alaba. Cf. P. FERET, *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres: Époque moderne*, 7 vols., París 1890-1909, 3, p. 8, nota 3; HUNTER, *Nomenclator*, 3, col. 948; E. AMANN, art. *Ysambert*, DTC, 15, col. 3621.

ra es más bien descriptiva. En este contexto, Ysambert, mientras por un lado bajo el influjo del nominalismo, admite la posibilidad de la omisión pura, por otro, no descuida el valor del precepto natural «non fornicare». Por esto, si no se resiste al deleite, se acaba por consentir [interpretativamente]. De hecho, se puede y se debe resistir. Para demostrarlo, Isambert acude a la misma analogía aristotélica que vimos en Malder⁶⁵. Ni desdeña la argumentación psicológica de Vázquez. Por eso, Ysambert afirma también que la omisión de una resistencia al deleite no es otra cosa que una participación en la misma delectación. Si se permanece pasivo, se acaba por «condescender»⁶⁶.

En la segunda razón, Ysambert ya presagía el desarrollo distinto que tendrá esta controversia. Permitir el deleite no debe tener como única salida el placer carnal, sino que puede tener como fin también el ejercicio de la virtud. Por esto, esa actitud negativa, para ser bien comprendida, no puede prescindir de la orientación fundamental de la persona. Se vuelve así, sólo en parte, a Cayetano. De hecho, el controversista de la Sorbona se apresura enseguida a precisar que esta segunda finalidad para permitir el deleite es un caso rarísimo y posible solamente en el plano teórico⁶⁷. Es más: desde este punto de vista, podría entenderse esta principio de manera que se justificase la actitud pasiva de una mujer ante una violación, aunque ella sea capaz de disentir interiormente. Ahora bien: esto, concluye Ysambert, es absurdo.

No es muy diversa la opinión del dominico Francisco Araujo (1580-1664)⁶⁸. Esta, mientras por una parte, se basa en los argu-

65. N. YSAMBERT, *Disputationes in primam secundae S. Thomae*, c. 74, disp. 6, a. 3, p. 238 a: «...et multi theologi ex hac obligatione in ratione superiori ad regendam voluntatem docent [...] in Christo Domino, etiam ut homine, non potuisse esse peccatum, quia illud tribueretur Verbo divino cuius erat Humanitatem dirigere in suis actionibus, sicut est rationis dirigere potentias inferiores».

66. YSAMBERT, *ib.*: «...quia valde raro contingit, ut voluntas sese habeat ad illos motus mere negative; sed quando appetitus delectatur, voluntas etiam, nisi per rationem reprimitur, delectatur per quandam condescensum...».

67. YSAMBERT, *ib.*, p. 238 b: «...nihilominus tamen loquendo metaphysice, in rigore logico posset dari casus aliquis, in quo homo valde excitatus in edomanda carne, habens a longo tempore firmum propositum nunquam consentiendi delectationibus carnalibus, illas parvipendens non reprimere, quae permissio non videtur esse in tali casu mortale peccatum, quia tunc posset ordinari ad honestum finem...».

68. Después de haber enseñado en diversos Colegios de su Orden, fue al fin profesor en la Universidad de Salamanca (1617-1637). Fue nombrado,

mentos ya examinados en Suárez y Valencia, por otra, se aparta de la rígida posición de este último. Y, de hecho, aunque no juzgue suficiente el disentimiento virtual, sobre el que se basa la tesis de Cayetano, termina con todo afirmando que no es «del todo improbable» que no se cometa pecado mortal cuando se esté cierto de que una actitud negativa más que consentir termine por despreciar el deleite⁶⁹. Ahora, de este modo, lo que se defenderá en este período por muchos teólogos y por la mayoría de los Sumistas y Tradadistas.

Del mismo modo que Ysambert, Araujo también concluye que esto no es más que un caso metafísico. Por eso piensa que si, después de una plena deliberación, no se resiste al movimiento de concupiscencia de esta clase, será «casi» siempre pecado mortal, especialmente cuando son «vehementes», a menos que se esté excusado de la obligación⁷⁰.

El último exponente de esta corriente es el gran teólogo jesuita Rodrigo de Arriaga (m. 1687)⁷¹; que con Valencia y Becano fue

después, obispo de Segovia, donde residió hasta el año 1656. El P. C. O'BRIEN ha publicado dos artículos con el tema: *El enigma de Francisco de Araujo* (CiencTom 89 (1962) 221-266; 90 (1963) 3-79) en los que demuestra el tomismo del autor aun en la controversia De Auxiliis. El equívoco acerca de su genuinidad tomista está motivado por algunos pasajes del vol. 2 del *Comentario a la I. II*, especialmente dub. 6 que carecen de autenticidad. Queda por explicar, según el articulista, cómo se ha podido publicar estas pasajes en los comentarios de Araujo. Cfr. QUÉRIE-ÉCRIVAIN, *Scriptores O. P.*, 2, cols. 609-611; A. MICHELKIRSCH, *Kommentatoren zur Summa Theologiae des M. Thomas von Aquin*, Viena 1934, p. 3, 82s.; F. de Almeida, art. *Araujo*, DHGE, 3, col. 1445; A. WALK, *ib.*, LTKS, 1, col. 801.

69. F. ARAUJO, *In Primam Secundae Divi Thomae Lecturae*, q. 71, a. 5, dub. 2, Salamanca 1638, p. 326 a: «Non est omnino improbabile asseverare, quod si quis habet motum concupiscentiae, et plene iudicat quod est concupiscentia de malo objecto, scit tamen quod nullum sibi imminet periculum consentiendi, tum quia confidit in auxilio divino, tum etiam quia expertus est alias, quod liceat habeat motum illum vehementem, nunquam consentit; tum praeterea quia quodammodo spernit illum, certus quod non trahet illum ad consensum».

70. ARAUJO, *ib.*, p. 326 v: «Et profecto, casus est metaphysicus, quod non se exponat periculo consentiendi, ille, qui habet motum concupiscentiae, sed plene deliberat concupiscentiam illum esse malam, et ex se periculosam, et quod non resistat, neque consentiat in illa; et ob id, quasi semper est mortale post plenam deliberationem non resistere huiusmodi concupiscentis, praesertim quando sunt vehementes».

71. Teólogo y Filósofo muy renombrado, ocupó la cátedra de Filosofía en Valladolid; enseñó, por algún tiempo, en Salamanca y después pasó a Praga (1632) y allí permaneció hasta su muerte. En Praga fue Canciller de la Universidad durante doce años y, después, durante veinte, Prefecto de Estudios. Dejó dos grandes obras: un *Cursus Philosophicus*, Amberes 1632, y unas *Disputationes* sobre la Suma en ocho volúmenes, 1643-1655 (1.^a ed. del *De vitis et peccatis*, Amberes 1644). La muerte le impidió terminar su último

uno de los mayores factores de la orientación tomista en Alemania⁷². Arriaga distingue netamente los dos aspectos de la cuestión, aunque, como veremos, el juicio moral permanecerá sustancialmente idéntico en ambos.

En el primero, Arriaga aclara ante todo qué es lo que se entiende por movimientos de sensualidad. Los hace equivalentes a una emoción psico-física que suele experimentarse en el que se prepara a un acto conyugal o a una polución⁷³. Por eso el ilustre jesuita nota como el Aquinate que con la acepción «motus» pretende señalar más bien la delectación morosa sobre un objeto grave y no estos movimientos entendidos en sentido «físico»: no «motus in», sino más bien «motus ad»⁷⁴. Después de estas precisiones, Arriaga propone la siguiente pregunta: si se da plena libertad ¿se está obligado a reprimir directamente estos movimientos, cuando surgen espontáneamente, o se pueden permitir? ¿Se puede consentir en ellos pasivamente?⁷⁵. En este asunto, sin ninguna referencia explícita, no excluye la idea de Vázquez de que la libertad plena se encuentra en la plena advertencia. De hecho, en el mismo título del problema en discusión, se pregunta si «es pecado no reprimir los movimientos de sensualidad cuando se da advertencia plena»⁷⁶. Así, «advertencia plena» termina por ser lo mismo que «libertad plena». Sin embargo, puede decirse que para Arriaga no es éste el motivo determinante para decidir sobre la imputabilidad grave de la actitud negativa. El más bien se refiere a la

volumen (vol. 9): *De Iure et Iustitia*, Cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque S. J.*, t. cols. 578-581; F. LAMALLE, art. *Arriaga*, DHGE, 9. cols. 717s; Neue Deutsche Biographie, Berlín 1933, 1, p. 398s.

72. Cf. A. PÉREZ GONZÁLEZ, *Los Maestros de Teología españoles en naciones extranjeras en los siglos XVI y XVII*, en *Razón y Fe* 81 (1927) 531.

73. R. ARRIAGA, *Disputationum theologicarum in primam secundae D. Thomae tomus primus*, q. 74, aa. 1ss., disp. 46, sect. 4, Lyon 1847, p. 501 a, n. 11: «Motus sensualitatis intelligimus in praesenti commotionem spirituum, qui excitari solent in homine erga carnalem, aut effusionem seminis, motum item ipsius membri; qui motus semper constrictus esse solet cum ea spirituum commotione...».

74. ARRIAGA, *ib.*: «... licet D. Thomas utatur voce motus, illum tamen intelligere interiorem delectationem appetitus erga rem illicitam; hic autem agimus de motibus ipsis physicis, qui non habent aliud obiectum a se distinctum: non enim sunt per modum appetitionis, sed per modum motus localis, qui non habet proprie ullum obiectum».

75. ARRIAGA, *ib.*: «... an stante plena libertate teneatur quis eos motus insurgentes comprimere, an vero possit eos permittere; et vero, quod plus est, an etiam sine peccato eis positive consentire valeat».

76. ARRIAGA, *ib.*, título: «An stante plena advertentia sit peccatum, non reprimere motus sensualitatis».

naturaleza misma de los movimientos de sensualidad y prevalentemente se funda en ella.

Así, respondiendo a la pregunta anterior, después de haber aducido las diversas sentencias, saca estas conclusiones. La primera es que estos movimientos tienen en sí una malicia «objetiva» suficiente para el pecado venial. Los argumentos para demostrarlo son dos: 1) estos movimientos «en sí mismos» no pueden ordenarse a ningún fin honesto; 2) ellos, de hecho, disponen a la polución⁷⁷. Su imputabilidad, sin embargo, es proporcionada a la causa que los pueden promover. Si ésta es sólo «ligeramente influyente», entonces, el efecto no puede ser sino venial. Ni puede valer, para demostrar la licitud de estos movimientos, el argumento de que pueden ser puestos en el mismo plano que otras causas, como los alimentos que pueden provocarlo. Arriaga niega esto. Los alimentos, de hecho, no están ordenados por sí mismos sino sólo «per accidens» a la polución. Mientras que los movimientos sí lo están.

Otro motivo que suele aducirse, para demostrar la licitud de estos movimientos, es que no traen ningún mal a la prole o al matrimonio. En esto tampoco está de acuerdo el teólogo jesuita. El responde que, aunque estos movimientos no dañen directa y gravemente a la prole y al matrimonio, tienen el peligro de hacerlo remota y dispositivamente⁷⁸. Ni puede decirse que son licitos, porque así lo son entre los cónyuges. Esto, para Arriaga, hay que demostrarlo. De hecho, se pregunta que quién dice que no sean pecados veniales aun entre los cónyuges. Por otra parte, no puede negarse que quien tiene derecho a poner el acto conyugal puede permitir todo aquello que va ordenado a él, al menos que se corra peligro próximo de polución⁷⁹.

No es difícil darse cuenta de la enorme diferencia que existe entre esta perspectiva y la de un Lemaistre. En el período postri-dentino la sexualidad, más que como expresión de amor, se jua-

77. ARRIAGA, *ib.*, p. 503 a, nn. 14s.: «Dico primo, Non videtur dubium, eos motus habere in se malitiam, quae ad veniale sufficiat. Ratio est manifesta, quia in primis non possunt ordinari ad ullum honestum finem; et aliunde, ex eo quod quodammodo ad pollutionem disponunt...».

78. ARRIAGA, *ib.*, n. 15: «...licet immediate non sint, remote tamen et dispositive id habere; quod sufficit, ut licet forte non graviter; saltem venialiter prohibeantur».

79. ARRIAGA, *ib.*, p. 503 a-b: «...respondeo: Primum dubium esse, an etiam in illis non sit veniale peccatum, nisi insurgant immediate ante copulam. Secundo respondeo, in illis, quia habent ius ad copulam, permitti etiam ea quae sunt initium illius, quando non est praesens periculum pollutionis, licet sit aliquod remotum; ...».

tífica en la intimidad de la vida matrimonial por la prevalencia del principio que con ella se «da» un remedio a la concupiscencia. En este contexto se llega a la afirmación de que para Arriaga no se puede consentir «positivamente» a estos movimientos sin cometer un pecado. Amar el mal es malo, dice él. Pero la sexualidad ¿no es también «lenguaje» de auténtico amor?

En la segunda conclusión, Arriaga distingue entre el «urgir» y el «procurar» estos movimientos. Cuando ellos «surgen» espontáneamente, no se peca gravemente si se consiente en ellos indirectamente; no así, sin embargo, si se los «procura» deliberadamente. En la praxis, este último caso hay que considerarlo siempre pecado mortal, aunque los movimientos sean ligeros⁸⁰. De esta manera, Arriaga toma la dirección de una sentencia que propondrán después Tomás Sánchez y Juan Salas; sentencia que se muestra como una crítica al pensamiento de Gabriel Vázquez. Este había defendido la posibilidad de poner causas «ligeras» o «inútiles» que permitieran procurar aun directamente el que surgieran estos movimientos, sin cometerse por ello pecado mortal. Arriaga niega esta proposición y, en la conclusión siguiente, explica el porqué de éste su parecer. El hombre ¿es capaz —se pregunta— de establecer en esta materia un límite, como puede hacerlo en otras? ¿No sucederá por el contrario que, decidiendo procurarse movimientos «ligeros», termine por ser arrastrado a movimientos «vehementes»? He aquí por qué en Arriaga es más clara la distinción entre deleite sensitivo y delectación venerea. Sólo esta última, dice él, es siempre grave.

Partiendo así del presupuesto que en materia de sexualidad es imposible establecer con certeza un límite, Arriaga afirma que estos movimientos están prohibidos por el precepto natural «non fornicare» que, en caso de materia grave, obliga gravemente⁸¹. Pero hay aún un punto, en el que Arriaga se distingue de los otros teólogos. Mientras muchos de éstos ponían la deshonestidad de

80. ARRIAGA, *ib.*, p. 503 b, nn. 16s.: «Secunda conclusio: Si commotio spirituum et membri levis admodum sit, non erit peccatum mortale eis consentire: patet, quia in talibus non invenitur malitia gravis, ut dixi supra; exigua enim habet indecentiam, et valde remote disponunt ad pollutionem; ergo non potest esse peccatum grave eis insurgentibus consentire. Dico *insurgentibus*, quia deliberate quaerere illos, et illis delectari, in praxi semper est indicandum peccatum grave...».

81. ARRIAGA, *ib.*, p. 504 b, n. 19: «Ex hac doctrina ego probó alteram partem meae sententiae contra ipsum: nam si talis causa non prohibetur graviter a praecepto non fornicandi, etiamsi ex illa sequantur motus in se graves contra eam virtutem; ergo nec venialiter prohibebitur.».

los movimientos de sensualidad, más en el daño que podían acarrear a la prole que en otros motivos, para Arriaga la deshonestidad de ellos depende más bien de la «naturalczza» misma del placer carnal unido a la polución. Ni puede decirse que ésta sea en algunos casos necesaria. De hecho, para anular una hiperemotividad sexual, no existe solamente la polución, sino que pueden usarse otros medios⁸². Arriaga y los otros teólogos convienen en el principio que permitir tales movimientos va en contra del valor del matrimonio, aunque difieran en el explicar el porqué. En muchos teólogos se hace hincapié en la defensa de la finalidad procreativa; Arriaga, en cambio, considera el contravalor del placer carnal. Para el teólogo jesuita, que depende de Tomás Sánchez, en el fondo lo que cuenta es el placer anejo a la polución lo que hace ilícitos estos movimientos⁸³. Sólo así puede entenderse por qué el deleite que ellos proporcionan es pecado, aun cuando no se siga ninguna consecuencia generativa. Pero en esta perspectiva ¿qué debería decirse del acto conyugal de los estériles? ¿podía afirmarse que es moralmente ilícito? Los manuales tradicionales no han hecho de esta razón un argumento de segundo orden; pero sólo la revaluación del amor conyugal, especialmente después del Vaticano II, ha permitido poner en sus justos términos esta cuestión. Aun después de estas afirmaciones, sin embargo, Arriaga se guarda bien de afirmar que cualquier movimiento de sensualidad sea materia grave. Es más: él interpreta en este sentido el pensamiento de Cayetano expuesto en la cuestión 154 de la II. II. Tomás de Vio, según Arriaga, había afirmado solamente que estos movimientos son «ex genere suo» mortales y no que no exista en ellos ninguna materia leve. Esta precisión de Arriaga sobre el pensamiento del Cardenal de Vio hace más válida la interpretación personalista que se ha dicho guiaba a Cayetano en el resolver

82. ARRIAGA, *ib.*, pp. 505 b-506 a, n. 21: «Dicain tamen breviter ex solutione data, rationem eius veritatis non esse ob damnum prolis, prout aliqui falso putarunt, quod maxime inde confirmo: nam etiam in illo, qui vovit non contrahere matrimonium, et cui iam est illicita eo ipso copula et generatio, adhuc tamen etiam est illicita pollutio; non potest autem dici quod sit ex damno prolis, quia hanc non potest licite procurare; ergo aliunde debet ea reputari illicita».

83. ARRIAGA, *ib.*, p. 506 a, n. 21: «Illa mihi optima ratio videtur, [...] quod scilicet tanta sit pollutionis voluptas, ut si ob aliquem finem liceret eam positive procurare, gravissima inde damna sequerentur, nempe homines deceptos ea voluptate facillime inducendos ad iudicandum eam esse necessariam ad hunc vel illum finem, sive interim re ipsa esset, sive non; et inde grave damnum matrimonii resulteret...».

la cuestión «delectación morosa-consentimiento indirecto». Sea cual sea el pensamiento de Cayetano, Arriaga no tiene ninguna dificultad en afirmar que, como en otros campos, también en la sexualidad puede defenderse una parvedad de materia⁸⁴. Pero esto no quita, concluye Arriaga, que, desde el punto de vista práctico, no se esté gravemente obligado a resistir a estos movimientos «nisi levissimi sint»⁸⁵. La dificultad mayor consiste más bien en establecer la razón fundamental de esta resistencia. El motivo aducido por los nominalistas («recentiores») y por muchos escolistas, fundados en el principio de que la voluntad debe dominar al appetito, no satisface a Arriaga; es más: para él «nimis probat vel nihil probat». Este principio probaría realmente mucho, si se estuviese obligado a quitar todas las causas de las que pudiesen surgir tales movimientos; o, por el contrario, no probaría nada, si se pensase que otros movimientos desordenados no llegarían a ser pecado, si no es con el consentimiento de la voluntad. En este caso, sería entonces suficiente no impedir tales movimientos positivamente para no cometer un pecado mortal⁸⁶. He aquí por qué el motivo más convincente para demostrar la gravedad de una actitud negativa ante tales movimientos es para Arriaga el afirmar que, si no se resisten, se acaba por consentir positivamente⁸⁷. Se

84. ARRIAGA, *ib.*, pp. 503 b-504 a, n. 17: «Puto autem eos non tam intendisse docere, nullam esse materiam levem in similibus motibus, quam eos esse ex genere suo mortales; de hoc enim praecipue ibi Caietanus agit; contendit enim, illos ex se pertinere ad materiam veneream; [...] quidquid tamen de illius mente sit, conclusio communis videtur esse certa, quia non est ulla ratio, cur in aliis materiis sit parvitas materiae, non tamen in haec».

85. ARRIAGA, *ib.*, p. 507 a, n. 24: «Quarta conclusio: Homo practice loquendo tenetur talibus motibus resistere sub mortali, nisi levissimi sint. Dico, nisi levissimi sint, quia iam ostendi supra, etiam positive consentire talibus levissimis non esse nisi veniale, licet procurare eos in praxi mortale sit iudicandum».

86. ARRIAGA, *ib.*, n. 25: «...nam si voluntas, quae domina, tenetur frenare eos motus; ergo tenebitur auferre causas illorum; quibus ablatis statim fraenantur, et quibus non ablatis difficulter vincuntur; hoc autem est contra hos auctores, et contra omnes; ergo ea ratio nimiam probat. Quod autem absolute nihil probet, inde patet; quia quando actus aliarum potentiarum, qui inordinati dicuntur, non habent in se formalem malitiam, nisi accedente consensu ipsius voluntatis, nec aliunde sunt illativi alicuius gravis damni, sufficit, si voluntas eis non consentiat positive, esto eos non impedit».

87. ARRIAGA, *ib.*, p. 507 b, n. 26: «...Nam si homo non resistat his motibus per se, est expositus periculo gravi consentiendi: cum enim ipsi ex se habeant voluptatem, si homo aliunde eos permittat, nec conetur eis resistere, facile transibit a non resistente ad consentientem positive: ex hoc ergo periculo per se talibus motibus annexo probabiliter deducitur obligatio eis resistendi».

vuelve así a la tesis del consentimiento indirecto, propugnada por Báñez y Vázquez, en su perspectiva intelectualista, o por Suárez y Valencia, en la perspectiva objetivista. Pero, a diferencia de estos últimos, Arriaga, para la obligación de resistencia, está con Vázquez en el afirmar la imposibilidad de una omisión pura y exige por eso la obligación de una intervención por parte de la voluntad⁸⁸. Pero ¿cómo resistir? A Arriaga le gusta la sentencia, defendida por muchos en el pasado, y que será en el futuro seguida por Montoya. Para resistir basta un acto positivo de disiplicencia. El que pone un acto tal está mucho más lejano del consentimiento que el que lo omite sin más o queda en una actitud puramente pasiva. Arriaga justifica este principio suyo por una analogía. Psicológicamente está mucho más lejano del amor el que tiene odio que el que no quiere amar; como es más fácil pasar del no amar a amar, que pasar del odio al amor⁸⁹.

Bajo un segundo punto de vista, Arriaga analiza estos movimientos en relación a los objetos gravemente prohibidos y en este caso termina por llegar a la misma conclusión. Primeramente, pregunta por la sentencia de los Padres, refiriéndose en particular a San Jerónimo y San Agustín. Para el primero se refiere al comentario del famoso texto del capítulo V de San Mateo. En él, el gran doctor cálmata dice que el deseo («concupiscere»), del que habla el evangelista, está indicando el propósito de llevarlo al acto. A pesar de la interpretación rígida que otros teólogos atribuyen al comentario de San Jerónimo, Arriaga manifiesta su perplejidad. ¿El Doctor pretendía en aquel comentario decirnos que estas delectaciones fuesen muy graves desde el punto de vista venial o mortal? De modo semejante, están sometidas a muy dispares interpretaciones, nota también Arriaga, muchos textos de San Agustín. Resulta, por tanto, difícil aducir en esta materia una conclusión cierta de los Padres. Estos tienen un lenguaje muy genérico sobre esta materia, que tiene el peligro, a veces, de ser vago. Ellos dicen que cualquier pensamiento malo sobre un objeto malo es un pecado, pero no especifican de qué

88. ARRIAGA, *ib.*, n. 25: «...quia vel non est ullo modo possibilis pura omisio; vel saltem, moraliter loquendo, etiamsi absolute sit possibilis, vere dari non potest in nobis; atqui homo non potest consentire eis motibus [...]; ergo tenetur dissentire seu resistere; quia communiter et moraliter non datur medium».

89. ARRIAGA, *ib.*, n. 26: «...unde facilius fit transitus a non amante ad amantem, quam ab odio habente in amantem».

clase de pecado se trata ⁹⁰. Las verdaderas soluciones hay que buscarlas en otro sitio, nos dice Arriaga. Acude, por tanto, a argumentos de razón y los sintetiza en tres. En ellos afirma que una actitud negativa ante una delectación grave objetivamente: 1) comporta movimiento grave de sensualidad; 2) pone al sujeto en peligro de consentir; 3) puede dañar el valor del matrimonio ⁹¹. El primer argumento tiene en sí (como se ha discutido en la primera conclusión) motivos suficientes para sostener la gravedad de una tal actitud. Pero Arriaga no acepta rigidamente el principio de que se esté obligado «sub gravi» a quitar cualquier causa que pueda dar origen a tales movimientos. Por esto él tiene en cuenta también los otros dos argumentos y en particular el tercero. Así, en la dirección del desarrollo de la teología posttridentina, él justifica el placer carnal sólo en el acto matrimonial con finalidad procreativa. La finalidad del amor, revalorizada tan fuertemente por el Vaticano II, y que ya había sido puesta en evidencia por Lemaitre en el siglo XV, no se tiene en consideración. De rechazo, la sexualidad vuelve a considerársela bajo un punto de vista pesimista y como un peligro para el desarrollo del hombre. En este contexto, puede comprenderse por qué Arriaga no admite la posibilidad de una actitud negativa ante un deleite de esta clase. Pero no es que él deje de advertir los límites de este argumento, como de los otros dos. Por esto, concluye que si cada uno de ellos no convence, tomados separadamente, podrían, sin embargo, hacerlo cuando se los toma en conjunto ⁹².

Así puede decirse que también con Arriaga la moral de la responsabilidad da un paso en falso. Se disminuye la dimensión personalista del acto humano y crece la objetiva. Por eso la materia, más que «signo», llega a ser cada vez más la fuente primaria de la moralidad del sujeto.

90. ARRIAGA, *ib.*, disp. 47, sect. 2, p. 510 a, n. 5: «...Patres loquuntur universaliter de omni cogitatione erga rem malam, sine distinctione ulla inter venereas aliasve; atqui constat ex meliore parte Doctorum, in omnibus fere aliis materiis a venerea licitas esse, aut saltem non esse peccata mortalia eiusmodi delectationes; ergo necessario debemus aliquam aliam explicationem quaerere pro eis testimoniis Patrum; vel dicere, ea esse nimis universalia, nec ad propositum de venereis».

91. ARRIAGA, *ib.*, p. 513 a, n. 14: «Primum est, quod per se et ex natura sua habeant annexos motus carnis graves; Alterum, quod periculum consensus videantur afferre. Tertium, quod per illas derogetur statui matrimonii...».

92. ARRIAGA, *ib.*, p. 514 a: «Hae tres rationes, quae seorsim sumptae non urgent, habent tamen simul sumptae vim aliquam; . . .».

Al terminar esta segunda corriente teológica no es difícil caer en la cuenta de la perspectiva diversa en que ha ido desarrollándose respecto a la primera. El intelectualismo de Vázquez queda minado por el voluntarismo de Suárez y Valencia. Se vuelve a reconocer a la voluntad la más amplia libertad de elección. Así, mientras, por un lado, se evita el determinismo psicológico, que se reconoce en la tesis intelectualística, por otro, no se duda en afirmar la posibilidad física de la omisión pura. Ni se acepta la equiparación, admitida por los intelectualistas, entre el proceso cognoscitivo y el volitivo. La voluntad —se afirma—, aun ante un objeto perfectamente conocido, es libre de adherirse a él o rechazarlo. Esta mayor valoración de la libertad en el plano psicológico no tiene su paralelismo en el teológico. Más que a una moral de la responsabilidad, se vuelve y se desarrolla principalmente aquel juridicismo moral que se encontraba ya en la mayoría de los teólogos del XIV y del XV. La interpretación rígida dada al precepto natural «non fornicare», junto con el pesimismo sobre la sexualidad, lleva a esta corriente teológica posttridentina, además de a un legalismo moral, a una visión objetivista de la moral humana. Lo que en el fondo cuenta mayormente, en la valoración del acto moral, es la «cosa», la «materia», y no tanto la intención del sujeto. He aquí por qué una actitud negativa de la voluntad ante una delectación del apetito («materia gravis»), plenamente advertida («perfecta deliberación»), equivale a un consentimiento indirecto de la voluntad. Así la tesis de Cayetano no juega un papel preeminente, sino que se la tacha de relativismo moral y, por eso, insostenible moralmente. Pero, por otra parte, no puede olvidarse que ya algunos teólogos de esta corriente, como Ysaïbert, Araujo y, en parte, el mismo Arriaga, comienzan a ser menos rígidos, al menos en el plano metafísico, haciendo presagiar un desarrollo distinto en muchos otros teólogos del mismo período. De hecho, el pensamiento de Tomás de Vio, como el de Vitoria, no ha dejado de influir; es más, será la dirección que toman estos teólogos la que terminará por prevalecer. Es esto lo que veremos a continuación.

