

# Pecado y consentimiento indirecto en la Moral del Renacimiento

Por DOMINGO LA CERRA, Pbro.

## INTRODUCCION

Uno de los "signos de los tiempos" del mundo moderno, acogido por el Concilio Vaticano II, es, sin duda, el fijar la atención en el hombre<sup>1</sup>. La misma teología está invadida por esta corriente hasta el punto de desarrollarse hoy en una perspectiva "antropológica". Incluso la moral no se muestra insensible a este tipo de renovación. Es más: en ella la dimensión subjetiva, por el influjo convergente del personalismo y de la fenomenología existencial, desempeña actualmente un papel fundamental. En este contexto aun la responsabilidad moral "se manifiesta en primer lugar por una fuerte insistencia en poner de relieve al sujeto frente al objeto"<sup>2</sup> y, sin ser lo menos impor-

1. Pablo VI, en la Homilía de la novena sesión del Concilio Vaticano II, decía: «Vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros —y más que nadie— somos promotores del hombre [...] Otra cosa debemos destacar aún: toda esta riqueza doctrinal se orienta en una única dirección: servir al hombre. (7 de diciembre de 1965, en la Basílica Vaticana. Cfr. *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*<sup>1</sup>, B.A.C., Madrid, 1966, pp. 1070 y 1072.)

2. A. HORTELANO: *Moral responsable*, Sígueme, Salamanca, 1969, p. 12; P. Schoonenberg destaca cómo también en la obra *La Ley de Cristo* de B. HANING encontramos consideraciones muy apropiadas, en las cuales la diferencia objetiva se subordina a la subjetiva (P. SCHOONENBERG: *El poder del pecado*, C. Lohlé, Buenos Aires-México, 1968, p. 35).

lante, la misma conciencia subjetiva va reconquistando, en el ámbito moral, el papel normativo que primariamente le toca y que había estado más bien descuidado en un pasado no muy lejano<sup>3</sup>.

Por otra parte, el camino que ha conducido a la moral cristiana a este punto no ha sido ni breve ni homogéneo. Entre los teólogos modernos, Schoonenberg, en su excelente análisis del pecado personal, tiene una observación interesante. Desde Santo Tomás, dice, "los teólogos han desplegado mayor celo en mostrar la diferencia entre pecado mortal y venial, considerando la diferencia de materia por medio de una exhaustiva investigación sobre las fuentes de donde proviene esta diferencia"<sup>4</sup>. Dirección ésta que, según el teólogo de Nimèga, han seguido, en su elaboración, los diversos catecismos nacionales<sup>5</sup>. Por lo que añade: "Parece innegable que el común denominador de la instrucción religiosa y en el sentir del pueblo cristiano sobre el pecado, la insistencia recae sobre el medir la "cosa", más que en comprender la intención moral"<sup>6</sup>.

De estas observaciones, brota casi espontáneamente el pensamiento de que, después de Santo Tomás, el valor del elemento subjetivo en la valoración del acto moral, sin llegar a anularse, no obtenía en la teología moral la categoría que se le debía. El objeto había, casi siempre, prevalecido sobre el sujeto. Pero ¿puede creerse que esta preeminencia de la perspectiva "objetivista", comprensible en los siglos XIV y XV por el influjo legalístico del nominalismo<sup>7</sup>, no haya encontrado posteriormente ninguna crítica, especialmente en el período de la renovación tomista?

Para reforzar esta pregunta parece que puede aducirse una observación expresada por J. Rinaud en uno de sus artículos, donde analiza las relaciones entre psicología y moral. En primer lugar, Rinaud no se aparta mucho del estilo de las críticas aducidas anteriormente. Para él también la moral casuística "se

3. Cfr. especialmente la relación de B. MARINA, *Conciencia y Magisterio*, en *Magisterio e Morale*, Bolonia, 1970, pp. 319 y ss.

4. P. SCHOONENBERG, o. c., p. 35.

5. *Id.*, *ibid.*, p. 35, nota 5.

7. Cfr. M. MICHEL LABOURNAYE: *Le Péché*, Toulouse, 1958-1959, p. 117.

6. *Id.*, *ibid.*

8. Aunque Rinaud pretende referirse más bien a la moral de fines del 700, su juicio puede extenderse también a una parte de la producción teológica de los siglos anteriores.

apoyaba en una psicología simple [...]. La conciencia clara de sí mismo, conciencia moral personal, la libertad y la responsabilidad eran los primeros datos. Se suponían realizadas habitualmente las condiciones del acto moral. Se pensaba que el hombre, desde la mañana a la noche, obraba libremente, realizaba actos morales...". Al fin añade, sin embargo, una observación digna de ser notada: "Sólo la famosa cuestión del voluntario indirecto —dice— ofrecía ocasión a los virtuosos de sutilezas"<sup>9</sup>. De esta manera da a entender que aun en el período de la decadencia de la moral, hay una cuestión cuyo aspecto subjetivo no se infravaloraba, sino que se estudiaba más bien con profundidad. ¿A qué se refiere Rimaud en particular? Parece que, en la vasta temática del voluntario indirecto, no se refiere a un problema concreto de moral especial, sino más bien a la moral del consentimiento. En el período a que se refiere Rimaud se debatía entre los moralistas la cuestión del voluntario indirecto. Se preguntaba si tenía las premisas necesarias para expresar una totalidad de la adhesión personal y, por tanto, un pleno consentimiento a un movimiento del apetito sensitivo. La cuestión era más delicada cuando la actitud contenida en ese voluntario tenía como objeto una delectación de carácter carnal del cual era, al menos problemático, afirmar parvedad de materia. En este caso se preguntaba si con una actitud negativa de la voluntad (voluntario indirecto o negativo) una persona era capaz de disponer totalmente de sí misma y, según la terminología hoy corriente, de la posibilidad de poner una verdadera "opción fundamental". La respuesta a esta pregunta, además de hacer estudiar con mayor profundidad la responsabilidad moral, servía también para distinguir mejor el pecado mortal del venial. Ni, por otra parte, puede negarse que, establecida en estos términos, la cuestión del voluntario indirecto no contuviese instancias personalistas, es más, todo el análisis *voluntario indirecto-delectación* se estudiaba prevalentemente en orden a la relación *sujeto-objeto*<sup>10</sup>.

9. J. Rimaud: *Les psychologues contre la morale*, en *Etudes*, 263 (1949) 3.

10. Por esto no nos sentimos plenamente de acuerdo con el juicio de L. Rossi («Directo» e «indirecto» en *teología moral*, en *Revista di Teologia Morale*, 3 [1971], 37), que liga el origen de esta terminología a una moral objetivista, y presagia su fin con el nacimiento de una moral personalista.

Por otra parte, aun en nuestros manuales de moral se atribuyen a la voluntad diversas posibilidades de actitudes respecto a un determinado objeto. En ellos se dice que está en el poder de la voluntad consentir, disentir o tomar incluso una actitud negativa en la que ni consiente ni disiente. Esta posibilidad intermedia es el caso del voluntario indirecto, de la omisión o de otras acepciones afines. Pero los análisis que de ellos nos dan, contra lo que da a entender Rimaud para la moral casuística, son muy breves. Generalmente tocan este punto cuando tratan de la resistencia a las tentaciones". En el estudio del acto humano, sin embargo, no hacen sino una leve alusión sobre la moralidad del "no-consentimiento". Muchos, por tanto, son los elementos dignos de una mayor profundización moral. Ante todo, como ya se ha dicho<sup>11</sup>, se debería profundizar en la naturaleza misma del voluntario negativo. Porque cabe preguntarse: con un tal voluntario, ¿la voluntad es capaz de llegar a una actitud negativa "radical" o, por el contrario, esta misma actitud comporta ya un acto positivo? A esta clarificación psicológica se puede añadir otra de no menor entidad desde el punto de vista teológico: ¿qué imputabilidad hay que asignar a una persona que toma una actitud semejante ante un movimiento del apetito sensitivo objetivamente grave?

Para responder especialmente a esta última pregunta, no se puede dejar a un lado el análisis de las relaciones entre advertencia y consentimiento. Aun hoy en algunos manuales de moral<sup>12</sup> se lee que la perfección del consentimiento depende exclusivamente de la perfección de la advertencia. De lo que resultaría que la plenitud del consentimiento, en definitiva, estaría en función de la plenitud de la advertencia. Con una advertencia plena no se podría concebir la posibilidad de un consentimiento imperfecto. En este contexto, un voluntario indirecto, que proviene de una advertencia plena en un movimiento de concupiscencia objetivamente grave, debería "siempre" juzgarse pecado mortal. Pero hoy, además de afirmarse que es la persona y no cualquier facultad, el origen y el término al que se atribuye la acción, se

11. Cfr., por ejemplo, A. LANZA-P. PALAZZINI: *Teologia Morale Generale*, Roma, 1952, vol. I, pp. 206 s, n.º 64.

12. L. ROSSI, *o. c.*, p. 38, nota 6.

13. Cfr. H. NOLTING-A. SCHMITZ: *De Principiis*, Innsbruck, 1966, n. 315 (3), y también n. 30.

va delineando siempre con más fuerza en los moralistas el principio de que el consentimiento pleno es el consentimiento plenamente libre<sup>14</sup>. Por ello la imperfección del acto humano no puede tomarse exclusivamente de la imperfección de la advertencia, sino también de la imperfección del consentimiento en concomitancia con las oscilaciones de la libertad debidas al influjo de las pasiones o a otros condicionamientos<sup>15</sup>. ¿Se puede, pues, aun ahora afirmar, según esta tendencia, que en el voluntario indirecto (en la omisión) se tiene "siempre" la misma responsabilidad moral que se encuentra en el voluntario directo (en la comisión) después de una plena advertencia de la delectación por parte de la razón? ¿Se está "siempre" obligado a ejercitar con todo movimiento de concupiscencia —y por consiguiente "a fortiori" con la delectación carnal— un positivo control aun cuando se es personalmente consciente de que con una actitud negativa no se incurrirá en ningún peligro de consentimiento? El desarrollo del psicoanálisis y el cambio teológico acaecido acerca de la sensualidad ¿no ha indicado quizá a los moralistas que una simple pedagogía practicada rigidamente, más que librar la persona podría más bien volverla esclava de inhibiciones y de complejos? Por otra parte, ¿cómo conciliar esta tesis con las exigencias del verdadero humanismo cristiano que pide al pecador un dominio siempre creciente de las propias pasiones?<sup>16</sup>

Estas preguntas, puestas en evidencia aun en un Congreso de Moral dedicado al estudio del acto humano<sup>17</sup> no son fáciles de responder, sino que exigen una profunda investigación.

A este propósito sorprende cómo San Francisco de Sales, ya en sus tiempos, con una profundidad y equilibrio mil veces

14. ANÓNIMO: *Ami du Clergé*, 39 (1924) 610 ss. Cfr. también J. FUCHS: *Theologia Moralis Generalis*, II pars, Roma, 1967, p. 40.

15. G. HAGMATER-W. GIRASÓN: *Orientaciones actuales de psicología pastoral*, Sal Terrae, Santander, 1964, p. 254. Ahí se lee: «... aun cuando se den todas las condiciones para un conocimiento suficiente, no creemos que se siga automáticamente que el acto sea libre [...] Incluso la ejecución externa del acto imperado por la voluntad puede estar obstaculizada por pasiones somáticas y reacciones instintivas. El hombre puede realizar ciertas acciones, al menos parcialmente, en oposición a sus decisiones libres; de modo que esas acciones externas no son en realidad actos humanos».

16. Cfr. J. P. SCHALLER: *Morale et affectivité*, París, 1962, p. 69. Cfr. también J. LECLEZACQ: *La tentation, Pastorale du péché*, Tournai, 1961, pp. 47 ss.

17. Cfr. J. FUCHS: *L'atto morale umano, Problemi di Morale Fondamentale* (pro manuscritto), Terni, 1962, p. 84.

superior a los de tantos manuales recientes de moral, resolvía esta cuestión de una manera estimulante y rica en perspectivas en su "Introducción a la vida devota". Según este gran doctor, una tal actitud no era todavía el consentimiento pleno, ni aun formalmente consentimiento; pero no era tampoco disentimiento: era algo "intermedio" y comienzo de complacencia. Afirmaba así la posibilidad psicológica de una tal actitud. Pero recordaba también, con una imagen, que en este caso el fruto prohibido no era comido ni verdaderamente gustado, aunque se hubiese probado con el borde de los labios. No era todavía pecado mortal, pero pertenecía ya y mucho al género del venial<sup>18</sup>.

También los Salmanticenses, en el siglo XVII, según una observación de Labourdette<sup>19</sup> consagraron a esta cuestión una discusión que en la edición de Palmé ocupa una treintena de columnas y donde hacían notar la viva disputa teológica surgida sobre esta materia entre los teólogos del Renacimiento tomista.

Con estas premisas parece que este problema —aparte además de las sugerencias de R. Couture<sup>20</sup>— no está falto de un interés que impulsa a su estudio. Ese estudio, sin presunción alguna, debería ser una investigación histórico-teológica no solamente sobre un punto de casuística moral para establecer la imputabilidad que se debe asignar a una semejante actitud de la voluntad, sino sobre todo a una profundización en la moral del consentimiento unido a uno de los aspectos más apreciados por la moral moderna: la "dimensión personalista". Se pretende examinar cómo el elemento subjetivo en la valoración del acto humano, particularmente muy desarrollado hoy en día, no había sido dejado totalmente de lado en la moral tradicional. Esto es lo que pretendemos apuntar en el mismo título de este trabajo. El fenómeno de la actitud negativa de la voluntad frente al deleite carnal se examina en la relación "sujeto-objeto". Con esta perspectiva se intentará poner de relieve la evolución de la responsabilidad moral personal en su camino histórico.

18. S. FRANCISCO DE SALES: *Introd. à la vie dévote*, IV, cap. 6, Paris, 1962, p. 262.

19. M. M. LABOURDETTE, o. c., p. 18.

20. R. COUTURE: *L'Imputabilité morale des premiers mouvements de sensualité de Saint Thomas aux Salmanticenses*, Roma, 1962, p. XXI.

No nos consta que sobre este tema exista un estudio de tal género, aunque no faltan buenas observaciones<sup>21</sup>. Lo que sí se puede constatar es que se ha pretendido llegar a una solución directa o indirecta de este asunto en una serie de artículos aparecidos entre 1923-1930<sup>22</sup>. El estudio del elemento subjetivo en el acto humano coincide con la difusión de las obras de Freud<sup>23</sup>. Parece una suposición que justifica ampliamente tal producción.

El foco de la investigación que, al principio, quería proyectarse sobre los teólogos del XVI y XVII ha tenido que extenderse, después, a algunos teólogos del XIV y XV. Era difícil entender el pensamiento de los teólogos de Renacimiento sin una referencia, provocada continuamente por ellos mismos, al de algunos teólogos de los siglos inmediatamente precedentes. Pero el centro de la tesis sigue siendo el período que va desde el Renacimiento tomista hasta los Salmanticenses. Cayetano ocupa un papel importante porque el debate teológico tiene, de un modo o de otro, su pensamiento como punto de referencia.

Por otra parte, parece casi inútil indicar la imposibilidad de realizar un estudio exhaustivo de los autores, dada la inmensa riqueza de fuentes. La necesidad de someterse a una selección que limitase la investigación a aquellos teólogos que trataban con particular originalidad este tema, se nos imponía absolutamente<sup>24</sup>.

En el plano metodológico se ha procurado dar una presentación dinámica al material histórico disponiendo la división de los autores más por orden lógico que cronológico. Ni hemos pre-

21. Cfr. M. M. LAOURGUE, *o. c.*, p. 112. En especial ANÓNIMO: *Ann. du Clergé*, a. c. in n. 14, pp. 609 ss.

22. Cfr. ANÓNIMO: *Ann. du Clergé*, 39 (1924) 609-614; 25 (1923) 585-593; 25 (1926) 481-489. A. LUMBAR: *Partes animae, norma gravitatis peccati*, Bohoslovakia, 2 (1924) 97-117; 205-295; F. MARECHAL: *Les lignes essentielles du Freudisme*, en *Nouv. Rev. Théol.*, 52 (1925) 537-571; H.-D. NOLLE: *La responsabilité passionnelle*, en *Rev. Sc. Phil. Théol.*, 18 (1929) 443 ss.

23. J. MARECHAL: *Les lignes essentielles du freudisme*, en *Nouv. Rev. Théol.*, 52 (1925) 537-571. Ch. BLONDEL: *La psychanalyse*, Paris, 1924.

24. No trata de hecho esta cuestión JUAN DE SANTO TOMÁS, que en su *Cursum Theologicum* pasa de la q. 71 a la q. 108 de la I-II. Le dan poco relieve: J. B. GONET (*Clypeus Theologiae thomisticae*, t. III, Lyon, 1643); GUILLERMO ESTIUS (*In secundum librum Sententiarum Commentaria*, t. II, Douai, 1615); CLAUDIO FRASSEN (*Scotus academicus seu Theologia Scoti*, t. V, Roma, 1901); VICENTE FERRER (*Tractatus theologici in primam secundae B. Thomae*, t. II, Salamanca, 1681); FEDERICO GAVARDI (*Theologia exantiquata iuxta orthodoxam Beatissimi Magistri Augustini doctrinam a Doctore fundatissimo B. Aegidio Cochena... expositam, libri II Sententiarum*, t. II, Nápoles, 1699).

ferido una división por escuelas diversas, porque ésta se presentaba muy difícil y resultaba verdaderamente ardua, especialmente a partir de los siglos xiv y xv<sup>25</sup>. Sólo se hará excepción al tratar de la Escuela de Salamanca. En cambio, se ha procurado no forzar el pensamiento de los autores. Por eso se ha evitado incurrir en el vicio, tan frecuentemente criticado, de hacer una "filosofía" de los textos que, muchas veces, traiciona el pensamiento de los autores<sup>26</sup>. Y los textos más relevantes, aducidos en notas, permitirán constatar la interpretación objetiva de los autores.