3) Ruiz de Montoya y la vuelta a Cayetano

Entre la corriente intelectualista y la escotista-nominalista se coloca una tercera, que no deja inmutable el pensamiento de

Cayetano y el de la mayoría de los teólogos de la Escuela de Salamanca. Lo vuelve a tomar y lo desarrolla más y más. Muchos de los teólogos de esta nueva corriente darán así un cambio decisivo al problema «delectación-consentimiento», hasta hacerlo madurar para la responsabilidad moral, en la excelente síntesis que encontraremos en los Salmanticenses.

Antonio de Córdova (m. 1578)⁹³, franciscano, es un renombrado moralista de este período. Se presenta como un escotista «abierto» y muy distinto de otros teólogos de su Orden que estudiamos antes: Felipe Fabbri. Córdova intenta armonizar la dirección de la antigua escuela franciscana con el escotismo renaciente. No rehúye el diálogo con muchos nominalistas pasados y recientes, entre los que figuran Gerson, Almain y, más que todos, con Hangest. En pleno acuerdo con estos últimos, aunque sin caer en sus equívocos, Córdova afirma la necesidad de una deliberación formal para poder tener un consentimiento interpretativo suficiente para el pecado mortal.

En la duda 9 de la cuestión 23 de su *Quaestionarium Theologicum*, Córdova, como Escoto, no destruye la relación conocimiento-consentimiento. Afirma con Hangest que, sin advertencia, no se puede caer en una omisión libre y culpable⁹⁴.

En la duda siguiente vuelve, de manera más explícita, sobre este argumento. Se pregunta en ella si el consentimiento interpretativo, en el movimiento de sensualidad o en el deleite en una materia gravemente prohibida, es o no pecado mortal. Responde

93. Córdova, que estudiaba en Alcalá en 1519, tomó parte en el Concilio de Trento. Sus escritos son numerosos. Particularmente importante para la moral es su *Quaestionarium Theologicum*. Tenemos también de él un comentario al IV Libro de las Sentencias, cuya primera edición salió en Alcalá en 1562, y la segunda, también en Alcalá, en 1589. Cf. E. LONGPRE, art. *Corduba*, *Catholicisme*, 1, col. 673. Este artículo da todavía como primera edición del *Quaestionarium Theologicum* a la edición de Toledo de 1578. S. PIATTI (*Doctrina A. Cordubensis de conscientia*, Trento 1952, páginas 22as.) cita otra edición anterior aun a la de Toledo, casi diez años antes, con el título: *Opera Fr. Cordubensis... Libris quinque digesta*. De éstos, sólo el primer libro se titulaba *Quaestionarium Theologicum*. Se imprimió en Venecia en 1569, junto con la primera parte del segundo. La segunda parte, sin embargo, sin motivo alguno, se imprimió en Toledo en 1570. Véase también L. AMOSÓ, art. *Córdova*, *Antonio de*, LTK, 3, col. 56, que ignora el estudio de Piatti y señala las dos ediciones como de 1569.

94. A. Córdova, *Quaestionarium Theologicum*, q. 23, dub. 9, Venecia 1604, p. 202: «Igitur sine aliqua cognitione vel advertentia omissio considerationis talis obiecti, et per consequens omissio actus libera aut culpabilis nullo modo est».

que hay dos sentencias: una afirmativa y otra negativa. Córdova conoce la opinión de la Escuela franciscana; pero, una vez esclarecido el pensamiento de Escoto y de Ockam, toma una línea personal, que es mucho más dúctil que la de sus predecesores. El, como los demás escotistas y nominalistas, es del parecer que, para tener un consentimiento interpretativo, basta sólo con la «posibilidad» y no con el «deber» moral de intervenir por parte de la voluntad. Sostiene, sin embargo, que, ante una delectación, el consentimiento interpretativo llegará a ser pecado mortal cuando esté precedido de una perfecta deliberación y de la conciencia del peligro de consentimiento. Si no se verifican estas condiciones, no se cometería sino un pecado venial⁹⁵. Aun el famoso texto de San Mateo debe, según Córdova, ser bien interpretado. No su puede consumir, de manera grave, este pecado interior, si no se advierte plenamente el peligro de consentimiento, que puede derivarse de los movimientos del apetito⁹⁶. Córdova se diferencia así de Escoto, y especialmente de Ockam, que sostenían siempre la gravedad de la actitud negativa, precisamente por la segura presencia, en este caso, de la tesis del peligro de consentimiento.

Con el escotista José Anglés (m. c. 1588)⁹⁷, se vuelve, de una manera más explícita, al pensamiento de Cayetano. En primer lugar, como la mayoría de los teólogos de la escuela franciscana, Anglés afirma que una actitud «neutral» de la voluntad ante una delectación es un consentimiento virtual. El fundamento teológico de su aserto se basa en la crítica que hace de la hipótesis nomi-

95. Córdova, *ib.*, dub. 10, p. 207 a: «Ad quartam respondetur: quod maior est vera solum quando quis plene aut sufficienter advertens malum, et periculum illorum motuum omittit, cum reprimere possit; alias solum sufficit ad veniale, ut est in proposito, modo appellatur interpretativus, modo non, ut ex supra dictis facile constata.

96. Córdova, *ib.*: «Ad quintam, respondetur negando quod nullo modo plene, libere et deliberate concupiscit alienam, si non plene advertit periculum illorum motuum».

97. J. Anglés, escotista eminente, enseñó filosofía y teología en Valencia, Lérida, Alcalá y Salamanca, con mucho éxito. Llegó a ser en 1588 obispo de Bosa, en Cerdeña. Hay dos ediciones de sus comentarios al libro II de las Sentencias: la de Madrid, de 1586 y la de Venecia, de 1583, que reproduce íntegramente la primera. Las ediciones de 1545 y 1583, mencionadas por algunos, no han existido jamás. Cf. HURRER: *Nomenclator*, 3, cols. 141ss.; A. VACANT, *art. Anglés*, DTC, 1, col. 1282; F. STRENGTH, *id.*, LTK, 1, col. 545; P. BERNARD: *id.*, DHGE, 3, col. 141; A. LÓPEZ: *El P. José Anglés, teólogo franciscano del siglo XVI*, en *ArchibAm* 1 (1941) 421-435; 2 (1942) 5-20.

nalista, especialmente la de Oerson, sobre la posibilidad de una actitud media de la voluntad, aun desde un punto de vista moral **.

Anglés niega esta teoría; y vuelve así a la tesis del conocimiento interpretativo, porque ve realizadas en la actitud negativa las dos condiciones necesarias para tenerlo: la posibilidad de resistir y el deber de hacerlo. Pero Anglés, como ya apuntábamos, no descarta la limitación de Cayetano. Una actitud negativa, que no se deba al amor del deleite, no es sino un disenso virtual. Se vuelve así al valor del argumento subjetivo para verificar la existencia del voluntario indirecto. Con una actitud negativa, puede darse el caso de una persona que esté dispuesta a morir antes que acceder a semejantes deleites. Pero, aun en este caso, por faltar una actitud más decidida, se comete un pecado venial **.

El Cardenal Francisco de Toledo (1532-1596) **, en su obra manuscrita a la I.II **, tiene sólo una leve pincelada sobre este

98. J. ANGLÉS, *Flores Theologicarum Quæstionum in secundum librum Sententiarum*, dist. 37, q. 3, dub. 1, Venecia 1616, concl. 2, p. 208: «...si neutraliter se habet, et recordatur operis faciendi, similiter procedit ab actu positivo. Propterea quod impossibile est hominem suspendere ex industria voluntatis actum debitum, cuius recordatur: quin actualiter velit suspensionem ipsam, dicendo intra se: volo istam suspensionem. Et confirmatur, quia cum suspensio non sit nolita, erit necessario volita. Non enim est dare medium inter volitum, et non volitum».

99. ANGLÉS, *ib.*, q. 5, dub. 3, prop. 7, p. 308: «Quando voluntas se in cogitatione turpi delectari advertit et negligit delectationem opprimere: non quia delectatio placet, sed quia est certa de victoria. Quoniam iam experta est, se posse illam opprimere. Et ut miles tepide pugnat: quoniam contemnit hostes; ita voluntas tepide resistit: quia delectationem non tanti facit; in tali eventu delectatio morosa erit solum veniale peccatum».

100. Francisco de Toledo estudió filosofía en Valencia y teología en Salamanca bajo Domingo Soto. En 1569 fue llamado a Roma, donde enseñó en el Colegio Romano. En 1569 tuvo muchos encargos de la Curia Romana y Clemente VIII lo nombró cardenal en 1593. Sus Comentarios a la Suma (excepto a la I. II) fueron publicados por primera vez en 1869 por el P. Paria, según los cuadernos autógrafos del autor. Cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque... S.J.*, 8, cols. 64-82; F. CERACCA, art. *Tolet.*, DTC, 15, cols. 1223-1225; C. TESTORE, *id.*, Enc.Catt., 12, cols. 198ss.; L. GÓMEZ HELLÍN, *Toledo Lector de Filosofía y Teología en el Colegio Romano*, en ArchTeoGran 3 (1940) 8-17; F. CERACCA, *En el cuarto centenario del nacimiento del P. Francisco Toledo*, en EstBel 13 (1934) 90-110.

101. Se conservan de Toledo, en el Archivo de la Pontificia Universidad Gregoriana (MS 371), los apuntes escolares sobre la I. II. Tienen por título: «P. Pabli Amedel. Lectiones R. P. Francisci Toleti Theologiae Doctoris in I. II. S. Thomae Romae habitae 20 octobris 1567». El P. Paria (*In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio*, Romae 1896, Prolegomena, p. XVI) hablando de los manuscritos de Toledo dice que hay cuatro volúmenes autógrafos suyos (los por él publicados, es decir: a la I, qq. 1-64; a la II. II y dos a la III) y uno a la I. III, es decir, el manuscrito del que hablamos, del que escribe: «Has etiam Lectiones, quamquam nondum ab auctore expolltas, fortasse vulgabimus, si diligentí examine earum instituto, dignae luce pu-

tema, comentando el artículo 8 de la cuestión 74. Sostiene que la delectación, para que sea pecado mortal, debe verificar cuatro condiciones: 1) que su objeto sea mortal; 2) que haya precedido una advertencia plena y que la inadvertencia no dependa, como ya había notado Cayetano, de un «hábito» malo; 3) que se dé una perfecta deliberación, no impedida por una pasión vehemente; 4) que el permanecer en ella dependa del amor que se tiene a la delectación. Cuando se dan las tres primeras condiciones, aunque no se dé un consentimiento expreso de la voluntad, se comete pecado mortal, porque se cae en un consentimiento interpretativo. Se da la posibilidad y la obligación de resistir y la voluntad permanece pasiva. Esto equivale a un consentimiento virtual¹⁰². El planteamiento de este razonamiento puede hacer pensar, a primera vista, que el Cardenal Toledo no acepta la sentencia de Cayetano. Pero, por el contrario, el teólogo jesuita se inspira mucho en el pensamiento del Cardenal De Vio¹⁰³. Por esto, parece casi superfluo recordar que también Cayetano sostiene, en líneas generales, la tesis del consentimiento interpretativo, aunque la recorte, cuando analiza con mayor profundidad psicológica la actitud pasiva de la persona. Toledo defiende tales limitaciones. Cayetano sostenía que el desagrado de la delectación —exceptuado el peligro de consentimiento— es ya señal de disentimiento virtual, aunque la voluntad se quede en una actitud negativa. El Cardenal Toledo es del mismo parecer¹⁰⁴. Tesis ésta que explicita aun mejor en su *Instructio sacerdotum*¹⁰⁵, que ejercerá una influencia nada

blica existimantur». No se sabe si el no haberlas publicado se debe a la poca importancia de la materia o a la falta de tiempo u oportunidad. El P. Moore (o. c., p. 65, n. 123) sugiere que no debe infravalorarse la hipótesis de que el mismo Toledo haya publicado casi toda esta materia en su *Instructio Sacerdotum*. Según el manuscrito, Toledo comenzó la I. II qq. 1-89 en el año escolar 1567-1568, y en el curso siguiente comenzó el tratado *De Gratia*.

102. F. Tolmo, *In I. II*, q. 74, a. 8, MS 371 Arch. Pont. Univ. Greg., Concl. 4: «Delectatio de re quae est peccatum mortale, etiam sine consensu, cum advertentia rationis, qua ratio advertit delectationem esse malam, est peccatum mortale. Ratio est, quia est consensus interpretativus, nam voluntas virtualiter consentit cum advertat esse malam cogitationem et possit prohibere et non removeat».

103. Cf. F. SREGÜLLA, *Polci et Cajetan*, en *RevThom* 39 (1934-1935) 358-370, donde se expone lo muy familiares que eran a Toledo los escritos de Cayetano.

104. Tolmo, *ib.*, concl. 5: «Quando delectatio est de re mortali, et ratio advertit et voluntati displicet, tamen non removet cum possit, si homo advertat esse periculum alicuius peccati mortalis est peccatum mortale».

105. Cf. Tolmo, *Instructio Sacerdotum ac poenitentiam* I. 5, c. 13, Venecia 1629, p. 439a., n. 6ss.

común, desde el punto de vista pastoral, especialmente en los manualistas de este período.

Diego Ruiz de Montoya (m. en 1632)¹⁰⁶ vuelve con más fuerza sobre el camino iniciado por Cayetano, en su obra manuscrita *Commentarii in materia De peccatis*, conservado en la biblioteca de la Universidad de Salamanca¹⁰⁷.

Trata con una erudición vastísima la cuestión de la delectación morosa y no duda en calificarla pecado grave, cuando es fruto de un consentimiento directo de la voluntad. Por otra parte, no teme subrayar que, en este asunto, no se da unanimidad entre los teólogos. Además de los «magistri parisienses», a los que hacia referencia San Buenaventura, Ruiz recuerda que no hay que olvidar la opinión de Lemaistre y de Vitoria. Ciertamente, las ideas de Lemaistre y la apertura de Vitoria debieron impresionar a buena parte de los teólogos de este período; pero, como ya se ha notado muchas veces anteriormente, no parecen que puedan aducirse estos dos teólogos como defensores de una teoría semejante. Los dos habían condenado explícitamente la licitud del consentimiento directo a la delectación morosa; aunque Vitoria, por el hecho de ser una cuestión todavía debatida, había propugnado

106. Ruiz de Montoya, teólogo jesuita, enseñó Filosofía en Granada (1585), un año Moral en Baeza y durante veintidós años Teología en Córdoba y Sevilla. Este teólogo, poco conocido y citado por los teólogos actuales (hay algunos artículos del P. José A. de Aldama), hizo escribir a M. J. Scheeben (*Handbuch der katholischen Dogmatik*, 1, p. 451): «Viel gediegener war Ruiz (†1632), welcher in den von ihm vollendeten umfangreichen Traktaten an Erudition und Tiefe Suárez noch überholte». De este parecer es también Grabmann (*Geschichte der kath. Theologie*, p. 169), y si puede parecer excesivo por la profundidad, dice J. P. Grausen es, sin embargo, cierto por la erudición. Sus obras principales son: *Commentaria ac Disputationes in primam Partem S. Thomae, De Trinitate*, Lyon 1625; *Commentarii ac Disputationes ad questiones 23 et 24 ex prima Parte S. Thomae*, [...], Lyon 1628, etc. Ruiz de Montoya, con Petavio, está considerado como el gran iniciador de la Teología Positiva. Cf. A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 5, Madrid 1912-1925, p. 798s.; SOMMERVOGEN, *Bibliothèque... S. I.*, 7, cols. 323s.; HURTIA, *Nomenclator*, 3, cols. 661-664; J. A. DE ALDAMA, *El tratado de Ruiz de Montoya sobre el pecado original*, en *EstEcl* 2 (1932) 124-130; Id., *Diego Ruiz de Montoya, S. J., De natura peccati actualis*. Comentario a la I. II, q. 71, a. 6, en *ArchTeolGran* 2 (1929) 233-294.

107. El manuscrito (MS 489) según el P. ALDAMA (a. c. de *EstEcl*) y J. P. GRAUSEM (art. *Ruiz de Montoya*, *DTC*, 14, cols. 163-167) fechado el 6 de febrero de 1599 es incompleto. Contiene el comentario a las qq. 71-83 y 85-89 de la I. II de Sto. Tomás, mientras que de las qq. 84-87 hay sólo breves indicaciones. El manuscrito confirma la opinión de Scheeben. Deseamos que, cuando se estudie toda su doctrina, ocupe Ruiz de Montoya en la Teología Moral el puesto que ya ocupa en la Teología Dogmática.

una cierta libertad en el admitir esta sentencia. No estaría fuera de lugar observar, a este propósito, cómo mentalidades «abiertas» son siempre sensibles en el reconocer un serio pluralismo teológico. Esta opinión de Vitoria, sin embargo, en la interpretación que le da Ruiz de Montoya, debe considerarse «temeraria». ¿No es ésta la consecuencia de un desarrollo, un tanto rígido, de la teología postridentina sobre este punto? Pero Ruiz de Montoya separa netamente la cuestión de la delectación morosa, querida «directamente», de la que por el contrario sólo se pretende «indirectamente». No oculta la dificultad que se encuentra en interpretar el pensamiento de los teólogos, sobre esta última cuestión, y en resolverla satisfactoriamente. Por otra parte, la «gravedad» del tema no puede dispensar a ningún teólogo de tratar este asunto. Así, al comienzo de su exposición, nos encontramos con una afirmación que confirma el análisis que hemos hecho de los teólogos de los siglos XIV y XV. Dice que, desde el comienzo de la escolástica, este problema no se ha planteado con mucha claridad. Hemos podido constatar cómo sólo Nicolás de Lira ha empezado a hablar explícitamente de una legitimación moral de la actitud negativa de la voluntad. Ruiz de Montoya está de acuerdo y atribuye precisamente al Lirano el origen de un modo nuevo de juzgar la «negligencia» de la voluntad ante la delectación. Por otra parte, nota también cómo ya muchos escolásticos defendían la gravedad del pecado mortal, cuando, aunque no se consintiese positivamente a la delectación, no se la alejaba después de una plena deliberación. ¿Cómo explicar entonces este punto? En un análisis más profundo de los teólogos de este periodo, nota Ruiz de Montoya, no puede sacarse nada cierto sobre esta cuestión. Entre los escolásticos se discutía, más que la actitud negativa de la voluntad, la relación entre razón superior y razón inferior. Afirmaban que aun el consentimiento de la razón inferior había que considerarlo pecado grave, cuando la razón superior, pudiendo intervenir, de hecho se abstenía¹⁰⁸.

Por esto, él es del parecer que aun Santo Tomás no ha tratado explícitamente este tema en el artículo 6 de la cuestión 74 de la

108. D. RUIZ DE MONTOYA, *Commentarii in materiam de peccatis*, q. 74, a. 6, dub. 4, ms. 489, Archivo de la Biblioteca de Salamanca, 1599, fol. 268: «Verumtamen nihil certi colligi potest ex his disputationibus si attentius inspiciantur. Quando loquuntur de ratione superiore et inferiore dicunt consensum rationis inferioris in delectationem esse mortale peccatum, quando ratio superior potest illam reprimere et non reprimat».

I.II En este artículo, el Aquinate habría afirmado solamente que podrían darse delectaciones morosas, por una omisión por parte de la razón, mientras que en el artículo 8 de la misma cuestión había sostenido que éstas pueden ser también pecado mortal¹⁰⁹.

Sin embargo, el tema ahora en discusión no tiene nada que ver con semejante cuestión. Se pregunta solamente, si se comete pecado mortal, cuando la voluntad no da el consentimiento a la delectación, sino asume ante ella más bien una actitud puramente negativa. Así va Ruiz de Montoya al meollo de nuestro tema.

Esta actitud negativa de la voluntad, ¿puede decirse ya y siempre un consentimiento indirecto? Esta cuestión abierta por Nicolás de Lira y desarrollada especialmente por Cayetano y la escuela de Salamanca encuentra cabida en este período, para un ulterior y encendido debate. He aquí por qué, después de haber aducido todos los argumentos por los que muchos teólogos ven en esta actitud un consentimiento indirecto, Ruiz de Montoya comienza por reexaminar la sentencia del Cardenal De Vio. Sobre ella aporta dos observaciones: 1) el no reprimir manifiesta siempre un cierto amor a la delectación, aunque no se ponga ni un acto eficaz por parte de la voluntad, para obtenerla¹¹⁰; 2) el mismo Cayetano, al final del párrafo 5 de la *Summa De peccatis*, insinuaba que la delectación morosa puede ser pecado grave, sin ningún acto de la voluntad, sino solamente porque, pudiendo y debiendo hacerlo, la voluntad, de hecho, no aleja la delectación¹¹¹. Pero ya hemos notado anteriormente, cómo Cayetano, precisamente en virtud de una concepción personalista del acto moral, no ha considerado siempre como consentimiento indirecto la actitud negativa de la voluntad ante la delectación de un objeto gravemente desordenado. Ruiz de Montoya procura profundizar este tema. Distingue la cuestión bajo dos puntos de vista: un plano teórico y otro práctico. Como teólogo positivo prefiere desarrollar primero el segundo aspecto, donde puede dar también más amplio espacio a las pers-

109. RUIZ DE MONTOYA, *ib.*, fol. 268r.: «Haec autem explicatio non videtur habere locum in D. Thoma [...]. Unde videtur ibi sentire reperiri delectationes morosas cum mera omissione rationis et postea art. 8 docet morosam delectationem esse peccatum mortale».

110. RUIZ DE MONTOYA, *ib.*, fol. 269r.: «...quod attinet ad praxim semper erit peccatum mortale quoties voluntatem nullum actum habere adversarium delectationi existenti in appetitu sensitivo post plenam deliberationem».

111. RUIZ DE MONTOYA, *ib.*, fol. 269v.: «...unde iam Caietanus videtur admittere aliquando esse peccatum mortale delectationem morosam sine ullo actu voluntatis ex eo solum quod potest cohibere et non cohibeata».

pectivas pastorales del problema. Y aquí es precisamente donde se distancia de la corriente intelectualista. Esta exigía una resistencia positiva por parte del sujeto ante la delectación, aunque con ella estaban convencidos de que no podrían suprimir todos los reflejos mecánicos, con los que podía herirse la sensibilidad del sujeto en la delectación. Ruiz de Montoya piensa, sin embargo, que para resistir al delito es suficiente un acto de displicencia por parte de la voluntad. De hecho, este acto, si, por un lado, es ineficaz para anular cualquier influjo sico-físico sobre la sensibilidad humana, por otro, se muestra eficaz, para evitar cualquier consentimiento de la voluntad y para no caer en un peligro próximo de complacencia¹¹². Pero no niega que se cometa un pecado venial. Para defender esta tesis, Ruiz de Montoya no descarta el momento psicológico, con el que se dice que es imposible quedar indiferente ante un objeto del que se tiene plena advertencia y que, al mismo tiempo, es vehementemente atractivo. Por lo demás, Ruiz de Montoya confirma lo dicho con la observación de que es difícil conocer claramente, si se ha tenido un acto de complacencia en el delito, cuando no se ha puesto un acto interior de disenso¹¹³.

A la corriente escolástica, que insistía, sobre todo, en la obligación que se deriva del precepto «non fornicare», Ruiz de Montoya responde que la voluntad, aunque obligada a dominar el apetito, cumple esta obligación, cuando no consiente y le desagrada¹¹⁴.

Pasa después al segundo aspecto. En el plano teórico, Ruiz de Montoya no tiene ninguna duda en admitir la licitud de la actitud negativa, aun sin acto alguno de displicencia por parte de la voluntad. La condición que exige es que no se corra ningún peligro

112. Ruiz de Montoya, *ib.*: «...Non exigo in voluntate actum quo reprimere conetur delectationem appetitus, sed quod attinet ad praesentem conclusionem sufficet displicentia illius delectationis quae, quantum ad reprimendum appetitum sit actus inefficax, sed quantum ad cohibendum omnem consensum liberum voluntatis sit propositum efficax».

113. Ruiz de Montoya, *ib.*, fol. 270r: «...illa complacencia voluntatis cuius periculum proximum imminet est complacencia simpliciter libera in se [...] et quamvis illam possimus vitare quia libera est [...] impossibile est aut fere impossibile fore ut non evitetur, nisi habeamus actualem displicentiam delectationis sensibilis».

114. Ruiz de Montoya, *ib.*, fol. 270v: «...quia cum ad voluntatem pertinere gubernare appetitum, nihilominus non videtur tam stricte obligari ut sit mortale peccatum non frenare motum inordinatum qui tamen voluntati displicet et inde non semper imminet periculum consensus praesertim in hominibus qui firmiter decreverunt vitare omne mortale; quare hoc videtur esse tamen peccatum veniale, quando ex negligentia sit».

da consentimiento¹¹⁵. Manifiesta así con mayor fuerza el valor del elemento subjetivo. Lo deduce también de la distinción que trae entre la actitud negativa y la actitud de duda ante el deleite. En las dos, lo que cuenta es la libre decisión de la conciencia. Pero, mientras en la primera nos podemos encontrar con un sujeto fundamentalmente orientado ya desde el punto de vista moral, en la segunda, la permanencia de la duda manifiesta más bien un sujeto todavía indeciso y no preparado en el juzgar los valores morales. La actitud de duda para Ruiz de Montoya podría ser, en el fondo, un indicio de un afecto al deleite, más que de un disentimiento. Por eso, con ella, en tales circunstancias, se cometería un pecado mortal. De hecho, la persona, que reconoce el justo valor del precepto «non fornicare», no puede dar cabida a la permanencia de esta indecisión moral¹¹⁶. Todo lo contrario puede, sin embargo, afirmarse en la actitud negativa. En ella puede darse el caso de una persona, que toma semejante actitud, no porque esté indecisa en el juicio del valor moral del acto, sino precisamente porque está cierta que no va a consentir.

Finalmente, Ruiz de Montoya pasa a rechazar los argumentos de la sentencia contraria. Insiste, sobre todo, en negar la tesis del consentimiento interpretativo grave; tesis defendida, aunque por motivos diversos, ya sea por la corriente intelectualista, ya por la escolástica-nominalista. Este consentimiento se defiende por esas corrientes, porque, en la práctica, pensaban que se disminuía el valor del precepto «non fornicare», por el que se estaba obligado no sólo a no consentir, sino también a resistir. Ruiz de Montoya precisa que la obligación de resistir no es tan absoluta como la de no consentir. En este sentido, aun la máxima «qui tacet consentire videtur», explotada por el legalismo nominalista, no tiene valor, si no se modifica en la que dice «qui tacet, quando tenetur loqui, consentire videtur»¹¹⁷. Si no se corre ningún peligro de consentimiento, la obligación de resistir, que se deriva del precepto «non

115. RUIZ DE MONTOYA, *ib.*, fol. 271r: «...metaphysice loquendo, si absset periculum consensus, quamvis voluntas non haberet actum displicentiae circa delectationem turpem appetitus, non peccaret mortaliter; et idem videtur esse de frenanda complacentia appetitus sensitivi...».

116. RUIZ DE MONTOYA, *ib.*: «...quia cum praeceptum sit non complacendi in illa delectatione, hoc praeceptum debet aestimari tanti, ut vincat omnem aestimationem delectationis quae non permittit aequilibrium».

117. RUIZ DE MONTOYA, *ib.*, fol. 271v: «...[illa regula] ut intelligatur de consensu interpretativo, debet ita limitari qui tacet quando tenetur loqui videtur consentire».

fornicare», no puede ser sino imperfecta y venial. Tal debe ser también el consentimiento interpretativo¹¹⁸. No puede decirse lo mismo, cuando hay peligro próximo de consentimiento o un peligro próximo de polución. Esta distinción entre peligro de consentimiento y peligro de polución hará surgir un interesante debate entre los autores que analizaremos en el segundo párrafo. Veremos entonces cómo todos estarán de acuerdo en defender la primera parte de esta afirmación y no lo estarán en la segunda. El mismo Ruiz de Montoya, citando a Cayetano y las Sumas Sylvestrina y Armilla, es del parecer de que está mucho más obligado a evitar un peligro próximo de consentimiento que la polución sin consentimiento; cosas todas que hay que dejar a la «prudente» elección del sujeto¹¹⁹.

Después de esta crítica, vuelve Ruiz de Montoya sobre los criterios morales, ya definidos anteriormente, con los que se puede juzgar si se da o no el consentimiento. Era el método, seguido especialmente por los teólogos de la Escuela de Salamanca, y que ahora emplea también Ruiz de Montoya. Y es aquí donde, en la valoración del acto moral, antepone él todavía con mayor claridad el aspecto subjetivo al objetivo. Se aparta del punto de vista de los nominalistas parisinos, que basaban la perfección o imperfección de la deliberación en la «duración» del deleite e insiste, por el contrario, más en la «calidad» del sujeto que experimenta ese deleite¹²⁰. Si la persona es «firme» y constante en el propósito de no cometer ningún pecado mortal y está dispuesta a morir antes que consentir, no puede decirse que peca mortalmente, si permanece en una actitud negativa ante el deleite, aunque éste sea grave¹²¹. Si, por el contrario, es inconstante y, por otra parte, está

118. RUIZ DE MONTOYA, *ib.*, fol. 271r-v: «...cum autem obligatio cohibendi turpem delectationem appetitus, secluso periculo, non sit obligatio simpliciter et sub mortali, sed secundum quid et sub veniali, sequitur etiam consensus interpretativum esse secundum quid consensus et non simpliciter».

119. RUIZ DE MONTOYA, *ib.*, dub. 5, fol. 273v: «... sed multo magis tenemur ad vitandum periculum consensus quam ad vitandum periculum pollutionis sine consensu, quae omnia relinquenda sunt arbitrio prudentiae».

120. RUIZ DE MONTOYA, *ib.*, dub. 6, fol. 273v-274r: «Etiam si cogitatio et delectatio dia duraverint, post talem advertentiam, non colligitur inde esse peccatum mortale, quia possunt durare post resistantiam aut displicentiam debitam [...] scilicet ex qualitate personae colligi potest delectationem fuisse morosam...».

121. RUIZ DE MONTOYA, *ib.*, fol. 274r: «...qui consuetudinem habent resistendi tentationibus et habent firmum propositum moriendi potius quam peccandi, raro aut nunquam peccant mortaliter per interpretativum consensum in delectationem cum negligentibus sint in resistendo...».

presentes los otros elementos requeridos para el pecado mortal, Ruiz de Montoya se inclina por la tesis del pecado mortal. Se demuestra también en esto la mayor «prudencia» de Ruiz de Montoya frente a la más animosa liberalidad de Vitoria.

Se abre así con Ruiz de Montoya decididamente el diálogo que parecía interrumpido con el pensamiento de Cayetano y del mismo Vitoria. Es particular mérito de este teólogo jesuita el que se vuelva a tomar una dirección moral más existencial y personal que el objetivismo de la corriente precedente. Aunque no del todo inmune de marca tridentina, Ruiz de Montoya, ya sea sobre el concepto de sexualidad, ya especialmente sobre el valor de la responsabilidad personal, como elemento determinante de la moralidad, no dejará de influir en los teólogos que vienen después de él.

El cisterciense Pedro de Lorca (1561-?)¹²² no se aparta de esta perspectiva. Él, como Arriaga, vuelve a distinguir netamente entre los movimientos de sensualidad tomados físicamente y los movimientos de sensualidad que tienden a un objeto gravemente desordenado.

Los primeros, para Lorca, a diferencia de Arriaga, no pueden juzgarse «intrínsecamente» malos. Por otra parte, no parecen justos los cargos que el teólogo cisterciense hace a Valencia, ya que éste trata solamente de los movimientos que tienden a un objeto gravemente desordenado.

Lorca, después de esta distinción afirma que la voluntad, si no consiente en un objeto malo, aunque permita un movimiento desordenado del apéndice, no comete un pecado mortal, sino a lo

122. Pedro de Lorca es mucho menos conocido de lo que merece por sus obras. Alumno de la Universidad de Salamanca y de la de Alcalá quedó en ésta como profesor rechazando las repetidas invitaciones que le hacían para enseñar en la Universidad de Salamanca. Nos quedan de él importantes Comentarios a toda la Suma, de los que se encargó él mismo de publicar dos tomos sobre la I-II (Alcalá 1609), mientras los otros tres tomos (t. 3: *De fide, spe et charitate, ad II. II Nbrí tres*, Madrid 1614; t. 4: *De notis Ecclesiae*, Madrid 1614; t. 5: *In Tertiam Partem, De incarnatione*, Alcalá 1616) fueron publicados por su colega Denys Cuchus. Cf. Huerza, *Nomenclator*, 3, cols. 392s.; V. BEIRÁN DE HEREDIA, *La enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá*, en *CiencTom*, 13 (1916) 269s.; *Ib.*, *La Teología en la Universidad de Alcalá*, en *RevEspTeol* 5 (1945) 504-513. En este último artículo da como fecha de la muerte de Lorca el 27 de diciembre de 1613 (p. 504); pero en el art. de *CiencTom* (p. 270) dice mejor que fue el año 1612, ya que en febrero de 1613 había nuevo catedrático.

más un pecado venial. Hace así suya la sentencia de Cayetano en la *Summula de peccatis*¹²³.

En este sentido interpreta también Lorca a Santo Tomás en el artículo 6 de la cuestión 74 de la I.II. El Aquinate en el ad 3 de este artículo sostenía que para cometerse en este caso un pecado mortal no sólo la razón no debe alejar el deleite, sino que debe hacer de él objeto de complacencia (*inmoratur*).

Esto quiere decir que lo consiente plenamente. Como también el participio «tenens»: más que no reprimir significa consentir¹²⁴. De manera distinta debe juzgarse el caso de una mujer que padece una violación. El acto, en este caso, es completo y obtenido por una causa libre que está obligada siempre a impedirlo y que nadie podría justificar¹²⁵. Este caso es todavía un «tabú». Las consecuencias «materiales» que se podrían derivar de él hacen perder a los teólogos moralistas la posibilidad de una consideración más «existencial». Por otra parte, es muy reciente el que se reconozca por parte de los moralistas la legitimidad de medios anticonceptivos para prevenirse contra el peligro de una eventual violación¹²⁶.

En tales circunstancias lo que mayormente debe tenerse en cuenta, se sugiere hoy, no es el acto material sino la intención del sujeto. Pero advertimos que después de Lorca no faltarán moralistas que analizarán aun este caso a la luz de una perspectiva más personalista.

También Juan Salas (1558-1612)¹²⁷, como Ruiz de Montoya, manifiesta en este tema una erudición vastísima junto con una

123. P. de Lorca, *Commentariorum et Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae tomus alter*, q. 74, disp. 28, membrum 3, Alcalá 1609, página 129 a-b: «Sunt qui opinentur, tunc esse peccatum mortale, quia voluntas censetur virtute consensisse, quia omittit quod potest et tenetur. Hoc indicat Caietanus art. 4 huius questionis [...]. Non est tamen haec sententia absolute vera, et verior est doctrina eiusdem Caietani in *Summa*, verbo Delectatio...».

124. Lorca, *ib.*, p. 130 a: «Sic exponendus est S. Thomas art. 6 huius questionis [...]. Non dixit tantum, *Non repellit*, sed *circa eum inmoratur*. Id est eius obiecto consentit: et in solutione ad tertium dixit, *neq tamen eum repellit, tenens* [...]. Certe tenere et voluere aliquid amplius significant quam non reprimere; scilicet in obiectum consentire».

125. Lorca, *ib.*: «...permissio illa mulieris, quae patitur se cognosci, fertur in actum completam, et non in solum motum deordinatum, et in actum qui non procedit a causa mere naturali, sed a causa libera, quam si potest, tenetur impedire, et ideo propter nullum finem potest licite permittere».

126. Cf. J. Ferrero, *A difesa della vita*, Milán 1964, p. 27, nota 49; J. Fucas, *De castitate et ordine sexuali*, Roma 1963, p. 96.

127. Juan Salas, teólogo jesuita, fue primero profesor de Filosofía en Salamanca y Segovia; después, de Teología en Santiago de Compostela, Bar-

sensible profundidad. Con Ruiz de Montoya tiene en común una visión positiva de la Teología, aunque con una preferencia por la argumentación metafísica. Son los resabios de su primera enseñanza como catedrático de Filosofía.

Salas trata esta cuestión en dos pasajes: en la 3.^a y en la 9.^a disputa de su comentario a la cuestión 74 de la I.II de Santo Tomás. En la disputa 3.^a propone el tema en estos términos: «¿Hay que considerar pecados mortales a los movimientos del apetito sensitivo que tienden a objetos gravemente prohibidos, sin un correlativo consentimiento formal y directo de la voluntad y sin probable peligro de consentir directamente en ellos o en sus objetos?»¹²⁸. Salas, en esta formulación, dirige su atención tanto a los movimientos del apetito considerados en sí mismos cuanto a los ordenados a un objeto gravemente prohibido. En el desarrollo de la discusión se funda en el principio que es necesario un consentimiento formal y directo de la voluntad para cometer un pecado mortal. El teólogo jesuita sostiene que éste es también el pensamiento de Santo Tomás y de los otros teólogos del pasado¹²⁹. Cita explícitamente la opinión de Nicolás de Lira en su Comentario al famoso texto de San Mateo y la de Santo Tomás sobre la delectación de la fornicación en el artículo 8 de la cuestión 74 de la I.II. Sobre esta última, nota que para el Aquinate esa delectación es «ex genere suo» materia de pecado mortal, pero no antes del consentimiento. ¿De qué consentimiento? Salas lo interpreta del consentimiento «formal-directo», pues de otro modo se comete

celona, Salamanca, Valladolid y Roma, donde fue teólogo del P. Claudio Acquaviva, entonces general de la Compañía. Vuelto a España, ocupó la cátedra de Vísperas en la Universidad de Salamanca, donde murió en 1612. Publicó el *Comentario a la I.II* (dos tomos en Barcelona, 1607-1609; el tercero en Lyon, 1611), mientras algunas cuestiones a la I.II se publicaron después de su muerte. El P. Miguel Marcos, su compañero de enseñanza en Salamanca, afirmaba que Salas hacía pasar como propias algunas de sus opiniones. El P. Moore (o. c., p. 72) afirma que en un manuscrito de Salas sobre la fe, conservado en la Universidad Gregoriana, ha podido encontrar mucha semejanza, a veces literal, con otro manuscrito de Marcos sobre el mismo tema que se conserva en la Universidad de Salamanca. Cf. Соммервогел, *Bibliothèque...* S. I., 7, cols. 448s.; HURTER, *Nomenclator*, 3, cols. 589s.; R. BROUILLARD, art. *Salas*, DTC, 14, col. 1032; V. OZÓDXX, *Juan de Salas* junto a Suárez, en *RevEspTeol* 13 (1953) 159-213 (con buena bio-bibliografía en las pp. 159-181).

128. J. DE SALAS, *Disputationum in Primam Secundae Divi Thomae tomus secundus*, q. 74, a. 3-8, tr. 13, disp. 6 (título), Barcelona 1609, p. 474 b.

129. SALAS, *ib.*, sect. 3, p. 475 b, n. 25: «Intendunt ergo D. Thomas et coeteri auctores citati, quando nullus est consensus positivus in voluntate, delectationem non esse peccatum mortale».

sólo un pecado venial por la Imperfección del acto¹³⁰. Pero esto ¿no sugiere que el ilustre jesuita quizás no juzga suficiente un consentimiento indirecto para cometer un pecado mortal? Si así fuese, ¿no se diferenciaría Salas de todo el desarrollo teológico precedente que aun en los autores más abiertos había admitido siempre con determinadas condiciones la suficiencia de este consentimiento para cometer tal pecado? A primera vista puede dar esta impresión. Pero en seguida se nota que Salas sustancialmente no se aleja de la enseñanza tradicional, como tampoco de la limitación del Cardenal De Vio, aunque use una terminología distinta. Esto se confirmará también en la disputa 9.^a. Para demostrar su opinión, Salas hace referencia al mismo principio escolástico que había guiado a los maestros de Salamanca. Después del pecado original, es imposible al hombre poder superar colectivamente todos los movimientos del apetito; es más: no le es fácil dominarlos ni siquiera uno a uno. Por otra parte, ninguno está obligado a usar la máxima diligencia para reprimir todos los eventuales movimientos de concupiscencia. Una obligación de esta clase haría la vida imposible y ni Dios ni la naturaleza lo quieren¹³¹. Aunque el hombre esté ordenado para el completo dominio de sus pasiones, esto no puede obtenerse sino gradualmente y con el armónico desarrollo de todas las virtudes. Por esto un consentimiento indirecto a estos movimientos equivale para Salas a un pecado venial. Con ello no mira tanto el consentimiento indirecto como adhesión de la voluntad a la delectación cuanto más bien el permitiría simplemente. De esta manera está cerca de la distinción entre consentimiento «por complacencia» y actitud negativa «por negligencia» de Cayetano. Otro argumento en el que se funda Salas es la tesis tomista de la sensualidad como sede del pecado venial. Para Santo Tomás, una ruptura definitiva con Dios y una pérdida de la gracia no podían atribuirse a la sensualidad, sino sólo a

130. SALAS, *ib.*, p. 476 a, n. 25: «Quod etiam sentit Lyra in id. Matt. 5 qui videtur mulierem etc. Idem intendit D. Thomas hac q. 74, art. 6, ad 2, dicens delectationem de fornicatione ex genere suo esse peccatum mortale, sed quod ante consensum (scilicet formalem) sit peccatum veniale tantum, hoc esse per accidens propter imperfectionem actus, scilicet, quia actus de se est inefficax et non accedit ei consensus formalis».

131. SALAS, *ib.*, p. 476 b, n. 26: «...non est credibile Deum et naturam ad eorum evitacionem sub peccato mortali obligasse per se loquendo, et sane durissima esset haec obligatio; nam teneremur semper sub mortali omnia cavere, [...] videmus autem nec sanctissimos viros tantam diligentiam adhibere solitos; ergo signum est per se loquendo non esse peccatum saltem mortale non reprimere hos motus».

la razón es a la que compete la función de dirigir al fin¹³². Pero después del Concilio de Trento, algunos teólogos habían acentuado el aspecto negativo de la concupiscencia y exigían una resistencia positiva a sus movimientos para no caer en un pecado mortal. Los movimientos carnales eran en sí gravemente desordenados y comportaban siempre un peligro de consentimiento y de polución. Esta era la perspectiva de Suárez y de Valencia. Salas reacciona contra esta sentencia y se defiende con la autoridad de Santo Tomás. El Aquinate y los otros teólogos de la misma dirección habrían afirmado que ningún desorden de la sensualidad hubiera podido transformarse en pecado mortal mientras que la voluntad hubiera permanecido en un consentimiento interpretativo-indirecto¹³³. Salas acepta esta solución. Hay que notar, sin embargo, que esta exposición se debe más a Cayetano y a los teólogos que a Santo Tomás. Es el Cardenal De Vio el que en la *Summula de peccatis* propone esta cuestión claramente y aporta la limitación que será fundamental en todo el debate posterior sobre la responsabilidad moral. Preocupación de Santo Tomás y de la escolástica había sido más bien el análisis de la naturaleza del consentimiento de la razón inferior y no tanto el de la imputabilidad del voluntario indirecto en la delectación¹³⁴. Por otra parte, aun en este equívoco Salas se coloca entre los teólogos que usan a Santo Tomás para una exposición más abierta de esta cuestión. En este sentido puede decirse una vez más que está cercano a los Maestros de Salamanca. También Vitoria había interpretado en este sentido el famoso texto del *De veritate*. Continuando su análisis, Salas se detiene en esclarecer la naturaleza de la obligación de resistir a estos movimientos. Su opinión es que (al menos) no estamos obligados gravemente. La razón es que estos movimientos, fuera del peligro del consentimiento al deleite o de la polución, no tienen ninguna

132. SALAS, *ib.*, n. 27: «...quia inordinatio non corrumpens principium vite spiritualis non causat mortem spiritualem, sed huiusmodi inordinatio sensualitatis, quia ordinare aliquid in finem, qui est principium vite spiritualis, pertinet ad rationem, non ad sensualitatem».

133. SALAS, *ib.*: «Forte D. Thomas et alii huius rationis auctores intendunt inordinationem quae est in sensualitate cum solo implicito et interpretativo consensu rationis et voluntatis, non posse esse magni momenti secundum se, et seclusis periculis aliarum rerum, et ideo posse corrumpere rationem et voluntatem, nec destruere ordinem ad finem, aut reddere hominem eo indignum et ideo in sensualitate sine consensu formali rationis et sine illis periculis mortale esse non posse...».

134. Cf. O. LOTTIN: *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, II, 1, Lovaina 1940, pp. 496-516.

malicia intrínseca grave, ni por sí solos pueden arrastrar al acto externo¹³⁵. El alejamiento de la opinión de Suárez y Valencia es notorio.

Salas, para confirmar su sentencia, cita a su favor una gran cantidad de teólogos. Pero no todas las referencias son acertadas. Afirmar con certeza que éste haya sido el pensamiento de San Agustín y de San Jerónimo, demuestran la superficialidad de muchos teólogos de este período en el aducir los textos de los Padres. Ya Arriaga había afirmado que de los Padres no podía sacarse ninguna conclusión. He aquí por qué los mismos textos de estos dos grandes doctores que Salas cree definitivos en un sentido¹³⁶, son interpretados por otros teólogos en sentido opuesto. Distinta es, sin embargo, la autoridad de teólogos, como Cayetano, Vitoria y otros, que expresamente han tratado este tema. Entre éstos, Salas no deja de citar a Diego Ruiz de Montoya; es más: precisamente por él tenemos noticias detalladas de la enseñanza de éste¹³⁷.

Después de esta primera fase de la discusión, Salas presta atención a la hipótesis propuesta por algunos teólogos, entre los que se encuentra Vitoria, según la cual puede negarse todo género de obligación grave o leve, en reprimir semejantes movimientos del apetito, con tal que no se corra ningún peligro de consentimiento. Es más: Salas quisiera atribuir esta sentencia a Cayetano y a la Summa Armilla. Pero no parece acertada esta interpretación. Ni Vitoria, ni mucho menos Cayetano o la Armilla defienden esta tesis. Tomás de Vío, al que sigue la Armilla, ha visto siempre en la actitud negativa «al menos» un pecado venial. El mismo Salas lo pone después de manifiesto. De hecho, él quiere atacar el principio que el Cardenal De Vío trae al final de su exposición,

135. SALAS, *ib.*, p. 477 a, n. 28: «...quia non tenemur saltem sub mortali impedire actus internos, nisi ob externos a quibus suam trahunt malitiam, sed seculo periculo consensus in opus externum vel in ipsam delectationem aut alio simili periculo, motus appetitus sensitivi sunt nullius momenti in ordine ad actus externos, nullam enim efficacitatem in illos habent...».

136. SALAS, *ib.*, n. 29: «Idem sentit Hieronymus, Matth. 5 dicens, inter passionem et propassionem hoc interest, quod passio reputatur in vitium (scilicet mortale) propassio vero, licet vitii culpam habet, tamen non tenetur in crimine (id est non est peccatum mortale) et addit, ergo qui viderit mulierem, et anima eius fuerit titillata, hic propassione percussus est. Si vero consenserit (scilicet formaliter) et de cogitatione affectum fecerit, iuxta id Psalmo 72 transierunt in affectum cordis, de propassione transiit ad passionem. Idem colligitur ex Augustino 2 De Sermone Domini, cap. 23, ubi docet, in suggestionem, et delectationem ante consensum (scilicet formalem) non esse peccatum plenum et magnum, secus posito consensu».

137. SALAS, *ib.*: «Idem tenet ex nostris P. Didacus Ruiz qui Cordubae id docuit in materia de peccatis, anno 1597...».

por el que afirma que, en determinadas circunstancias, supera la obligación venial. Cayetano decía que a una máxima negligencia en el reprimir la delectación, corresponde un pecado mortal. Salas, por su parte, critica esta afirmación. Advierte una cierta contradicción. ¿Cómo puede el Cardenal De Vio hacer corresponder a la máxima negligencia el pecado mortal, cuando, fuera del peligro de consentimiento, no se está obligado gravemente a reprimir esos movimientos? ¹³⁸. Salas, por su parte, reconoce que puede darse una obligación grave solamente si se trata de una «delectación venérea» que no puede permanecer verdaderamente largo tiempo en la conciencia de un sujeto sin que lleve consigo un grave peligro de consentimiento ¹³⁹.

Pero, aun con esta limitación, el ilustre jesuita no oculta esa su opinión, que después le atribuirán otros teólogos y moralistas. Salas, aunque no lo afirme explícitamente, es del parecer de que no estamos obligados ni siquiera a una resistencia ligera para reprimir esos movimientos, cuando no se corre peligro real de consentimiento. Esta será la opinión que defenderá después, de una manera explícita, Juan Sánchez, pero que, en realidad, encontrará pocos seguidores. Pero aun esta mayor amplitud de Salas, ¿le haría justificar el principio de que un consentimiento indirecto no es suficiente para cometer un pecado mortal? Se vuelve así a la pregunta inicial, que puede esclarecerse ahora mejor. En la disputa 9.^a aparece más claramente que Salas no se diferencia en este punto de Cayetano y de los otros teólogos. Admite, también él, las mismas condiciones para que el voluntario indirecto se transforme en pecado mortal. Pero usa los términos «directo» e «indirecto» en un sentido distinto al que solían usarlo corrientemente los otros teólogos. Esto justifica la aparente diferencia. Para Salas, el consentimiento «formal-directo» y el «interpretativo-indirecto» no son equivalentes desde un punto de vista moral porque tienen objetos diversos. El primero, mira el «procurar»; el segundo, el «permitir». Si el Cardenal De Vio había sostenido que no siempre el consentimiento interpretativo es grave, Salas

138. SALAS, *ib.*, p. 479 a, n. 31: «Male etiam Caietanus verbo Delectatio ait, quando maxima est negligentia reprimendi delectationes, esse mortale, cum enim non teneamur per se sub mortali eas reprimere, nulla negligentia reprimendi erit mortalis, scluso periculo».

139. SALAS, *ib.*, n. 32: «...neque ex eo quod non teneamur per se sub mortali reprimere hos motus, sequitur posse nos diu scienter manere sine mortali in delectatione venerea, quia moraliter non potest diu delectatio venerea manere sine intentione libidinis, vel periculo consensus».

afirma que no siempre el consentimiento interpretativo —el «permitir»— es leve. Parece, por tanto, que entre Salas y Cayetano más que una diferencia de contenido se da solamente una diversidad terminológica.

En esta misma disputa 9.^a no es que encontremos grandes novedades que no conociéramos por la disputa 3.^a, pero sí podemos observar algunas cosas que no dejan de tener interés. Ya en el mismo proponer la cuestión, observamos que versa, en su mayor parte, sobre la delectación de un objeto gravemente desordenado más que de los movimientos del apetito en general. Salas se pregunta: ¿qué debe decirse si ante una tal delectación, la voluntad no resiste ni se adhiere positivamente?¹⁴⁰ Al responder, nota que un sujeto en esa situación puede tomar dos actitudes: 1) puede poner un acto formal de displicencia, aunque después se descuide en poner los medios necesarios para alejar el deleite; 2) puede no poner un acto de displicencia. Salas afirma que en el primer caso evita el pecado mortal; y lo mismo sostiene en la segunda actitud, si no corre peligro de consentimiento o de polución¹⁴¹.

Desarrollando esta segunda posibilidad, Salas supera al mismo Vitoria. Este había afirmado que en el plano teórico se puede no estar obligado a poner un acto de displicencia; Salas defiende este principio aun en el terreno práctico. Anticipa así la tendencia que ampliarán algunos moralistas de la corriente laxista.

Con Diego Granada (m. 1632)¹⁴², el acento se pone de nuevo, de manera prevalente, sobre los movimientos del apetito tomados más bien materialmente¹⁴³. Bajo este aspecto no hay nada original

140. SALAS, *ib.*, título, p. 494 a: «An peccet mortaliter qui per voluntatem non resistit, et repudiat delectationem de re turpi, quamvis eam positive non amplectatur».

141. SALAS, *ib.*, p. 495 a, n. 69: «In primo eventu negligentiam non esse mortalem, modo adsit periculum consensus formalis vel pollutionis, probatur, quia licet ad voluntatem pertineat gubernare appetitum sensitivum, nihilominus non videtur tam stricte obligari, ut sit mortale peccatum non refrænare motum inordinatum, qui tamen voluntati displicet, et nullum inducit periculum grave consensus positivi, vel pollutionis».

142. Teólogo jesuita. Enseñó por muchos años Filosofía y Teología en Sevilla. Granada ha dejado un precioso y erudito comentario a la Suma en ocho volúmenes. Los tres primeros fueron publicados en Sevilla (1623-1629), mientras que los otros cinco lo fueron en Granada (1633). Cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque...* S. I., 3, col. 1666; HURTER, *Nomenclator*, 3, cols. 665s.; P. BERNARD, art. *Granado*, DTC, 6, col. 1692; C. POZO, *id.*, LTK, 4, col. 1164.

143. J. GRANADO, *In universam primam secundam S. Thomae commentaria*, contr. 6, tr. 4, disp. últ., Sevilla 1625-1629, título, p. 116: «Utrum sit mortale non cohibere inordinatos motus appetitus, licet voluntas de illis non delectetur».

y que no hayamos visto ya en Lorca o Salas. Cuando no se corre ningún peligro de consentimiento o polución, ningún sujeto comete pecado mortal cuando adopta una actitud pasiva ante estos movimientos. Considerados desde el punto de vista biológico, Granado no cree necesario ni siquiera el poner un acto de displicencia. Basta con que la voluntad no consienta. Ni hay que temer que corra peligro de consentir quien habitualmente tiene aversión a esos movimientos. En la práctica, sin embargo, prefiere Granado que aun el hombre casto ponga un acto de displicencia¹⁴⁴.

Un planteamiento menos rígido respecto a la dirección de la segunda corriente, propone el profesor de la Sorbona, Andrés Duval (1564-1638)¹⁴⁵. Los nominalistas, como hemos repetido varias veces, habían defendido la posibilidad de una omisión pura, aunque muchos de ellos la habían limitado después desde el punto de vista moral.