Ofrecemos hoy la parte central de nuestra investigación, la doctrina de Cayetano y la de la Escuela de Salamanca, esperando poder ofrecer pronto la continuación en la evolución histórica del problema a fines del siglo xvi y xvii, para terminar con los Salmanticenses.

#### 1) LA IMPORTANCIA DE LA SOLUCION DE CAYETANO

A fines del siglo xv y comienzos del xvi "se experimenta fuertemente la necesidad de renovar, de encontrar nuevas formas para la vida y el pensamiento"<sup>27</sup>. Es ésta una época que, en una visión cíclica de la historia, se podría decir, en muchos problemas, semejante a la nuestra. Hoy vive el mundo un cambio decisivo parangonable, si no superior quizá por la carga de fuerza subversiva de las instituciones y situaciones, a la revolución humanística de los siglos xv y xvi<sup>28</sup>. Hay también en el Renacimiento un fuerte espíritu de "novedad". Abbagnano caracteriza este espíritu como "un espíritu de libertad por cuyo medio el hombre reivindica la autonomía racional y se reconoce a sí mismo tan fuertemente enraizado en la naturaleza y en la historia que está decidido a hacerlas su dominio"<sup>29</sup>.

25. A. LANG: *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Theologen des 14. Jahrhunderts*, Münster, 1930, Prefacio.

26. P. ROSSIER: *Le problème de la Philosophie Bonaventurienne*, en *Laval Phil. Theol.*, 6 (1950), 145-163; 7 (1951), 9-53.

27. Y. M.-J. CONGAR: art. *Théologie*, en *DTC*, col. 411.

28. E. CHITAVACI: *Studi di teologia, morale*, Asis, 1971, p. 63.

29. N. ABBAGNANO: *Italian Renaissance Humanism*, en *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 7 (1962), 267.



Pero en esta época no se ha superado aún una cierta perplejidad. Hay una postura que identifica aún el humanismo con el paganismo o el ateísmo y que trae como consecuencia el estimar el humanismo cristiano como un compromiso vago e inútil<sup>30</sup>. Por esto, no se reconoce por todos la contribución positiva de esta época al cristianismo. Algunos ven en ella "una fuente de perversiones morales y el principio de un individualismo científico"; otros, en cambio, ven "el triunfo del verdadero y más completo cristianismo sobre el más abstracto del Medioevo"<sup>31</sup>.

Dejando, sin embargo, de lado toda esta problemática específica, se puede decir que todos reconocen a esta época el impulso enérgico que imprimió al desarrollo de la teología. Cuando comienza la "conciencia moderna" aparecen tres problemas fundamentales que llegan a revolucionarla hasta en su estructura más íntima: "una necesidad espiritual y vital; la novedad de un contacto crítico con los textos y el sentido histórico; una orientación cultural y antropológica nuevas"<sup>32</sup>. En la Teología hay una nueva concepción del hombre y se mira con ojos nuevos el cuerpo, los sentidos, el placer, el sexo. Erasmo de Rotterdam y sus amigos aspiran también a un modo más bíblico y religioso de hacer teología y desean una reforma litúrgica que sepa orientar la práctica religiosa para poder salir de un ceremonialismo vacío<sup>33</sup>. Por esto, el Cardenal Cisneros, fundador de la Universidad de Alcalá, aunque manifiesta algunas reservas sobre el humanismo de Erasmo de Rotterdam y de Savonarola, se muestra sensible a estos movimientos y procura mantenerse en diálogo con la cultura laica y estudiar una presentación de la revelación en una forma doctrinal y lingüística más coherente con la historia y con las exigencias sociales de su tiempo.

Desarrollo éste que lleva consigo un surgir progresivo de Facultades teológicas<sup>34</sup> hasta el punto de que la Teología llega a

30. Cfr. A. WILKER: *L'umanesimo cristiano del rinascimento e la scolastica*, en *Concilium*, 3 (1967), 42.

31. E. ASSAGNI: art. *Rinascimento*, en *Enciclopedia Cattolica*, 10, col. 928. Para la controversia se puede consultar también la Colección de estudios: AUTORES VARIOS: *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XV et XVI siècles*, Paris, 1950.

32. Y. M.-J. CONGAR, *o. c.*, *ibid.*

33. E. POST: *La chiesa al tempo della Riforma*, en *Concilium*, 3 (1967) 81 s.

34. Sólo en España, en 1570, llegaban a 27; mientras que en 1360 no se contaba ninguna (cfr. M. A. MARTÍN: *Historia de la Teología en España de 1270 a 1570*, Roma, 1962, p. 256).

ser el verdadero centro de la vida universitaria suplantando casi al Derecho. Mientras en el pasado se había dado un amplio campo a los estudios jurídicos, el Cardenal Cisneros y el Cardenal Cayetano dan una mayor importancia al estudio de la Sagrada Escritura y de la Teología, limitando el conocimiento del derecho a las nociones necesarias. "El Derecho en Alcalá es complemento de la Teología, como en París"<sup>35</sup>.

Las Ordenes religiosas, también, vuelven a una práctica más genuina de la Regla. No se quiere ya un "observantismo", sino una vida religiosa más profunda y más interior, basada en una verdadera imitación de Cristo<sup>36</sup>. Intensifican los estudios que, aunque no transformen sus conventos en academias científicas, constituyen, sin embargo, el medio principalísimo para la maduración del individuo y de la comunidad. Observancia y amor al estudio son correlativos<sup>37</sup>. Se crean así instituciones con base humanista, según las exigencias del ambiente, obteniéndose una apertura a la realidad y un genuino amor a la verdad.

Todo esto, a fines del siglo xv, coincide también con una decidida vuelta a la Suma de Sto. Tomás en vez de a los Comentarios a las Sentencias de Lombardo. Es difícil sintetizar en un único motivo el por qué de esta vuelta. No se puede olvidar el hecho de que Sto. Tomás es, entre los teólogos de este tiempo, el más estimado y también el menos atacado por los humanistas. Ni se puede desconocer el peso determinante que ha tenido en todo esto la reforma de las Ordenes religiosas y la organización de las universidades españolas, como la de Alcalá y más aún la de Salamanca. Ni puede, finalmente, olvidarse la gran importancia que Sto. Tomás tendrá en el Concilio de Trento.

En este contexto histórico se encuadran el Cardenal Cayetano y Conrado Koellin. El primero en Italia, el segundo en Alemania, procuran a comienzos del siglo XVI, un desarrollo extraordinario de la Teología y de la Filosofía.

Cayetano (1468-1534)<sup>38</sup> afronta, de manera profunda y original, el problema de la responsabilidad personal en el campo

35. *Cfr. Constitutiones insignis Collegii S. Ildephonsi, ac proximae totius almae Academiae Complutensis*, Alcalá, 1716, p. 68; C. THURER: *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris*, Paris, 1890, p. 167.

36. R. POST, o. c., pp. 75 a.

37. M. A. MARTÍN, o. c., pp. 267 a.

38. Da una bibliografía completa de Cayetano Y. M. J. CONGAR, *Rev. Thom.*, 17 (1934-1935), 3-45. Más al día, el mismo autor en el art. *Cajetan*, en

de la moral. Sobre la imputabilidad del consentimiento en la delectación y en la cuestión correlativa del consentimiento necesario para el pecado mortal, tiene precisiones fundamentales. Por esto, el estudio de su pensamiento parece necesario e insustituible. Sin él sería problemático captar el pensamiento de los teólogos de la Escuela de Salamanca sobre los que ejercerá un influjo extraordinario. Esta influencia llegará hasta comienzos del siglo XVII; y buena parte de esta controversia teológica estará provocada por la aceptación o el rechazo de su doctrina.

Cayetano pretende, ante todo, aclarar el concepto de voluntario.

De acuerdo con Sto. Tomás, lo define como aquello que procede de la voluntad\*. Pero hay —añade enseguida—, según la opinión de un teólogo que, como es su costumbre, no nombra, dos clases de voluntario: el "directo" y el "indirecto". Voluntario directo se da con una intervención activa del agente; el indirecto, en cambio, cuando el sujeto es responsable de una determinada acción sin haber actuado\*. Será esta segunda forma de voluntario la que lo hará entrar directamente en la cuestión con una pregunta casuística que Cayetano aduce en uno de sus célebres opúsculos: el "De pollutione ex auditione confessionis proveniente" <sup>40</sup>. Un confesor, pregunta él, si por la acusación provocativa de un penitente padece movimientos carnales graves o aun la misma polución, ¿qué pecado comete? ¿Puede decirse que estos efectos le sean imputables indirectamente? Cayetano piensa que no, y da los motivos. Para que se dé voluntario indirecto

Catholicisme, 2, cols. 367 ss.; o en M.-H. LAURENT, en DHGE, 11, cols. 246-252; o en R. BAUER, LTK, 2, cols. 875 s.; o en G. SOLESI, en Enciclopedia Filosofica, 2, cols. 403 ss. Cfr. también a P. MANDONNET, art. *Cajetan*, en DTG, 2, cols. 1313-1329; J. GRONER, *Kardinal Cajetan, Eine Gestalt aus der Reformationszeit*, Priburgo, 1951 (con bibliografía en las pp. 66-78). Sobre Cayetano como moralista, cfr. M. DAFARA: *Tommaso de Vio Goetano interprete e commentatore della morale di S. Tommaso*, en Riv. di Filos. Neoscol., 27 (1935), 75-101; J. MAYER: *Cajetan moraliste*, en Rev. Thom., 17 (1934-1935), 343-357.

39. CAYETANO: *Opuscula, tract. 23*, Lyon, 1575, t. 1, p. 115: «Voluntarium dicitur quod est a voluntate».

40. CAYETANO, *Ibid.*: «Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter, uno modo directe, quod scilicet procedit ab aliquo, in quantum est agens, sicut calefactio a calore. Alio modo dicitur indirecte, ex hoc ipso quod non agit, ...».

41. La fecha de este opúsculo no es 1519, como se dice en la edición de los Opuscula de 1580, sino 1569 (cfr. CONNAR: *Biobibliographie, o. c.*, p. 40). Así es anterior al Comentario a la *III*.

deben realizarse dos condiciones: 1) el sujeto "puede" actuar; 2) el sujeto "debe" actuar. En el voluntario indirecto entra así el concepto de deber moral. Principio éste no nuevo, sino que lo había precisado Gerson y no estaba del todo ausente en Santo Tomás.

Así, tomando un ejemplo del Angélico, Cayetano dice que el piloto de una nave puede ser responsable de su hundimiento si no interviene cuando está en peligro. Pero puntualiza enseguida que si el piloto no puede actuar o si no se le ha confiado el mando, no se le puede imputar entonces el hundimiento<sup>42</sup>.

Cayetano, entonces, vuelve al caso propuesto y aclara que el movimiento carnal o la polución se le podría imputar indirectamente al confesor sólo en el caso que estuviera obligado a quitar la causa. Pero esto no es posible, porque la confesión es una causa justa y necesaria. El efecto malo que podría darse en el confesor no puede caer en el terreno del voluntario indirecto; es más bien, un "accidens" debido al defecto de la materia<sup>43</sup>. Lo explica con un ejemplo que se repetirá frecuentemente en la discusión posterior. Es impensable, dice Tomás de Vio, que un artista dejase de crear una obra por el sólo hecho de que en un mañana podría corromperse por las limitaciones inherentes a la materia. Sería necio, por la misma razón, que un artífice dejara de construir un escudo o una espada por el solo hecho de que se podría entornecer el día de mañana. Esto no depende del forjador, sino del hierro. De la misma manera debe pensarse de los estímulos de la carne o de la polución que pueden sobrevenir al confesor. Aunque se deseara que no acaeciera todo esto, muchas veces puede ser el resultado de un puro mecanismo biológico ligado a la necesidad de la materia. Por esto, aun con estos inconvenientes, no se debe abstener de confesar ni pueden pensarse soluciones angélicas. Por otra parte, el mismo Aristóteles sostiene que pueden darse movimientos mecánicos de nuestros

42. CAYETANO, *Opuscula*, I, l. c.: «Si enim gubernator non posset navem dirigere vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret, etc.»

43. CAYETANO, *Ibid.*: «... quia nullus artifex debet omittere inchoationem aut prosecutionem operis propter defectus consequentes ex necessitate materiae. [...] Pollutiones autem et stimuli carnis in proposito contingunt ex necessitate materiae, ex eo enim quod res venerea est materia purganda, lavanda, disputanda, praedicanda, cogitanda exinde naturali sequela, sequitur commotio carnis etc.»

sentidos, sin la más mínima provocación por parte de nuestra inteligencia".

En este punto podemos observar cómo Cayetano toma la defensa de un deber pastoral que el sacerdote debe cumplir, aunque accidentalmente pueda padecer tales consecuencias. Pero aun en él se nota una lenta maduración de su pensamiento que no se delineará claramente, sino en su *Summula de peccatis*. De esto se cae en la cuenta claramente si al caso sobredicho se añade el de la violación sufrida por una mujer. Cayetano en este caso no piensa de la misma manera y la respuesta que da a él le hará madurar y precisar más en la respuesta a la cuestión sobre la imputabilidad del consentimiento.

A este propósito, tiene una primera alusión en su comentario a la I, II, posterior al opúsculo<sup>44</sup>. Está en el comentario al a. 4 de la cuestión 74. Cayetano rechaza la opinión de aquellos teólogos que querían defender la tesis de que un acto proveniente de la sensualidad es pecado mortal cuando la voluntad lo manda, mientras que es sólo pecado venial cuando la voluntad no lo reprime<sup>45</sup>. En esta concepción, el acto debería considerarse como un acto "propio" de la sensualidad y a ella debería ser atribuido. El Cardenal de Vio no comparte de hecho esta doctrina y se decide vivamente a combatirla, como lo hace notar Couture<sup>46</sup>. La tesis de las diversas potencias del alma como sujeto del pecado<sup>47</sup> habría llegado con estos teólogos a un extremismo insostenible desde el punto de vista moral. Las potencias no constituyen un mundo aparte por sí mismas, sino que deben integrarse en la unidad operativa de la persona. Por otra parte, el elemento formal

44. CAYETANO, *ibid.*: «Testatur autem hoc non solum experientia sed doctrina tertii De anima, ubi in cap. de motivo principio vult Arist. quod quandoque intellectu non praecipiente, ex imaginatione moveatur pars aliqua corporis etc.».

45. Cayetano termina su comentario el 29 de diciembre de 1511, pero la primera edición es de 1514.

46. CAYETANO: *Commentarius in Summam Sancti Thomae in I, II, q. 74*, a. 4, ed. Leon., VII, Romae, 1892, p. 39a, n. III: «...actus qui fit a sensualitate ut subest voluntati moventi, est peccatum mortale et non sibi, sed voluntati tribuitur; actus vero qui fit ab ea ut subest voluntati non reprimenti, est suus, et est peccatum veniale, et sibi tribuitur».

47. R. COUTURE, o. c., p. 49.

48. A. LANDGRAF (*Partes animae, norma gravitatis peccati*, en *Bohoslovia*, 2 [1924], 95) afirma: «Partes animae ut norma gravitatis peccati circa saeculum 16m tandem in oblivionem venisse videntur. Sentimos, sin embargo, no poder estar de acuerdo con la opinión de Couture (o. c., p. 51) al ver aquí todavía algunas huellas de esta teoría».

de la imputabilidad grave o leve de un acto debe basarse en la intensidad de la voluntad libre.

Por esto, Cayetano pone de relieve la fragilidad de este argumento con un "a fortiori": aun los movimientos pasionales de los miembros externos, más apartados ellos mismos que las pasiones del apetito sensitivo, pueden ser sujetos de culpa grave por el sólo hecho de que la voluntad no los reprima. Este puede ser el caso de una mujer que no disiente ni siquiera interiormente, sino que se deja voluntariamente violar por un hombre". Frente a una violencia que termina por ser gustada, Tomás de Vio no tiene ningún temor en ver en ella un pecado mortal. Se cae en el caso de un verdadero voluntario indirecto. Pero, ¿qué decir si esta violencia es verdaderamente "padecida" más que virtualmente aceptada?

Cayetano vuelve a tratar esta cuestión en la I.II., cuando en el artículo 4 de la q. 124 discute a propósito la actitud que debe tomar una mujer ante una eventual violencia: ¿debe sufrir la muerte o dejarse violar? ¿Está, en este caso, obligada a escoger el martirio? Si esta mujer acepta la muerte, responde Cayetano, escogería bien porque el martirio no lleva al pecado, mientras que las relaciones sexuales estimulan tan fuertemente que hacen caer en el pecado aun "al que la padece pasivamente"<sup>49</sup>. Su respuesta, sin embargo, es más bien evasiva y no del todo satisfactoria. Parece, con todo, que Cayetano ya se había formado un criterio, porque él piensa que aun en el caso de que uno sufra simplemente una violencia, termina de hecho por consentir indirectamente. El motivo que aduce es que la carga pasional intensa, ligada naturalmente a este acto, puede siempre arrastrar al consentimiento<sup>50</sup>.

49. CAYETANO: *Commentarius in Summam Sancti Thomae, in I.II., l. c.*: «Sed haec ratio nihil valet. Quoniam constat passiones membrorum, quae remotiores sunt a ratione peccati quam passiones appetitus sensitivi esse peccata mortalia, quando sunt voluntaria voluntate non reprimente: ut patet in muliere quae etiam voluntate taceret, alio ipsam cognoscentes».

50. CAYETANO: *In I.II., q. 124, a. 4*, ed. Leon. X, Romae, 1899, p. 39a, n. IX: «... eligendum est potius pati mortem si inferatur quae ad nullum malum morale ducit, quam pati commixtionem, quae potentissima est ad inducendum ad peccatum, immo quae ut in pluribus inducit peccatum in patiente. Et confirmatur: quia tentatio carnalis intrinseca, quae scilicet caro concupiscit adversus spiritum, nunquam est eligibilis, quoniam nonnullum peccatum est, ut Augustinus dicit».