Duval, después de afirmar que el pecado está formalmente en la voluntad¹⁴⁶, distingue entre «volitum» y «voluntarium». El primero requiere necesariamente un acto de la voluntad, mientras el segundo no. Pero, en este último caso, se comete así mismo un pecado porque no se guarda un precepto por el que se está obligado a poner un acto que queda en poder de la voluntad¹⁴⁷. Es el

144. GRANADO, *ib.*: «Sed sane non video tam manifestum periculum huius consensus [...], qui non habuerit praedictam displicentiam: poterit enim aliquis sua voluntate efficaciter velle non consentire, et tunc licet non illi displiceant positive actus appetitus, non erit periculum consensus; sicut etiam non erit, si quis sufficienter expertus sit potius esse in voluntate quam habitualem aversionem ab eiusmodi turpitudine, et cum illi motus insurgunt, non sentiat in se mutationem praedictae aversionis».

145. Andrés Duval se dedicó primero al Derecho y después a la Teología. En el año 1594 se hizo Doctor y, más tarde, fue Decano de la Sorbona. Publicó solamente los *Comentarios a la I. II y a la II. II* (Paris 1636, dos volúmenes). Cf. P. FERET, *La Faculté de Théologie de Paris...*, Époque moderne, 5, Paris 1906, pp. 329-339; R. CHALUSKAU, art. *Duval*, *Catholicisme*, 3, cols. 1209s.; A. INGOLD, *id.*, *DTC*, 4, col. 1967; R. METZ, *id.*, *LTK*, 3, col. 617; P. PALAZZINI, *id.*, *Enc.Catt.*, 4, col. 2115.

146. A. DUVAL, *Commentarii in primam secundae Summae D. Thomae*, tr. De peccatis, q. 5, a. 2, sect. 3, Paris 1636, p. 175 b: «...haec autem responsio D. Thomae tantum materialiter est intelligenda, quia certum est, peccatum in sola voluntate formaliter consistere, licet materia seu obiectum illius sit in aliis facultatibus, et in potentiis inferioribus, necnon in intellectu, qui, ut supponimus, nullam in se libertatem habet, quae tamen ad peccatum, ex dictis essentialiter est necessaria».

147. DUVAL, *ib.*, q. 2, a. 5, p. 132 b: «...unde haec duo ad se invicem distinguuntur, esse volitum, et esse voluntarium; esse enim volitum includit necessario actum voluntatis, cum sit id, quod actum voluntatis, tanquam illius obiectum, directe aut indirecte terminat: ad vero esse voluntarium non necessario postulat actum voluntatis quia sufficit, quod res quod dici-

antiguo argumento de Ockam. Por esto, en principio, Duval es partidario de la sentencia que no reconoce pecado mortal en la actitud negativa de la voluntad ante una delectación morosa. Los deleites carnales son fuertemente atractivos y peligrosos; y el mejor método para librarse de ellos es la fuga¹⁴⁸. Es más, con cierta ironía dice que en semejantes circunstancias no se debe creer más sabio que Salomón, más santo que David, más fuerte que Sansón, que fueron todos humillados por la fuerza fascinadora de la mujer. En este período todavía la idea de la mujer como peligro constante de pecado no se ha alejado del todo. Sería, sin embargo, exagerado poner en el mismo plano el pesimismo que encontramos en este punto en un Guillermo de París y el de Duval. De hecho, en la praxis pastoral, este doctor de la Sorbona no se aparta de la limitación puesta por Cayetano. Por eso, es «más probable» la sentencia que afirma que no se comete pecado mortal cuando la voluntad omite alejar la delectación morosa que la que sostiene que se peca gravemente; a no ser que se omite el alejarla por complacencia¹⁴⁹.

En el teólogo capuchino español Luis Caspe (1582-1647)¹⁵⁰, la pregunta sigue siendo: «si la voluntad peca mortalmente cuando sin ningún motivo permite un movimiento desordenado de concupiscencia¹⁵¹. Como escotista «abierto» afirma, ante todo, la posibilidad de una omisión pura que extiende hasta el campo moral¹⁵². Al tomar una posición crítica respecto a otros muchos escotistas

tur peccatum, utpote omissio praecepti, sit in libera potestate voluntatis, quae debet illud adimplere, nec tamen de facto illud adimplet, cum tamen optime posset et deberet illud adimplere».

148. DUVAL, *ib.*, q. 5, a. 2, sect. 3, p. 175 b-176 a: «Coeterum, non placet opinio eorum qui asserunt, delectationem morosam, si desit periculum consensus in eam, vel periculum pollutionis, non esse peccatum, utpote si permittat solum appetitum delectari se habendo...».

149. DUVAL, *ib.*, a. 4, p. 178 a: «...probabilis tamen est eum tunc non peccare mortaliter si absque complacencia et affectu ad rem turpem praetermittat a se excutere, et fugare hanc delectationem morosam...».

150. Luis Caspe fue Definidor General de su Orden y profesor en la Provincia de Aragón. A él se debe un interesante *Cursus Theologicus* (2 volúmenes, Lyon 1641). Cf. HURTER, *Nomenclator*, 3, col. 923; *Lexicum Capuchinum*, Roma 1951, col. 995 (corrige la fecha que trae Hurter para la primera edición del *Cursus*).

151. L. CASPE, *Cursus Theologici tomus prior*, tr. de peccatis, disp. 4, sect. 3, Lyon 1641, p. 425 b, n. 16: «An voluntas permittens inordinatum motum concupiscentiae sine ulla causa, peccet mortaliter?»

152. CASPE, *ib.*: «Nonnulli existimant casum esse impossibilem, ob naturalem connectionem appetitus sensitivi et rationalis. Sed casum esse possibilem, cum voluntas sit ab intrinseco potentia libera; unde licet appetitus sensitivus consentiat, non cogitur voluntas consentire...».

no teme apartarse de ellos, aun en este tema. Caspe, a diferencia del extremismo de Pabbri, admite como posible una actitud negativa de la voluntad ante una delectación venérea, especialmente si ésta tiene lugar con un acto interior de displicencia¹⁵³. Los argumentos sobre los que se basa este teólogo son los que suelen aducirse contra los teólogos de las otras corrientes. Caspe responde a la opinión rígida escotista que si la voluntad «debe» dominar al apetito, satisface suficientemente a esta obligación encauzándolo para que no lleve a la voluntad a consentir¹⁵⁴. Contra Vázquez tiene un argumento *ad hominem*. ¿Por qué Vázquez dice que es grave una actitud negativa de la voluntad ante un movimiento de concupiscencia, cuando él mismo admite la posibilidad de provocar tales movimientos, aunque sólo se tenga un motivo leve? Por eso el juicio de un acto moral, según Caspe, no depende tanto de la materia, cuanto más bien de la actitud de la persona. Ni vale el argumento de los que quisieran parangonar la posibilidad de polución, con la subsiguiente pérdida de semen, con el caso de uno que se encuentra en extrema necesidad. Una es la obligación de caridad y otra la de la castidad. La primera, proviene siempre de una elección libre; la segunda, puede ser efecto, en algunos casos, de un «accidens» de la naturaleza¹⁵⁵.

Con el teólogo dominico Marcos Serra (m. c. 1650)¹⁵⁶ terminamos el análisis de los teólogos de esta corriente en plena sintonía con el pensamiento de Cayetano. Critica la tesis vazquesiana del valor exclusivo, aun en el acto de omisión de la deliberación; y

153. CASPE, *ib.*, p. 426 a, n. 21: «...aeque tamen probabile iudico, habentem delectationem veneream, et cessante periculo consensu in eam, vel periculo pollutionis, non peccare negative se habendo: praesertim si in voluntate habeat displicentiam...».

154. CASPE, *ib.*: «Et ratio a priori est, quia quamvis voluntas teneatur regere appetitum, sufficienter satisfacit huic obligationi gubernando ne rapiat voluntatem, ut consentiat».

155. CASPE, *ib.*: p. 427 a, n. 26: «Maior videtur obligatio caritatis subveniendi proximo, quam castitatis custodiendi semen; ac proinde licet non quaevis actio, alias honesta, excuset a peccato voluntarium indirectum, ut probat obiectio; inde tamen non sit non excusari in isto casu, cum obligatio custodiae seminis minor sit; praecipue quia in eiusmodi effusione, natura tantum operetur, non voluntas».

156. Marcos Serra fue prior y Prefecto de Estudios en Valencia. Teólogo poco conocido y rara vez citado, nos ha dejado, sin embargo, un breve y precioso comentario a la *Suma* (7 vols., Valencia 1644; en la edición romana 1653, son 10 vol.). Cf. QUÉRRY-ÉCHARD, *Scriptores O. P.*, 3, p. 554 b; G. LOHR, art. *Serra Markus*, *LTK*, 9, col. 490; TA. DEMAN, art. *Probabilisme*, *DTC*, 13, col. 482.

afirma que para la perfección de este acto es necesario también un acto formal de la voluntad¹⁵⁷. Bass después el juicio sobre la actitud negativa de la voluntad ante la delectación, en la calidad de las personas. Son éstas las que hacen comprender y valorar mejor la moralidad de esta actitud¹⁵⁸.

Con el análisis de esta tercera corriente teológica, concluimos el primer párrafo de este apartado. La dirección que encontramos en ella confirma la tesis de que el «nuevo curso», de un más profundo análisis de la responsabilidad moral iniciado en el siglo XVI por Cayetano, tiene éxito y hace ulteriores progresos. En dicha corriente se critica ante todo la perspectiva intelectualista; y también la escotista-nominalista. Contra la primera, aun en una visión unitaria del hombre, se admite la posibilidad psicológica de una actitud «media» entre el consentimiento y el disentimiento; contra la segunda se recalca, en la valoración del acto moral, la preeminencia del aspecto subjetivo sobre el objetivo. Por esto, aun el valor del precepto natural «non fornicare» toma nuevas dimensiones. La obligación que de él se deriva es grave solamente en el prohibir el consentimiento, pero no en la actitud negativa. Así todos los teólogos de esta última corriente están plenamente de acuerdo con la limitación puesta por Cayetano. Pero sobre el pensamiento de Tomás de Vio hay nuevas explicaciones. El había hablado solamente de los movimientos del apetito que tienden a un objeto gravemente desordenado. Después del Concilio de Trento, puede descubrirse una mayor profundidad en el estudio de la naturaleza de la concupiscencia. De hecho, buena parte de los teólogos de este período postridentino distinguen entre los movimientos de sensualidad tomados «físicamente» y los ordenados a un objeto malo. Los teólogos de la última corriente aceptan esta distinción pero, a diferencia de los intelectualistas, sostienen que los movimientos de sensualidad «naturales», aunque sean deliberados, no constituyen por sí mismos una materia grave. Después

157. M. SERRA, *Summa commentariorum in Primam Secundae S. Thomae*, q. 71, a. 5, t. 2, Roma 1853, p. 150: «Dicendum tamen est: ut omissio sit culpabilis et peccatum, non solum requiri actum intellectus, sed etiam necessarium esse actum formalem voluntatis praesentem vel praeteritum ex quo procedat, et qui sit causa vel occasio illius».

158. SERRA, *ib.*, q. 74, a. 7, p. 317ss.: «Si autem non ex complacentia, sed ex non abstinentia commotae cogitationis, et delectationis negligentia provenit [...] peccatum quidem: [...]. Non peccat tamen mortaliter quia in veritate iste dissentit virtualiter saltem...».

de una perfecta deliberación, la concupiscencia no puede dañar al sujeto sin un pleno consentimiento de la voluntad. Ni puede decirse que la libertad sea un corolario de la advertencia plena.

Por otra parte, si Adriano VI había hablado de la licitud de una delectación «módica» del apetito, Salas puntualiza mejor que no puede ésta confundirse con la «delectación venérea». Ante esta última, no se puede tener una actitud puramente negativa. De esto resulta una más clara distinción entre delectación sensual y delectación venérea. Pero, en general, puede decirse que en esta última corriente la sexualidad vuelve a considerarse con trazos menos pesimistas. Es más: no faltan teólogos que, sin término medio, admiten una parvedad de materia bajo sus puntos de vista. Por esto Salas, Ruiz de Montoya y otros no están de acuerdo con la idea de Suárez y Valencia para los que los movimientos de sexualidad son intrínsecamente malos porque ya en sí mismos están ordenados a objetos gravemente prohibidos. Ellos son de parecer contrario. Pero, aún en este caso, no puede decirse que una actitud negativa ante un objeto gravemente desordenado deba siempre coincidir con un consentimiento indirecto. Para ellos, en el fondo, el objeto no prevalecerá sobre el sujeto. Vuelve así a ser actual para la responsabilidad moral el razonamiento de Cayetano, al que se adhiere la mayoría de los teólogos de la Escuela de Salamanca. En esta perspectiva el criterio moral para juzgar la actitud negativa de la voluntad ante una delectación morosa será principalmente la orientación fundamental de la persona. Así la responsabilidad reconquista el valor de la interioridad moral.

La teología del pecado en esta corriente gana en claridad. Si todos los teólogos que la componen niegan la posibilidad de un consentimiento indirecto en el caso en que un sujeto permanece firmemente decidido en no adherirse a una delectación, aunque sea con una actitud negativa de la voluntad, del mismo modo todos, exceptuando quizás una sugerencia contraria de Salas, defienden que esta actitud es venial y requieren, para que pueda darse, un disentimiento interior de la voluntad. De este modo queda a salvo el dominio que el sujeto debe gradualmente tener sobre sus propias pasiones, así como la llamada de todo hombre a la perfección evangélica.

B) DELECTACION MOROSA Y CONSENTIMIENTO INDIRECTO EN LOS MANUALES DE CONFESORES Y EN LOS TRATADOS DE MORAL

En este párrafo pretendemos analizar «si» y «cómo» se ha realizado una evolución de este problema en la «práctica» de la moral.

Por eso, vamos a fijarnos en los Manuales de Confesores y en los Tratados de Moral. Los primeros tienen una orientación no muy distinta de la de Cayetano; es más: algunos manifestarán tendencias laxistas. Los segundos, además de por su perspectiva pastoral, se distinguirán por su profundidad y por el ritmo de la problemática en que discutirán este tema.

1) Los Manuales de Confesores

Para encuadrar históricamente esta producción, es conveniente advertir que desde el comienzo del siglo XV disminuyen las Sumas de Casos y comienzan los Manuales de Confesores. Estos, creciendo a la sombra del Tridentino, dirigen casi exclusivamente su atención a la preparación del examen de conciencia de los penitentes. Esta perspectiva les da un estilo negativo en la Moral. En el fondo, lo que cuenta para ellos no es un ideal positivo de Moral, que hay que alcanzar, sino una «ley» que no hay que transgredir¹⁵⁹.

Pero, precisamente esta perspectiva jurídico-moral presenta el reverso de la medalla. Estos Manuales acucian fuertemente al hombre, al hombre occidental, a analizar con mayor sensibilidad su conducta moral, a examinar y a formar mejor su conciencia moral. Confesarse es, por lo tanto, no solamente la acusación de un «hecho» sino la determinación de la responsabilidad subjetiva que se tuvo al cometerlo. El confesor mismo es inducido a mirar al «sujeto» que tiene delante, más que al bagaje de «objetos desordenados» que el penitente trae consigo¹⁶⁰. Todo esto lleva a una revalorización de la moral de la responsabilidad, aunque con el tiempo se perderá bastante este espíritu de los comienzos. En el siglo XVI, aun en la casuística, reina todavía un fuerte equilibrio entre los principios y su aplicación. Esta misma casuística está

159. Cf. MICHAUD-QUANTIN, *Sommaires de Casuistique et manuels de confession au Moyen Age (XII-XVI siècles)*, Louvain 1962, p. 108.

160. Cf. *Idem*, *ib.*, p. 108s.

informada todavía «de seriedad científica y de severidad de intentos»; lo que comienza a perderse en el siglo XVII, y más adelante, «hasta reducirse a una mera rúbrica de casos y de pecados con las indicaciones de las correspondientes soluciones y penitencias»¹⁶¹.

En este contexto histórico, podrá comprenderse mejor el análisis de los Manualistas que estudiaremos y que hemos escogido entre los que más detalladamente han estudiado nuestro tema.

El primero es Juan Viquier¹⁶². En sus *Institutiones ad Christianam Theologiam* vuelve a la tesis clásica del consentimiento interpretativo, especialmente por el peligro de consentimiento que puede comportar¹⁶³.

Como es común en algunas Sumas de comienzos del XVI, Viquier trata de justificar este principio con la norma jurídica «el que calla, otorga». Pero, observa el manualista, ésta debe circunscribirse al fuero externo y a los actos imperados, entre los que hay que incluir el de la violencia física o moral, pero no al fuero interno y en los actos elicitos de la voluntad, donde siempre es posible poner una resistencia¹⁶⁴.

No piensa del mismo modo Pedro de Soto (m. 1563)¹⁶⁵, uno de los más grandes moralistas de su época, aunque hoy sea poco conocido. Interviene en el Concilio de Trento y no está lejos de la orientación moral que ya encontramos en los teólogos de la Escuela de Salamanca. En su *Methodus confessionis*, Pedro de Soto, no adhiriéndose del todo a la concepción de Lutero, pone en guardia al sujeto para que no tenga una actitud demasiado blanda

161. A. ATTISANI, art. *Confessio*, Enc.FIL., 1, col. 1244.

162. El dominico Juan Viquier nació en Granada en la diócesis de Toulouse. Maestro de Teología, enseñó en la Universidad de Toulouse de 1527 a 1550. De sus *Institutiones ad naturalem et christianam philosophiam maxime vero ad Scholasticam Theologiam*, se hicieron muchas ediciones; la primera fue la de París en 1550 (cf. HERRERA, *Nomenclator*, 2, col. 1378).

163. J. VIQUIER, *Institutiones ad christianam Theologiam*, Venecia 1560, cap. 3, s. 5, ver. 5, fol. 37 D: «Si vero voluntas est plene libera, et cognoscit illud iudicium practicum, inclinans ad peccatum mortale, [...] et tamen negligit, tunc est consensus interpretativus: et sic illa cogitatio dicitur morosa, et peccatum mortale, maxime propter periculum...».

164. VIQUIER, *ib.*, fol. 37 B: «inde dicitur communiter, et est regula iuris: Qui tacet, consentire videtur. Quae quidem regula quantum ad actus imperatos, et in foro exteriori, non semper habet verum, [...] sed tamen quantum ad actus elicitos, et in foro interiori, semper habet verum, quod quando voluntas tenetur, et potest contradicere alicui rei, actui vel passioni, si non contradicit vel resistit, consentire videtur: quia illa sunt voluntaria, ut dictum est, indirecte. ».

en las delectaciones de la concupiscencia. Habla también de cómo el hombre debe dominarla y cómo debe luchar denodadamente contra ella. No tiene miedo al afirmar: «in hac pugna non deieceris invitus»¹⁶⁵. Sin el libre consentimiento de la voluntad, la concupiscencia no es sujeto de culpa.

En su tratado *De Institutione Sacerdotum* parece compartir, en principio, el pensamiento de Cayetano y Vitoria. Pedro de Soto habla de los movimientos de la concupiscencia poniéndolos siempre en relación con un objeto malo. Comparte la sentencia que admite la posibilidad de una actitud negativa; es más: advierte que es difícil recoger todas las diversas oscilaciones posibles de la voluntad. Pasa después a dar algunas indicaciones pastorales a los confesores; en ellas manifiesta más claramente su pensamiento. El confesor no debe mostrarse juez severo cuando el penitente ha puesto una resistencia «eficaz» a la delectación. En este caso, es mejor dejar el juicio a Dios. Por otra parte, tampoco puede pensarse con facilidad en que el sujeto no ha pecado¹⁶⁶. Pero, ¿qué clase de pecado? Al explicar este punto es cuando el moralista añade que el juicio moral depende mucho de las disposiciones del sujeto¹⁶⁷. Por esto, en la duda, no puede juzgarse del mismo modo al que siempre se comporta vigilante en estos casos que al que habitualmente tiene una conducta deshonesta¹⁶⁸.

No es muy diverso el pensamiento de Martín de Azpilcueta (1493-1586)¹⁶⁹, conocido como el doctor navarro. En España se le

165. Pedro de Soto, teólogo dominico español, enseñó en muchas casas de su Orden. A petición del cardenal Otón de Augsbourg ayudó a fundar la Universidad de Dillingen. Fue también invitado por Carlos V a tomar parte en el Concilio de Trento. Cf. V. D. Casso, *El Maestro Fray Pedro de Soto, O. P., y las controversias político-teológicas en el siglo XVI*, 2 vols., Salamanca 1931-1950 (sobre el *De Institutione*: 2, pp. 72-77); Izua, art. Soto, *Pierre de, DTC*, 14, cols. 2431-2443; C. Gurrázar, *Españoles en Trento*, páginas 994-1000 (Bio-bibliografía).

166. P. de Soto, *Methodus confessionis seu verus Doctrinae Pietatisque Christianae praecipuorum capitum Epitome*, 3 p., Amberes 1577, p. 1246.

167. Soto, *Tractatus de institutione sacerdotum*, p. 2, lect. 9, cap. 7, Dillingen 1560, fol. 379v.: «Id satis erit, ut cum advertimus nos considerasse, nec satis agnoscimus, an, ut opus erit, resisterimus, Deo relinquamus, iudicium, et magis timeamus culpam, quam securitatem nobis promittamus».

168. Soto, *ib.*: «Verum est tamen in his omnibus, multum referre, qualis sit cuiusque dispositio».

169. Soto, *ib.*: «Quare longe aliter in his dubiis censendum est de eo, qui super custodiam sui vigilat, et alienus est a pravís affectibus: aliter de eo qui praeceps in quacumque illicita rapitur et ruit».

170. Martín de Azpilcueta, llamado Navarro por el lugar de su nacimiento, completó sus estudios en Toulouse, donde se doctoró en Derecho

considera como el restaurador de los estudios jurídicos, como Vitoria lo fue de los teológicos. Su formación no fue exclusivamente jurídica, sino también teológica. Conoce bien a Santo Tomás, Cayetano y, entre los nominalistas, a Juan Mañr. Por esto, no falta algún estudioso del doctor navarro que piensa que es más grande como moralista que como canonista¹⁷¹. Por esta formación teológica al establecer la imputabilidad de un acto, no descuida la importancia de la intención y de la libertad, ni se queda con una concepción moral fundada exclusivamente en la ley. Por eso, para él, no es pecado mortal la sola transgresión externa de una ley que obliga gravemente, sino el solo propósito interno de querer realizar este acto. Por consiguiente, es pecado mortal la delectación morosa querida directamente. Pero ¿qué decir del caso del consentimiento indirecto? Para que éste se dé, exige Azpilcueta cuatro condiciones: 1) que el objeto de la delectación sea grave; 2) que se advierta la delectación y que esta advertencia sea «integral», ya que depende el consentimiento de la deliberación; 3) que no se resista a la delectación; 4) que se omita el alejarla sin un justo motivo¹⁷². Y es precisamente por esta última condición por la que

canónico. Fue profesor de Derecho en Toulouse, Cahors y Salamanca (1524-1538), Coimbra (1538-1555), donde tuvo como alumno a Covarruvias. El resto de su vida vivió en Roma. Sus obras son numerosas y tratan, sobre todo, de Moral y Derecho canónico. Publicó un *Manual de Confesores*, en lengua castellana, cuya primera edición fue la de Coimbra 1553. La edición latina no es una simple traducción de ésta castellana, sino una completa reelaboración de ella. Cf. los artículos de A. LAMSERY (*Azpilcueta*), en DHGE, 5, cols. 1368-1374 y DDC, 1, cols. 1579-1583. Se encontrará también una buena bio-bibliografía en la monografía de E. DUNORME, *L'Encheridion Confessorum de Navarro*, Pamplona, 1957, p. 9ss., 15-56; U. MESICK, art. *Azpilcueta*, LTK, 1, col. 1160; J. BELLAMY, *id.*, DTC, 1, col. 2199.

171. Cf. A. LÓPEZ OTEZ, *Un canonista español del siglo XVI. El Doctor Navarro, Don Martín de Azpilcueta*, en *Ciudad Dios* 93 (1941) 271-301; L. VERRECKE, *Le Concile de Trente et l'enseignement de la Théologie Morale*, en *Divinitas* 5 (1961) 364ss., quien hace notar la orientación «pastoral» de los cursos de Navarro.

172. M. DE AZPILCUETA, *Commentaria in septem distinctiones de poenitentia*, cap. 11, Opera omnia, Roma 1590, 1, p. 86, n. 12: «At vero tacitus consensus, quem alii interpretativum, alii morosam delectationem dixere, Caietanus autem negativum non positivum appellavit, tunc demum est peccatum mortale, quando quattuor concurrunt. Primum ut id, de quo sumitur delectatio, sit lethalis culpa [...]. Secundum, ut qui delectatur advertat se delectari; nam si circa id non adverteret, quamvis diem integrum delectatio perduraret non peccaret mortaliter, iuxta textum mihi singularem in cap. Sed pensandum, dist. 6, ibi: Ex deliberatione consentit. Neque satis est advertere: nisi integre advertat secundum Caietanum ubi supra. Tertium, ut non obsistat delectationi, eam a se depellere contendendo: quoniam si id conaretur, iam potius virtuti, quam vitio esset tribuendum, quamvis eam a se non omnino repelleret, dicto cap. Sed pensandum. Quartum, ut absque rationabili causa omitteret eam a se rescire...».

Azpilcueta nos da a entender que no se aparta del pensamiento de Cayetano. El Dr. Navarro explica «que el motivo razonable» no es sólo el temor de que se recrudezca la delectación ni un permitirle por causa honesta, sino también la convicción de la fortaleza del propio ánimo, la certeza de la constancia de la propia voluntad en no querer gozar de tal deleite¹⁷³. En este caso, el sujeto no comete pecado mortal si toma una actitud negativa.

También Luis López (m. c. 1595)¹⁷⁴, en su *Instructorium conscientiae* se refiere explícitamente al pensamiento de Cayetano con el que está de acuerdo en la limitación propuesta. Este manualista, con lenguaje escolástico, distingue entre «complacencia pasiva material» y «complacencia pasiva formal». Esta última constituye el verdadero consentimiento indirecto a la delectación, mientras que la primera puede indicar muy bien la permanencia de la delectación sin ninguna complacencia, sino sólo «desestimar»¹⁷⁵. Esta distinción la tomarán de nuevo y desarrollarán más los Salmaticenses en su Curso Teológico.

El pensamiento del monje de Monte Casino Jacobo de Graffius (1548-1620)¹⁷⁶ es muy parecido al de Azpilcueta, de quien depende mucho. Una nota original presenta, al considerar el caso de la

173. AZPILCUETA, *ib.*: «...etanim si omitteret eam depellere, quia novit se ea vi, et virtute animi pollere, ut certum sit, se non ita victum, vel flexum tri ab ea, ut actum, de quo est, velit: neque ita ut voluntas eius superior, seu rationalis, velit ea sensuali delectatione frui, non esset culpa, saltem lethalis, dummodo expresse non consentiret in illam».

174. Luis López, teólogo dominico español, enseñó durante muchos años en la Provincia de España. Su *Instructorium conscientiae* fue publicado en Salamanca en 1585. Existen también otras ediciones, entre las que se encuentra una traducción al italiano salida en Venecia en 1590. Cf. QUÉRAY-ÉCHARD, *Scriptores O.P.*, t. 2, p. 316; M. D. CERRA, art. López, DTC, 9, col. 934; G. GRANDES, *ib.*, LTK, 6, col. 1140; NICOLÁS ANTONIO, BHN, 2, página 47; HURTER, *Nomenclator*, 3, col. 353.

175. L. LÓPEZ, *Instructorium conscientiae*, cap. 75, Bressanone 1594, página 221: «Imo ut ex mente Caietani, et Metinae, dixi, si advertat eiusmodi delectationem quis, dum non consentiat, etiam si eam non reprimat, quia nihil curat, quia non subest periculum in opus, vel in illam, si vult pati illos sensualitatis et carnis motus: dum non velit eos pati ex complacencia illorum, quia revera in eis non intendit delectari: talis passiva complacencia materialis, et non formalis in illis (ut more scholastico loquamur) non erit mortalis».

176. Jacobo de Graffius, nacido en Capua, fue Penitenciario Mayor de la catedral de Nápoles. Sus *Decisiones Aerae casuum conscientiae* fueron editadas por primera vez en Venecia en 1591. La segunda edición es de 1593. Cf. P. PALAZZINI, art. Graffius, *Giacomo de*, Enc. Catt., 8, col. 987; B. HURTER, *id.*, DTC, 6, cols. 1691s.; HURTER, *Nomenclator*, 3, col. 600.

mujer, que padece una violación. Su análisis está totalmente dentro de una perspectiva subjetivista. Hasta ahora, casi todos los teólogos estudiados, eran unánimes en considerar muy distinto este caso del de la actitud negativa de la voluntad ante el delito. Pudimos ver también, al estudiar a Cayetano, que se apartaba en este punto del pensamiento de Santo Tomás. El Cardenal De Vio, y la mayoría de los teólogos, pensaba que en este caso se cometía pecado mortal, aunque hubiera disenso interior. A una violencia física, decían, debe siempre responderse con una resistencia física. A esta mentalidad, además del peligro de consentimiento, habría contribuido el papel no muy alto que ocupaba la mujer en la sociología de aquel tiempo (para una primera ola de emancipación habría que esperar a los comienzos del siglo XX)¹⁷⁷, junto con las consecuencias que se seguirían de la violación: la maternidad y el escándalo que podía provocar (a la mujer era imposible mantenerlo oculto). De Graffis reacciona contra esta concepción y toma una decisión verdaderamente atrevida en su tiempo. Distingue entre «violencia absoluta» y «violencia no absoluta». En el primer caso está la violencia «física». De Graffis considera el acto como acto material y no como acto libre. En esta situación, la mujer no está obligada a oponer una resistencia física. Le basta con que con su actitud no se disponga al acto y disienta interiormente¹⁷⁸. Pero De Graffis no juzga esto posible en el caso de una violencia moral¹⁷⁹. Hoy, sin embargo, no se teme en admitir como moralmente lícita esta posibilidad¹⁸⁰.

177. Cf. J. LECLERCQ, *La Familia*, 3, en *Leçons de droit naturel*, Loyola 1958, p. 370ss.

178. J. DE GRAFFIS, *Decisiones Aureae Casuum Conscientiae Confessoris atque Poenitentibus maxime utiles, ac necessariae*, lib. 2, cap. 78, Venecia 1593, f. 233v-234r, n. 3: «Delectatio de actu mortali per vim absolutam commisso, verbi gratia, de copula carnali, quam mulier honesta per vim patitur, non est peccatum mortale: quia talis delectatio non est voluntaria, sed naturalis: [...] Attamen quando vis est absoluta, non tenetur mulier clamare aut aliter se defendere; nec tenetur suis propriis membris resistere, aut clamare; satis enim est non se componere, aut praeparare ad actum obscenum, et animo non consentire ad hoc, ut coram Deo non peccet mortaliter, quamvis in foro exteriori rea iudicari possit».

179. DE GRAFFIS, *ib.*: «...secus si vis non sit absoluta, sed coactiva ob metum illatum, vel timore infamiae...».

180. J. PERCIS habla (*De castitate et ordine sexuali*, Roma 1963, p. 89) de licitud en una actitud pasiva, esto es, de no resistencia, por parte de la mujer en el caso de que el marido quiera usar del matrimonio con «sarnismo artificial», aunque amenace un mal muy grande. Y, junto con otros moralistas, piensa que le es también lícito a una joven que se encuentre en circunstancias análogas. Cf. en la misma línea a B. HIRING, *Shalom: Pace*, Roma 1970, p. 375ss.

Es también totalmente fiel al pensamiento de Cayetano Cosme Filarco (m. c. 1575) ¹⁸¹. En su obra *De officio Sacerdotis*, sostiene que la negligencia de la voluntad ante la delectación no expresa siempre el consentimiento de la voluntad. Puede ser motivada por un «no preocuparse» el sujeto por ese delito. En este caso el sujeto sólo peca venialmente ¹⁸².

Interrumpe la visión unitaria de estos manualistas la *Suma de Teología Moral y Canónica* ¹⁸³, del franciscano Enrique de Villalobos (m. 1637) ¹⁸⁴, que se distingue por su carácter bastante rígido.

Villalobos vuelve a la tesis clásica de la escuela franciscana del consentimiento interpretativo. El argumento es el mismo que conocemos: la delectación en sí es mala y fuertemente atractiva. Por eso, el sujeto que ante ella toma una actitud negativa, de hecho consiente interpretativamente ¹⁸⁵.

Con Juan Sánchez (m. c. 1624) ¹⁸⁶, uno de los más típicos exponentes de la corriente laxista del siglo XVII, se vuelve a plantear

181. Su *De Officio Sacerdotis* es citado por los mejores teólogos españoles. Pero en una carta suya al cardenal Peretto, que se encuentra en la introducción de su obra, nos dice Filarco que ya en 1576 había publicado un librito, llamado por él *Manuale dei Sacerdoti*, donde apuntaba su intención de escribir la obra siguiente. Tardó en publicarla, por su endeble salud y su actividad cultural en Florencia. Cf. HURTZA, *Nomenclator*, 3, col. 157.

182. C. FILIARCO, *De Officio Sacerdotis*, p. 2, lib. 4, c. 18, Florencia 1589, página 355: «Sed cum de timorata conscientia agitur, ut subdit Caietanus, consideranda est causa ob quam talis cogitatio delectabilis continuatur. [...] vel delectatio contemnitur tanquam debilis hostis propter quam non timet ruere, confidens in constante sua voluntate, non peccat mortaliter, quia in veritate non consentit, nec putat se illam delectationem continuare, sed magis peti...».

183. La primera edición de esta suma moral en castellano, salió en Salamanca en 1623. Cf. L. WADSWORTH, *Scriptores Ordinis Minorum*, Roma 1906, p. 114s.; HURTZA, *Nomenclator*, 3, col. 890.

184. Enrique de Villalobos fue durante muchos años un profesor muy renombrado. Cf. NICOLÁS ANTONIO, *BHN*, 1, p. 585.

185. ENRIQUE DE VILLALOBOS, *Summa de Teología moral y canónica*, p. 1, tr. 3, diff. 3, Madrid 1630, p. 70 a, n. 3: «...Quando la voluntad no consiente, ni disiente en la delectación, aviendo plena advertencia de parte del entendimiento, aunque aya peligro de caída, tengo por más probable opinión, que es pecado mortal, o venial, según la materia [...]. La razón es, porque esta delectación es ilícita, i así la deve estorvar, como la que nace de que otra persona le toque deshonestamente, i si no la resistió, consintió interpretativamente».

186. Juan Sánchez nació en Avila. Sus obras se distinguen como bellas síntesis de las cuestiones prácticas en la administración de los sacramentos, especialmente de la Eucaristía y Penitencia. Después de su muerte, su obra *Selectae et practicae disputationes de rebus in administratione Sacramentorum* fue puesta en el Índice (decr. 3-10 dic. 1642), hasta que no se corrigiese, por las numerosas opiniones laxistas que sostenía. Cf. HURTZA, *No-*

de una manera mucho más amplia que en los otros manuales la relación «delectación morosa-consentimiento indirecto». Después de haber precisado que por delectación entiende él la venérea, se pregunta si es suficiente una actitud negativa ante ella para caer en pecado mortal. Antes de responder a esta pregunta, Sánchez aclara su naturaleza. Por delectación venérea, siguiendo a Tomás Sánchez, el manualista entiende la emoción psico-física ordenada a una plena satisfacción genital. No teme afirmar que está intrínsecamente ordenada a la fornicación y a la polución. Y éste es el motivo fundamental para que sea en sí misma desordenada¹⁸⁷. Por eso, también él, aunque no tenga una cita explícita del Concilio de Trento, en un primer momento sostiene que no se puede estar del todo indiferente ante los movimientos de la concupiscencia de esta clase. Basándose en el artículo 2 de la cuestión 151 de la IIII de Santo Tomás, J. Sánchez habla de la virtud de la castidad como virtud moderatriz de las pasiones del cuerpo. En realidad, el Aquinate, en el artículo 4 de la cuestión 141 de la IIII, es donde habla del objeto «material» de la castidad, afirmando que está compuesto por los placeres del comer, beber y sexo, que debe ordenar la castidad¹⁸⁸. Sánchez, fundándose en este principio tomista, afirma que una persona no puede permanecer del todo indiferente ante una vehemente delectación carnal del apetito. De otra manera, ¿qué fin podría tener esta virtud? Justamente por esto, el Doctor Angélico distingue dos tipos de virtudes. El que está ordenado a las «pasiones», que tienen como «objeto» el sujeto mismo, y las virtudes que se dirigen a las «operaciones», que tiene como objeto los otros. Al primer tipo pertenece la castidad, con la tarea de moderar el apetito; mientras que las virtudes del segundo tipo deben referirse a la justicia¹⁸⁹. Después de estas afirma-

menclator, 3, cols. 592s.; M. PERNOCCHI, *Il problema del lassismo del secolo XVII*, Roma 1953 (Véase el índice); G. PALAZZINI, art. Sánchez Juan, *Enc. Catt.* 19, cols. 1748s.

187. J. SÁNCHEZ, *Selectae et practicae disputationes de rebus in administratione Sacramentorum*, disp. 21, Lyon 1636, p. 111 a-b, n. 1: «Supponendum item est ad plenam intelligentiam fere omnium quae dicenda sunt in disputatione, veneream delectationem esse motum quandam carnis inclinantem ex sui natura ad explendam libidinem media pollutione vel fornicatione, hoc est ad experiendum carnis gustum, contra rationem oppositum dictantem, unico verbo hi dicamus, inclinantem ad hoc ut bonum delectabile honesto praeferatur».

188. Cf. A. PRÁ, *Vita affectiva e castità*, Roma 1965, p. 198s.

189. J. SÁNCHEZ, *ib.*, pp. 111 b-112 a, n. 2: «Unde D. Thomas [...] alias ponit virtutes in ordine ad operationes, alias in ordine ad passiones. Quae enim ponuntur in ordine ad operationes, versantur in ordine ad alium, ut

ciones de carácter general, el manualista, sin embargo, no tiene miedo en manifestar en este punto una actitud que parece contraponerse a la dirección anterior. De hecho llega a afirmar que el que tiene una delectación venérea y, por otra parte, no corre peligro de consentimiento o polución, no comete ningún pecado, ni siquiera venial¹⁹⁰. En esta conclusión se ha dejado influir ciertamente por Salas, que para Sánchez, aunque no se haya pronunciado expresamente en este sentido, tiene por esta opinión sus simpatías¹⁹¹. Y precisamente en este punto, el manualista disiente de la opinión del gran moralista Tomás Sánchez, aunque éste agudamente, «como en todo», ha discutido este tema¹⁹². A continuación explica Juan Sánchez el motivo de su tesis. Parte, también en este punto, del papel reservado a la virtud de la castidad. El habitus castitatis debe formarse no en la voluntad, sino en el apetito para que esté mejor dispuesto a someterse a la voluntad. Pero esto tiene lugar si la voluntad no consiente¹⁹³. Se vuelve así a distinguir entre el consentir y el permitir. En este sentido, el manualista no se escapa de una contradicción que se encuentra en el mismo pensamiento de Vázquez. Este, al defender la tesis del pecado mortal, se había basado en el argumento psicológico. Era imposible, pensaba el discípulo de Báñez, permanecer pasivo ante una delectación del apetito. Pero, ¿cómo justifica Vázquez

instituta, [...] Cum vero passionibus suis voluntati resistat appetitus, ille ipse indiget habitu moderante passionem: ut optime notavit Vázquez, I, II, t. 1, disp. 85, n. 23 advertens, virtutem castitatis delectationes tam internas voluntatis, quam externas appetitus reprimere, et moderari.

190. J. Sánchez, *ib.*, p. 112 a, n. 3: «Habens delectationem veneream, cessante tamen periculo consensus in eam, vel periculo in pollutionem consensus, nullo modo peccabit, ne quidem venialiter; si solum permittat appetitum delectari, negativè se habendo...».

191. J. Sánchez, *ib.*: «...et censet probable Salas [...] et docent aliqui ex supra adductis: qui quamvis expressis verbis, non asserunt, non esse veniale negativè se habere in delectationibus, ex illorum verbis colligitur.

192. J. Sánchez, *ib.*: «...ut acute satis (sicut omnia) animadvertit Sánchez [...] Nam etsi voluntas regere appetitum tenetur, obligationi sufficienter satisfacit gubernando ne rapiat voluntatem, ut consentiat, ut ibidem Sánchez, n. 13 in fine, licet ipse admittat fore peccatum veniale, non resistere; quia ad id homo secundum quid obligatur: quod non credo: nam preceptum positum sub veniali ad resistendum, totum ordinatur ne homo consentiat in delectationem».

193. J. Sánchez, *ib.*, p. 112 b-113 a, n. 4: «...nec contra castitatem operabitur si non consentiat, quae ad moderandas passiones appetitus est instituta: quas moderatur illis consensum non exhibendo. Neque ob id castitatis habitus in voluntate erit constituendus, sed in appetitu sensitivo, ut promptus, et facilis reddatur ad ita leniter, et moderate passionibus suis utendum, quod ipsa voluntas superior semper maneat, non absolute solum [...], sed etiam facilis ad non consentendum».

su tesis, se pregunta J. Sánchez, si él admite la posibilidad moral de los actos indiferentes? ¹⁹⁴. Al terminar el análisis de este manualista no parece fuera de lugar el preguntarse por los motivos de su amplia apertura.

El primer motivo nos lleva a no infravalorar el influjo que muchos teólogos ejercieron sobre él. Entre éstos hay que recordar especialmente a Tomás Sánchez y Juan Salas. El segundo parece fundarse en la superación, por parte de Juan Sánchez, del sistema «probabilista» escogido por los jesuitas desde Bartolomé de Medina. Así llega a ser uno de los mayores autores de la actitud laxista y esta elección suya se manifiesta también en la mayor amplitud con que trata los problemas de la sexualidad.

La misma tendencia laxista se encuentra en la *Somme des Péchés* del jesuita Esteban Bauny (1564-1649) ¹⁹⁵, que en 1640 ya aparecía en el Índice. Pascal, en sus *Provinciales*, ataca polémicamente esta «morale relâchée» ¹⁹⁶. Esta «mens» laxista la manifiesta el sumista al establecer una menor obligación respecto al precepto natural «non fornicare». Con él se prohíbe gravemente el consentimiento a la delectación grave del apetito, pero no a su «tolerancia» ¹⁹⁷. Por otra parte, no puede decirse que Bauny haya sido condenado sólo por esta proposición, sino más bien por muchos otros principios juzgados falsos desde el punto de vista teológico ¹⁹⁸.

194. J. Sánchez, *ib.*, p. 113 a, n. 4: «Mirorque merito Vázquez ex una parte arbitrantem dari in individuo actum indifferentem, ut diximus disp. 6, n. 1, et disp. 7, n. 10, censere ex alia constrictam reddi voluntatem appetitus motum positive reprimere; sicut enim appetitus motus de se indifferens est, ut diximus disp. 2, n. 2, quamam ratione voluntas absque peccato non poterit illum cum indifferentia relinquere, non constituendo honestum finem, quod per repressionem apponi intelligimus?».

195. Esteban Bauny enseñó Literatura y Retóricas; pero también, durante muchos años, Moral. Su *Somme des péchés qui se commettent en tous états* tuvo dos ediciones, en 1630 y 1633, ambas en París. Cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque... S. I.*, 1, cols. 1058ss.; C. SOMMERVOGEL, art. Bauny, *DTC*, 2, col. 480; B. SCHNEIDER, *id.*, *LTK*, 2, col. 71; R. BROUILLARD, *id.*, *DHGE*, 6, cols. 1497s.

196. Cf. S. PIGNAGNOLI, art. *Lassismo*, *Enc.FIL.*, 3, col. 1397.

197. E. BAUNY, *Somme des péchés qui se commettent en tous états de leurs conditions et qualités, en quelles occurrences ils sont mortels ou véniels et en quelle façon le confesseur doit interroger son pénitent*, cap. 9, París 1633, p. 125, n. 5: «...d'autant que le précepte non concupisces, ne nous défend que le consentement aux dites pensées, et mouvements sensuels, et non la tolérance d'iceux mouvements en la partie inférieure quand il n'y a peril aucun de s'y complaire. Cette opinion est probable, et peut en conscience estre tenue...».

198. Cf. S. PIGNAGNOLI, *o. c.*, col. 1397.

Por lo dicho, vemos que estos primeros manuales de confesores no se alejan del pensamiento de Cayetano. Muchos Manualistas se limitan a una mayor explicitación de su pensamiento, más que a negarlo. No falta, por otra parte, el influjo de la actitud laxista. Pero al menos en nuestro tema, no merecen la condena que por otras tesis han merecido en la historia de la teología moral. El precepto natural «non fornicare», no se niega, aunque sí se da de él una interpretación más amplia. Tesis sostenida no sólo por Juan Sánchez y Bauny, sino también por muchos teólogos no sospechosos de esta tendencia. Lo que, sin embargo, recaba consensos es el hecho de que, aun en esta perspectiva jurídica de la moral, el elemento personalista del acto moral no se pierde. La responsabilidad moral continúa valorándose no solamente a base de los ordenamientos jurídicos naturales o positivos de la ley, sino más bien por la elección que el sujeto hace en su quehacer moral.

2) Los Tratados de Moral

Para el origen histórico de esta producción teológica es inútil repetir lo que ya anotábamos en la introducción de este apartado. No parece, sin embargo, inoportuno recordar que entre los tratadistas figuran teólogos de primera línea, que discuten nuestro tema con una cierta originalidad y profundidad. Por otra parte, no faltan tampoco tratadistas que podrían tener parte de responsabilidad en la formación de esa moral juridico-negativa que después tanto influyó en los manuales modernos. Entre éstos no pueden olvidarse a los laxistas Diana y Caramuel. Pero estos autores, junto con otros de la misma corriente, ¿hay que considerarlos solamente como los mayores autores de un cierto relativismo moral o más bien, especialmente en el tema que tratamos, como los exponentes de una revalorización de la conciencia subjetiva?

Dejando, por ahora, abierta esta pregunta, se puede ya asegurar que la perspectiva personalista del acto moral, aun en este filón teológico, no permanecerá en la sombra, sino que cobrará una gran importancia, aunque tenga todavía como prevalente la impronta de Cayetano.

La primera obra que trataremos son las *Institutiones Morales* de Juan Azor (1536-1603)¹⁹⁹.

Analiza los movimientos sólo en cuanto están ordenados a objetos gravemente prohibidos; pero no presenta ninguna originalidad en esta cuestión. Sigue, casi a la letra, a Suárez. Azor afirma, por tanto, que se consiente interpretativamente si la voluntad no reprime la delectación del apetito y que este consentimiento es suficiente para cometer un pecado mortal. El motivo fundamental sigue siendo la incidencia negativa que pueden ejercer estas delectaciones sobre las cualidades espirituales de cualquier persona hasta ponerla siempre en un peligro real de pecado²⁰⁰.

También el gran moralista benedictino Gregorio Sayro (1560-1602)²⁰¹ prefiere a un estudio personal remitirse a sus maestros. Alumno en el Colegio Romano de Suárez y Vázquez, está influido por la enseñanza de los dos. Como Vázquez, Sayro se queda más bien en el contexto de los movimientos de sensualidad considerados en su ser físico y así los considera ya intrínsecamente malos.

199. Juan Azor, gran teólogo jesuita, enseñó tres años Filosofía, dieciocho Teología Escolástica y cuatro Moral en Piacenza, Alcalá y Roma. De su obra, la primera parte se editó en 1600; las otras dos, después de su muerte: la segunda en 1605 y la tercera en 1611. Cf. P. PALSSON, *Zwei Verträge über Druck und Verlag der Institutiones Morales des Johannes Azor, S. I.*, en *ArchHistSI* 12 (1943) 134-144; SCHMIDVOGEL, *Bibliothèque... S. I.*, 1, cols. 738-741; 8, col. 1719; P. PAVAN, art. Azor, *Enc.Catt.*, 1, col. 609. E. MOORE, *La Moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII*, p. 78, nota 168, llama la atención sobre otros tres manuscritos no citados por estos autores y que se encuentran en la Biblioteca Universitaria de Uppsala (Cf. F. STIGMÖLLER, *Jesuitentheologie in schwedischen Bibliotheken*, en *ArchHistSI* 18 (1949) 190ss.

200. J. AZOR, *Institutionum Moralium tomus primus*, lib. 4, cap. 6, Lyon 1625, col. 281: «At vero cum nulla iusta, debita et legitima aut rationabilis subest causa, ex qua delectatio in sensum aut appetitum irrepens oritur, probabilior mihi videtur opinio docens tacite et implicite eum consentire, qui non repellit et avertit, cum possit, eam delectationem: quoniam delectatio turpis et obscena, vel quaecumque alia ratione mala et vitiosa per se allicit et trahit appetitum et animum; ergo si ratio animadvertat et voluntas commode eam possit exuere et deponere, hoc ipso ad eam reprimendam et exterminandam iure compellitur».

201. Gregorio Sayro, teólogo inglés, comenzó sus estudios humanísticos en el Colegio de Cambridge, de donde fue expulsado por su episcopismo. Pasó, después, al Colegio de Douai (entonces en Reims) y, finalmente, al Colegio Romano, donde oyó probablemente a Suárez, Vázquez y Agustín Giustiniani. Fue profesor de Teología y Filosofía en Montecasino. Su obra fue publicada en Venecia, 1605, después de su muerte. Sobre su doctrina, es todavía fundamental el estudio de E. J. MAMONEY, *The theological position of Gregory Sayers, O. S. B.*, Friburgo (Suiza) 1922. Cf. Id., *Gregory Sayers, O. S. B. A forgotten English moral theologian*, en *CathHistRev* 5 (1925) 29-37; J. MENCINA, art. *Sayer*, *DTC*, 14, cols. 124ss. Sin negar la influencia de Bartolomé de Medina, indicada por Mercier, E. MOORE (o. c., p. 81s.) es del parecer que el gran moralista utiliza, sobre todo, el comentario de Vázquez a la Suma.

Es partidario de la tesis que afirma que una actitud negativa de la voluntad ante una delectación venérea acaba por transformarse en un consentimiento interpretativo grave.

Como Vázquez afirma, por tanto, que para evitarlo es necesario alejar del entendimiento cualquier imaginación torpe²⁰².

Subresale entre estos tratadistas el gran moralista Tomás Sánchez (1550-1610)²⁰³, célebre principalmente por su estudio sobre el matrimonio considerado todavía un «clásico» de la teología moral. Pero no hay que olvidar otras obras suyas de moral práctica. Con ellas ha influido grandemente sobre muchos teólogos y manualistas, como ya hemos notado al estudiarlos, y tendrá una influencia decisiva también sobre otros moralistas que vendrán detrás de él. Con él parece que se vuelve verdaderamente al pensamiento de los grandes del renacimiento.

En su obra sobre el matrimonio (donde ya se había distinguido en reconocer al Estado el mismo derecho que tenía el Papa sobre los súbditos cristianos en orden a los impedimentos matrimoniales)²⁰⁴, continúa, en la reflexión postridentina, revalorizando la naturaleza de la sexualidad. Parece volver, en algunos aspectos, a aquel espíritu de renovación antropológica que se percibe en algunas páginas maravillosas de los comienzos del siglo XVI. Sánchez, sin embargo, aun admitiendo en la sexualidad parvedad de materia, no tiene el mismo impulso que Lemaistre en el revalorizar la finalidad primaria del amor conyugal. Basándose en el principio de la parvedad de materia, es del parecer que no se comete pecado mortal aunque se dé una delectación venérea, con tal que ésta

202. G. Sarno, *Clavis regia sacerdotum casuum conscientias sive Theologiae moralis*, lib. 2, cap. 10, Venecia 1625, p. 88s., n. 2: «Quando autem huiusmodi passioni consensus aliquem formaliter aut interpretative (ut loquuntur theologi) praestat, huiusmodi assensus a passione impulsus, mortalis erit, ut si voluntas delectationi venereae assensum praestet [...] Et sicut in praesentia obiecti ad secundam carnem concupiscentiam oportet omnino avertere oculos corporeos, et ne feminae pulchritudinem et vanitatem videant; Ita etiam ad opprimendam carnis passionem in absentia obiecti, necessarium prorsus erit oculos mentis avertere, ne turpia et inhonesta contemplantur».

203. Tomás Sánchez, teólogo jesuita nacido en Córdoba, enseñó Teología y fue Maestro de Novicios en el Colegio de Granada, donde murió. Sus obras principales son: *De sancto matrimonii sacramento* (3 vols., Madrid 1602-1605), que salió a la luz cuando aún vivía su autor, y *Opus morale in Praecepta Decalogi* (2 vols., Madrid 1613) que no pudo terminar y donde figuran, por eso, interpolaciones. Obra póstuma es también: *Consilia seu Opuscula moralia* (2 vols., Lyon 1634). Cf. HURTZA, *Nomenclator*, 3, cols. 592-598; R. BROUILLARD, art. Sánchez, DTC, 14, cols. 1075-1085.

204. Cf. R. SCHILLERBECKX, *Il Matrimonio*, Roma 1983, p. 423s.

no sea vehemente²⁰⁵. Pero el período postridentino no es menos tumultuoso y sospechoso para muchos teólogos que el peligro que estamos viviendo después del Vaticano II. Las ideas algún tanto liberales de Sánchez que, aun en la pequeña casuística, conservan la frialdad de un tratado científico, no le ahorraron la acusación de «atrevido» por parte de algunos jansenistas del siglo XVIII²⁰⁶. Le costó también a él, que su tercer volumen sobre el matrimonio fuera puesto en el Índice. Y por eso en las ediciones siguientes, como también la de su *Opus Morale in Praecepta Decalogi* están corregidas las tesis de Sánchez, no por él, sino por otros redactores. A esto contribuyó ciertamente el Decreto del General de la Orden de los Jesuitas, P. Acquaviva, que en 1612 prohibió que en la Compañía se pudiese enseñar la posibilidad de una parvedad de materia en la lujuria «procurata». Decisión que fue extendida por la IX Congregación General de la Orden de los Jesuitas a la lujuria libremente «admitida»²⁰⁷. Y así es como a partir de este tiempo la tesis de la imposibilidad de parvedad de materia en el «sexto» llega a ser casi doctrina común. Sánchez, sin embargo, además de las limitaciones «objetivas», no renuncia a encuadrar esta problemática en el marco de la conducta moral del sujeto. Por esto, al referirse a la opinión de Cayetano, que para dirimir esta cuestión se funda en el aspecto subjetivo, Sánchez no teme

205. T. Sánchez, *De sancto matrimonii sacramento*, lib. 9, disp. 46, Amberes 1626, p. 313, n. 5: «...quia videtur delectatio haec modica in genere luxuriae: atque ita ratione parvitatis materiae excusari a mortalibus. Más explícito aún es el texto de este mismo pasaje, en el n. 9, que aduce los *Salmanticenses (Cursus Theologiae Moralis, tomus sextus, tr. 28, cap. 3, punct 4, Venecia 1738, p. 200, n. 77)*. Ahí se dice textualmente: «...Moderanda tamen est haec sententia, nisi parvitas materiae adsit, illa enim a mortali culpa excusabit. Potest enim dari modica delectatio venerea, quas si absint periculum pollutionis, et periculum consensus in actum carnalem, non erit culpa lethalis. Quia dari nequit ratio sufficiens, cur in caeteris praeeptis detur parvitas materiae, non tamen in hoc. Et quamvis parvitas materiae copulae carnalis dari nequeat, at potest dari parvitas delectationis venereae, quas ex solo tactu, vel cogitatione insurgat. Hucusque Sánchez». E. Casanigo, *La parvità di materia nella lussuria. Riflessioni storico-dottrinali*, en *ScuolCatt* 92 (1964) 433, que aduce este texto, dice que figura todavía en una edición de Sánchez de 1607. Cf. también K.-H. KLEBER, *De parvitate materiae in sexto*, Regensburg 1971, p. 123.