51. CAYETANO, *ibid.*: «... eligendo autem patientiam commixtionis, eligitur, secundario tamen, tentatio carnalis intrinseca, quoniam naturaliter nata est in tali commixtione inveniri».

Hoy, ciertamente, esta sentencia de Cayetano puede parecer dura y moralmente insostenible, si se toma de una manera tan absoluta. En esto, el Cardenal de Vio está todavía influenciado por la tesis clásica de San Agustín, resumida especialmente por Pedro Lombardo<sup>52</sup>, de que no hay ninguna tentación carnal sin culpa. "A fortiori" en casos semejantes. Además, en la II-II. Tomás de Vio tiene en el ánimo una reacción a las nuevas concepciones acerca de la sexualidad que iban afirmándose y que encontraron en Lamaistre uno de sus más fuertes promotores. Cayetano, con frecuencia, en este comentario polemiza con él. Así se puede entender en parte la radicalidad de esta posición que lo lleva a alejarse del mismo Sto. Tomás. El pecado, en efecto, según el Aquinate, está en la libre decisión de la voluntad. Si la voluntad permanece firme y decidida a no consentir, aun ante una violencia externa, no se cae en ningún pecado. El Doctor Angélico trae para probar su tesis incluso el testimonio de la virgen Lucía: "Si en contra de mi voluntad me violas, el premio de mi castidad será doble"<sup>53</sup>.

La opinión de Cayetano, seguida posteriormente también por otros teólogos, es sin duda severa, pero no hasta el punto de confundirse con el pesimismo moral de los siglos XII y XIII. De hecho, una evolución no leve se encuentra en él cuando nos acercamos al pensamiento expresado en la *Summula de peccatis*<sup>54</sup>. Aquí, Cayetano parece llegar a posiciones diversas de las precedentes y a veces casi opuestas, pero llenas de sano realismo moral. Por desgracia, no hay todavía ningún estudio científico sobre el pensamiento moral de esta obra.

En la *Summula* tiene un largo tratado sobre la delectación morosa donde determina mejor su naturaleza y también su imputabilidad moral. Respecto a esta última, trae una distinción. La delectación es morosa y pecado mortal cuando se dan las tres

52. P. LOMBARDO, *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum*, lib. II, d. 24, cap. 9-12, Quaracchi, 1916, pp. 423 ss.

53. SANTO TOMÁS, *In Ium Sent.*, d. 24, q. 3, a. 4c: "unde etiam si usus exteriorum membrorum et delectatio eorum esset, sine voluntate tali, peccatum non esset, sicut beata Lucia dixit: "si invita me violare feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam". Cfr. también *De veritate*, q. 15, n. 4, ad 2.

54. Esta *Summula* compuesta para aminus doctis confessoribus (Dedicatoria, Venecia, 1601) sale por primera vez a la luz en 1525 (cfr. P. MICHAUD-QUANTIN: *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge [12-16 siècles]*, Lovaina, 1962, p. 105).

condiciones necesarias: 1) que exista una materia grave; 2) que se tenga una advertencia plena; 3) que se dé un libre consentimiento de la voluntad. Existe, sin embargo, un punto controvertido, añade Cayetano. Este se pone de manifiesto cuando la voluntad frente a un deleite carnal permanece en una actitud "media". ¿Qué decir entonces, si no se consiente positivamente al deleite, ni se disiente, mientras continúa aquel pensamiento deleitoso? Cayetano, en líneas generales, da una respuesta que no se aparta para nada de la tradicional y que mereció crédito a la mayoría de los teólogos de los siglos XIV y XV. Si se queda en esta postura, la voluntad consiente indirectamente<sup>55</sup>. Vuelve así a las dos condiciones necesarias para el voluntario indirecto y afirma que en este caso se dan. Porque si la inteligencia se engolfa en el pensamiento de un acto gravemente desordenado, éste se transformará en pecado mortal cuando llegas a ser voluntario. Ahora bien: Si se permanece pasivo frente a un deleite gravemente desordenado, cuando hay tiempo suficiente para deliberar de otra manera, se hace voluntario; y por esta negligencia de la voluntad se comete pecado grave. Afirma que se debe resistir, ya sea a un movimiento externo malo, ya sea a un movimiento interno de las pasiones<sup>56</sup>.

El principio que lo guía es siempre el del voluntario indirecto. Su argumentación no se aparta del pensamiento de Sto. Tomás en la III. La razón, dice el Aquinate, en el dirigir la propia sexualidad puede ser culpable de dos maneras: 1) cuando procura directamente los movimientos desordenados; 2) cuando deja de reprimir tales movimientos<sup>57</sup>. Pero Cayetano, como también Gerson, para la imputabilidad del voluntario indirecto insiste no

55. CAYETANO, *Summula de peccatis*, «Delectatio morosa», Venecia 1601, pp. 115 s., n. 3: «Sed si positive nec consentit nec dissentit, et tamen in illa cogitatione delectabili perseverat: convincitur consentire ex ipsa continuatione delectationis, non prohibitas a voluntatis imperio, quando potuit et debuit...».

56. CAYETANO, *ibid.*: «Accedente autem tempore quo voluntas potest prohibere mentem a continuatione huius mali actus, tenetur voluntas prohibere: sicut teneretur manum cohibere a prosecutione alicuius actus mali inchoati in somno, alioquin sibi imputaretur tanquam voluntarius. Et vere esset voluntarius negative et ex negligentia: quia potuit et debuit prohibere et non prohibuit.».

57. S. TOMÁS, *I. II.*, q. 74, a. 6 c.: «Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter. Uno modo, quando imperat illicitas passiones; sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum irae vel concupiscentiae. Alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum...».



sólo en la posibilidad de una intervención de la voluntad, sino en su "obligatoriedad". Pero, ¿se está siempre obligado a intervenir positivamente? La negligencia de la voluntad, ¿equivale en este caso siempre a un consentimiento indirecto? ¿Qué género de obligación se deriva del precepto "no fornicar"?

Son éstas preguntas que no tienen todavía una respuesta adecuada. Cayetano, en la *Summula*, con la limitación que pone al voluntario indirecto, iniciará una perspectiva diversa respecto al pasado y que llegará incluso a ser la causa principal de toda la controversia que vendrá después de él.

Todo el razonamiento precedente, precisa Tomás de Vio, no puede aceptarse de una manera indiscriminada, sino que es necesario usar de una gran discreción cuando se quiera aplicar el principio del voluntario indirecto a los casos concretos. Se abre así camino a la tendencia de valorar rectamente el aspecto subjetivo cuando se debe dar un juicio sobre un determinado acto humano. Por esto, es necesario ir a la raíz y analizar los verdaderos motivos de la permanencia de un determinado deleite. No es suficiente para el ilustre teólogo dominico una solución puramente "objetiva", ni quiere que se proceda de un modo abstracto, sino que quiere resolverla en el contexto del comportamiento moral de cada persona. El problema, usando una terminología hoy corriente, debería estudiarse según los cánones de una "ética de situación" bien entendida y sin prescindir de la opción fundamental de la persona. Se podría preguntar entonces si es aventurado atribuir a Cayetano la línea de un verdadero personalismo moral. La respuesta no puede ser ciertamente exhaustiva dados los límites impuestos a la investigación. Pero se puede asegurar, partiendo del tema en cuestión, que se encuentra en él un esfuerzo por llegar a una auténtica interiorización moral y a una dimensión personal que difícilmente puede encontrarse en el pasado. El fundamento de esta afirmación se puede sacar de la solución que él da a esta cuestión.

El principio del que parte Cayetano es que la permanencia de un deleite en el sujeto no constituye un índice seguro y exclusivo de su consentimiento a ese deleite. Porque el sujeto puede adoptar esta actitud por fines diversos. Y lo explica. Si el sujeto no aleja el deleite por el placer adjunto y del que quiere gustar —"ex complacentia"—, entonces es verdaderamente mo-

roso y, si se trata de una materia grave, comete pecado mortal. Pero si el sujeto, ante el placer sensible, es negligente no tanto por el deseo de una complacencia, sino por una "desestima" que él tiene del deleite, entonces no se puede afirmar que se trate de una delectación morosa y que se cometa pecado grave<sup>58</sup>. Ni puede decirse que no cometa ningún pecado. Aun en esto, no se aparta de la dirección de Sto. Tomás. Según el Doctor Angélico, la sensualidad es una potencia subordinada a la razón —"sibi cibilis rationi"—, nacida para estar sometida al espíritu y capaz éste de dominarla y animarla; sin embargo, ciertas "desgarraduras" son inevitables<sup>59</sup>. Una sensibilidad soliviantada no puede ser curada radicalmente ni siquiera por la gracia y ni el cristiano virtuoso puede esperar una cura total aunque sea capaz de dominar y ordenar los movimientos violentos de la concupiscencia. Se tropieza así con el misterio en que cayó el hombre después del pecado original.

Cayetano no renuncia a esta doctrina. Si sostiene, defendiendo la tesis de Lombardo, la imputabilidad del pecado de sensualidad, con mayor razón piensa que serán pecados las delectaciones del apetito que no se reprimen y ante las cuales el sujeto permanece pasivo; porque de esta manera se demuestra una cierta renuncia, un no querer construirse integralmente. Una negligencia, sin embargo, que tiene como motivo profundo una desestima del deleite, no puede constituir un pecado mortal, sino sólo venial<sup>60</sup>. He aquí la nueva perspectiva.

En este caso, el sujeto más que consentir, disiente; al menos virtualmente. De hecho, el deleite no lo siente como una operación propia, sino más bien como una tentación que debe sufrir. Firme en el propósito de no querer consentir, el sujeto no lo valora sino como un "débil enemigo" que pretende hacerlo caer. Por esto, una tal negligencia no toca el acto intrínseco de la vo-

58. CAYETANO, *Summula de peccatis*, «Delectatio morosa», l.c., p. 116, n. 4: «Si autem non ex complecentia, sed ex non aestimatione commotae cogitationis et delectationis, negligentia provenit: (puta quia scit voluntatem suam constantem, et confidit quod propter huiusmodi commotiones phantasie et concupiscentie non ruet in consensum malum) peccat quidem: quis potest et debet conari ad repellendum huiusmodi intima bella et pericula maxima [...]: non peccat tamen mortaliter quia in veritate iste dissentit, virtualiter saltem...».

59. *Santo Tomás: De Veritate*, q. 25, a. 5, sol. 5; *De Malo*, q. 7, a. 6, sol. 4.

60. Cf. nota 29.

luntad, es decir, el consentimiento, sino más bien el conato que emplea para alejarla<sup>61</sup>.

Finalmente, puede decirse que más que de un consentimiento, formalmente se trata en este caso casi de un "juego" de la imaginación que se divierte en reproducir y en "crear", a su modo, las imágenes y las impresiones de la sensibilidad combinándolas entre sí. Esta tesis recogida aun en estudios recientes<sup>62</sup> y que consiste psicológicamente en un mirar pasivamente la delectación, se la juzga razonable desde el punto de vista moral cuando esto se realiza por el bien total de la persona, como podría ser el caso de una distensión o de una liberación psíquica. En este punto insistirían explícitamente muchos teólogos posteriores.

Sobre este mismo tema de la delectación morosa, Cayetano distingue en la *Summula* tres elementos que pueden concurrir en ella: la ocasión, la libertad, la intención.

La ocasión puede ser voluntaria y ilícita. Se vuelve, por esto, al caso típico del deleite que sobreviene por oír confesiones. Puede ser voluntaria e ilícita; y ésta no presenta dificultad para una valoración moral. Puede ser, finalmente, involuntaria. Esta se da cuando imaginaciones deleitosas surgen espontáneamente, sin la más mínima intención de provocarlas por parte del sujeto. Pero éste, una vez que toma conciencia de ellas, se muestra negligente en alejarlas. Esta negligencia será imputable según los criterios ya expuestos.

Al esclarecer el segundo elemento, la libertad, Cayetano se apoya en una de sus tesis fundamentales: la de la libertad del apetito sensitivo con la que ya había defendido en el comentario a la I.II. el pecado de sensualidad<sup>63</sup>. Allí, comentando el artículo 4 de la q. 74, Cayetano insistía en la profunda diferencia que existe entre la psicología humana y la animal. Una de sus primeras manifestaciones se da en el campo del conocimiento: sólo en el hombre la cogitativa y la memoria llegan a reunir y a con-

61. Cayetano: *Summula de peccatis*, «Delectatio morosa», i.e.: «Immo putat se non active continuare cogitationem illam delectabilem, sed se pull illam: et tanquam tentationem, non tanquam propriam operationem apprehendit illam: ac per hoc confidens de non consensu suo, parvi facit illam cogitationem delectabilem tanquam debilem hostem ad sui impugnationem».

62. Cf. A. SROOG: *De delectatione morosa ut est peccatum infernum*, en *Periodica* 40 (1961) pp. 202 s.

63. R. COUTURE, o. c. p. 58.

frontar las nociones particulares que se han recogido por sentidos externos. Una segunda manifestación, por reflejo, debe encontrarse también en la potencia "afectiva" del apetito sensitivo. El apetito debe tener también una cierta libertad y ésta debe serle propia<sup>64</sup>. Será esta libertad imperfecta del apetito la causa de ser sujeto específico del pecado venial sin necesidad de una relación con la voluntad.

En la *Summula de peccatis*, Cayetano vuelve a esta tesis suya. Por ella, se da una diversa sumisión de las distintas partes del cuerpo y de la sensualidad a la razón. Los miembros externos le obedecen "servilmente", sin libertad. Por eso, una persona puede mover su mano cuando quiere y a donde quiere, sin la más mínima resistencia, porque en la mano no existe libertad alguna; la sensualidad, en cambio, obedece "políticamente", porque puede ejercer un poder de oposición con el que resiste al espíritu. Por esto, un hombre no es responsable del mismo modo de un movimiento de delectación que de un movimiento de un miembro externo<sup>65</sup>. Y afirma, en polémica con los nominalistas, que no se puede argüir que se dé un consentimiento tácito por el sólo hecho de que continúe la delectación; lo que sí es posible en el caso de que continúe la acción de un miembro externo cuando se la advierte. La correlación entre miembro externo y sen-

64. CAYETANO: *In I. II.*, q. 74, a. 4, p. 39 b, n. IV: «Ita quod non solum ex hoc quod actualiter moventur vel non moventur a voluntate; sed se ipsa, quia sunt tales, quod superius vocavimus quia sunt volentis, sunt quodammodo libere. Dico autem quodammodo, quia non habent tantum libertatis ut possint in actum deliberatum; sed vestigium quoddam libertatis sortitae sunt ex elevatione in naturam rationalem, a qua fluunt. Eadem autem vires appetitivae sensitivae, ut actualiter motae et moventes a parte superiori, tantum libertatis participant ut etiam in deliberatos actus possint. [...] Et quia peccare consistit in agere, et propterea ad hoc quod aliqua potentia peccet moraliter, non sufficit quod sit mota a voluntate (sic enim manus peccaret percutiendo), sed oportet ut secundum se libere agat; oportet quod secundum modum propriae libertatis potentiae, attribuamus ei peccare. Quo fit ut, quia sensualitas secundum se habet tantum libertatis ut sufficiat ad peccatum veniale, ideo peccatum veniale ei tribuitur: quia vero non habet tantum rationalitatis ut possit in peccatum mortale, quia non est eius respicere bonum rationis ut finem, ideo ei non attribuitur peccatum mortale».

65. CAYETANO: *Summula de peccatis*, I. c., p. 119, n. 12: «Inter subiectionem quoque corporis vel partis sensualis ad rationem, differentia est: quod corporis partes (puta manus et pedes) obediunt serviliter, hoc est absque libertate. Moveo enim manum quando volo et versus partem quam volo, nulla existente in manu libera resistantia. Appetitus autem sensualis obedit quidem rationi sed politica, hoc est cum libertate resistendi. Habet enim proprium motum ac impetum quo concupiscit adversus spiritum».

sualidad no rige porque el movimiento sensual puede continuar por virtud propia "ex proprio impetu", gracias a la libertad propia del apetito, aunque sea imperfecta<sup>66</sup>. Pone así en crisis el argumento "tiempo" al que él mismo, en parte, se refiere en el comentario a la I.II. y que constituirá uno de los argumentos preferidos por no pocos nominalistas. Cuando un sujeto advierte la delectación —dice, por el contrario, Cayetano—, y la hace continuar hasta llegar al acto, lo que convence que hay consentimiento no es tanto el hecho de que la delectación perdure, cuanto que la razón se le ha adherido<sup>67</sup>.

El último elemento que analiza el Cardenal de Vio es el valor que en el campo moral se debe asignar a la intención. Esta no debe ser un mero hecho mecánico, sino que debe manifestar la orientación de la persona. Cuando un sujeto toma una actitud negativa puede hacerlo por una pluralidad de intenciones. Si una de éstas manifiesta el amor que el sujeto pueda tener por el deleite, no hay ninguna dificultad en afirmar que se trata de una delectación morosa. Si, por el contrario, no existe esta intención, sino que más bien la opción por una actitud negativa nace de "una cierta tibieza", entonces no se cae formalmente en una delectación morosa y se puede no pecar mortalmente<sup>68</sup>. Pero aun en esto hay un límite. Si se da al deleite carnal campo libre, esto puede argüir que la intención fundamental del sujeto es el placer. En este caso, como en el de la detracción, no es difícil afirmar que se comete pecado mortal precisamente por esta intención fundamental recóndita. Otro tanto puede decirse del que

66. CAYETANO, *ibid.*: «Et hinc fit ut non ita imputetur motus delectationis homini sicut imputatur motus manus: et non sit signum sufficiens ad probandum consensum tacitum sola perseverantia delectationis post advertentiam: sicut perseverantia motus manus sufficit ad convincendum consensum advertentis; nam pars sensualis potest perseverare ex proprio impetu: quod non habet locum in manu».

67. CAYETANO, *ibid.*: «Unde similitudo quae data est superius inter continuationem motus manus, et continuationem motus delectabilis, postquam homo plene advertit intelligitur quatenus iste motus pendet ex ratione. Ita postquam homo plene advertit: et adhuc perseverat in cogitatione delectabilis et opere malo ut sic, convincitur consentire in delectationem, pro quanto delectationis motus pendet ex ratione, et non absolute».

68. CAYETANO, *ibid.*, n. 13: «Intentio denique hominis continenda est quo tendit. Nam postquam plene advertit, si negligit ut delectetur de illo malo opere, committit formaliter peccatum delectationis morosae. Si autem negligit idem, sed non ut delectetur de illo malo opere cogitato, sed ex quadam tepiditate, seu aliquo hulusmodi, non incurrit formaliter delectationem morosam: ac per hoc non peccat mortaliter, nisi exorbitatio fuerit tanta, ut quasi ideo neglexerit ut delectetur».

en una simple delectación material, se "liga" tanto a ella que da a entender que el deleitarse es la intención principal del sujeto<sup>69</sup>.

Al término de esta exposición de su *Summula*, Cayetano hace notar que, aun después de una advertencia plena, muchas negligencias pueden excusarse de la imputabilidad de pecado grave, especialmente en aquellos sujetos que están en disposición "habitual" de preferir la muerte al pecado mortal.

Para los sujetos que tienen una semejante actitud fundamental es imposible, aun con una tal negligencia hablar de consentimiento. Su actitud pasiva frente al deleite hay que explicarla no tanto por un "afecto" que ellos alimenten, cuanto, sobre todo, por las consecuencias que pueden comportar un movimiento de pasión y que subsistiría aun sin la presencia de un objeto deleitable<sup>70</sup>. Por lo cual, Tomás de Vio, con razón, piensa que jamás o sólo raramente, las personas que están así acostumbradas caen en una negligencia grave.

Con todo, como norma de pedagogía moral, Cayetano no olvida la perfección a la que se nos llama que exige gradualmente el superar aun una leve negligencia, según la enseñanza de la Escritura: "Persequar inimicos meos, et non convertar donec deficiant". Por esto, puntualiza que cuanto ha afirmado debe entenderse para excusar a muchos de pecado mortal, pero no para animar o justificar del todo cualquier negligencia<sup>71</sup>.

Con esta perspectiva dinámica cierra Cayetano toda esta cuestión, que hace apreciar más aún el pensamiento de este teólogo. El sujeto debe personalmente construirse. Cuando escoge libremente el pecado impide esta maduración suya. Por otra parte, afirma Cayetano, antes de afirmar una culpa grave, se deben ana-

69. CAYETANO, *ibid.*: «Ita qui negligentiter ac per hoc materialiter delectatur de malo opere cogitato non ut delectetur de illo, non peccat mortaliter, nisi involutio fuerit tanta, ut redeat in naturam suae formae: ut quasi ideo neglexerit ut delectetur, dum non aestimavit tam notabiliter se tali delectabili involvis.

70. CAYETANO, *ibid.*, n. 14: «Si enim contingit hos esse negligentem in huiusmodi cogitationibus delectabilibus, non est eorum negligentia ex affectu ad delectationem de illo malo opere quod cogitatur. Nec detinentur a tali delectabili ut sic; sed magis ab aliqua passione concupiscentiae, quae sine tali delectabili detineret.

71. CAYETANO, *ibid.*: «Et hic habes unde post plenam advertentiam, multas negligentias excuses a peccato mortali; quia parvae sunt [...].», p. 121: «Et haec ita accipiantur ad excusandum, ut non foveant ad negligendum».

lizar con seriedad todos los elementos que son necesarios para ella.

Con Cayetano se pasa, pues, de una visión fragmentaria, privada de sentido histórico, a una moral en que la dimensión personal, el aspecto concreto y "situacional" del acto moral están plenamente valorizados.

### Conclusiones

El consentimiento y el "no-consentimiento" han entrado de lleno en la problemática. No niega la posibilidad psicológica y el disentimiento. Será más bien en el futuro, especialmente bajo el influjo del intelectualismo avanzado de Báñez, cuando Gabriel Vázquez y otros tomistas pongan en discusión la posibilidad.

El punto, sin embargo, que queda más controvertido y que dará lugar aun después, a un más profundo debate sobre el consentimiento necesario para el pecado mortal, será el aspecto teológico de esta cuestión: la actitud negativa de la voluntad ante un objeto gravemente prohibido, ¿equivale siempre a un voluntario indirecto? Cayetano, como acabamos de ver, lo niega. Tomás de Vio, en su argumentación, revaloriza en el acto humano el elemento subjetivo. Para él el acto concreto no es "abstracto", sino "situado" en las condiciones psicológicas del sujeto. La misma opción fundamental de la persona llega a ser el criterio moral de presunción para establecer la imputabilidad de una determinada elección concreta. Aun en la confesión se insiste más en este aspecto que en el análisis de las diversas partes del drama de la vida personal. Sobre la sexualidad misma, tiene Cayetano una visión más optimista que la de los teólogos anteriores a él. No es que se esté siempre obligado a resistir positivamente a una semejante delectación; es más: este método, a veces, más que liberar podría extenuar las fuerzas del sujeto e impulsarlo a una verdadera obsesión.

## II) CAYETANO Y LA ESCUELA DE SALAMANCA

La renovación tomista, iniciada por Cayetano en Italia y por Koellin en Alemania, en el siglo xvi, recibe en España un gran impulso gracias principalmente, a Francisco de Vitoria. Este, dis-

cipulo en París, en el convento de Santiago, de Pedro Crockaert<sup>72</sup>, está muy influenciado por las enseñanzas de su maestro y, a través de él, por todo el ambiente "humanista" de Lovaina. Por esto, Vitoria, una vez vuelto a su patria, desde el primer año de su magisterio, introduce como libro de texto la *Summa Theologica* en la Universidad de Salamanca, donde funda también una verdadera Escuela<sup>73</sup>. Tendrá como alumnos a Domingo y Pedro de Soto y a Melchor Cano, que, a su vez, será maestro y profesor de Medina y de Báñez. En este ambiente, Vitoria adquiere prestigio no sólo por su doctrina sobre el derecho internacional y por su "filosofía política", sino también por la doctrina moral que él expone en sus comentarios a la *Summa* de Sto. Tomás<sup>74</sup>. Precisamente por esta sólida preparación teológica, muchos de los maestros de esta escuela serán invitados a participar en las diversas sesiones del Concilio de Trento<sup>75</sup>.

Pero aun teniendo estos teólogos, por la dependencia de Vitoria y por la común inspiración de Sto. Tomás, una dirección fundamental común, sin embargo no falta entre ellos, al menos por lo que toca a nuestro tema, una cierta divergencia. Vitoria se nos muestra como un tomista "abierto", inclinado a la investigación de la verdad y capaz de recibirla de cualquier sistema doctrinal, sea el que sea; Báñez, por el contrario, a veces, más

72. Sobre este teólogo, pasado del nominalismo al tomismo, se puede consultar el excelente estudio de R. G. VILLOSLARA: *La Universidad de París, durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Roma, 1936, cap. X, páginas 245-278. Sobre la introducción de la *Suma* como texto, cf. cap. XI, pp. 279-307. Para el papel desarrollado por el Colegio de Santiago, cf. M.-D. CHENU: *L'Humanisme et la réforme au Collège Saint-Jacques de Paris*, en *Archives d'Histoire Dominicaine* 1 (1946), pp. 130-154.

73. Una «Escuela de Salamanca» en sentido amplio ya existía. Sobre este punto se pueden consultar los tres artículos de BELTRÁN DE HEREDIA, *Los orígenes de la Universidad de Salamanca*, en *Cien-Tom* 81 (1954), pp. 89-116; *El Convento de San Esteban en sus relaciones con la Iglesia y la Universidad de Salamanca, durante los siglos XIII, XIV y XV*, *ibid.* 89 (1952), pp. 303-313. Pero en sentido estricto indica la Escuela teológica fundada por Vitoria y que se extenderá hasta Báñez. Véase también M. GILQU HORTENSSON, *The school of Salamanca*, Oxford, 1952.

74. A. TRUYOL Y SERNA, art. *Vitoria*, en *Enciclopedia Filosófica*, 6, 993 s. Cfr. también B. HÁJINO-L. VEJKECKI, *La Théologie Morale de S. Thomas d'Aquin à S. Aiphonse de Liguori*, en *Nouv. Rev. Theol.* 66 (1955), p. 682.

75. Vitoria, en 1544, no pudo aceptar la invitación de Carlos V para participar en el Concilio por su precaria salud. Participaron en el Concilio algunos insignes discípulos suyos como Domingo de Soto (en la primera sesión); Melchor Cano y Diego de Chaves (en la segunda); Juan Gallo y Pedro de Soto (en la segunda). Cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El Convento Salmantino de San Esteban en Trento*, en *Cien-Tom* 75 (1948) 5-54.



que al espíritu, se aferra a la "letra" de Sto. Tomás y termina por ser el exponente de un tomismo "cerrado" \*.

Estas dos perspectivas no dejarán de incidir aun en lo que concierne a la psicología del acto humano.

Por otra parte, no puede silenciarse la dificultad que se encuentra en captar el pensamiento y la originalidad de cada uno de los teólogos de esta Escuela. De hecho, ni Vitoria, ni sus discípulos dan a la imprenta sus comentarios a la Summa, sino que se remiten más bien a los apuntes —"Reportata"— cogidos en clase por los alumnos \*. Será Bartolomé de Medina el primero en publicar su comentario a la I.II. en 1577 y a la III parte en el año siguiente \*. Dirección seguida después por otros teólogos. Pero, no obstante la dificultad apuntada, hay que referirse a los citados manuscritos \* si se quiere conocer la evolución teológica que tiene lugar a través de la Escuela de Salamanca.

Si en el análisis del apartado anterior resulta que Cayetano, destacándose de la mayoría de los teólogos del xiv y el xv, ha restituido un valor no despreciable a la dimensión subjetiva del acto humano, será ahora digno de interés analizar cómo esta tesis fue acogida por los teólogos de la Escuela de Salamanca tanto más cuanto que la hermenéutica tomista de la Escuela de Salamanca depende mucho más de Tomás de Vio que de Capréolo \*.

Esta incidencia con sus desarrollos correlativos formerán el objeto de estudio de este apartado, que se expondrá en dos pá-

76. Cfr. M. A. MARTÍN, o. c., p. 75.

77. Vitoria, como nota Beltrán de Heredia (art. *Vitoria*, en DTC, 15, 15, cols. 3124-3232) pensó dedicar todo su tiempo a la formación de sus discípulos y no a la publicación de sus obras; y este mismo método siguieron sus inmediatos discípulos. Véase también: C. Pozo, *Fuentes para la historia del Método teológico en la Escuela de Salamanca*, Granada 1962.

78. Cfr. M. M. GARCÍA, art. *Medina Barahelémy de*, en DTC, 10, col. 482.

79. El P. Beltrán de Heredia calcula que existen unos sesenta sólo en la Biblioteca Vaticana. Véase de este autor su artículo: *Hacia un inventario analítico de manuscritos teológicos de la Escuela Salmantina, siglos XV-XVII, conservados en España y en el extranjero*, en Rev. Esp. Teol. 3 (1943)

82. La lista, casi completa, se encuentra en F. EHRLE, *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, en Est. Ecl. 8 (1929), pp. 145-172; 289-331; 433-455; 9 (1930), pp. 145-187. No hay que olvidar las correcciones hechas por F. SREHMÜLLER, *Zur Literaturgeschichte der Salmanticenserschule*, en Theol. Rev. 29 (1930), pp. 55-59. Para los manuscritos que no se encuentran en la Biblioteca Vaticana, véase BELTRÁN DE HEREDIA: *Los manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina*, en Cienc.-Tom. 42 (1930, II), pp. 327-349.

80. M. A. MARTÍN, o. c., pp. 155s.

rrafos. El primero se dedicará al análisis de algunos nominalistas (los "moderni"), que a comienzos del siglo XVI, figuran entre los teólogos más famosos de París. El segundo, analizará la opinión de Vitoria y de los otros autores de la Escuela de Salamanca.

1. *Los nominalistas parisinos Juan Mair, Jacobo Aímain, Jerónimo Hangest, a comienzos del siglo XVI.*

Juan Mair (1469-1550)<sup>81</sup> da un justo relieve al problema de la responsabilidad moral. Trata de la imputabilidad del consentimiento en dos pasajes de sus comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo.

En la d. 25, el primer lugar en donde habla del problema, no ahorra el hacer una crítica al intelectualismo tomista, del que ya se notan los rasgos en Egidio Romano. Más cercano a San Agustín y a S. Anselmo y, por tanto, en la línea de la dirección escotista, Mair para la constitución del acto moral insiste más en la "elección" de la voluntad que en la "advertencia" de la razón<sup>82</sup>. Por otra parte, como Escoto, no rompe toda relación entre razón y voluntad, sino que afirma que el consentimiento debe estar precedido de la advertencia de la razón: "Ignoti nulla cupido". En la deliberación distingue dos actos: 1) el juicio valorativo del objeto del que se tiene advertencia, que debe atri-

81. De origen escocés, Juan Mair fue un filósofo y un teólogo escolástico de valer; tanto que mereció el elogio de Vitoria que lo calificó de *vir bonus et doctus* (*Comment. ad II. II.*, q. 76, n. 2; ed. Beltrán de Heredia, Salamanca, 1932-1952). Profesor en París, en el Colegio de Montaigu (1506-1517), tuvo como discípulos a Aímain y a Hangest. Sus preferencias, en Teología, son por Escoto. Y sus obras principales son los Comentarios a las Sentencias. El comentario al libro II salió en París en 1519 y fue reelaborado y reeditado en 1519. Véase para la bio-bibliografía la introducción inglesa a la edición de su obra *De Historia gentis Scotorum...*, Edimburgo, 1892; B. G. Villalosa, *La Universidad de París...*, pp. 127-144; Id., *Un teólogo olvidado, Juan Mair*, en *Est. Ecl.*, 46 (1936), pp. 96-109; E. ARAN, art. *Mair Jean*, en *DTC*, 9, cols. 1661 s; H. ELLE, *Quelques maîtres de l'Université de Paris vers 1500*, en *Arch. Hist. Doc. Lit. MA.*, 15 (1950-51), pp. 235-312.

82. J. MAIR, *In Secundum librum Sententiarum*, d. 25, q. 1, París, 1519, fol. 114 b: «Sed sic est in voluntate et in nulla alia potentia: ut patet per Anselm de conceptu virginis, c. 4, dicentem quicquid facimus mali sensus et membra totura est imputandum voluntati. Simile dicit in libro de concordia praescientiae et liberi arbitrii. Dicit quod voluntas est instrumentum movens omnia alia instrumenta quibus sponte utimur et quae sunt in nobis; et seipsum. Et Augustinus libro 2 de libero arbitrio dicit: non peccamus nisi libero arbitrio voluntatis».

buirse a la razón; 2) la elección de tal objeto, que debe atribuirse a la voluntad<sup>83</sup>. Esta distinción, sin embargo, no le hará superar la dificultad voluntarista. De hecho, como veremos enseguida, llega a sostener que se puede pecar gravemente aun sin la deliberación de la razón.

En la d. 42, Mair vuelve sobre este tema cuando busca esclarecer la relación entre apetito y voluntad. Una vez puesta en luz la fuerza atractiva de los diversos movimientos de la concupiscencia presentes en el apetito después del pecado original, afirma que el hombre no debe ser esclavo de ellos, sino que debe dominarlos para desarrollarse humanamente. De hecho la concupiscencia no puede condicionar totalmente al hombre. Para él el hombre queda intrínsecamente capaz de reaccionar a los movimientos de las propias pasiones<sup>84</sup>. Por esto, está obligado a actuar y a procurar dominar todo movimiento de la concupiscencia; de otra manera, si toma una actitud pasiva, comienza a caer en el desorden<sup>85</sup>. Pero la dificultad mayor que encuentra el teólogo de Montaigne es de orden teológico: ¿Cómo establecer cuándo esta actitud es pecado mortal y cuándo es venial? Entra así de una manera directa en la valoración de la responsabilidad moral. Mair comienza a resolver esta duda con una distinción en la que había insistido también Cayetano. Una cosa es la adhesión libre a un movimiento de concupiscencia cualquiera y otra cosa son las repercusiones biosíquicas provocadas por el mismo movimiento aun cuando el sujeto los resista. Es difícil reprimir un movimiento de la concupiscencia, especialmente carnal, de una manera inmediata —“Syncathegorematices”—<sup>86</sup>. Mair, para esclarecer mejor este punto, analiza un caso entonces típico, aunque hoy puede parecer extraño: ¿qué actitudes puede tomar un hombre que en un convite se sienta delante de una mujer? El,

83. MAIR, *ibid.*, fol. 115v b: «Deliberatio quemadmodum ratiocinatio est actus intellectus actum denominans deliberatum. Sed actus qui est consensus deliberatus vel electio est ipsius voluntatis realiter: et pro illo in recto supponit licet in connotato actum intellectus det intelligere».

84. MAIR, *In II Sent.*, d. 42, q. 2, fol. 184 E: «... sed [sensualitas] non potest voluntatem vincere dum homo utitur ratione».

85. MAIR, *ibid.*: «... sed sensualitas non est impotentior in homine: ergo in eo pari forma ad operationem exteriorem impellere potest si voluntas non resistat: sed pure passive se habeat».