206. Cf. H. KLOMPF, *Ehemoral und Jansenismus*, Colonia 1964, pp. 63-68.

207. Cf. J. M. Díaz MORENO, *La doctrina moral sobre la parvedad de materia «in re venerea» desde Cayetano hasta S. Alfonso*, en *ArchTeolGran* 23 (1960) 5-136.

decir que la sentencia del Cardenal De Vio es también «la más común» en el campo teológico ²⁰⁸.

Por otra parte el análisis de la relación «delectación-consentimiento», en perspectiva pastoral, hace afirmar al célebre moralista jesuita que también la sentencia opuesta es probable y verdadera, especialmente si, después de una plena deliberación, no existe ningún acto contrario por parte de la voluntad ²⁰⁹. Con esto, Sánchez, más que pretender una resistencia física, pretende una de carácter moral, como podría ser un disentimiento interior obtenido con la displicencia. Sin este acto, se puede llegar a fiarse demasiado de sí mismo y a terminar por caer. Y en la praxis pastoral no se puede excluir del todo el argumento psicológico de Vázquez. Pero es difícil establecer con certeza, faltando hasta ahora una edición crítica de sus obras, si estas observaciones hay que atribuirías al teólogo jesuita o son más bien interpolaciones de otros redactores. Para justificar esta duda va la argumentación siguiente. Sánchez se pregunta: ¿una persona es realmente capaz de dominar el apetito de manera que no encuentre ningún peligro de consentimiento ante una delectación morosa, aunque asuma después de hecho solamente una actitud negativa? Sánchez no teme responder afirmativamente; es más: desde el punto de vista teórico piensa que ésta es la tesis más probable, aunque se omita el acto de displicencia por parte de la voluntad. En este caso el pecado que pueda cometerse no sería sino venial. La razón aducida incluye la tesis de la parvedad de materia ²¹⁰. Pero hay que mantener lo contrario si se corre peligro de consen-

208. T. Sánchez, *Opus morale in Praecepta Decalogi*, lib. 1, esp. 2, Lyon 1621, t. 1, p. 6, n. 13: «Communior tamen sententia habet hoc vacare culpa saltem lethali, quando non ex delectationis complacencia, sed quia illam patiens experitur in se tam firmum non consentiendi propositum, ut ob id consensus periculo minime exponatur, ideo eam repellere non curat. Quare haec sententia totam culpae mortalis rationem in hoc casu ad probabile solum consensus periculum condecit, ac proinde eo cessante censet non esse mortalem; quod hoc periculo cessante voluntas non teneatur resistere, cum nihil agat, sed tantum patiatur».

209. T. Sánchez, *ib.*: «Sed utramque sententiam existimo satis probabilem: et priorem practicae fere semper esse veram, quando post plenam deliberationem nullus actus contrarius est in voluntate...».

210. T. Sánchez, *ib.*: «At in rigore metaphysico posterior sententia est probabilior, etsi ea displicentia formalis non sit in voluntate, sed mere negative se habeat. Quia etsi voluntas appetitum gubernare teneatur, at obligationi simpliciter satisfacit gubernando ne consentiat: et obligatione secundum quid, ac imperfecta ad cohibendum illum resistendo tenetur; quare in hac posteriori obligatione deficere erit veniale ex materiae parvitates».

timiento o polución. Entonces el pecado es grave²¹¹. La insistencia de Sánchez sobre el peligro de polución, a la par que el peligro de consentimiento, no puede entenderse sino a la luz de la medicina de la época que, aun en este moralista ejerce un notable influjo. Galeno, cuya fisiología no fue puesta en discusión hasta el siglo XIX, consideraba la delectación venérea dentro de la concepción finalista en la que se fundaba su medicina. El cuerpo humano, en esta perspectiva, «era un engranaje complicado y teleológico, de tal suerte que tocando una parte se ponía en peligro el todo»²¹².

Esta visión mecanicista de la naturaleza humana —hoy en camino de vía muerta²¹³— era la defendida por Galeno, quien basándose en tales principios, como afirmaba explícitamente otro moralista de este período²¹⁴, pensaba que la delectación venérea era ya un principio de polución. Por otra parte, en la teología posttridentina, a diferencia de lo que se observa en Lemaistre, el amor es un fin secundario del matrimonio y aun el placer sexual se justifica sólo como remedio de la concupiscencia. Sánchez, si por una parte habla de la parvedad de materia en la sexualidad, por otra toma la tesis precedente y justifica primariamente «el acto conyugal sólo con finalidad procreativa»²¹⁵. Ha sido necesario llegar al Vaticano II para encontrar una revalorización del amor conyugal y una afirmación de la «comprioridad» de los fines del matrimonio²¹⁶. Por esto, Sánchez, varado en la mentalidad postri-

211. T. SÁNCHEZ, *ib.*, n. 14: «Si tamen voluntate se negativa habente, immo cum illa displicentia sola formali, adesset praevisum pollutionis periculum, culpa lethalis esset non resistere: et in hoc casu, vera quoque prior opinio esset».

212. Cf. E. SCHILLESCHICK, *Evoluzione e cambiamenti nelle concezioni cristiane del matrimonio*, en *Diritti del Sesso e Matrimonio*, IDOC, 6, Verona 1968, p. 36.

213. Cf. E. CHIAVACCI, *La legge naturale ieri e oggi*, en *Nuove prospettive di morale coniugale*, Brescia 1969; IDEM, *La legge naturale nel pensiero cattolico attuale*, en *Studi di Teologia morale*, Asis 1971, p. 42ss. B. HARING, *C'è ancora speranza*, Milán 1971, p. 153a.

214. FERNANDO RESELLI, *De obligationibus iustitiae, religionis et charitatis, praecipuarissimae quaestiones*, p. 2, lib. 3, q. 19, sect. 3, Venecia 1610, p. 365: «Praeterea, quia delectatio venerea, teste Galeno [Nota: GALENO: *Ib.* 14 de usu partium, c. 9 et 10] fit ex motu substantiae seminis descendens ad partes obscenas ex commotione spirituum vitalium generationi deserventium, quod est quasi pollutio inchoata».

215. Cf. F. TALSCH, *Das Bonum Proles als Eheziel bei Tomás Sánchez und B. Ponce de León*, en *ZeitschrKathTheol* 77 (1955) 1-38; 189-211.

216. *Enchiridion Vaticanum*², Bologna 1971, GS, 50/1478, 1480. Cf. H. e LENA BUELENS, *Fecondità nell'amore. Per un superamento della tensione tra la realtà della vita e la dottrina*, en *Diritti del Sesso e Matrimonio*, IDOC, 6, Verona 1968, pp. 95-96.

dentina, acentúa no sólo el peligro de consentimiento, sino también el de la polución. Sobre este último punto se abrirá un debate que tenderá a una limitación de esta tesis.

Así, con este moralista, mientras por un lado no se infravalora, sino que se comparte el pensamiento de Cayetano; por otro, hay que reconocer una perspectiva más «objetivista» sobre la sexualidad, distinta de la personalista que se da en Lemaistre y en muchos teólogos de la Escuela de Salamanca.

En su *Theologia Moralis*, el sacerdote milanés Martín Bonacina (m. 1631)²¹⁷ se pregunta «qué consentimiento se requiere para que los movimientos de la sensualidad sean pecado mortal». Sigue, en gran parte, la orientación de Vázquez. El moralista milanés sostiene que el consentimiento indirecto puede darse de dos maneras: 1) si se pone voluntariamente una causa no grave que excita esos movimientos sensuales. Sigue la opinión de Vázquez que afirma que se pueden procurar directamente esos movimientos por causas «inútiles»; 2) si el sujeto toma una actitud negativa ante estos movimientos en vez de alejarlos²¹⁸. En el primer caso, Bonacina sostiene, como Vázquez, que se comete pecado venial. En el segundo, por el contrario, una vez que se da la advertencia plena, remacha la tesis de Vázquez, que afirma que se da pecado mortal²¹⁹. La razón es la clásica: con tal actitud se termina por consentir interpretativamente. Lo que queda por determinar en el moralista milanés es la «clase» de movimientos de los que habla. De hecho, no puede decirse, en manera absoluta, que no se dé en este punto

217. Martín Bonacina, rector del Colegio de los Suizos en Milán, fue, en Roma, teólogo del cardenal Aldrobrandini. En 1631, nombrado obispo, fue enviado como Nuncio a Viena. La primera edición de su *Theologia moralis*, que se distingue por su claridad y profundidad y que se considera como «clásica», salió en Lyon 1624. Cf. L. LOEWENRUCK, art. *Bonacina*, DTC, 2, col. 963; HURTER, *Nomenclator*, 3, cols. 688s.; C. TESORO, art. *Bonacina*, Enc.Cat., 2, col. 1827; G. FUSSENERGER, id., LTK, 2, col. 578.

218. M. BONACINA, *Theologia moralis, De magno matrimonii sacramento*, q. 4, punct. 7, Venecia 1721, p. 317, n. 7: «Indirectus vero consensus dupliciter contingit. Primo, quando aliquid voluntarie fit quod est causa motus, ut curiose legere, iocose loqui, immoderate aspicere, etc. Secundo, quando voluntas negative se habet non impediendo vel non reprimendo motus, quos potest reprimere, quod praecipue potest fieri animum alio divertendo sine ullo gestu et motu corporis exterioris».

219. BONACINA, *ib.*: «Quando vero motus sunt voliti indirecte secundo modo, quando scilicet voluntas negative se habet non impediendo, vel non reprimendo motus, quos potest reprimere, existimo esse peccata mortalia...».

parvedad de materia²²⁰. Para Bonacina, por tanto, es grave sólo aquel movimiento que lleva anejo peligro de consentimiento o polución.

Pablo Laymann (1574-1635)²²¹ vuelve a la orientación clásica de Cayetano. Pero también él se limita a considerar los movimientos de sensualidad en sí mismos, más que en relación a un objeto desordenado. Ante un deleite del apetito surgido naturalmente no se está gravemente obligado a resistir. A diferencia de Bonacina, Laymann critica a Vázquez, y afirma que si éste quiere justificar su posición de una causa «vana» para procurarse directamente esos movimientos de sensualidad, del mismo modo debería permitir como licito un placer surgido espontáneamente. Es más: puede afirmarse que en el primer caso el sujeto es más responsable de estos movimientos porque concurre físicamente²²². Pero Laymann hace depender el valor de la sentencia de Cayetano del acto formal de displicencia.

Particular interés despierta en nuestro tema, aunque no sea muy original, un autor de relieve en la historia de la teología moral: Fernando de Castro Palao (1581-1652)²²³, hoy poco cono-

220. BONACINA, *ib.*: «...nam ut motus sensualitatis sint peccata mortalia, nihil aliud requiritur, nisi ut sint voliti tanta quantitate, quanta sufficit ad peccatum mortale, sed motus sensualitatis posita advertentia sunt voluntarii per solum interpretativum consensum, quo voluntas negative se habet; ergo motus sensualitatis sunt peccata mortalia, supposita tanta quantitate quanta sufficit ad peccatum mortale, non enim existimo quemcumque motum esse peccatum mortale ratione parvitatis materiae».

221. Pablo Laymann, teólogo jesuita, enseñó de 1603 a 1609 Filosofía en Ingolstadt; y de 1609 a 1625 Moral en Munich; y, finalmente, Derecho, durante siete años, en Dillingen. Su *Theologia Moralis* fue editada en Munich, 1625, en tres volúmenes. Las mejores ediciones son las que reproducen la tercera edición de Munich del año 1630, que fue revisada por el autor. Cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque...* S. I., 4, cols. 1582-1594; HUETER, *Nomenclator*, 3, col. 884; P. BERNARD, art. *Laymann*, DTC, 9, cols. 86s.; J. CH. PILZ, *id.*, LTK, 6, col. 843.

222. P. LAYMANN, *Theologia Moralis*, lib. 1, tr. 3, cap. 6, Venecia 1719, p. 31, n. 7: «Actione aliqua vana causam praebere, motui delectationis sensitivae, esse tantum peccatum veniale: eo quod talis commotio, supposito hominis originali lapsu, et naturae infirmitate, non censeatur grave malum. Ergo eadem ratione peccatum dumtaxat veniale est, motum delectationis sensitivae naturaliter exortum sine iusta causa permittere, seu non tollere applicationem animi ad alia cogitanda, agenda: quia utrumque est voluntarium indirectum et interpretativum, imo voluntario in causa effectus magis adscribendus videtur, cum ad eum agens voluntarium etiam physice concurrat».

223. Fernando de Castro Palao, teólogo jesuita español, enseñó Filosofía en Valladolid, Teología Moral en Santiago de Compostela y Salamanca,

cido. El también dirige su atención preferente a los movimientos de sensualidad que «surgen naturalmente» y es sobre la imputabilidad moral de ellos sobre lo que se pregunta. Ante todo —como los otros moralistas jesuitas de este período—, vuelve a remachar la tesis de que la voluntad no está siempre obligada gravemente a regir el apetito bajo pena de pecado mortal. En segundo lugar, como ya lo había dicho Bañez, Castro Palao nota que no es posible al establecer la imputabilidad de un pecado, poner en el mismo plano una norma de derecho positivo que otra de derecho natural. Por esto, no puede confundirse la norma «el que calla, otorga» con el precepto natural «non fornicare». La primera, mira al derecho positivo y no obliga siempre; la segunda es un precepto que toca la conciencia y obliga siempre. La discusión versa, sobre todo, sobre la «naturalidad» de esta obligación. Tema sobre el que girará toda la discusión de los salmanticenses.

El moralista jesuita hace notar también cómo el que defiende la tesis del consentimiento interpretativo está casi obligado a sostener que Dios mismo puede ser causa del mal porque, pudiéndolo evitar, de hecho no lo hace. Y esto es absurdo²²⁴. Reconoce, sin embargo, la dificultad que se encuentra en comprender cuándo se da un consentimiento indirecto ante una delectación grave del apetito. En este caso, siguiendo la sentencia de Cayetano y Vitoria, sostiene que el mejor criterio para establecerlo es la experiencia del sujeto. Si le desagrada que surjan esos movimientos y no tiene la más mínima intención de consentirlos, especialmente cuando éstos han surgido naturalmente, no puede decirse que consienta indirectamente ni que cometa pecado mortal²²⁵. Pero

en medio de una extraordinaria afluencia de oyentes. Es autor de un curso completo de Teología moral: E. P. FERDINANDI CASTRO PALAO... *Operis Moralis de Virtutibus et vitiis contrariis, in varios tractatus de conscientia, de peccatis, de legibus...* La primera parte de esta obra fue publicada en Lyon en 1631. Cf. NICOLÁS ANTONIO, *BHN*, 1, p. 372; SOMMERVOGEL, *Bibliothèque...* S. J., 2, col. 367; HUYER, *Nomenclator*, 1, col. 364; P. BERNARD, art. *Castro Palao*, *DTC*, 2, cols. 1836s.; C. TESTORE, *id.*, *Enc.Catt.*, 3, col. 1057.

224. F. DE CASTRO PALAO, *Operis Moralis De Virtutibus et Vitiis, pars prima*, tr. 2, disp. 3, punct. 10, Lyon 1696, p. 71, § 5, n. 4: «Quare si recte expendatur hic consensus tacitus, qui solum est permissio, non debet dici proprie consensus voluntatis, cum voluntas, quantum est de se illos non velit, et in tali appetitus delectatione displiceat. Alias diceretur Deus tacite velle nostra peccata, et virtualiter in illis consentire, siquidem illa permittit potens cohibere, quo nihil absurdius».

225. CASTRO PALAO, *ib.*: «...concedo obligatum te esse sub mortali repellere excitantem turpes motus: at non obligari eodem modo quando a natura excitantur: esse enim excitatos a natura diminui obligationem, sicut in pollutione contingit, quae permitti potest fluere quando a natura provenit...».

no puede afirmarse lo mismo si se los ha buscado directamente. Criticando así la sentencia de Vázquez, sigue más bien la de Tomás Sánchez que en «procurarlos» ve la causa y la posibilidad de un comienzo de polución. Castro Palao acepta esta tesis que hace más clara la distinción entre causar y permitir. Ni puede decirse que el permitir semejantes movimientos acabe por disminuir los fines del matrimonio. De hecho, en el caso de una actitud negativa que se da no por complacencia, la voluntad más que estar a la búsqueda de un deleite, se encuentra más bien en actitud de padecerlo. Por otra parte, no puede decirse que no se peque ni siquiera venialmente ²²⁶.

Con Juan Caramuel (1606-1682) ²²⁷, uno de los mayores exponentes del laxismo, la atención principal converge en la función de las leyes que deben dirigir las pasiones del sujeto. Pero esta característica, no minimiza el elemento subjetivo exigido para un equilibrado juicio de la imputabilidad moral. Observación ésta que, aunque limitada a nuestro tema, debería sugerir una revisión de la actitud laxista.

La ética de situación que, según Rahner ²²⁸, no sería más que una forma de laxismo en sentido amplio, no es considerada hoy solamente como puro subjetivismo moral, sino como «exigencia de la más auténtica tarea personal» (E. Schillebeeckx) o, a lo más, «como un signo de la crisis de la ética objetivista» (J. Fuchs) ²²⁹. Y es, precisamente bajo el ángulo de estas dos últimas interpretaciones, como puede entenderse mejor la actitud laxista. En el momento más álgido de la disputa entre los diversos sistemas

226. Castro Palao, *ib.*, n. 6: «Verum omnino retinenda est communis sententia [...], hos turpes motus et delectationem appetitus absque aliqua causa honesta, esse peccatum veniale, quia de se sunt inordinati et ad copulam incitant. At a copula prohibitus est abstinere; ergo etiam prohibitus est abstinere ab his motibus, sub gravi culpa, ne illos velis; sub levi ne illos permittas».

227. Juan Caramuel, teólogo cisterciense, estudió en Salamanca. Enseñó en esta misma Universidad y en Lovaina. Hombre eruditísimo, escribió más de setenta obras. Su amor por la paradoja lo llevó a opiniones excesivamente amplias en Moral, tanto que mereció que S. Alfonso le diera el título de «príncipe de los laxistas». Fue obligado por esto a eliminar diversas sentencias de su *Theologia Fundamentalis* publicada en Frankfurt en 1651. Cf. L. URSINO, art. Caramuel, *Enc.Catt.*, 3, cols. 749s.; HUETER, *Nomenclator*, 4, cols. 604-610; ANÓNIMO, art. Caramuel, *Enc.Ital.*, 8, 936.

228. Cf. K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, páginas 467-495, n. 9.

229. La opinión de estos teólogos está expuesta por B. PIGNARELLI, art. Laxismo, *Enc.Fil.*, 3, col. 1386.

morales, el laxismo, más que una destrucción total de toda instancia ética, podría entenderse como el paraje teológico en el que se concede más amplitud a la libertad de conciencia. Esto no quita el que haya pecado por exceso y que merezca justamente la condena por algunas sentencias atrevidas propuestas por los defensores de esta actitud moral. Pero frente a un juridicismo moral en el que proliferan leyes de toda clase y en el que las leyes positivas acaban por tener el mismo valor obligatorio que la ley natural, era necesario esforzarse para que la persona no quedara literalmente instrumentalizada por las leyes.

En nuestro tema, el valor de la ley no queda anulado, sino sólo «colocado en otra medida». Por esto, más que un subjetivismo moral, fuera de toda norma, Caramuel propone el análisis de un acto del «sujeto-en-situación». Así, la actitud negativa de una persona, no se la considera en abstracto, sino como posible con dos condiciones: 1) cuando el sujeto no llega a impedir con sus fuerzas a lo que estaría obligado; 2) cuando el sujeto tiene la posibilidad de hacerlo, pero de este su comportamiento se prevé un mal peor²³⁰. Y ésta es la limitación que encontramos en Gerson ya y en Suárez y que siguen la mayoría de los teólogos. Pero aun el primer caso, especialmente hoy en día, después del desarrollo de la psicología, no puede juzgarse puramente hipotético²³¹. Pueden darse casos en los que el sujeto, aun advirtiendo que el objeto hacia el que tiende es gravemente desordenado, se sienta, sin querer, como psicológicamente atado a apetecerlo. Y entonces tiene su valor una actitud negativa. Caramuel se coloca en esta perspectiva cuando analiza el caso de una mujer que puede ser violada. ¿Debe ella resistir positivamente? ¿Debe gritar? Caramuel, como De Grafflis, reserva para este caso un principio más equilibrado, sin infravalorar la intención subjetiva: si la mujer actúa «instrumentalmente», aunque sea violada, no comete ningún pecado²³². Explica después cómo el precepto «el que calla otorga»

230. J. CARAMUEL, *Theologia Moralis Fundamentalis*, fund. 30, Lyon 1657, página 206, n. 746: «Passive se habet, qui tolerat quae impedire non potest: nimirum aut absolute, si careat viribus, aut relative, si habeat quidem impediendi vires, sed praevideat maiora mala ab ipsa impeditioe, quam a permissione oriturus».

231. Cf. G. HAGMAIER-W. GLEASON, *Compendio di psichiatria pastorale*, Turin 1963, p. 330.

232. CARAMUEL, *ib.*: «Femina, quando instrumentaliter agitur, etsi violatur, non peccat [...] An tenebitur positive resistere? Si sic se evasuram existimet, poterit et debet, alias non».

no vale en este caso, como vale la actitud negativa ante la delectación; porque es distinto el valor de una norma que depende del «derecho humano» al de la que depende del derecho natural. Por eso, al principio jurídico aducido hay que aplicarlo no a los actos internos, sino a los externos; y aun en este caso, con mucha prudencia ²³³.

El teatino Antonio Diana (1585-1663) ²³⁴, célebre por sus *Resoluciones Morales*, no se aparta de este contexto, sino que lo defiende ardorosamente en una discusión que sostuvo con un religioso.

Diana basa toda la fuerza de su argumentación en el valor del precepto negativo «non fornicare». Este precepto no obliga a alejar la concupiscencia, sino sólo a no consentirla ²³⁵. De hecho, si estos movimientos pueden permitirse por motivos justos, sin cometer en tal caso ninguna culpa, significa que no son intrínsecamente malos. Diana repite después lo que ya se ha dicho de la distinción entre el permitir y el procurar tales movimientos. Y precisamente basándose en esta distinción es por lo que puede darse un consentimiento formal grave con un consentimiento interpretativo venial ²³⁶.

El barbanista italiano Angel Bossio (1590-1665) ²³⁷, después de una síntesis exhaustiva de las diversas sentencias, toma la direc-

233. CARAMUEL, *ib.*: n. 747: «Porro, in rebus, quae subsunt furi humano, absolute potest statui, ut qui non respondeat habeatur pro confesso; sed hanc legem non reperio in Decalogo et ideo illam ad actus internos non transfero; imo nec in externis observo, nisi magna prudentia temperatam».

234. Antonio Diana fue examinador de Obispos bajo tres Papas. La primera edición, de la primera y segunda parte, de sus *Resoluciones* fue editada en Palermo en 1629. Las otras partes se editaron de 1636 a 1656. Existen numerosas reediciones. Cf. HURTER, *Nomenclator*, 3, cols. 1191ss.; A. INGOLD, art. *Diana*, DTC, 4, col. 734; R. HOFFMAN, *idem*, LTK, col. 342; P. PALAZZINI, *idem*, Enc. Catt., 4, col. 1552.

235. A. DIANA, *Resoluciones morales*, p. 2, tr. 17, Miscell. Res., 33, Lyon 1645, p. 298 b: «Ratio, qua fulcitur haec opinio est ista. Nemo peccat mortaliter, nisi transgrediatur aliquod praeceptum obligans ad mortale; sed hoc non fit in tali casu quia tota obligatio, quae potest esse in tali casu oritur ex illo praecepto negativo non concupisces. Sed hoc praeceptum non obligat ad depellendam concupiscentiam, sed solum ad non consentiendum».

236. DIANA, *ib.*: «...non tamen est eadem obligatio non procurandi, et non permittendi cogitationes rerum turpium, et ideo consensus formalis potest esse mortalis consensu interpretativo existente veniali; ...».

237. Angel Bossio fue uno de los autores italianos que más contribuyeron a la casuística a fines del siglo XVII. La primera edición de sus tres volúmenes de *Moralia Varia* salió en Lyon entre 1649 y 1651. Cf. HURTER, *Nomenclator*, 4, col. 296; C. BERTNER, art. *Bossio*, DTC, 2 col. 1049; I. TANNOCCHI, *idem*, Enc. Catt., 2, col. 1947.

ción de Caramuel y Diana. Sostiene que en la práctica el camino más seguro es aconsejar una resistencia positiva a la defectación. No puede ocultarse, sin embargo, que la «sentencia más abierta» es para él también la más probable y la más común²³³. El hombre, dice Bossio, no está obligado bajo pena de pecado mortal a resistir positivamente y a reprimir las conmociones o los deleites «surgidos naturalmente». El fundamento de esta tesis hay que buscarlo, según el pensamiento de Cayetano, en la constancia de la voluntad del sujeto por la que es consciente, dada su experiencia, que no caerá en ningún peligro de consentimiento si toma esta actitud²³⁴.

Con Tomás Tamburini (1591-1675)²³⁵ se cierra el análisis de este apartado con la confirmación de la tesis propugnada por Cayetano. En su famoso tratado *Explicatio Decalogi*, Tamburini no añade nada nuevo en el tema, sino se limita a repetir casi «ad litteram» el pensamiento de Castro Palao.

Los tratadistas, pues, están también de acuerdo, en general, con la sentencia de Cayetano. Lo que distingue este segundo género de moral práctica es el rumbo taxista. Esta actitud moral en nuestro tema desempeña un papel que, especialmente hoy, podría decirse grandemente positivo. Dos son los elementos que mueven, en concreto, a afirmar lo dicho: Ante todo, el esfuerzo por considerar la sexualidad humana en su aspecto positivo y que no termine por llegar a ser uno de los peores tabús de la Teología Moral. Bajo esta luz podría comprenderse también mejor la teoría que defiende la parvedad de materia «in sexto». El segundo, no

233. A. Bossio, *Moralia Varia*, t. 2, De conscientia, p. 3, tit. 1, § 59, Lyon s/f, p. 547, n. 3199: «Nihilominus licet haec sententia in praxi securior sit, et semper consulenda; non caret tamen probabilitate, imo valde probabilis est opposita sententia, quae etiam est magis communis...».

234. Bossio, *ib.*: «...scilicet non teneri hominem sub culpa mortali positive resistere, et causam, ac commotionem, seu delectationem sensitivam naturaliter, et praeter voluntatem exortam reprimere, sed posse se negative habere, illamque veluti passionem non voluntariam, et tentationem insufficientem ad inclinandam voluntatem contemnere, et pati, si habeat voluntatem et firmum prepositum non consentiendi et confusus de sua fortitudine et constantia suae voluntatis ob bonam experientiam probabiliter existimet, se carere periculo consentiendi [...] Ita Caietanus...».

240. Jesuita italiano, enseñó muchos años Moral en los Colegios de Messina y Palermo. Publicó la primera parte (10 libros) de la *Explicatio Decalogi* en Venecia, 1654; le añadió una segunda parte (6 libros) al año siguiente, que fue editada en Milán. Cf. SOMMERVEGEL, *Bibliothèque... S. I.*, t. 7, cols. 1830-1841; R. BROUILLARD, art. *Tamburini*, DTC, 15, cols. 34-38; C. TESORO, *idem*, Enc. Catt., 11, cols. 171s.

inferior al primero, se funda en la preeminencia del juicio de la conciencia sobre la obligación que emana de la ley.