86. MAIR, *ibid.*, fol. 185: «Ad primum respondetur quod homo non tenetur reprimere illum actum sensualitatis sub pena peccati mortalis secundum se totum syncathegorematices immediate post illud instans; quod hoc non est actum in facultate sua...».

a juicio de Mair, 1) puede juzgar que cae en un pecado mortal si no reprime el movimiento de sensualidad que en esta circunstancia puede surgir; 2) puede juzgar que no va a consentir; 3) puede, finalmente, no formar ningún juicio. En esta última hipótesis se termina en el caso de una actitud negativa<sup>77</sup>. Mair se detiene a analizarlo y sostiene que esto puede verificarse de dos modos. El primero acaece cuando el sujeto se detiene a "discurrir" mentalmente sobre el movimiento, pero no emite ninguna deliberación. Esto, por otra parte, puede verificarse: a) en una fase puramente discursiva; b) trayendo a la mente diversos argumentos en pro y en contra de la permanencia de una tal actitud. En tales condiciones, ¿cómo debe establecerse la imputabilidad? Refiriéndose a la primera posibilidad; Mair no duda en afirmar que se comete un pecado mortal porque se está obligado a resistir incluso sin que sobrevenga la deliberación, dado que la voluntad puede escoger un acto en un "instante"<sup>78</sup>. Es la vieja tesis de la corriente nominalista en la cual adquiere un gran valor el factor "tiempo". Pero Mair no parece muy lejano de algunas limitaciones que encontramos también en Cayetano y Kœllin. De hecho, el teólogo nominalista, en la segunda hipótesis, no está muy seguro de establecer una imputabilidad grave. Antes de hacerlo, se detiene a analizar las disposiciones del sujeto. Cuando se sabe la "actitud constante de repulsa" de tales movimientos por parte del sujeto, entonces los argumentos que se tienen para defender una actitud negativa son justos y no se puede cometer un pecado mortal<sup>79</sup>. Si por el contrario, el sujeto es "inconstante" los argumentos que éste tiene a favor de una actitud pasiva no pueden juzgarse sino "temerarios" por el grave peligro de pecado a que lo exponen<sup>80</sup>.

77. MAIR, *ibid.*: «... sed homo potest multiphase sic se habere: qui est in mensa vel in convivio ex opposito mulieris: vel homo iudicat quod succumbat si non reprimat motum in sensualitate: hoc consentiet vel iudicat quod non consentiet vel iudicium tale non format».

78. MAIR, *ibid.*: «... in primo casu tenetur sub pena peccati mortalis illum actum reprimere eo modo quo est in facultate sua». *Ibid.*, fol 135v a: «Hic more aliorum non loquutus sum de motibus primo primis et secundo primis. Et ratio est et sensualitas et voluntas possunt actum elicere in instantia».

79. MAIR, *ibid.*: «Si secundum non tenetur reprimere sub pena peccati mortalis: et hoc si bene iudicet: quia ex praeteritis potest suas vires dignoscere casto habituatus nullo pacto in tali actu sensualitatis succumbet...».

80. MAIR, *ibid.*: «... potest esse quod temere iudicet: et tunc non erit totaliter excusatus: si rationes utriusque probabiles et occurrunt quod suc-

La segunda posibilidad, en cambio, se da cuando el sujeto se detiene a "discurrir" tácitamente sobre el movimiento y no emite un juicio, sino que asume una actitud puramente "suspensiva"<sup>91</sup>.

Mair, como Ockam, admite no sólo la posibilidad psicológica, sino que, como Gerson, admite también la moral. Para establecer la imputabilidad no niega, aun en este caso una referencia a las condiciones particulares del sujeto. El precepto "no fornicar" obliga gravemente al sujeto a intervenir solamente cuando éste se reconoce "intemperante" o incluso "temperamentalmente" débil<sup>92</sup>.

Al final de este análisis no es difícil afirmar que el pensamiento de fondo de Mair queda todavía en la línea clásica del nominalismo: se puede cometer un pecado mortal aun sin la liberación de la razón por el peligro grave de consentimiento que corre al poderlo poner en un instante. Contra esta tesis reaccionará fuertemente Francisco Vitoria.

Jacobo Almain (m. 1515)<sup>93</sup>, discípulo de Mair, desarrolla ulteriormente las ideas del maestro. Resulta por esto el nominalista más citado y también el más ásperamente criticado por los teólogos de la Escuela de Salamanca.

---

cumbet nisi illum actum reprimat: tunc illum actum reprimere tenetur sub pena peccati mortalis. Alioquin exponet se discrimini obvergentis peccati; sed peccatum illud erit minus quam si haberet iudicium quod succumbet.

91. Mair, *ibid.*: «Vel homo non argumentatur tacitus in mente nec habet iudicium...».

92. Mair, *ibid.*: «... et tunc illud distinguendum est vel talis est castus in voluntate et hoc novit vel intemperans in sensu tactus. Si secundum tenetur statim reprimere motum in sensualitate uno modo vel alio. Si primum non tenetur. Ex istis patet quod non datur una regula pro omnibus; sed pro variis infirmitatibus immo pro eisdem in specie pro hominibus diversarum complexionum dandae sunt variae medicinae...».

93. Almain, nacido en Sens hacia 1480, enseñó Dialéctica y Filosofía Natural en París. Casi todas sus obras son póstumas. Escribió: *Moralia* (dedicada al estudio del acto humano, de los vicios, de las virtudes), editada en París en 1510. Cfr. M. OMLER, art. *Almain*, en DTC, 1, cols. 895 ss; C. JACQUEMERT, en *Catholicisme*, 1, cols. 345 s.; y, sobre todo, VILLOSLADA, *o. c.*, pp. 165-179. Este último habla de las relaciones que tuvo Almain con Vitoria en París (pp. 168-175). Vitoria, según Villoslada (p. 165), había leído los escritos de Almain «con interés por no decir con pasión». Lo nombra al menos 45 veces en sus comentarios a la II. II. y le debe, según Beltrán de Heredia (Introd. al t. 3, p. XXX), «no pocos elementos que dan interés a sus *Lecturas y Relecciones*».

También él establece como primera condición del acto moral el que sea producto de la libertad<sup>94</sup>, porque "propter illud quod nobis est a natura nec laudamur nec vituperamur"<sup>95</sup>. Un axioma clásico de la escuela nominalista. Pero al lado de la valoración del papel de la libertad en la constitución del acto moral hay una cierta confusión. Proviene ésta de la identificación que hace Almain entre voluntario y libre; identificación que influirá también en muchos teólogos posteriores. Se da el voluntario y el libre, piensa Almain, cuando dadas todas las condiciones previas para poner un acto, el sujeto queda en libertad de ponerlo o no ponerlo<sup>96</sup>. Además de la confusa distinción entre libertad y libre albedrío, lo que es más difícil de aceptar es precisamente la tesis de que todo acto voluntario sea también un acto libre<sup>97</sup>. Hoy en día no faltan moralistas, que después de los últimos resultados de la psicología, sostienen la posibilidad de un acto perfectamente deliberado, elegido voluntariamente y, sin embargo, no libre<sup>98</sup>. Lo que es digno de subrayarse, sin embargo, en Almain es la oposición al principio de Ockham sobre la imposibilidad de un acto semideliberado. Para Almain este principio parece rígido e insostenible. De hecho, pueden existir factores que limitan el poder de advertencia de la razón y que, por consiguiente, pueden causar una imperfección en la constitución de un acto o aún más, pueden impedirlo del todo<sup>99</sup>. Se comienza así, por

94. J. ALMAIN, *Moralia*, tr. 3, cap. 1, París, 1528, fol. 1 a: «Prima enim conditio boni actus est quod sit ex electione id est ex libertate productus».

95. ALMAIN, *ibid.*

96. ALMAIN, *ibid.*: «Propterea videndum est quid sit voluntarium et libertas. Est enim voluntarium operatio vel omissio ita existens in potestate agentis quod positis omnibus praevis et requisitis ad illam, est in potestate agentis illum ponere vel non ponere, quemadmodum sunt volitiones et volitiones».

97. L. ROSSE: «Diretto» e «indiretto» in teologia morale, en *Riv. Teol. Mor.*, 3 (1971) 41, n. 14, nota que no sólo «voluntario» y «libre» no coinciden, sino que los dos elementos no dicen, ni siquiera, proporción entre ellos. Se puede tener perfecta libertad y poca voluntariedad (en el acto débil) y máxima voluntariedad con poca o ninguna libertad (en el acto que se produce bajo la pasión o el hábito).

98. Cfr. J. FUCHS: *Theologia Moralis Generalis, II pars*, Roma, 1967, p. 40.

99. ALMAIN, *l. c.*, cap. 24, fol. 164v: «Dicunt aliqui Doctores ut Ockham in quodlibetis quod non sunt ponendi actus subrepti contra praeceptum Dei, nec odium subreptitum: et quod in voluntate nullus est motus venialis circa materiam mortalem. Sed hoc est nimis durum, ideo respondetur secundum aliam opinionem quae communior et mitior est, quando quaeritur an habeat illud iudicium: dico quod non habet, vel si habet, habet multum formidolosum, quod non sufficit ad mortaliter peccandum, vel dico etiam quod nullo modo habet».

parte nominalista, a discutir con mayor claridad las condiciones necesarias para obtener un acto perfectamente humano que pueda llegar a ser después un pecado mortal. Ante todo, aduce una precisión sobre la materia. Distingue entre movimientos de la concupiscencia naturales, sensitivos y racionales; y afirma que **sólo estos últimos, por estar precedidos de la deliberación, pueden ser materia de pecado mortal**<sup>100</sup>. Pero, sobre todo, insiste en uno de los elementos subjetivos: **en el valor de la deliberación**. Contra Ockam que, acentuando el primado de la voluntad había puesto casi del todo en la sombra el juicio deliberativo de la razón, Almain, fiel al pensamiento de Mair, afirma su necesidad. Ante un objeto grave no basta tener conciencia y no intervenir para cometer un pecado mortal, sino que se requiere también una perfecta deliberación. Almain pone este principio: todo acto "deliberado" sobre una materia grave es pecado mortal<sup>101</sup>. El criterio que discrimina la gravedad de la levedad se pone en el hecho de que exista una perfecta o imperfecta deliberación. Pasa después al problema específico del consentimiento. En este punto, Almain nota que acepta la tesis del consentimiento interpretativo, pero observa que éste no puede darse sino después de la deliberación. Defiende la tesis de que "todo consentimiento verdadero o interpretativo que sea libre contra los preceptos divinos es pecado mortal y no venial; pero niega que todo consentimiento sea libre, a no ser que venga después de la deliberación"<sup>102</sup>. Es patente la crítica que hace Almain con esto a Enrique de Gante. Este, en su tiempo, había sostenido la posibilidad de un consentimiento interpretativo aun sin deliberación. Lo que falta, sin embargo, en Almain, especialmente cuando aplica estos principios aun al acto de omisión, es un análisis profundo de la relación "deliberación-consentimiento". Si la deliberación es condición indispensable para un acto libre, no puede pensarse que toda la libertad de un acto dependa exclusivamente de ella. La identificación entre voluntario y libre ha engañado a Almain hacién-

100. ALMAIN, *ibid.*, fol. 163v: «... vel talis est motus sensitivus, vel rationalis, vel naturalis. Si naturalis igitur nullo modo in se est peccatum, quia nullum est in se peccatum, nisi sit in se liberum...».

101. ALMAIN, *ibid.*: «Sed quicquid sit, hoc est unum certum, quod actus deliberatus circa materiam mortalem est peccatum mortale: sed quando habetur actus indeliberatus circa materiam peccati mortalis, est peccatum veniale».

102. ALMAIN, *ibid.*, fol. 164v.

dole pasar por alto un mejor análisis de las condiciones subjetivas que le habría podido hacer ver en el acto humano un límite de la libertad, aun con una perfecta deliberación. Por esta identificación es clara la distancia entre la concepción de Tomás de Vio y la de Almain sobre el voluntario indirecto o pecado de omisión. Cuando no se reprime un movimiento grave de concupiscencia, se comete siempre pecado mortal, si precedentemente se ha tenido una deliberación perfecta<sup>103</sup>. Es más: esto lo aplica aun a la omisión pura, que Almain, como Malr, juzga moralmente posible. La omisión pura que expresa la actitud negativa radical de la voluntad, la pone él en el mismo plano que un voluntario formal. Escribe textualmente: "No se encuentra jamás un voluntario o un libre formalmente sin conocimiento, aunque sin una operación de la voluntad a veces se encuentre un voluntario formal"<sup>104</sup>. Opinión ésta que Almain quisiera atribuir aun a Sto. Tomás, refiriéndose al texto de la I. II., q. 8, a. 3. Aquí, sin embargo, el Aquinate afirma que para el voluntario negativo no se requiere ningún acto positivo<sup>105</sup>; pero como ya hemos observado, este texto no expresa la solución definitiva del Doctor Angélico. De hecho, en otros textos parece expresarse de una manera completamente distinta<sup>106</sup>. Ahora bien: una semejante "omisión pura" para Almain es pecado mortal, puesto que está precedida de una deliberación. La voluntad tiene el "deber" moral de intervenir y de reprimir el movimiento gravemente desordenado y si no interviene acaba por consentir interpretativamente. Malr limitaba esta sentencia por las condiciones subjetivas que hubieran podido influir en el consentimiento, mientras Almain se basa exclusivamente en la deliberación y la establece

103. ALMAIN, *Ibid.*: «Si igitur dicatur quod in sorte est perfecta deliberatio de illo motu reprimendo, si omittit reprimere, illa omissio est perfecte libera, quia poterit tunc perfecte libere elicere nolitionem habendi illum motum: et illa omissio est tam perfecte libera quanto perfecte liber est actus per quem poterat ille motus reprimi: et ideo talis omissio est peccatum mortale».

104. ALMAIN, *I. c.*, cap. 1, fol. 4v.

105. S. TOMÁS, *I. II.*, q. 6, a. 3: *evoluntarium potest esse absque actu; quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cum non vult agere».*

106. S. TOMÁS, *I. II.*, q. 71, a. 5: «... et tunc semper oportet, quod ista causa, in quantum est voluntaria, habeat aliquem actum ad minus interio-rem voluntatis, qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omisionem». Cfr. también L. Rossi, *o. c.*, nota 6 de las pp. 38 s.



concediendo poco espacio a las condiciones subjetivas. Por el contrario, Almain condiciona la deliberación al factor objetivo "tiempo". Esta razón, no ciertamente nueva en la corriente nominalista, encuentra en Almain la más aguda racionalización. Acepta la sentencia de Guillermo Altissiodorense. Este sostenía que en la razón inferior la delectación era mortal cuando se prolongaba por largo tiempo y que un pecado mortal se consumaba en el último instante del tiempo establecido para reprimirlo<sup>97</sup>. Almain, por su parte, atribuye el mismo valor a este factor, tanto que en él la facilidad o dificultad en deliberar acaba por depender casi exclusivamente de él. Así, aun la distinción entre pecado mortal y pecado venial será desvalorada y más que una decisión interior de la persona, tendrá como fundamento este elemento extrínseco de la duración temporal. Será, sin embargo, precisamente este punto, el más fuertemente criticado por la mayoría de los teólogos de la Escuela de Salamanca. Estos no negarán que para deliberar se necesita tiempo, pero se abstendrán de afirmar que sea éste el elemento condicionante de la responsabilidad moral personal.

Jerónimo Hangest (m. 1538)<sup>98</sup>, aunque no se aparta de la línea fundamental de Mair y de Almain no deja de tener una propia originalidad.

Ante todo, como nota también Couture<sup>99</sup>, hace depender la moralidad de un movimiento del apetito más del peligro que oca-

107. ALMAIN, l. c., fol. 117 a: «Nam secundum Altissiodorensem, motus illeceber est primo mortalis in instanti terminante totum tempus in quo tenetur illum reprimere...». Véase también, M. DE WACHTER: *Le Péché actuel selon Saint Bonaventure*, Roma, 1967, p. 21.

108. Este Doctor de la Sorbona, todavía poco conocido, fue, según Hurter (*Nomenclator*, II, col. 1275), un teólogo de valer. Véase P. FÉRET: *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne, II*, Paris, 1895, pp. 25-31. VILLOSLADA (*La Universidad de Paris...*, p. 114), dice que fue discípulo de Mair en el Colegio de Montaigu. Féret (o. c., pp. 26 s), afirma que Hangest publicó pronto su obra sobre el acto humano bajo el título *Introductorium morale* (Paris, 1515); después dio a la imprenta una segunda edición titulada *Moralia*, en 1529, con modificaciones y comentarios. No he podido encontrar este último estudio, sino la edición que he podido utilizar tiene por título: *Moralia* y como fecha de 26 de noviembre de 1528. Así consta en el colofón (fol. 196v): «Impressum est hoc praeclarum opus in alma parisiensium academia. Anno domini millesimo quingentesimo XXVI. Die vigesima sexta mensis Novembris». Hurter (*Nomenclator*, II, col. 1275, nota 1) se basa en Féret e ignora asimismo esta edición.

109. E. COUTURE, o. c., p. 74.

siona, que de su "duración" <sup>110</sup>. Por esto rechaza, si se toma de modo general, el principio de San Antonino de Florencia que negaba que toda delectación morosa, entre las cuales estaba la carnal, fuese siempre pecado mortal. De hecho puede tratarse entonces de una delectación "duradera", pero no libre <sup>111</sup>. En esto, el teólogo de la Sorbona se aparta considerablemente de las ideas de Alain. Hangest rechaza también, la tesis escolástica de las diversas potencias del alma como sujetos del pecado y restituye a la voluntad el papel de dirigir no sólo los miembros internos del apetito, sino también los miembros externos. Volviendo a Santo Tomás, afirma que la voluntad puede pecar de dos maneras en los movimientos de sensualidad: 1) cuando los procura directamente; 2) cuando no los reprime ni siquiera indirectamente <sup>112</sup>. Distingue así tres géneros de movimientos: 1) los que surgen espontáneamente; 2) los tolerados, sin ningún consentimiento libre; 3) los libres, con el consentimiento libre de la voluntad. Estos tres movimientos son referibles a cada uno de los tres accidentes naturales del alma: 1) pensamiento; 2) apetito; 3) pasión <sup>113</sup>. Así, ya sea el pecado mortal, ya el venial, pueden encontrarse aun en las potencias inferiores, según las fases en que se desenvuelve cada movimiento <sup>114</sup>. Se pondría así la distinción en-

110. J. HANGEST: *Moralia*, cap. 6, París, 1526, fol. 60r: «Culus quidem more non tam diuturnitas quam labendi periculum culpatur».