Conclusiones

Este último apartado bien puede definirse como «el corazón» de nuestro trabajo. La dialéctica dejada abierta por la Escuela de Salamanca, con las soluciones diversas de Vitoria y de Báñez, encuentra en él lugar para un debate movido y conducido con un alto rigor científico. Diversas corrientes de pensamiento se encuentran en lo que constituye el núcleo de la cuestión: la relación «delectación morosa-conocimiento indirecto». Y del análisis de este punto es de donde parte toda la problemática sobre la responsabilidad moral personal y sobre la relación «sujeto-objeto» en la valoración ética del acto moral.

Respecto a los siglos XIV y XV, los teólogos de este período, especialmente después de la renovación tomista y del Concilio de Trento, han descubierto una cierta dimensión histórica del hombre. Aun en la moral «práctica», se lo considera, no en abstracto, sino más bien en sus situaciones concretas y en las condiciones que se derivan del ambiente sociológico de su tiempo. En este contexto se desenvuelve el pensamiento teológico de este apartado. Pero al tomar conciencia de esta corriente se advierte cómo ya sea en la reflexión teológica ya sea en la praxis pastoral, no es fácil encontrar en seguida un único principio de solución. El ritmo del debate es más bien, por el contrario, el síntoma de una «moral en camino». A este propósito parece oportuna la observación hecha en un estudio reciente²¹, en el que se pone en guardia a cualquier moralista para que no considere los principios morales tradicionales —entre los que se encuentra el del «voluntario directo e indirecto»— como «recetas» de certeza válida para todo tiempo. El que se enfrenta con cualquier investigación histórica no puede menos de reconocer la solidez de esta observación ni de lamentarse al ver, aun hoy, moralistas encerrados en fórmulas fixistas y en contradicción clara, aun metodológicamente con la corriente tradicional en la que dicen fundarse. La misma formación de los principios «tradicionales», no fue preestablecida, sino sometida a

²¹ Cf. L. Rossi, *Il limite del principio del duplice effetto*, en RivTeol-Mor 4 (1972) 37.

un largo y gradual trabajo. Y precisamente por esto es por lo que debemos deducir también su carácter «provisorio».

A la luz de estas premisas debe reconocerse que en este apartado se asiste a una clara proyección dinámica. Lo que parecía ya adquirido con Cayetano y la Escuela de Salamanca se revisa, se discute de nuevo, se niega o reafirma, sin excluir jamás una ulterior evolución. Evolución que puede sintetizarse particularmente en tres puntos:

1) un más profundo conocimiento de la naturaleza de la concupiscencia.

En Vitoria y los otros teólogos de la Escuela de Salamanca se ha podido constatar una fuerte reacción a la tesis luterana de la total corrupción del hombre. Mientras, por un lado, en esta escuela se reconocía su situación pecadora después de la culpa original, por otro, se afirmaba que la concupiscencia por sí sola no podría constituir pecado. Cualquier forma de delectación morosa, especialmente la de carácter carnal, se la consideraba no tanto en sí misma, cuanto en orden a objetos intrínsecamente desordenados. En el período posttridentino la cuestión se desdobra. Los teólogos se preguntan sobre la moralidad de los movimientos de la concupiscencia en su ser «físico», «biológico». Los comentarios de Lutero a la carta a los Gálatas y a la Carta a los Romanos (Cfr. Romanos, 7,15) debieron impresionar mucho. Por esto, especialmente en la corriente escotista-nominalista, los movimientos deliberados de la concupiscencia considerados bajo esta luz se tienen por «intrínsecamente malos». Esta afirmación, sin duda, parece hoy muy rígida. Cuando se piensa en la individuación de una acción intrínsecamente mala respecto al hombre, hay quien llega a sostener que se da solamente una: el odio²⁴². Por otra parte, para comprender el pensamiento de los teólogos en la susodicha corriente no puede uno apartarse del espíritu del tiempo. Es este un período en el que para muchos la sexualidad se considera en una perspectiva pesimista. Por eso, «toda» su actuación es sólo lícita en la intimidad de la vida matrimonial.

La mayoría de los teólogos, comprendidos los manualistas y tratadistas, por el contrario, no dudan en rechazar esa mentalidad. Aunque reaccionando ante la tesis de Lutero, estos teólogos conti-

242. Cf. M. BABYEC, *Mendacium—intrinsicè malum— sed non absolute*, en *Salut.* 26 (1964) 638-642.

núan teniendo hacia la sexualidad una visión de equilibrado optimismo, que es la que presenta Vitoria y la mayoría de sus discípulos. La sexualidad, dice Salas, debe considerarse como un valor que entra de lleno en el plan de la creación. Es más: algunos de estos teólogos y tratadistas no tienen ningún temor en afirmar también para ella, la posibilidad de parvedad de materia. La actitud laxista que encontramos en algunos autores, al menos en este tema, podría mirarse con ojos menos suspicaces, si pensásemos en la profunda evolución acaecida en nuestros días en esta materia.

2) Una mayor precisión acerca de la naturaleza del «consentimiento indirecto».

Cayetano y la mayoría de los teólogos que le precedieron no dudaron en definir como grave el consentimiento directo a la delectación morosa. Pero el problema quedaba abierto si se pasaba al análisis de una delectación morosa sólo indirectamente voluntaria. Cayetano y los teólogos de Salamanca, a excepción de Báñez, habían afirmado que no siempre una actitud negativa de la voluntad era equivalente a un consentimiento indirecto y que había que acudir a criterios «subjetivos» para poderlo determinar. Los teólogos de este período proponen para este problema tres soluciones:

a) la del «Intelectualismo exagerado».

Fundado sobre el tomismo, más bien «cerrado», de Báñez, encuentra sus más fuertes defensores en Francisco Zumel y Gabriel Vázquez. Este último, basándose en la interpretación intelectualista de Santo Tomás que ofrece Báñez, lleva a las últimas consecuencias el principio del Aquinate en el que se afirma que la raíz de la libertad es el conocimiento. El Doctor Angélico no excluía en el juicio práctico de la razón el papel que competía a la libre elección de la voluntad; Vázquez, por el contrario, llega a centrar todo el valor del acto moral en el conocimiento. Reafirmado de este modo el primado de la inteligencia, se sigue una desvalorización de la libertad. Montesino llega a sostener que son necesarios solamente dos elementos para el pecado mortal: 1) la perfección de la deliberación; 2) la materia grave.

b) La del «neo-scotismo» y «neo-nominalismo».

En esta corriente se devuelve su valor a la voluntad; pero, en cambio, se cae en un primado de la voluntad o en una primacía

de la ley. El neo-escotista Fabbri se opone a Vázquez y remacha con firmeza la sentencia del Doctor Sutil que defendía que la raíz de la libertad está en la voluntad. Pero Escoto no había anulado la mutua interdependencia entre voluntad y conocimiento; aunque sí había sostenido que esta correlación recíproca no se extendía a una recíproca paridad. Fundamento de esta tesis era el principio de que mientras que el entendimiento estaba necesitado por su objeto, la voluntad quedaba siempre libre y dueña de sus decisiones²⁴⁰. Fabbri, en cambio, superando al mismo Escoto, para la constitución del acto moral se basa exclusivamente en la función dominante de la voluntad. Admite, como los otros escotistas, la posibilidad física de una actitud «media» por parte de la voluntad; pero no deja de considerarla, bajo el punto de vista moral, en sí misma, como un consentimiento indirecto. La razón principal es que la voluntad, con esa disposición, se zafa de la obligación grave que le infunde como potencia reguladora de todo el quehacer humano.

En cambio, para los teólogos, como Suárez y Valencia, que se resienten del influjo nominalista, el motivo principal sigue siendo, para demostrar la tesis del consentimiento indirecto, la no observancia del precepto «non fornicare». Prevalece en el fondo, el principio ockamista del «malum quia prohibitum». Si se trata de un objeto gravemente prohibido, la voluntad no puede quedarse absolutamente pasiva, sino que está obligada gravemente a intervenir para reprimir ese delito. El no hacerlo equivale a un consentimiento indirecto.

c) La de un tomismo «abierto» debido al influjo de Cayetano y de Vitoria.

En esta perspectiva, continúa y se desarrolla el proceso comenzado al comienzo de la renovación tomista. Es fácil reconocer, por los análisis de autores que hemos hecho, que es la orientación seguida por la mayoría de ellos.

El tomismo «abierto» de Vitoria, al par que el de Cayetano, había hecho comprender cómo conocimiento y voluntad se integraban mutuamente. Estos dos elementos constituían los dos grados supremos por los cuales el ser se realizaba en el dominio de sí²⁴¹. En virtud de esta interpretación, todos los teólogos de

240. Cf. A. C., art. *Voluntad*, Enc.Fil., 6, col. 1016.

241. Cf. A. Colombo, art. *Intencionalidad*, Enc.Fil., 5, col. 391.

esta corriente admiten en la constitución del acto moral el valor de la deliberación y el del libre consentimiento. Para este último, se afirma que la voluntad no está condicionada por ningún determinismo psicológico, sino que permanece libre, aun ante un objeto conocido, para adherirse a él o rechazarlo.

Ya desde Cayetano, buena parte de los teólogos había admitido tres condiciones necesarias para que se diera un voluntario indirecto: 1) conocimiento; 2) posibilidad de intervenir; 3) deber de intervenir. Y los teólogos que hemos estudiado en este apartado no hacen más que confirmar las condiciones que acabamos de enumerar. El punto en el que difieren es en el determinar la «naturaleza» de esta obligación. Para los intelectualistas, neoscotistas y neonominalistas, ese «deber» moral era grave; para los tomistas, que siguen a Vitoria y Cayetano, no es grave, cuando no se corre peligro de consentimiento o polución. Por esto, no «toda» actitud negativa de la voluntad equivale a un consentimiento indirecto. Lo que principalmente distingue a estos teólogos de los otros es el criterio con que valoran la actitud negativa de la voluntad. Ese criterio se funda no tanto en el acto concreto cuanto en la orientación o actitud fundamental de la persona o, como suele decirse hoy, en su opción fundamental. Hasta que ésta no sea atacada en su raíz, ningún acto puede considerarse con facilidad grave y digno de pena eterna²⁴⁵. El elemento subjetivo, que era la base de la limitación de Cayetano y de Vitoria, sigue siendo la razón esencial y no sólo una «conditio sine qua non»²⁴⁶ para la valoración del acto moral.

3) Una más equilibrada distinción entre pecado mortal y venial en la sexualidad.

Con razón se advierte hoy, cómo muchos cristianos no estén en lo justo si piensan que todos los pecados contra el sexto mandamiento son «ipso facto» pecados mortales²⁴⁷. Es verdad que no han faltado teólogos que han afirmado que cualquier delectación carnal «indirectamente» voluntaria era grave. Desde el punto de

245. Estas hipótesis teológicas las encontramos hoy aún en la enseñanza magisterial. Cf. EPISCOPATO SVIZZERO, *Penitenza e confessione*. Bologna 1971, página 50s.

246. Por eso parece que hay que precisar mejor la «confusión» de la que habla D. CARONE, *La persona morale in Cristo*, Roma 1972, p. 234ss. Los «manuales» que dañan no sólo a la ciencia, sino también a la conciencia, ¿a qué período deben atribuirse? Si el ilustre moralista se refiera, como parece a la última casuística, tiene toda la razón.

247. Cf. B. HARRIS, *Shalom: Pace*, p. 326.

vista histórico, sin embargo, se ha podido documentar las críticas que ha tenido esta tesis. El no rechazar un deleite carnal, aunque sea grave y estén presentes los otros dos elementos necesarios para el pecado mortal, no siempre es signo de una adhesión plena y, por lo tanto, no siempre equivale a un consentimiento indirecto. Este valor insustituible de la libertad para tener un consentimiento pleno se defiende fuertemente en el período que hemos estudiado.

V) CAYETANO Y LOS SALMANTICENSES

A fines del siglo XVII, mientras, por un lado, se va hacia una ulterior decadencia de la moral por el desarrollo de una orientación jurídica negativa, por otro, no falta una renovación filosófico-teológica debida a las grandes iniciativas culturales promovidas por los Carmelitas de Salamanca. Los Carmelitas, apenas sin relieve en la historia de la teología española en el período del renacimiento, asumen un papel relevante tras la reforma decidida para ellos por los Santos Teresa de Avila y Juan de la Cruz. A estos dos grandes doctores de la Iglesia se debe su vuelta al espíritu primitivo, uniendo a la reforma espiritual, un gran impulso para dedicarse de nuevo a los estudios. Así, junto al famoso «Cursus Complutensis» de Filosofía en 1581, publican el «Cursus Salmanticensis» que se hizo célebre por el desarrollo de la dogmática y de la moral²⁴⁸. En él se manifiesta igualmente una opción claramente tomista. En su promoción habrá influido, con seguridad, las relaciones que la Santa de Avila había tenido con la orden dominicana. Báñez llegó a ser su director espiritual y los primeros carmelitas implicados en esta reforma habían seguido en Salamanca las lecciones de este gran maestro, asimilando su orientación tomista²⁴⁹. Pero más que en esto, el motivo principal hay que buscarlo en el ambiente universitario del tiempo que es claramente tomista²⁵⁰.

En la perspectiva de esta renovación que ejercerá un influjo no indiferente sobre el problema mismo de la responsabilidad moral, se cerrará esta investigación histórica. En este último ca-

248. M. A. MARTÍN, *Historia de la Teología en España (1570-1570)*, Roma 1962, p. 188.

249. Cf. SILVEIRO DE SANTA TERESA, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, vol. 9, Burgos 1935, p. 18as.

250. Cf. M. A. MARTÍN, o. c., p. 189.

pítulo se analizará el pensamiento tanto del Curso Teológico de los Salmanticenses, como del Curso Moral.

1) El «Curso Teológico»²⁵¹ de los Carmelitas de Salamanca

El Curso Teológico afronta nuestro problema en el tratado *De vitis et peccatis* de Domingo de Santa Teresa²⁵², que es uno de los más amplios del Curso. En él la teología del pecado se distingue no sólo por la amplitud del análisis, sino también por la profundidad de sus observaciones, siendo una de las mejores síntesis de la corriente tomista. La profundización de la distinción entre pecado mortal y pecado venial le obliga incluso a un estudio minucioso del acto humano y de sus imperfecciones. P. Deman²⁵³ en esta materia no tiene miedo en definir a los Salmanticenses como «autores», más que como «comentadores». Sin embargo, este juicio debe ser parcialmente revisado. Respecto a la imperfección del acto humano y, sobre todo, respecto a la imperfección del consentimiento, no aportan casi nada realmente original; más bien sintetizan con originalidad el desarrollo teológico precedente. Iniciado especialmente por Cayetano y Vitoria, este tema ha em-

251. El Curso Teológico es, según la opinión de SCHEMAM (*Handbuch der katholischen Dogmatik*, 1, Freiburg im Breisgau 1873, p. 449), la obra más grandiosa y completa de la escuela tomista. Juicio en parte compartido por el P. Deman que lo describe como «un monumento de la literatura teológica y al mismo tiempo, una de las sumas más notables del tomismo» (Art. *Salamancaque, Theologiens de*, DTC, 14, col. 1017). En su redacción trabajaron varios teólogos, de los que los más famosos son: Antonio de la Madre de Dios (1583-1637), Domingo de Santa Teresa (1604-1659) y, finalmente, Juan de la Anunciación, el teólogo más conocido del Curso. Cf. OTTO MERL, *Theologia Salmanticensis. Untersuchung über Entstehung, Lehrrichtung und Quellen des theologischen Kurses der Spanischen Karmeliten*, Ratisbona 1917. Es también interesante la monografía de ENRIQUE DEL SACRADO CORAZÓN, *Los Salmanticenses. Su vida y su obra. Ensayo histórico sobre su doctrina de la Inmaculada*, Madrid 1955, pp. 29-78; *Id.*, *Una cuestión preliminar a la edición crítica del «Curso Teológico Salmanticense». La autenticidad de la disputa 15 del Tratado XIII*, en *Salmant.* 6 (1959) 273-321; A. DE SANTA TERESA, art. *Salmanticenses*, Enc.Catt., 10, cols. 1681s.; F. STRECKÖLLER, *id.*, LTK, 9, col. 1320.

252. Domingo de Santa Teresa, discípulo de Alfonso Curiel y de los dominicos Alvarez y Pedro de Ledesma, fue el organizador del Colegio de Salamanca y el iniciador del Curso. Trabajó desde 1642 a 1654 en el tratado *De vitis et peccatis*, que en 1655 obtuvo el imprimatur. Enseñó Filosofía en Segovia (1631-1634), Teología, durante veinticuatro años, en el Colegio de S. Elías de los Carmelitas de Salamanca. Cf. P. SERVAIS, art. *Domingo de Santa Teresa*, DTC, 4, col. 1667; O. MERL, o. c., p. 398s.; ENRIQUE DEL SACRADO CORAZÓN, o. c., pp. 45-53; A. DE SANTA TERESA, art. *Domingo de Santa Teresa*, Enc. Catt., 4, col. 1874.

253. Cf. TR. DEMAN, art. *Péché*, DTC, 12, col. 229.

barcado en una controversia sería a los mejores teólogos del siglo XVI y de la primera mitad del XVII. La misma amplitud de este tratado del Curso, que todavía admira a algún especialista de Santo Tomás, muestra la mole de material preparado precedentemente, más que una elaboración «ex novo».

El Curso empieza preguntándose «qué consentimiento de la voluntad es necesario y suficiente para que los movimientos del apetito sensitivo hacia un objeto prohibido gravemente, sean pecado mortal»²⁵⁴. En la respuesta a esta pregunta se analiza, ante todo, el objeto. Este no se limita solamente a la esfera sexual, sino que se extiende a todo el campo de la emotividad humana. Por esto el Curso desplaza incluso el punto de vista al tratar el tema. Más que en el tema específico de la delectación morosa inserta este capítulo de Moral en el estudio de los movimientos del apetito en general. Esto, sin embargo, no rebaja el papel primario que la delectación carnal sigue desempeñando respecto a los demás movimientos del apetito. La delicadeza de esta materia y su gran poder de atracción hacen que se le preste todavía la atención preferente. Inmediatamente después entra el Curso en el centro de la discusión. Observa que en ella el punto más espinoso sigue siendo el tipo de obligación que debe establecerse respecto a la delectación morosa, en particular la carnal. ¿Se está obligado sólo a no consentir, o también a resistir positivamente?²⁵⁵. Respondiendo a esta pregunta se aclara también qué consentimiento es necesario y suficiente para que tal delectación llegue a pecado mortal. Por tanto, más que insistir en la necesidad de un «deber» moral para que se dé un voluntario indirecto, se tiende a especificar mejor la naturaleza teológica de este «deber».

Todo el pensamiento del Curso se puede resumir en tres afirmaciones fundamentales.

En la primera, el Curso sostiene que no se está obligado gravemente a resistir de manera positiva a un movimiento objetiva-

254. COLLEGII SALMANTICENSIS FR. DISCALCEATORUM... *Cursus Theologicus*, tr. 13. *De vitis et peccatis*, disp. 10, dub. 5, Paris 1877, t. 7, título, p. 371: «Quis consensus voluntatis necessarius sit, et sufficiat, ut motus appetitus sensitivi circa obiectum sub mortali prohibitum sint peccata mortalia?».

255. *Cursus Theologicus*, ib., p. 371 b, n. 178: «Quia non omnino constat utrum voluntas sub mortali solum tenetur ad non consentiendum; an vero etiam ad positive et efficaciter resistendum. Ex cognitione autem huius obligationis dependet tota praesentis dubii resolutio».

mente desordenado del apetito, si no se corre un peligro real de consentimiento o de polución. Una actitud negativa de la voluntad en este caso no se puede considerar pecado mortal³⁵⁶. Para demostrarlo aduce tres argumentos. Ante todo, subraya que ésta ha sido la «mens» común de los teólogos. Desde la Escolástica, la mayoría de los teólogos había afirmado siempre que un movimiento del apetito, sin el consentimiento de la voluntad, no podía ser por sí mismo grave. Ni siquiera la no resistencia, según Santo Tomás, comportaba ya un consentimiento interpretativo³⁵⁷. Pero hemos advertido repetidas veces que en el texto del *De Veritate* (q. 15, a. 4, ad 10) el Aquinate, más que hablar de la actitud negativa, se limitaba a catalogar las condiciones necesarias para el consentimiento interpretativo. Por el contrario, son más convincentes las alusiones del *Curso* a Gerson, a Adriano de Utrecht y sobre todo a Cayetano. Acepta la tesis de la libertad imperfecta del apetito, aun cuando la pone en estrecha dependencia de la razón. Seguidamente observa, que con tal libertad se es incapaz de llegar a un consentimiento pleno y de decidir de manera definitiva sobre la propia salvación. El motivo se funda en la imperfecta participación, por parte del apetito, de la libertad de la voluntad. Entre voluntad y apetito existe una profunda diferencia, y ninguna potencia inferior, como lo es el apetito comparado con la voluntad, está en grado de asumir la cualidad propia de la potencia superior³⁵⁸. De este axioma, el *Curso* saca una consecuencia de importancia capital para todo el desarrollo de la cuestión: si los movimientos del apetito en razón de esta libertad imper-

356. *Cursus Theologicus*, ib., p. 372 a, n. 180: «Dicendum est primo, secluso periculo tam consensus, quam alterius nocimenti gravis, non teneri voluntatem sub mortali ad positive resistendum motibus sensitivi appetitus, quantumvis ex obiecto pravus et inordinatus: et ideo dum non consentit, si non resistat, sed negative vel permissive se habeat, non peccat mortaliter».

357. *Cursus Theologicus*, ib.: «...constat, quod S. Doctor non agnoscit in voluntate consensum etiam interpretativum (quod ad minus debet intelligi de consensu interpretativo sufficienti ad mortale) propter solam non resistantiam, etiam postquam ratio advertit motum illicitum in appetitu insurgere, usque dum animadvertat periculum ruinae per inclinationem et consensum in illum, aut nocentium imminens, nisi resistat».

358. *Cursus Theologicus*, ib., p. 373 a, n. 81: «Et enim cum potentia inferior habitualiter participat ex superiori, non participat quod in ista est praestantius, sed quod est infimum, iuxta illud *supremum infimi attingit infimum supremi*: cum autem supremum, in quod ratio practica se extendit sit ordinare ad finem ultimum, fit ut appetitus sensitivus nequaquam hoc habitualiter participet: ac proinde quod nec praedictus ordo, nec contraria inordinatio ab illa fieri possit, nisi a ratione per proprium actum: ...».

fecta permanecen leves en sí mismos, igualmente leve debe ser el precepto natural con el que se obliga a resistir a tales movimientos.

Un segundo argumento, de interés no inferior, lo deduce el *Curso* de un reexamen de la relación «ley natural-ley positiva». En el pasado no habían faltado teólogos, entre ellos los nominalistas parisinos, que habían situado sobre un mismo plano la obligación grave derivada de un precepto positivo y la derivada de un precepto natural. Una primera reacción contra esta equiparación sobrevino por obra de Báñez. Pero este teólogo se situó en el extremo opuesto, enfrentándose a Cayetano y Vitoria. Afirmó que con un precepto natural negativo se estaba obligado de la misma manera, tanto si se prohibía directamente como si se mandaba indirectamente. Frente a esta interpretación reaccionaron muchos tomistas seguidores de la opinión de Cayetano, todos los manualistas y la mayoría de los tratadistas. Todos estos autores habían vuelto a restringir la gravedad de la obligación del precepto «non fornicare» únicamente a la prohibición del consentimiento. El *Curso* se sitúa en esta línea. Admite, por tanto, que sólo en circunstancias particulares un precepto positivo puede superar los límites establecidos por un precepto natural. El bien común o el peligro de abolición de una ley natural podrían obligar al legislador a establecer, por ley positiva, como grave, lo que está mandado o prohibido por ella venialmente²⁵⁹. Pero el *Curso* observa que esto no puede verificarse en la obligación de resistir a los movimientos del apetito. Lo explica con dos observaciones interesantes. Ante todo lo demuestra especificando mejor la naturaleza del precepto natural «non fornicare». Mientras, por una parte, hace notar que con él lo que se prohíbe primordialmente es el consentimiento, por otra no se retrae en afirmar que con él se obliga a cualquier hombre a ejercitar también un cierto dominio sobre cualquier movimiento de concupiscencia. Este último aspecto es el que hace más comprensible la distinción entre ley natural y ley positiva. La obligación de ejercer el dominio sobre los movimientos del apetito deriva de una ley natural, puesto que ninguna

259. *Cursus Theologicus*, ib., p. 374 b, n. 185: «Costerum lex positiva, quae velut in extensionem legis naturalis instituta est, potest ultra pertinere: potestque praecipere sub mortali non solum ea, quae simpliciter sunt necessaria ad assequutionem praedicti finis, sed etiam quae ad melius esse talis assecutionis conducunt».

ley positiva tiene un poder obligante tan universal²⁶⁰. Por otro lado, el deber positivo de resistir a tales movimientos no puede ser más que venial. De hecho, la ley natural se limita a establecer como grave lo que puede impedir la consecución del fin último o lo que puede ocasionar un daño grave, casos ambos que se excluyen en el enunciado del aserto²⁶¹. En la segunda observación, el Curso precisa que la obligación venial de resistir a los movimientos pone todavía en menor peligro la existencia del precepto natural «non fornicare». El peligro de abolición se puede verificar en la ley positiva, pero no en la ley natural. La explicación se encuentra en el mismo motivo que fundamenta la obligación. La ley positiva tiene su fundamento en un principio extrínseco, como lo es la fuerza del legislador; en cambio, la ley natural lo tiene en un principio intrínseco, cual es la naturaleza humana. Por esto el permitir movimientos del apetito no disminuye de hecho la fuerza obligante del precepto «non fornicare»²⁶².

El Curso saca su último argumento de la diferencia que señala entre el «consentir» y el «permitir». Con anterioridad se ha podido constatar cómo, según Cayetano, se había afirmado explícitamente que el permitir una delectación no debía considerarse siempre como equivalente a un consentimiento indirecto. La imputabilidad de una actitud negativa de la voluntad debía establecerse más bien en base a criterios subjetivos. Tesis ésta, que, si bien aceptada por la mayoría de los teólogos encontró no pocos adversarios hacia la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII.

El Curso vuelve sobre esta cuestión y, a pesar de seguir en la línea de Cayetano, procura darle un desarrollo propio. Crea así una relación entre «consentir-permitir» y «moralidad objetiva-moralidad formal». La diferencia que existe entre estas dos últimas no es de poca importancia. La primera apoya todo el eje de la moralidad sobre el objeto; la segunda, por el contrario, sobre el

260. *Cursus Theologicus*, ib., p. 375 a, n. 186: «At in nostro casu tota obligatio consurgit ex lege naturali: non enim apparet lex positiva, quae universaliter iubeat resistere motibus inordinatis sensitivi appetitus».

261. *Cursus Theologicus*, ib.: «Ex alia vero parte huiusmodi lex naturalis nihil praecipit sub mortali ob quemcumque finem, nisi quod secundum se est simpliciter necessarium ad beatitudinem consequendam: neque prohibet similiter sub mortali, nisi quod grave nocentium alicui inducit: quorum neutrum in casu nostrae assertionis locum habere, cuilibet intuenti constabit».