111. HANGEST, *ibid.*, fol. 62r: «... dicit prænominatus doctor (en la nota: Antonius florentinus parte II, tit. V, cap. 1, paragrapho IV) morosam cogitationis delectationem (exempli gratia) circa materiam luxuriae esse peccatum mortale. Istud universaliter intellectum est pariter erroneum, cum possit esse morosa sive diuturna non subiiciens libero animae arbitrio».

112. HANGEST, *ibid.*: «Dicit insuper [beatus Thomas] dupliciter esse defectum in directione interiorum passionum. Uno modo quando imperat illicitas passiones sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum irae vel concupiscentiae. Alio modo quando non reprimit illicitum passionis motum, sicut cum aliquis postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur: ipsum non expellit...».

113. HANGEST, *ibid.*, fol. 61v: «Triplex tempus assignari potest: videlicet dum surgit, deinde dum continuatur non repressus, absque tamen libero consensu et postremo perductus usque ad liberum voluntatis consensum». Y en el fol. 62v: «Secundo praemitto triplicem illam motuum praesignatam differentiam in tribus animae accidentibus naturalibus, cogitatione, appetitione, et passione reperiri et in eorum quolibet tres sunt gradus penes fieri moram et consensum distincti, videlicet insurgens, morosus, et placens».

114. HANGEST, *ibid.*, fol. 61r-v: «Non plus voluntati subiacet sensus interior per modum imperii quam exterior, ut ipse concedit; subiacet igitur sensus interior dupliciter. Uno modo, quantum ad liberum voluntatis consensum et constat etiam voluntatem posse non consentire suggestioni at-

tre pecado mortal y pecado venial más a nivel "horizontal" que "vertical" <sup>115</sup>. Después, cuando Hangest analiza las diversas actitudes posibles de la voluntad frente a los movimientos, en el *Compendium Theologiae* y que él cree que son de Gersón, el de la Sorbona insiste también aquí más en el peligro que el movimiento comporta, que en el tiempo que dura. Cuando la voluntad procura reprimir un movimiento gravemente deshonesto puede cometer un pecado mortal o venial si lo reprime insuficiente o débilmente; y esto siempre en proporción a la calidad del peligro <sup>116</sup>.

Al terminar este párrafo, puede decirse que con estos teólogos, respecto a muchos nominalistas anteriores, se ha evolucionado. El voluntarismo absoluto de Ockam no concedía la importancia debida al valor de la deliberación en el acto humano. Con Mair, por el contrario (y especialmente con Almain) este elemento entra de nuevo en el centro del discurso moral. No se puede tener un consentimiento pleno, dice, sino después de una perfecta deliberación. Pero a pesar de la insistencia sobre su necesidad, no es tan feliz al pretender esclarecer su naturaleza. Esta más que fundarse en la posibilidad de un verdadero juicio moral depende casi exclusivamente de un factor extrínseco: el tiempo. En este contexto, la misma imputabilidad de una actitud negativa de la voluntad frente a la delectación, no se aparta de la tesis tradicional de la corriente nominalista. Si la delectación dura un cierto tiempo y no se reacciona, se consiente interpretativamente. Se está así lejos de todo aquel desarrollo personalista que se advierte especialmente en la teología de Cayetano. La responsabilidad moral en estos autores continúa juzgándose por la singularidad de un acto, separado de la orientación global de la persona.

que motui sensus exterioris. Secundo indirecte et per accidens, sc. potentiam a consideratione divertendo et potest etiam sic seorsum exteriorem divertere per objecti ablationem aut per potentiae remotionem ab objecto [...], et per consequens circa utrumque graduum poterit tam veniale quam mortale accideret.

115. Cfr. R. COURURE, o. c., p. 74.

116. HANGEST, l. c., fol. 65r: «Voluntate ad illecebram circa materiam mortalem se habente ut reprimere potest esse nullum peccatum, potest esse veniale, potest esse mortale. Primum est notum, reliqua ostendo: contingit eam insufficienter reprimere, atque torpenter illecebram, hinc culpa contrahi poterit venialis aut mortalis secundum periculi qualitatem».

Contra esta perspectiva "extrincosista" reaccionará, como se verá en el párrafo siguiente, Vitoria y los otros teólogos de la Escuela de Salamanca.

## 2 Vitoria y Báñez: dos tesis encontradas.

Almain, hacia el que Vitoria había manifestado frecuentemente tanto interés<sup>117</sup>, es criticado duramente por el teólogo dominico en la problemática "deliberación-consentimiento". Por esto, si se ha querido ver la originalidad de la Escuela de Salamanca en el hecho de que le haya permitido "integrar en la moral de Sto. Tomás las adquisiciones del nominalismo, como son el gusto por lo concreto y la adaptación a los tiempos modernos"<sup>118</sup>, no se puede desconocer el sentido crítico que la ha guiado en esta "apertura". Será en el contexto de este debate teológico en el que aparecerá aún mejor la amplitud que, en la línea de Cayetano, Vitoria y los otros teólogos de Salamanca dan a la moral de la responsabilidad.

Couture nota<sup>119</sup> que los comentarios a la I.II.<sup>na</sup> de Francisco Vitoria (m. 1546)<sup>120</sup> son dos: uno ciertamente de 1533-1534<sup>121</sup>; el

117. Cf. R. GARCÍA VILLOSLADA, o. c., p. 168.

118. B. HÄRING-L. VERECCKE: *La Théologie morale de S. Thomas...*, en *Nouv. Rev. Théol.* 77 (1955), p. 682. Sobre la infiltración del nominalismo en Salamanca se puede consultar a V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Accidentalidad y efímera aparición del nominalismo en Salamanca*, en *Cienc. Tom.* 62 (1943), pp. 68-101.

119. *Couture*, o. c., p. 78.

120. Si nos basamos en los textos aducidos por Couture es oportuno notar que éste ha consultado sólo los manuscritos conservados en la Biblioteca Vaticana, de los que hizo Ehrle el inventario en el artículo que hemos citado. Por tanto, sus afirmaciones hay que entenderlas con esta limitación.

121. Los numerosos estudios sobre Vitoria no han podido todavía esclarecer algún detalle biográfico. Quedan por precisar la fecha y el lugar del nacimiento. Sobre la primera hay una discusión entre Beltrán de Heredia (*¿En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionario*, en *Cienc. Tom.* 64 (1943), pp. 45-64, que creyó poder fijar definitivamente la fecha del nacimiento entre 1492-1493, basándose en un proceso de 1533, en el que el mismo Vitoria dice que está en los 40; y E. Moore (*Principios constitutivos de la materia leve*, en *Arch. Teol. Gran.* 18 [1955] 37), según el cual podría tener entonces 44 o 45 años.

Sobre el segundo punto, sin embargo, después de una larga controversia, se ha resuelto recientemente en favor de la ciudad de Burgos (Cf. Beltrán de Heredia: *Pinal de la discusión acerca de la patria del Maestro Vitoria: la prueba documental que faltaba*, en *Cienc. Tom.* 80 [1953], pp. 275-289). La estancia en París se debe poner entre 1509/10 a 1522/23. Su actividad durante los años 1523/26 (estancia en Valladolid) es muy poco cono-

otro reproduce, muy probablemente, las lecciones del curso 1541-1542 dictadas por Juan Gil de Nava, sustituto de Vitoria<sup>122</sup>. Dada la diferencia entre estos dos textos es útil considerarlos separadamente.

En el primer comentario Vitoria discute sobre el consentimiento a la delectación en el artículo 6 de la cuestión 74, donde ya en el título mismo demuestra su original presentación del problema. Se pregunta: la delectación morosa que se encuentra en el apetito sensitivo, ¿cuándo llega a ser pecado mortal? De este modo se da por descontado el hecho de que no siempre esta delectación es pecado mortal. Mas para comprender, en toda la amplitud debida la respuesta de Vitoria a esta pregunta, es oportuno encuadrar su pensamiento en el contexto histórico en que vive. Vitoria se encuentra en el centro del período de la Reforma. Sólo por motivos de salud no participa en el Concilio de Trento. Pero desde 1520 el Papa León X ha condenado con su bula *Exurge Domine* las tesis de Martín Lutero<sup>123</sup>. Por esto, aunque en su comentario, Vitoria no haga ninguna referencia explícita a las ideas del monje agustino innovador, es imposible creer que en su enseñanza prescindiera de todas sus consideraciones. Las tesis de Lutero, que entonces llamaban más la atención de los teólogos eran la identificación del pecado original con la concupis-

cida. Durante los veinte años siguientes ocupa la cátedra de Prima en Salamanca; pero por enfermedad tiene que ser ayudado a partir de 1540. Véase el reciente artículo de Beltrán de Heredia (DTC, 15, cols. 3117-3126), en el que resume los principales datos biográficos. Más extensamente pueden verse en BELTRÁN DE HEREDIA: *Francisco de Vitoria*, Barcelona, 1939; L. G. A. GETINO: *El Maestro Fray Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, 1930.

122. Se encuentra una descripción de este manuscrito (Ottob. lat. 1000) en BELTRÁN DE HEREDIA: *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, O. P., Madrid, 1928, pp. 67; *Idem*: *La obra de Vitoria. Comentario a la II. II.*, 6, Salamanca, 1952, p. 14.

123. Sobre este manuscrito (Vat. lat. 4630) véase BELTRÁN DE HEREDIA: *Los manuscritos del Maestro... Vitoria*, pp. 65 ss. En esta fecha el autor creía que este manuscrito contenía el mismo comentario que el Ottob. lat. 1000. Pero recientemente parece admitir (VITORIA: *Comentarios...*, p. 10) con STENARULLER (*Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia de la Escuela Salmantina*, Barcelona, 1934, p. 6) la diferencia clara entre estos dos manuscritos e inclinarse a ver en él el curso dictado por Juan Gil de Nava (1541-1542), sustituyendo a Vitoria que estaba enfermo. Puede consultarse en el mismo sentido la tesis de R. C. GONZÁLEZ: *Francisco de Vitoria, estudio bibliográfico*, Buenos Aires, 1946, pp. 85 ss.

124. Cf. J. PAPENBERG, art. *Luther*, en DTC, 9, cols. 1158 s.

encia y la negación del libre albedrío<sup>125</sup>. Vitoria crítica estas dos tesis.

Hablando de la primera, niega, como lo harán también todos los otros teólogos de Salamanca, la imputabilidad "venial" que los Escalásticos asignaban al pecado de sensualidad. La concupiscencia "in se" no es pecado y aun los movimientos primo-primi no llegan a pecado, sino cuando entran en juego la advertencia de la razón y la libertad de la voluntad. Parece, por tanto, que el abandono de la tesis escolástica por parte de estos teólogos, más que al influjo nominalista —como quiere Couture<sup>126</sup>—, se debe a la reacción contra las tesis de Lutero. Esta es también la opinión del P. Deman<sup>127</sup>; y parece que es la más convincente.

El segundo punto, en el que Vitoria insiste aún más, es en el de la revalorización de la libertad humana, frente al sobrenaturalismo exagerado de Lutero. Afirma que el pecado original no ha dejado al hombre hecho un esclavo. Es verdad que el hombre no puede, sin la gracia, permanecer largo tiempo sin pecar; pero observa que más que de una imposibilidad física, hay que hablar de una imposibilidad moral<sup>128</sup>. Imposibilidad moral que no debe entenderse como en contraposición a una imposibilidad "absoluta". Aun hoy, esta imposibilidad, como se nota justamente<sup>129</sup> que no es otra cosa que "la incapacidad moral de amar", se considera una verdadera incapacidad absoluta. Con ella, el pecador

125. Cf. P. SCHOENEMBERG, o. c., p. 244. Hoy se habla también de una «reinterpretación del pensamiento de la Reforma precisamente sobre el equívoco de la corrupción total del hombre». Se dice que cuando los Reformadores hablan del pecado como de una situación humana de corrupción total, no tenían la intención con esto de negar la posibilidad y el hecho de la virtud natural del hombre y de todo lo positivo que se encuentra en la civilización y el progreso (Cf. R. MESS, *De Catholicismo romano*, París, 1953, p. 358). Por consiguiente, se podría pensar en una equivalencia, al menos fundamental, entre la expresión protestante «natura totaliter corrupta» y la católica «natura vulnerata». Ambas expresiones se referirían al mismo hecho y podrían admitirse en la común aceptación del Segundo Concilio de Orange (D. 199 [can. 25]). Sobre esta última observación, cf. J. M. GONZÁLEZ RUIZ: *Guai a me se non evangelizzo*, Asti, 1971, p. 80. Pero interesa establecer cómo se sentían estas cosas hace precisamente cuatro siglos.

126. Cf. R. COUTURE, o. c., pp. 295 s.

127. T. DEMAN, art. *Péché*, en DTC 12, col. 181. Esta opinión se seguirá con frecuencia, por ejemplo, A. MICHEL: *La tentation serait-elle déjà un péché?*, en *Ami du Clergé* 64 (1954) 43; M. ZALBA: *Theologiae Moralis Summa*, I, Madrid, 1957, n. 1145.

128. P. VITORIA: *In I. II.*, q. 74, a. 6, Ottob. lat. 1000, fol. 131r: «Etiam est aliud impossibile morale, ut quod vivat quis diu sine venialibus».

129. SCHOENEMBERG, o. c., p. 129.

puede escoger sólo bienes limitados, no todo bien. Vitoria está en la línea de esta interpretación. Y esto lo expresa, aceptando la tesis escolástica en la que se afirmaba la incapacidad del hombre para alejar los movimientos de la concupiscencia, tomados "globalmente", aunque se reconocía su capacidad para superarlos tomados "uno a uno"<sup>130</sup>. De este modo, Vitoria restituye el valor a la libertad humana haciendo al hombre responsable de sus acciones aunque no olvida el contexto de pecado en el que vive. He aquí, por qué si el hombre para desarrollarse moralmente debe dominar todos los movimientos de la concupiscencia, entre los que se encuentran los deleites carnales, no está obligado por ello a tener la máxima diligencia posible. Para dar fuerza a este principio, aduce también la máxima de S. Jerónimo: Dios no obliga al hombre a lo imposible<sup>131</sup>.

Después de estas premisas, puede decirse que Vitoria encierra su pensamiento en una serie de proposiciones en algunas de las cuales no deja de tocar específicamente la relación "delectación-consentimiento". En algunas de ellas se basará el análisis que a continuación exponemos.

En la segunda proposición de Vitoria, a diferencia de los nominalistas, hay una nota antropológica de importancia. En ella afirma la "globalidad" del quehacer humano. El hombre en sí mismo no puede desdoblarse: por esto, no es sólo su apetito sensitivo el que se resiente del pecado original. En la línea de la dirección tomista observa que si el apetito sensitivo tiende hacia un movimiento de concupiscencia, tiende a él también toda la persona: "Homo concupiscit"<sup>132</sup>. Así supera el fundador de la Escuela de Salamanca, ya en su tiempo, aquel dualismo agustiniano cuyas huellas se encuentran aun hoy día en muchos manuales de moral<sup>133</sup>. En la tercera proposición se distancia Vito-

130. VITORIA, *l. c.*, a. 3, fol. 139r: «...verum est nos non posse vitare omnes motus sensualitatis; tamen potest vitare singulos, si adhibeat diligentiam».

131. VITORIA, *l. c.*, a. 6, fol. 131r: «Beatus Hieronymus dicit quod si quis dixerit quod Deus obligavit hominem ad impossibile, anathema sit».

132. VITORIA, *ibid.*: «Sanctus Thomas dicit quod non solum est verum quod appetitus concupiscit, sed magis proprie est verum dicere quod homo concupiscit...».

133. En el manual de Zalba se lee todavía: «Concupiscentia hic intelligitur appetitus sensitivus per peccatum originale vitiatum, prout fertur in bona sensibilia contra dictamen rationis» (*Theologia Moralís Fundamenta*, t. I, Madrid, 1952, p. 690). Para la reacción a esta tendencia, cf. B. HARING:

ria del "juridicismo" absoluto de los nominalistas. En la relación ley-persona da a entender que la ley está en función de la persona y no al contrario. Por esto observa que "en cada precepto el hombre no está obligado a poner la máxima diligencia"<sup>134</sup>. En todos los preceptos, divinos y humanos, basta que el hombre no sea "negligente"; ni hay que pensar que lo sea, cuando no emplea la máxima diligencia posible<sup>135</sup>.

En la cuarta proposición, el gran maestro de Salamanca se adentra más en la cuestión. Se opone al criterio que los nominalistas seguían para examinar la deliberación. Almain había insistido en su necesidad, pero hacia depender el que fuera factible o no sólo en el "tiempo". Vitoria no puede menos de contradecir esta concepción porque, si fuera verdadera tampoco podría distinguirse el pecado mortal del venial<sup>136</sup>. Esto lo demuestra con un argumento "ad hominem". Parte del concepto mismo de tiempo, que tenían los nominalistas para afirmar la imposibilidad de esta opinión. Los nominalistas, como Aristóteles, lo consideraban como medida del movimiento en relación con el antes y el después<sup>137</sup>. Ahora bien, observa agudamente Vitoria: en la concepción de los nominalistas, la dificultad que se encuentra para deliberar con facilidad en el penúltimo instante del tiempo establecido, debe ser semejante a la que se encuentra en el último. Es absurdo, entonces, pensar como fácil lo que un instante antes se consideraba que no lo era<sup>138</sup>. Hay que deducir, por tanto, que en este caso se constata sin deliberar. Pero esto es imposible

*La Legge di Cristo, I*, Brescia, 1957, p. 77; K. RAHNER: *Concepto teológico di concupiscentia*, en *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, 1965, páginas 281-338, especialmente 303 a.

134. VITORIA, l. c.

135. VITORIA, *ibid.*: «Ita in omnibus aliis praeceptis et divinis et humanis; satis est quod non sit negligens. [...] Dico ergo: non imputatur talis motus, nunquam imputatur nisi si sit negligens, nec ero negligens si non adhibeam omnem diligentiam possibilem».

136. VITORIA, *ibid.*: «... quia alias impossibile esset quod aliquis posset distinguere quando peccavit mortaliter et quando venialiter, quia isti non iudicant haec nisi per tempus».

137. Cf. A. A., art. *Tiempo*, en *Enciclopedia filosofica*, 6, col. 375.

138. VITORIA, l. c.: «Item, argumentatur quod sit impossibile distinguere mortale a veniali per hoc quod facile vel difficile potest vitare. Ponamus quod in prima hora sit difficile deliberare; in fine horae est in gratia. [...] Ita in proposito sequitur quod non peccat mortaliter aut venialiter quia facile vel difficile poterat deliberare; nam iste erat in gratia usque ad millesimam partem horae secundum istos, quia ante non potuit facile deliberare; et mirum est quod in millesima peccat mortaliter quia deliberavit, cum sit impossibile».



porque el acto moral está incompleto. Para confirmarlo aduce el texto de Santiago 1, 14s: "...cada uno es tentado, cuando es atraído y empujado por la propia concupiscencia. Después, la concupiscencia, cuando ha concebido, genera el pecado y el pecado, una vez cometido, produce la muerte". En el primer capítulo el apóstol toma la defensa de la santidad de Dios (1, 13-18). Había entonces quienes pensaban que Dios era la causa del mal y el apóstol quiere desprestigiar esta concepción. En este contexto se deben colocar los versículos citados. En ellos, el origen de los pecados propios se busca no en Dios, sino en un deseo malvado que el hombre libremente escoge<sup>139</sup>. Vitoria, aun alejándose del motivo original de estos versículos, los interpreta en el sentido de una ascesis psicológica de la culpa. El pecado grave que "conduce a la muerte" no puede producirse sin una elección consciente y libre del hombre.

En la quinta proposición, Vitoria toca, de manera específica, la cuestión del consentimiento. Comienza por el análisis de la delectación morosa, cuando se produce directa o indirectamente. En cuanto a la primera, Vitoria, siguiendo la dirección tomista, no tiene ninguna dificultad en afirmar su gravedad. Observa, sin embargo, que el debate teológico sobre este punto no puede considerarse cerrado y que, por esto, ningún teólogo puede sentirse obligado a seguirlo en esta opinión. Por lo demás, el mismo Sto. Tomás, recuerda también Vitoria, sostiene que esta doctrina es la más probable<sup>140</sup>. El problema, con todo es más delicado cuando se considera la delectación que puede depender de un voluntario indirecto. En este caso sobreviene una gran duda. ¿Qué pecado se comete cuando un sujeto, después de la deliberación, ni consiente ni disiente, sino que permanece en la delectación? ¿Puede decirse entonces que peca mortalmente?<sup>141</sup>.

En la sexta proposición responde Vitoria que no puede decirse con certeza que en un caso semejante se peca mortalmen-

139. Cf. J. CANTINAT: *Épître de Saint Jacques, en Introduction à la Bible, II*, Tournai, 1959, p. 560.

140. VITORIA, l. c., *ibid.*: «Licet ergo sit ita tenenda, non tamen ita certa sicut cum quis consentit in opus quod est mortale de fide. Et sanctus Thomas, articulo 8, non dicit nisi quod est probabilissime.

141. VITORIA, *ibid.*: «Dubium est an cum quis deliberat et intelligit se male agere et nec consentit nec dissentit sed relinquit se in delectatione, an peccet mortaliter.

te porque teológicamente existen respuestas contradictorias a esta pregunta <sup>142</sup>.

En la proposición siguiente añade que piensa que es más probable el que no se comete pecado mortal. De hecho, si no se consiente, sino que es sólo negligente en reprimirlo, aunque esto suceda con la deliberación, mucho más probable es que no se cometa pecado mortal <sup>143</sup>.

En la octava proposición, explica, sin embargo, que esta afirmación no puede sostenerse cuando se cae en un peligro vehemente de pecado si no se reprime la delectación. Vitoria remite aquí a los textos tradicionales y se refiere al texto del *De Veritate*, de Sto. Tomás <sup>144</sup>. El Doctor Angélico, sin embargo, como ya hemos notado antes, hablaba en este texto sólo de las condiciones necesarias para obtener un consentimiento interpretativo y las ponía: 1) en el peligro grave de consentimiento, que podría ocurrir, y 2) y en el no reprimir en tales situaciones, una semejante delectación. Vitoria aplica este texto a la actitud negativa de la voluntad, convencido de que éste era también el pensamiento de Sto. Tomás. Concluye, finalmente, con la idea de que si no se corre tal peligro, aun con una actitud negativa de la voluntad ante la delectación, no se comete pecado mortal <sup>145</sup>. Por eso, a los nominalistas que defendían la tesis del consentimiento interpretativo, aun fuera de tal peligro, porque según ellos se estaba siempre obligado a reprimir semejante delectación, Vitoria responde que aunque exista tal obligación, ésta no es grave <sup>146</sup>. Cayetano había notado que para darse el consentimiento indirecto no bastaba la posibilidad, sino que era necesaria la obligación

142. VITORIA, *ibid.*: «Sic sexta propositio: non est certum sed dubium an talis peccet mortaliter. Probatur quod sit dubium, quia sunt opiniones contrariae de hoc...».

143. VITORIA, *ibid.*: «Septima propositio: probabilis est quod nunquam est mortale de se si non sit consensus, sed solum negligentia reprimendi quantumcumque sit cum deliberatione».

144. VITORIA, *ibid.*: «Dico de se, et declaro per octavam propositionem, quae est: si aliquis cognoscit se esse in vehementi periculo et non reprimat, tunc est peccatum mortale. Has duas videtur ponere SANCTUS THOMAS: *De veritate*, q. 15, art. 14 vel 4 [sic; lee: 4 ad 10um].».

145. VITORIA, *ibid.*: «Ex isto videtur a contrario sensu quod, cum quis est certus quod non labetur, non est mortale».

146. VITORIA, *ibid.*: «Obicitur: tenetur reprimere, unde hoc [quod; omittase] sub mortali. Probatur quod non sub mortali, immo probatur quod aliquando non peccet adhuc venialiter non reprimens, ut patet in illo qui sapientia tentatur, ut Paulus erat cui datus est angelus Satanæ [2 Cor. 12, 7].».

moral de intervenir. Vitoria añade: aunque deba hablarse de una "obligación" moral, la naturaleza de esta obligación no puede ser sino leve. Por consiguiente, si se peca por negligencia, no se peca sino venialmente.

Vitoria, volviendo, como era su método<sup>147</sup>, en las lecciones siguientes, a la misma cuestión, se pregunta: ¿cuáles pueden ser los criterios morales para decir si y cómo se ha pecado en tales movimientos? El maestro de Salamanca en la respuesta que da a esta pregunta, acentúa más que Cayetano, el valor de la dimensión personal del acto moral. La regla moral que puede guiar a todo hombre en tales situaciones es la experiencia personal de la vida unida a la "costumbre" que cada uno tenga. El acto concreto es así signo de la orientación fundamental de la persona. Por eso, el hombre habituado a aceptar cualquier movimiento de concupiscencia no haría ninguna distinción entre materia grave o leve, sino que consentiría a cualquier movimiento que se le presentase<sup>148</sup>. Es claro, que un tal sujeto, ante un delito carnal, mucho más atractivo que los otros, no permanece jamás pasivo. Pero no se puede afirmar lo mismo del que fundamentalmente está orientado a Dios. Aun en el caso de que una persona así se mostrara negligente en reprimir un determinado delito, no pecaría sino venialmente<sup>149</sup>. Ni es muy distinto otro criterio que

147. Ante todo, hay que tener en cuenta que el método de Vitoria y de los otros teólogos salmantinos se acerca más al de Cayetano que al de Koellin. No comentan cada artículo, sino que se limitan a los puntos que parecen exigir una mayor explicación. Hay, con todo, una diferencia profunda entre los Comentarios del Card. de Vio y el de Vitoria y sus seguidores. Cayetano que debía publicar su Comentario, se distingue por la organización científica de éste y por el estilo conciso. Vitoria y sus discípulos (exceptuados Medina y Báñez) no tienen más que los apuntes («Reportata») más o menos fieles, tomados por los discípulos. Por esto, estas lecciones tienen un carácter mucho más libre y espontáneo que los comentarios de Cayetano. A veces, sobre una cuestión que no se ha tratado a fondo, se vuelve en lecciones sucesivas, aun después de haber tratado otros asuntos. (Cfr. C. ZIMARA: *Einsblicke in die Unterrichtsweise des Franz de Vitoria*, en Div. Thom. (Fr.) 24 (1946), pp. 429-446; 25 (1947) 192-224; 255-289; BELTRÁN DE HEREDIA: *Introducción a los comentarios de Vitoria a la II, II, 1*, pp. XVIII-XXI.

148. VITORIA, l. c., *ibid.*: «Respondetur: in materiali [lee: materia] morali, non potest dari alia regula: optima regula est consuetudo et experientia. Nam qui consueverunt labi et consentire talibus motibus semper, debet esse (?) timidus quod talis est negligens nec adhibuit diligentiam ad tollendum peccata venialia, cum parum curent de mortalibus».

149. VITORIA, *ibid.*: «Et contra, aliquis habet experientiam de se quod non faceret mortale pro toto mundo, est diligens, solet reprimere: probabiliter potest credere quod in talibus [motibus] non peccavit nec venialiter».

se funda en la presunción moral, es decir, en la atención que cada uno presta a su salvación. Si por no perder la gracia consta que una persona otras veces no ha consentido en tales delitos, no puede presumirse que lo haga cuando toma una actitud negativa; mientras que sucede lo contrario cuando uno no muestra el más pequeño interés por su salvación propia<sup>149</sup>. Pero Vitoria se alarga aún más. Aunque se omite reprimir el delito por pura negligencia, con tal de que no se consienta, no se comete, en este caso, pecado mortal; a menos que se corra peligro grave de consentimiento<sup>150</sup>.

Continúa así en Vitoria la perspectiva comenzada por Cayetano. Frente a la dirección extrínsecista de la moral nominalista, el gran maestro de Salamanca opone la importancia de la dimensión subjetiva. La imputabilidad de un acto moral particular no puede decidirse sino en la visión global de la orientación personal. Pero no da menor importancia al aspecto limitativo del elemento objetivo. Aun el delito carnal se mira con una visión menos pesimista. En el pasado se lo ha considerado siempre como un grave peligro para la vida del hombre, tanto que había que liberarse de él si no se quería terminar por negligencia en un pecado mortal. Vitoria, por el contrario, es del parecer que una omisión en un tal delito, aun después de la deliberación, no puede ser en sí más que pecado venial.

El segundo comentario a la III de Vitoria, mucho más completo, avala más aún la hipótesis de aquellos críticos que piensan que es el texto del curso 1541-1542 dictado en Salamanca por Juan Fernando Gil de Nava (m. 1551)<sup>151</sup>. Los dos comentarios en

149. VITORIA, *ibid.*: *esse de mortalibus est malus dubium quando quis peccat mortaliter. Respondetur eodem modo quod si quis gerit curam anime suae, si non constat ei quod consentit, tute potest tenere quod bene se habuit circa motum sensualitatis. E contra, dico quod si est pessimus, alias respondendum est quod peccat [lee: peccavit] mortaliter si fuit negligens. Et ita non est aliud remedium ad tollendum scrupulos quam habere firmum propositum non peccandi mortaliter.*

151. VITORIA, *ibid.*: *«Unde tenendum est quod quando omittit reprimere ex negligentia et non consentit, non est mortale nisi sciat se esse in periculo».*

152. Teólogo muy poco conocido. Enseñó, probablemente, filosofía moral en Salamanca en 1541. Pasó pronto a la cátedra de Prima (1541-1549), primero para ayudar a Vitoria; después ocupó la cátedra de Vesperas desde 1549 a 1551. Cfr. E. ESPERANZÁ ARTEAGA: *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca, II: La Universidad de Salamanca, Maestros y alumnos más distinguidos*, Salamanca, 1917, p. 355; BELTRÁN DE HEREDIA: *Introd. a Vitoria, Comentarios a la I.II., I*, p. VIII.

sustancia son iguales, aunque el segundo se distingue por una mayor argumentación crítica frente a las tesis nominalistas.

Ya en el artículo cuarto este teólogo salmantino polemiza con Almain sobre el problema de la responsabilidad moral. Almain distinguía el pecado mortal del venial en la delectación por motivos exclusivamente de la mayor o menor "cantidad" de tiempo de que se disponía para deliberar. El autor, según la interpretación que Cayetano da a Sto. Tomás, sostiene que sería "irrazonable" admitir la posibilidad de un pecado mortal sin deliberación y sin el libre consentimiento de la voluntad<sup>153</sup>. Por esto, a Almain, que hubiera querido defender la tesis de un consentimiento "virtual" de la voluntad aun sin una deliberación "efectiva", este teólogo salmantino responde criticando el fundamento mismo en el que se basaba el razonamiento de Almain. Hecha la hipótesis, observa este autor, que sea el espacio de una media hora un "tiempo pequeño" y el de una hora "un tiempo grande", entonces debería verificarse que una negligencia en el primer tiempo debería ser pecado venial, mientras que la del segundo sería mortal<sup>154</sup>. Esta opinión, sin embargo, no puede menos de ser absurda, como se la consideraba en el primer comentario de Vitoria. Evitar este movimiento en la segunda media hora es difícil, como lo es evitarlo en la primera media hora. Se acabaría así por caer en pecado mortal sólo por el espacio de un instante; lo que es absurdo<sup>155</sup>.

En el artículo sexto el autor vuelve sobre el mismo tema e insiste en la misma crítica. Por eso subraya que la delectación morosa es pecado mortal sólo cuando al consentimiento ha precedido la deliberación y no por fundarse en un tiempo en el cual sea más o menos fácil deliberar. Esta insistencia se puede ex-

153. VITORIA (GIL DE NAVA), *De I.II.*, q. 74, n. 4, Vat. lat. 4630, fol. 217v: «Sed Caietanus hic de mente sancti Thomae habet oppositam sententiam, quod motus sensualitatis numquam est mortale ante deliberationem et consensum voluntatis. Patet quia valde irrationabile est quod per solum motum sensualitatis sine consensu libero, aliquis motus sit mortales».

154. VITORIA (GIL DE NAVA), *ibid.*: «Arguitur: sit tempus dimidiae horae parvum tempus et magnum sit una hora. Tunc per dimidiam horam non evitando est veniale, in una hora autem est mortales».

155. VITORIA (GIL DE NAVA), *ibid.*: «Tunc sic arguitur: tam difficile est post dimidiam horam evitare illum motum sicut ante; ergo in qualibet parte intrinseca horae est veniale; tamen in instanti terminativo horae est mortale, ergo per solum unum instans transit homo de veniali ad mortale, quod est absurdissimum. Ergo ante plenam deliberationem numquam est mortales».

plicar por el hecho de que, una vez admitida la opinión de los nominalistas, se niega prácticamente la distinción ontológica que la Escolástica había establecido entre pecado mortal y pecado venial. Por esto, este autor, así como Cayetano lo había hecho egregiamente en la *Summula de peccatis*, vuelve sobre este aspecto y procura esclarecerlo aún más. El pecado mortal es un acto perfectamente humano y no puede darse sino con un perfecto uso de la razón. Quiere con esto hacer referencia a la necesidad de una deliberación y de un consentimiento. El absurdo del pensamiento nominalista lo demuestra también con un ejemplo que después será típico. Si Pedro, dice él, comienza a tener una delectación en la segunda media hora y Pablo la comienza a tener al principio de la hora, pueden darse estas posibilidades. Pedro, que tiene el deleite en la segunda media hora, no la reprime, y, según el principio del "parvum tempus", no comete más que un pecado venial. Pero lo mismo debe decirse de Pablo si éste, aunque tenga la delectación al comienzo de la hora, de hecho no ha comenzado a prestarle atención sino en la segunda media hora<sup>156</sup>.

Después de haber insistido en la necesidad de la deliberación el autor de este comentario no deja a un lado el otro elemento igualmente importante: el libre consentimiento de la voluntad. El pecado de delectación, una vez tenida la deliberación, no se consume sino con el consentimiento. En este sentido se cita el famoso texto de la carta de Santiago (1,14)<sup>157</sup>. Entre los dos comentarios en este punto se nota un acento diverso que, sin embargo, más que ponerlos en contradicción, hace que se complementen mutuamente. Vitoria, en el primero, no excluyendo los otros elementos, insistía en la necesidad de la deliberación para la perfección del acto moral; en este segundo comentario el autor da a entender que el sello de la perfección de un acto huma-

156. VITORIA (GIL DE NAVA), l. c., a. 6, fol. 221v: «Declaro hoc argumentum: Si Petrus qui incipiat habere concupiscentiam in secunda medietate horae et Paulus incipiat habere in principio horae; tunc Petrus non reprimens in medietate secunda horae non peccat nisi venialiter, ergo nec in eadem medietate peccabit nisi venialiter Paulus, cum aequaliter se habeant ambo, cum nihil fecerit Paulus in principio horae».

157. VITORIA (GIL DE NAVA), *ibid.*, fol. 222r: «Et ratio est quia non consummatur peccatum nisi ubi est consummatus consensus. Et ita declaratur illud [Iac 1, 15]: peccatum cum consummatus fuerit generat mortem, id est quando est consensus».

no se lo confiere específicamente el consentimiento. Entra después en la cuestión de la actitud negativa y la emplea para esclarecer mejor la naturaleza de este consentimiento. Se duda, dice él, si para hacer un pecado mortal es necesario un consentimiento "expreso". "Algunos" citan en este sentido a Cayetano<sup>158</sup>. No es difícil reconocer en ese "algunos" a los nominalistas (los "juniores"). El autor piensa entonces en hacer ante todo justicia al pensamiento de Cayetano. El Cardenal de Vio ha afirmado siempre la posibilidad de que se pueda caer en pecado mortal aun con sólo el consentimiento interpretativo<sup>159</sup>. No se puede discutir la objetividad de esta afirmación cuando se ha analizado su pensamiento, como hicimos nosotros más arriba. Ni el autor de este comentario se aparta de esta dirección. El se limita a precisar que dados los dos primeros elementos, materia grave y deliberación, sin el consentimiento de la voluntad no se puede cometer un pecado mortal "ex natura operis"; el consentimiento por eso forma parte de la constitución "objetiva" del acto humano<sup>160</sup>. Por otra parte, no se puede decir que un sujeto caiga en pecado mortal cuando se "abstiene" de consentir y no se corre aún ningún peligro, aunque éste sobrevenga ante una delectación grave del apetito, precedida de la correspondiente deliberación. Este, observa el autor, es también el pensamiento de Adriano VI<sup>161</sup>.