262. *Cursus Theologicus*, ib., n. 187: «Leges autem naturales, qualis est lex cohibendi supradictos motus, nequaquam, quamvis, saepenumero violentur, amittunt praedictam vim; sed semper in suo vigore permanent: ...».

acto²⁶³. Precisamente desde la perspectiva diversa que subyace a esta doble dimensión de la moralidad, el *Curso* consigue explicar también la diferencia existente entre el consentir y el permitir. El consentimiento dice relación al objeto; y, si éste es gravemente desordenado, es inevitable cometer pecado mortal. De este modo, si se consiente a una delectación objetivamente grave del apetito, se comete pecado mortal²⁶⁴. Pero es distinta la situación de la permisión. Esta no se refiere al objeto, sino al acto realizado por el sujeto. Si el sujeto no quiere consentir, no se puede considerar grave su actitud pasiva de cara a la delectación. El desorden de este acto es solamente leve, porque lo es también el precepto que se viola²⁶⁵.

En la segunda afirmación, el *Curso* establece que se está obligado a resistir de manera eficaz a un movimiento gravemente desordenado del apetito en todos los casos en que hay peligro de consentir²⁶⁶. Este principio no es nuevo, sino común a la reflexión teológica de todas las épocas. Toda persona que toma en serio su salvación tiene el deber de evitar cualquier peligro de pecado mortal; de lo contrario, quien ama el peligro acaba cayendo en él. La discusión se da más bien al determinar las reglas morales para evitar este peligro. No han faltado en el pasado teólogos que han afirmado la necesidad de una resistencia positiva a la delectación. Otros, por el contrario, han sostenido que incluso una actitud negativa de la voluntad podía ser, algunas veces, más que suficiente. El *Curso* confirma esta posición que revaloriza el elemento subjetivo en el acto humano. De esta manera desarrolla

263. *Cursus Theologicus*, tr. 11, dub. 6, disp. 1, t. 6, p. 44 a, n. 86: «Quo circa est discrimen inter moralitatem actus et obiecti, nam prima instituta est ut constituat actum in esse rei moralem, utpote subditum regulis morum [...] Secunda vero non est instituta ut faciat obiectum esse rem moralem, sed praeclae terminum et obiectum actus moralis: ...».

264. *Cursus Theologicus*, tr. 13, disp. 10, dub. 5, t. 7, p. 375 b, n. 188: «Quia igitur motus appetitus sensitivi circa obiectum grave est obiective malus mortaliter, sive alias habet malitiam formalem mortalem, sive venialem, sive nullam, ideo consensus deliberatus in illum, semper est mortalis».

265. *Cursus Theologicus*, ib.: «E contra vero quis talis motus, secluso consensu, non habet malitiam formalem mortalem, ideo eius permissio non prohibetur sub mortali: ...».

266. *Cursus Theologicus*, ib., p. 376 b, n. 192: «Dicendum est secundo: quoties imminet periculum consensus ex permanentia illiciti motus, tenetur voluntas sub mortali efficaciter ei resistere. Quare qui, praevisto eo periculo, immoratur, et non facit quod in se est, ut appetitum comprimat, licet formaliter non consentiat, peccat mortaliter, et censetur consentire interpretative».

también el *Curso* la moral de la responsabilidad que valora el obrar humano en estrecha conexión con las cualidades de la persona y con la situación histórica en la que puede encontrarse.

La primera limitación admitida por el *Curso* es precisamente la misma de Cayetano. La persona orientada firmemente hacia el bien es difícil que consienta indirectamente si no reprime los movimientos del apetito²⁶⁷. La misma disposición de ánimo se presenta como una garantía para no caer. Pero el razonamiento es diverso para quien es de ánimo débil y sabe, por experiencia, que está inclinado a tales movimientos. Este, después de una advertencia del movimiento, no puede asumir una actitud pasiva, sino que está obligado gravemente a resistir²⁶⁸.

La segunda limitación la fundamenta el *Curso* sobre el carácter interno de disconformidad, que tiene lugar en cualquier delectación por medio de un acto de disgusto. Muchos teólogos de la corriente intelectualista habían juzgado insuficiente este acto para evitar un consentimiento indirecto. El *Curso*, por su parte, defiende su eficacia, al menos para salir del ámbito del peligro de consentir²⁶⁹. Sin embargo, como Cayetano, el *Curso* pone en guardia sobre el considerar siempre la actitud negativa como el método ideal a emplear en tales circunstancias. En realidad una «confianza» excesiva con tales movimientos podría provocar no pocas dificultades en el sujeto. Esta es la razón del por qué se está obligado (aunque sólo sea verbalmente) a resistir, y el porqué no se puede adoptar dicha actitud como estilo normal de vida. Si es verdad que la concupiscencia no puede ser pecado sin un consentimiento libre de la voluntad, también es verdad que no puede ser soportada pasivamente. Se ha dejado para que el hombre se realice en su drama diario («ad agonem»). El *Curso* no niega esto, pero lo explica con una analogía. La actitud negativa de

267. *Cursus Theologicus*, ib., p. 376 b-377 a, n. 193: «...ille qui habet animum satis firmum in bono, proindeque nunquam, aut raro in aliquid grave consentit, ipsique sensualitatis motus fastidio illi sunt, non est cur ex qualibet permissione, aut non resistentia motus inordinati statim consensum pertimescat: quippe ea animi dispositio videtur sufficienter periculum auferre».

268. *Cursus Theologicus*, ib.: «Qui autem infirmo est animo, experientiaque didicit se sensibilibus valde allici, semelque et iterum consensisse, vix unquam periculum consensus effugiet, si postquam plene advertit, permissivae se habeat».

269. *Cursus Theologicus*, ib.: «In secundo vero adest iam aliquid, per quod voluntas consensum cohibeat: videlicet simplex illa displicentia, vel volitio non consentiendi: quae licet sit inefficax ad reprimendum motum appetitus, potest esse efficax ad detinendum voluntatis consensum...».

cara a movimientos del apetito es comparable a la actitud de quien comete voluntariamente pecados veniales. Como esta persona se acerca mucho al pecado mortal, así se acerca mucho al consentimiento quien sistemáticamente no resiste a los movimientos del apetito. Quien se comporta ordinariamente de esta manera, más que firmeza en alejar estos movimientos, manifiesta una tendencia a hacerlos propios²⁷⁰. Por esto, desde el punto de vista pastoral el *Curso* sugiere que se tenga más bien prontitud en reaccionar. De esta forma se obra siempre bien. Quien es débil de carácter evita el peligro de consentir; y quien es fuerte, responde así a la llamada de la perfección evangélica.

En el tercer aserto, el *Curso* afirma que se está obligado a resistir gravemente a los movimientos del apetito cuando, incluso sin correr peligro de consentir, se produce un grave daño a sí mismo o a los demás²⁷¹. En realidad esta restricción se comprende fácilmente cuando por un exceso de ira, no controlado debidamente, uno podría ejecutar un acto de violencia. Pero ¿qué decir cuando ante una delectación carnal se corre el peligro de una polución? En el pasado no han faltado los teólogos que habían distinguido netamente entre el peligro de polución y el de consentimiento. Solamente cuando se corría este último peligro afirmaban la necesidad de resistir. El *Curso*, más que seguir la orientación de estos teólogos, sigue el punto de vista de quienes ponían en un mismo nivel ambos peligros. Uno de los mayores sostenedores de esta tesis fue Tomás Sánchez. Este había defendido que por un deber de justicia y de caridad se está obligado a evitar una delectación cuando con ella se corría el riesgo de procurar algún daño a los demás. Con un acto de fornicación se podía dañar la dignidad del otro, y poner en serio peligro la prole que estuviera para nacer. Posibilidad que podría verificarse también en la violación. Pero, excluidos estos dos últimos casos considerados como legítimos, ¿no parece duro afirmar en forma tan general el peligro de polución cuando ésta

270. *Cursus Theologicus*, ib., p. 377 b, n. 194: «Accedit secundo, esse non leve argumentum debilis, et infirmæ virtutis, quod aliquis videns se teneri sub veniali ad resistendum, non resistat: sicut quod advertenter venialia amplectatur: unde qui ita se gerit, eo ipso non est cur persuasum habeat inesse sibi constantiam illam, et firmitatem in bono, qua cessare diximus periculum consensus».

271. *Cursus Theologicus*, ib., n. 195: «Etiam secluso periculo consensus, aderit aliquando obligatio sub mortali ad resistendum motui sensitivi appetitus: tunc nimirum quando ex non resistentia imminet aliquod grave nocuumtum».

podría incluso ser el mero aspecto accidental de una expresión sincera de amor? ¿No es legítimo juzgar incluso en modo diverso a quien por puro placer hedonístico realiza un acto de fornicación, si se le compara con quien cae en una relación prematrimonial por amor? Hoy no faltan moralistas que, precisamente, en virtud de una perspectiva pastoral, muestran mayor comprensión para este último caso²⁷². La profunda evolución de la sexualidad que se ha dado en la sociedad moderna lleva a considerarla cada vez más en su dimensión personal y no en su dimensión prevalentemente biológica. El mismo Vaticano II no ha permanecido insensible ante esta transformación. Por el contrario, en uno de los capítulos más interesantes de su Constitución Pastoral, ha revalorizado plenamente el amor personal. Perspectiva ésta, que no era totalmente ignorada en el pasado. Lemaistre, ya en los albores del Renacimiento, había considerado la sexualidad de manera muy liberal para aquellos tiempos. El *Curso*, por su parte, da un paso menos valiente en esta materia. En el fondo, en la raíz de su concepción, permanece todavía como valor primario la finalidad procreativa. Una eventual emisión de semen sólo se justifica dentro del matrimonio. El *Curso* aclara mejor todavía este modo de pensar explicando el motivo por el cual un movimiento exterior del apetito puede estar más gravemente prohibido que el interior. También en esto recurre a la distinción, ya mencionada, entre moralidad objetiva y moralidad formal, que continúa siendo la clave de arco de cualquier solución. La gravedad del movimiento exterior no depende de la malicia formal, sino principalmente de la objetiva. Una polución, sea cual sea la intención formal de quien la provoca, en el caso de fornicación o en la violación o en el de la masturbación, puede producir un daño grave a la prole o a la propia naturaleza, en cuanto que rompe la finalidad intrínseca del semen. Por ello es más grave que una delectación interna del apetito²⁷³. En ésta, sin embargo, no cuenta tanto la malicia objetiva como la formal, y ésta, si no se consiente, no pasa de

272. Cf. B. HÄRING, *Shalom: Pace*, p. 346.

273. *Courseus Theologicus*, ib., p. 378 a, n. 196: «...obligatio vitandi effectum nocivum v.g. pollutionem non est propter malitiam moralem formalem, sed propter nocumentum, quod infert proli, aut naturae; unde quia huiusmodi nocumentum etiam sine consensu grave est, debuit sub mortali prohiberi. Sicut homicidium exterius, etiam si fiat sine consensus periculo, prohibetur sub mortali, ex eo dumtaxat, quia est grave proximi nocumentum, licet nullam habeat malitiam formalem intrinsecam».

venial²⁷⁴. Pero, también para los movimientos internos del apetito, establece el *Curso* una restricción cuando se trata de delectaciones venéreas. Conoce la tesis de la parvedad de materia, defendida por Tomás Sánchez. Este había distinguido entre delectación venérea «grave» y delectación venérea «no grave», afirmando que en esta última podía darse la posibilidad de una actitud negativa, sin cometer pecado mortal. El *Curso* reexamina también esta cuestión a la luz de la perspectiva «objetivo-formal». Y es precisamente en este contexto, donde vuelve a salir a flote la tendencia de la valorización del elemento subjetivo para establecer la imputabilidad de un acto moral. El sujeto se convierte en centro de atención, así como las condiciones en que puede encontrarse. De este modo el *Curso* nota que no siempre coincide la gravedad objetiva con la formal. Una delectación objetivamente grave puede ser leve desde el punto de vista formal. En este caso, si el sujeto no consiente, no comete más que pecado venial²⁷⁵. No así, por el contrario, cuando la delectación es grave sólo desde el punto de vista formal. El sujeto podría entonces ceder y caer en peligro de polución, por la vehemencia intrínseca de la delectación. Por esto está obligado gravemente a resistir²⁷⁶. Sin embargo, el carácter no absoluto conferido a esta afirmación hace pensar que no es intención del *Curso* negar la tesis de la parvedad de materia. El suyo es más bien un consejo de carácter pastoral, que no excluye la posibilidad teórica de una sentencia semejante²⁷⁷.

274. *Cursus Theologicus*, Ib.: «Caeterum motus internus secundum se nihil affert nocentiam, et ideo prohibetur dumtaxat ratione malitiae, et inordinationis in eo repertae: cumque talis inordinatio, secluso consensu voluntatis, sit levis, utpote non excedens limites venialis, non debuit sub mortali interdicio».

275. *Cursus Theologicus*, Ib., p. 378 b, n. 198: «...observandum est delectationem veneream posse dici gravem dupliciter. Vel ratione obiecti dumtaxat, eo quod est de obiecto gravi, ut de copula cogitata; quamvis ipsa delectatio in se modica, sive remissa sit, et parum commovens libidinem. Vel ex parte actus: quia videlicet ipsa passio delectationis vehementer carnem et libidinem commovet, quidquid sit de gravitate obiecti extrinseci. Igitur quando delectatio solum priori modo est gravis, veram censemus doctrinam primae assertionis, etiam in delectationibus carnalibus: atque adeo cessante consensu periculo, non erit mortale eam delectationem permittere. Ratio vero est: quia praedicta delectatio non constituit in periculo pollutionis, neque in eam valde influit...».

276. *Cursus Theologicus*, Ib., p. 379 a, n. 198: «Caeterum ubi delectatio venerea posteriori modo est gravis, hoc est vehemens, et intensa modo explicato, minus placet eius permissionem a mortali excusare, ob nocentiam pollutionis, in quam potest influere. Sive quia talis delectatio semper affert pollutionis periculum».

277. Cf. K.-H. KLÄBER, *De parvitate materiae in seculo*, Regensburg 1971, p. 254.

Tras estas afirmaciones fundamentales, el *Curso* pasa a criticar la posición opuesta de los demás teólogos.

A los neo-nominalistas, ligados todavía al enfoque ockamista, el *Curso* les presenta una reestructuración del precepto «non fornicare». Los preceptos naturales negativos, entre los que se encuentra éste también, obligan «gravemente» sólo en cuanto están directamente prohibidos, y no en cuanto están indirectamente mandados. Por otro lado, no se puede negar la obligación, al menos leve, de resistir a tales movimientos del apetito. La defensa de esta obligación venial distancia al *Curso*, incluso de la sentencia de Juan Sánchez²⁷⁸.

A los neo-escotistas les limita el argumento fundado en el principio de que la voluntad no podía fallar en su papel de potencia directora de las demás. El *Curso* observa que esto sólo puede valer para los actos perfectamente libres y no para los movimientos del apetito que lo son sólo imperfectamente²⁷⁹.

Tampoco, finalmente, ahorra críticas a la corriente intelectualista. Primeramente, le discute su principio fundamental. La voluntad tiene un papel propio en la constitución del acto moral y la elección que le corresponde no puede considerarse como un mero corolario de la deliberación. Otro punto que critica a esta sentencia es su oposición clara a la posibilidad de una omisión pura. Se ha podido asistir, a través de los siglos precedentes, a qué tipo de enfrentamiento ideológico ha estado sometida esta cuestión. Pero ha sido precisamente con ella como se ha podido aclarar mejor la naturaleza del voluntario negativo. A la pregunta de si éste comprendía o no un acto de la voluntad, no todos habían respondido de la misma manera. El filón escotista-ockamista lo había negado. Para estas corrientes la actitud negativa era la indeterminación radical de la voluntad. No suponía ningún acto. A esta posición se había enfrentado en modo extremista el intelectualismo bafieziano. Este había afirmado que, tras una delibera-

278. *Cursus Theologicus*, ib., p. 380 b, n. 202: «Sed displicet solutio: quia sicut negari non potest, praedictos motus, dum nulla iusta causa excusantur, secundum se esse peccata venialia: ad hoc enim sufficit innata libertas imperfecta ipsius appetitus: sic negandum non est inesse homini obligationem sub veniali illos cohibendia».

279. *Cursus Theologicus*, ib., p. 380 a, n. 200: «Respondetur praeepta non imponi nisi in ordine ad actus liberos, ita ut iuxta gradum libertatis sit gradus obligationis: unde actus concupiscendi illicita simpliciter liberos prohibent simpliciter, scilicet sub mortali: actus vero secundum quid, et imperfecte liberos prohibent secundum quid, nempe sub veniali».

ción, la omisión pura era psicológicamente imposible. Una actitud negativa equivalía siempre a un consentimiento indirecto. Entre estos dos extremos se situaba la postura de Cayetano y de Vitoria. Ambos habían afirmado la posibilidad de una actitud negativa, aun cuando para ellos esto llevaba consigo la posición de un acto. El Curso se alinea con esta última opinión y pretende explicarla ulteriormente. Para desmontar la tesis intelectualista distingue un objeto doble para el consentimiento de la voluntad. El consentimiento puede referirse tanto a la omisión del reprimir, como al movimiento no reprimido. Esta distinción lleva consigo un juicio moral completamente diverso respecto a las dos posibilidades²⁰⁰. El consentimiento al movimiento permitido no es un consentimiento perfecto, sino sólo imperfecto —«secundum quid»— porque la voluntad no quiere en absoluto tal movimiento. En este caso no se puede pecar gravemente por la imperfección del consentimiento²⁰¹. Por el contrario, el consentimiento a la omisión es un consentimiento perfecto —«simpliciter»—, porque la voluntad quiere permitir tales movimientos. No obstante este acto no pasa de ser venial, porque venial es la obligación de resistir²⁰². En síntesis, se puede decir que en este caso la voluntad se guarda bien de querer directamente el movimiento, aunque quiera sólo permitirlo. De este modo, mientras por un lado no se niega que el consentimiento indirecto pueda equivaler al formal para que pueda darse un pecado mortal, por otro se afirma que ambos pueden ser imperfectos, aunque lo sean por motivos diversos. Sin embargo, una vez admitidos los otros dos elementos necesarios al pecado mortal,

200. *Cursus Theologicus*, Ib., p. 382 a, n. 205: «...dum voluntas post plenam advertentiam non reprimat motum illicitum sensualitatis, datur ibi consensus interpretativus, tum in omissionem, seu non repressionem; tum etiam in motum ipsum non repressum. Aliter tamen, et aliter: ...».

201. *Cursus Theologicus*, Ib.: «...nam posterior solum est consensus secundum quid: ratione cuius non verificatur, quod voluntas absolute, et simpliciter vult talem motum; sed secundum quid dumtaxat, sicut est obligatio reprimendi, in qua totus hic consensus fundatur: quare licet materia secundum se sit gravis, ut est revera praedictus motus; propter imperfectionem tamen consensus non efficitur peccatum mortale, sed veniale dumtaxat: ad quod sufficit consensus secundum quid».

202. *Cursus Theologicus*, Ib.: «Prior autem est quidem consensus simpliciter in genere interpretativi: et ratione eius verificatur, quod voluntas simpliciter vult permittere illum motum, et vult non reprimere, et vult omissionem repressionis: non secus ac si haberet actum formalem, quo expresse id vellet. Sed non propterea est ibi peccatum mortale: quia materia proxima praedicti consensus, scilicet illa omisio, vel non repressio non est gravis, neque prohibita sub mortali, sed tantum sub veniali: sicut solum sub veniali praecipitur actus omissus, scilicet reprimere».

mientras no se puede establecer ningún límite para el consentimiento directo, se puede establecer todavía para el indirecto. De hecho el «deber moral» de resistencia, que deriva del precepto natural «non fornicare» es solamente venial. Por esto la permisión debe ser proporcionalmente leve.

El *Curso*, con esta síntesis, pone realmente punto final a la cuestión. Aunque rehace todo el camino histórico de los debates sobre esta materia, no descuida darle una coloración original. La referencia y la analogía que establece entre «consentir-permitir» y «moralidad objetiva-moralidad formal», resultan realmente acertadas para comprender la naturaleza y los límites del voluntario indirecto. Si se relaciona esto con la moralidad formal, ¿no acaba por depender en modo determinante su valoración ética del elemento subjetivo? Por ello, no es difícil reconocer esto como contribución a una mejor afirmación de la responsabilidad moral.

2) El «Curso Moral»²⁸³ de los Carmelitas de Salamanca

Con la síntesis poderosa del *Curso Teológico* desaparece la vivacidad de la discusión que se dio sobre este tema hacia la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII. Muchos teólogos, incluso de primera línea, de la segunda mitad del siglo XVII, no tratan en absoluto esta cuestión; otros, por el contrario, se limitan a repetir la orientación del *Curso*. Sólo hay dos teólogos que se desvían de esta línea: el dominico Pedro Labat (+ 1670)²⁸⁴ y el sorbonista Martín Grandin (1604-1691)²⁸⁵. Este último, basado en

283. Este *Curso* es una obra de equipo que costó casi sesenta años de trabajo y de estudio. El tomo V, en el que trata del consentimiento, fue redactado por Sebastián de San Joaquín (m. 1714) y fue editado en el año mismo de su muerte. El P. DEMAN advierte, sin embargo (art. *Salamancae Theologiae de*, DTC, 14, cols. 1030s) que esta obra no tiene el mismo valor que el *Curso Teológico* y que no es del todo precisa en las citas. Cf. también: AMBROSIO DE SANTA TERESA, art. *Salmanticensis*, Enc.Catt., 10, col. 1682; TEODORO DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO, *El Curso Moral Salmanticense*, Salamanca 1968 (de especial interés desde el punto de vista histórico-crítico).

284. QUÉSTIF-ÉCHARD, *Scriptores O. P.*, 2, p. 636 b, lo coloca «inter primi nominis theologos». Su *Theologia Scholastica*, en ocho volúmenes, fue editada en Toulouse de 1653 a 1661. Cf. HURTIER, *Nomenclator*, 4, cols. 36s.; art. *Labat Pietro*, en *Enciclopedia Ecclesiastica*, Turín 1942, 5, p. 319 a.

285. Doctor por la Sorbona, obtiene allí una cátedra de Teología en 1638, que conservó hasta su muerte. Después de ella, salió su obra: MARTINI GRANDINI doctoris et socii Sorbonici, sacrae facultatis Parisiensis decani, emeriti in theologia professoris, *Opera*, 5 vols., París 1710-12. Se encargó de la edición Carlos Du Plessis d'Argentré que le añade algunas explicaciones. Cf. B. HEURTSCHER, art. *Grandin*, DTC, 6, cols. 1725s.; art. *Grandin*, Enc.Eccl., 4, p. 211 b; HURTIER, *Nomenclator*, 4, cols. 322ss.

la corriente nominalista, que obligaba gravemente a resistir a los movimientos, reafirma la gravedad de la actitud negativa²⁸⁶; en cambio, el primero vuelve a la perspectiva objetivista de Valencia, en la que se sostenía la gravedad intrínseca de los movimientos del apetito²⁸⁷.

Puesta esta premisa, sólo queda pasar del Curso Teológico al Moral. En él, con un estilo sencillo y muy pastoral, adaptado a la formación moral de los jóvenes estudiantes carmelitas, se encuentra una síntesis preciosa de toda la evolución histórica de este problema. El Curso habla, por tanto, de tres sentencias²⁸⁸. En la primera sintetiza los argumentos de la corriente intelectualista y los de la escotista-nominalista. En la segunda, vuelve a proponer la postura opuesta de Juan Sánchez. En la tercera, presenta la opinión del Curso Teológico al que se añade alguna que otra observación propia.

De esta manera el Curso Moral vuelve al principio que estuvo en vigor en la Escuela de Salamanca, por el que se afirmaba que ningún sujeto está obligado a lo imposible en la vida moral. Por esto, hay que decir que no siempre existe una obligación grave de resistir a tales movimientos. Para determinar su imputabilidad este Curso recurre también a reglas morales. Las principales pueden reducirse a dos. La primera se basa en las cualidades de la persona y en su orientación fundamental. La segunda, por el contrario, no infravalora la naturaleza del objeto. En esta última, se nota una cierta diferencia respecto al Curso Teológico. La posición de éste no había sido tan neta ante la tesis de la parvedad de

286. M. GRABIN, *Opera Theologica*, tr. De peccatis, disp. 1, q. 2, punct. 3, Paris 1712, t. 4, p. 25b: «...quamvis adsit aliqua displicentia eiusdem motus, si sit inefficax, quia cum tali displicentia remanere potest consensus; vel positivus, si actu condelectetur voluntas; vel interpretativus, si motum, cui debet et potest resistere, permittat».

287. P. LABAT, *Theologicæ scholasticæ secundum liberatam D. Thomæ doctrinam sine cursu theologicis*, Tomus tertius, disp. 6, par. 2, dub. 5, Toulouse 1659, p. 724: «Quia non solum id, quod excitat ad malum, est obiectiva malum, verum etiam illud, quod per se est incitativum: atqui huiusmodi delectatio est per se incitativa ad malum; ergo est mala obiective. Adde quod huiusmodi delectatio non solum est mala, quia provocat ad malum, vel quia est periculum consensus; verum etiam quia obiectum, ex cuius apprehensione exurgit, est malum, et iuxta quantitatem mali repertam in obiecto, invenimus quantitatem mali in delectatione, ...».

288. No parece, sin embargo, de un estudio histórico de la dirección de Juan Sánchez que pueda tomarse como una sentencia distinta. Los pocos teólogos, entre los que se encuentran Vitoria y Salas, que muestran simpatía por esta sentencia, después no la defienden con claridad. Por eso, parece más claro dividirlos en dos o aún en tres sentencias, sobre todo porque de una manera tan neta no se encuentra sino en el Curso Moral.

materia admitida sobre todo por Tomás Sánchez. Le había dejado un margen real de legitimidad moral, aunque limitada al plano teórico. El *Curso Moral*, por su parte, se separa de esta perspectiva, y afirma que incluso frente a una delectación no grave, se está obligado gravemente a resistir. Incluso en este caso se corre el mismo peligro de consentimiento o de polución²⁶⁹. Emplea así, tras el decreto del P. Acquaviva, a prevalecer la sentencia que se defenderá más tarde en todos los manuales de Teología Moral. No obstante, esta restricción no compromete la vuelta al pensamiento de Cayetano y de Vitoria, que constituye una nota característica de los Salmanticenses. El juicio sobre la actitud negativa de la voluntad viene expresado en el marco de una valoración justa de las condiciones subjetivas presentes. Característica ésta de una dimensión personalista, que vio la luz en el periodo del Renacimiento, para ir madurando posteriormente hasta fines del s. XVII.

Conclusión

Este capítulo puede considerarse justamente de «sistematización». En él no se ha respirado el ritmo de tensión ideológica que había animado todo el capítulo precedente.

En cambio, ha quedado claro cómo los Salmanticenses, con una excelente sistematización redaccional, han contribuido definitivamente a la postura promovida por Cayetano y Vitoria sobre la relación «delectación-consentimiento». Se sostiene con claridad que no siempre el voluntario indirecto equivale a un consentimiento indirecto capaz de expresar una totalidad de adhesión personal. Este estudio de la imperfección del consentimiento desarrollado acentuadamente en clave personalista, hace tomar una vez más la opción, incluso en este periodo, por una moral de la responsabilidad. Y tiene también su proyección en un mejor conocimiento de la naturaleza del pecado mortal y del pecado venial.

269. COLLEGIUM SALMANTICENSIS, *Cursum Theologiae moralis*, tomus quintus, tr. 20, cap. 13, punct. 2, Venecia 1728, p. 46 b, n. 19: «Communiter tamen sentiunt Doctores, quod, si delectatio venerea est gravis ex parte actus, hoc est cum magna commotione carnis, aut libidinis, tenetur sub mortali voluntas positive illi resistere: quia in aliis materiis, esto motus appetitus vehemens plerumque non trahat secum periculum consensus; at in venereis delectationibus commotio, et si non admodum gravis, secum affert periculum consensus, et pollutionis, vel saltim notabiliter in illam influit: quare in hac materia habenas carnis, et effraenis appetitus potius contrahendas, quam laxandas esse semper iudicavit».