De este modo se ha hecho más explícita la necesidad y también la distinción entre los dos elementos que juntos con la materia forman el acto moral. Es cierto que la valoración del consentimiento comporta necesariamente la valoración de la dimensión subjetiva del acto humano.

158. VITORIA (GIL DE NAVA), *ibid.*: «Sed dubitatur an iste consensus debeat esse expressus ut sit mortalis. Aliqui citant Casetanum ut ad hoc quod requiritur expressus consensus».

159. VITORIA (GIL DE NAVA), *ibid.*: «Sed certe Caietanus expresse dicit quod requiritur consensus expressus vel interpretativus, qui est quando quis advertit quid facit et perseverat in tali delectatione: talis consensus est sufficiens ad peccatum mortale».

160. VITORIA (GIL DE NAVA), *ibid.*: «Sit nihilominus septima conclusio: licet sit plena deliberatio, si non est consensus expressus voluntatis, non est peccatum ex natura operis; volo dicere: si quis advertat malum quod sequitur, si non sequitur consensus voluntatis, non est mortale, vel si non sit periculum consensus, licet sit deliberatio, nullo modo talis concupiscentia est mortalis, dato advertat quod malum sit in illa concupiscentia».

161. VITORIA (GIL DE NAVA), *ibid.*: «Si non sit expressus consensus nec periculum consensus, talis non est mortalis. Et hoc dicit Adrianus loco citato».

Melchor Cano (1509-1560)<sup>162</sup>, uno de los más conocidos discípulos de Vitoria tiene sólo unos pocos, pero interesantes apuntes sobre la cuestión, por haber tenido que interrumpir el curso escolar, al recibir la invitación de Carlos V para participar en el Concilio de Trento. Las lecciones, en su lugar, fueron dadas por Diego de Chaves (1507-1592)<sup>163</sup>, quien, acabado el curso, se reunirá con él en Trento<sup>164</sup>.

Quizá por la prevista marcha a Trento profundiza Cano algunos temas, por lo demás ya presentes en Vitoria. Dado el clima de la discusión entre Lutero y Erasmo<sup>165</sup>, Cano por su parte, expresa la idea de que todo acto que se da en el apetito queda bajo el control de la libertad del hombre. Cita el texto del Gé-

162. Melchor Cano, famoso por su obra *De Locis Theologicis* (Salamanca, 1563), calificada por Grabmann como el primer monumento de teología positiva, no puede ser olvidado en sus otros originales comentarios a la Suma. Durante sus años de enseñanza en Salamanca (1544-1552) se vio obligado a hacerse sustituir en la cátedra muchas veces. Explícaba la I.II en 1551 cuando debió partir para el Concilio de Trento. Cfr. EHRLI: *Los manuscritos...*, en *Est. Ecl.*, 8 (1929), 311; 317-326. BELTRÁN DE HEREDIA: *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca*, en *Cienc. Tom.*, 48 (1933), 178-204. F. STEGMÜLLER: *Zur Literaturgeschichte...*, en *Theol. Rev.*, 29 (1930), 56. C. GUTIÉRREZ: *Españoles en Trento*, Valladolid, 1951, pp. 814-841. A. DUVAL, art. *Cano*, en *Catholicisme*, 2, cols. 465 ss. A. LANG, art. *Cano*, en *LTK*, 2, col. 918.

Algunas imprecisiones de Gutiérrez (p. 841) y de Duval (p. 467) deben corregirse conforme a lo que afirman Ehrli y Stegmüller sobre el manuscrito de Cano. El *Ottob. lat. 1050 I, II* contiene el comentario de Cano sobre la I.II, en el curso escolar 1550-1551. El manuscrito da la fecha de su partida para Trento (*Ottob. lat. 1050, II, fol. 321v, margen inferior*): «Heu me, finita hac lectione 24 januarii anni 1551, nunciavit nobis magister noster se ad concilium generale vocari et amplius scholas non intrabit». Y en la página siguiente, margen superior (fol. 322r) señala al sustituto: «Fray Di<sup>o</sup> de Chaves».

163. Sobre Diego de Chaves, cfr. GUTIÉRREZ, o. c., p. 232; p. 239 (una buena biografía); BELTRÁN DE HEREDIA: *La facultad de teología en la Universidad de Santiago*, en *Cienc. Tom.*, 39 (1939), 151 ss. (actividad de Chaves en Santiago y Salamanca); F. STEGMÜLLER, art. *Chaves, Diego de*, en *LTK*, 2, col. 1040.

164. Antes de partir para Trento, suplió Diego de Chaves a Cano continuando el comentario del a. 6 de la q. 74 hasta la q. 84. Hay que advertir que el sustituto, durante su enseñanza, dependía del titular de la cátedra.

165. A Lutero se debe el tratado sobre La libertad del cristiano, de 1520. Cinco años más tarde salió a luz el gran escrito polémico contra Erasmo *De servo arbitrio* («que el libre albedrío no existe»). Para una visión más objetiva del pensamiento de Lutero y de todo este debate, puede consultarse el magnífico estudio de EBELING: *Lutero un volto nuovo*, Brescia, 1970, especialmente las pp. 193-208. Hay que notar, con todo, que no siempre la exposición de Ebeling resulta convincente, especialmente en el capítulo sobre la libertad. En él aparece que no toca el nudo del problema: la responsabilidad humana en la elección entre el bien y el mal. (Cfr. A. RIZZI: *Lecture*, 8-9, 1971, p. 587.)



nesis 4,7: "quia sub te erit appetitus eius et tu dominaberis illius". Esta poder de la libertad, que permacena en el hombre después del pecado original, lo prueba con diversos argumentos en los que se trasluce el valor que atribuye en todo acto moral al aspecto subjetivo. En primer lugar, no se puede prescindir de la experiencia. El hombre justo y constante logra calmar cualquier "efervescencia" del apetito. Ni puede olvidarse el poder que tiene la voluntad de mandar al apetito para distraer su atención de un determinado objeto desordenado<sup>166</sup>. Por otra parte, no olvida la situación de pecado en la que se encuentra el hombre después de la culpa original. A este propósito cita el texto de la primera carta de San Juan 1,8: "Si dijéramos que nosotros no tenemos ningún pecado, nos engañaremos a nosotros mismos y la verdad no estará en nosotros". En este contexto de "libertad pecadora", Cano no se aparta del axioma escolástico en el que se afirma que el hombre en su situación histórica puede superar solamente los movimientos del apetito tomados "uno a uno"; es más: a diferencia de Vitoria, le da un sentido aún más restringido, añadiendo que esto vale solamente para los movimientos que surgen por breve tiempo<sup>167</sup>.

En esta perspectiva Cano se pregunta, en el artículo 6, cuándo un movimiento del apetito comienza a ser pecado venial y cuándo llega a ser pecado mortal. Crítica con sus predecesores, la sentencia de los nominalistas ("juniores") sobre la deliberación. Pero le queda la duda, que él define como "grave", si para que se dé pecado mortal se requiere, además de la plena deliberación, también el consentimiento. Cano, al responder, distingue una doble forma de consentimiento: 1) el expreso y formal, y 2) el interpretativo o virtual. La duda consiste en saber si hasta el consentimiento interpretativo para el pecado mortal. Todos los teólogos de los siglos XIV y XV habían admitido que para el pecado mortal era suficiente el consentimiento interpretativo. Hacia fines del siglo XV y a comienzos del XVI se había animado la dis-

166. MELCHIOR CANO: *In 1<sup>am</sup> 1<sup>am</sup>*, q. 74, a. 3, *Oppos. lat.* 1050 II, fol. 316r: «Primo hoc patet experimento, quia vir probus et constans omnia planat et sedat. Secundo etiam, quia voluntas imperat appetitui et potest divertere appetitum a cogitatione rei turpis et ablati cogitatione illico appetitus defluit et labefacit».

167. CANO, *ibid.*: «Ultimo, dico quod potest homo moraliter loquendo reprimere singulos motus et omnes etiam qui pro parvo tempore insurgunt».

cusión sobre si la actitud negativa de la voluntad ante una delectación había que considerarla "siempre" como consentimiento interpretativo o debería verse en esta actitud, a veces, un verdadero disentimiento virtual. Cano distingue entre el consentimiento dado al acto externo y el consentimiento dado al acto interno. En el primer caso es claro que basta el consentimiento interpretativo. Por esto, si uno ve a una persona en peligro y pudiendo intervenir no interviene, se hace responsable del peligro que ella corre. Así una mujer es corresponsable de la violación padecida cuando no se opone a ella<sup>168</sup>. Es este último el caso del "passive se praebere", más que el del "mere passive se habere", como se distingue en algunos manuales<sup>169</sup>. Si por el contrario se trata de un consentimiento a un acto interno, como una delectación carnal, aun entonces basta un consentimiento interior virtual. No faltan, sin embargo, "algunos" (pero no especifica quiénes) que piensan que aun con el consentimiento "formal" a la delectación no se comete pecado mortal, aunque se corra el peligro de llegar al acto externo, a la polución u otro de este género<sup>170</sup>. La reacción a esta opinión hasta ahora ha sido unánime por parte de todos los teólogos y los sumistas estudiados. También Cano la rechaza afirmando que la distinción entre el consentimiento a la delectación del apetito con el acto externo y el de la delectación sin el acto puede ser metafísica, pero no moral<sup>171</sup>. Por otra parte, observa él, esta opinión es falsa aun desde el punto de vista metafísico. El precepto "no fornicar" prohíbe no solamente el consentimiento de la voluntad al acto, sino también a la delecta-

168. *Caso, l. c.*, a. 6, fol. 312r: «... si loquamur de consensu in ordine ad opus exterius, satis est quod quis interpretative consentiat et virtualiter, et haec est manifesta. Verbi causa, quando ego video proximum meum periclitari, et eum ego possem defendere et negligo illum liberare, tunc pecco, quia virtualiter volo homicidium. Et idem si esset aliqua quae, quamvis non vellet, tamen patitur se cognosci et non repugnat, tunc peccat mortaliter, quia virtualiter vult».

169. *Cfr. J. Fuchs: De castitate et ordine sexuali, Roma, 1963, p. 39.*

170. *Caso, l. c.*, fol. 319: «Aliquorum tamen opinio est quod quamdiu non est periculum perveniendi ad opus, quod non est peccatum mortale, quantumvis consentiat formaliter in ipso appetitu, dum tamen absit periculum operis, sive pollutionis sive alterius».

171. *Caso, ibid.*: «Sed revera haec opinio mala est. Nam etsi possemus separare hanc delectationem interiorum sine volitione et delectatione operis metaphysice loquendo, moraliter tamen loquendo impossibile est quod adsit haec delectatio sine delectatione operis».

ción, porque aun ésta es materia grave<sup>171</sup>. Esta tesis es plenamente válida, como sostenía Cayetano, cuando se omite el reprimir la delectación por "complacencia". Pero, ¿qué decir cuando el motivo de la permanencia de la delectación se debe más bien a una "desestima" de ella?

No parece que Cano haya querido restringir el pensamiento de Cayetano. El que terminara las lecciones, precisamente cuando comenzaba el artículo sexto, le habría impedido dar ulteriores precisiones. De hecho, cuando establece el criterio de la presunción para ver si se ha caído, en casos semejantes, en el pecado mortal está muy cerca del pensamiento del Cardenal de Vio. Si hay un hombre, dice él, que teme a Dios y que quiere evitar aun con diligencia mediocre todo pecado y se encuentra en la duda de si ha consentido, debe orientarse por el juicio más benigno y debe estimar que no ha consentido. El criterio opuesto debe valer, por el contrario, para el que vive en pecado. Este, en tales circunstancias, juzgue siempre que ha consentido; y el confesor que lo crea<sup>172</sup>.

En este tono de pastoral continúa Diego de Chaves. Después de haber hablado de la misma manera que Cano de la obligación que se deriva del precepto "no fornicar", él lo confirma con la argumentación de Cayetano. Si los actos de los miembros externos son mortales cuando son libres, decía el Cardenal de Vio, "a fortiori" deben serlo los actos de los miembros internos. Chaves se adhiere de lleno a esta tesis. Pero parece demostrar un mayor rigor cuando analiza el caso de la polución en la semivigilia ("in vigilia"). Aun en esta circunstancia se consentiría interpretativamente. De hecho, el sustituto de Cano sostiene que comete pecado mortal quien se expone, sin un justo motivo, al peligro probable de una polución "in vigilia". Pero aunque Chaves insiste en el hecho de que ésta ha sido la opinión de sus

172. Cano, *ibid.*: «Secundo, dico quod etiam metaphysice loquendo opinio illa falsa est, et hoc dato adhuc est mortale peccatum, quia lege illa: non concupisces, non solum prohibetur nobis volitio uxoris alienae, sed etiam concupiscentia interior; quia illa concupiscentia est libera et de obiecto mortali, ergo peccatum mortale est».

173. Cano, *ibid.*: «Respondetur quod si sit homo timens Deum et qui solet adhibere mediocre diligentiam in evitandis peccatis, ille, si dubitat an consenserit vel non, in meliorem partem versatur et putet se non consensisse. Si vero sit homo malus, semper cogitet se consentire, et confessor id credat».

maestros y, en particular, el pensamiento de Vitoria<sup>174</sup>, puede observarse que esa opinión no se puede comprender si no es a la luz de los conocimientos bio-psicológicos de la época. Esta tesis se funda en la "teleología" del semen, de la cual ya había hablado Sto. Tomás en la cuestión disputada *De Malo*, 15. Toda emisión voluntaria del semen, según el Aquinate, está ordenada al acto generativo<sup>175</sup>. Chaves, fiel a esta tesis, habla del precepto "non seminabis" por virtud del cual toda erección masculina fuera del acto matrimonial lesiona intrínsecamente la finalidad establecida en la ley natural: "Pollutio extra vas legitimum iure naturali prohibita est; ergo qui potest tenetur vitare"<sup>176</sup>. Pero a esto añade él también, que el desorden "objetivo" no debe separarse del "subjetivo". Las imaginaciones obscenas que acompañan a la polución y que no se alejan, serían la señal del afecto que el sujeto siente por la delectación. Por eso concluye que el que no evita un acto semejante lo consiente interpretativamente, porque es difícil tener un acto así sin consentimiento<sup>177</sup>. Esta sentencia —que ha sido útil referir porque después tendría su influencia—, ciertamente hoy no puede defenderse. Si se da mayor importancia al aspecto subjetivo en el acto moral no se puede atribuir una responsabilidad grave a quien no tenga plena conciencia del acto que pone.

Pasa Chaves después a exponer la praxis pastoral que debe emplearse contra tales pecados. Un remedio muy eficaz, para él, es el alejar todas las ocasiones. El fundamento de tal remedio lo encuentra en el "huid de toda fornicación", de S. Pablo<sup>178</sup>. Demuestra también lo fundado de esta norma pastoral en una larga tradición patristica; recuerda entre los padres a S. Jerónimo (*De custodia virginitalis*), San Bernardo (*Sermon 3 in solemnitate apostolorum Petri et Pauli*), pero, sobre todo, a San

174. D. DE CHAVES, l. c. a. 6, fol. 325r: "Hanc conclusionem semper me docuere magistri mei et expresse eam docuit magister de Vitoria II.II. q. 154, a. 4, et est de mente Caietani...".

175. S. TOMÁS: *Quaest. Disp. De Malo*, XV, a. 1, ad 4: "...et ideo omnia voluntaria emissio seminis est illicita, nisi secundum convenientiam ad finem a natura intentum".

176. CHAVES, l. c., *ibid.*

177. CHAVES, *ibid.*: "...ergo qui causam non vitat si potest, cum sit obscena et periculosa, videtur quod illam velit propter delectationem. Et etiam quia vix possunt esse tales actus sine consensu. Et viri timorati semper ab his se abinent, ergo".

178. 1 Cor. 6, 18.

Agustín. Entre otros textos, observa Chaves, que en su 2 sermón sobre la dominica 25 después de la Trinidad, el Obispo de Hipona explica también los motivos: se debe vigilar porque mientras en los otros vicios una mayor consideración no provoca más que "detestación", en la delectación venérea provoca una mayor "atracción"<sup>179</sup>.

Vicente Barrón (1505-?)<sup>180</sup>, otro sustituto de Cano en Salamanca, no se aleja mucho del pensamiento oficial de la Escuela, hasta ahora muy ligado al de Cayetano. También Barrón, comentando el art. 8, parte del principio: "Pero de la sentencia de Cayetano... tenemos que no toda delectación morosa es pecado"<sup>181</sup>. Esto lo demuestra con los argumentos aducidos por los teólogos de esta Escuela. Ante todo afirma que la concupiscencia "no puede dañar a quien no consiente". Es el primero que en una nota marginal de 1560 a su comentario<sup>182</sup> hace referencia explícita a la doctrina sobre la concupiscencia tratada en el Con-

179. CHAVES, l. c., fol. 323r: «Et ratio est manifesta, quia in aliis vitiis et peccatis, quanto magis in particulari consideratur tanto magis reperitur causa horribilitatis et detestationis; in vitio vero venereo secus, immo quanto magis in particulari consideratur tanto magis allicit...».

180. No hay muchos datos biográficos sobre este autor. Ambrosio de Santa Teresa (art. *Barrón Vicente*, en Enciclopedia Católica, 2, col. 896) da como fecha de nacimiento el año 1505 y nos dice que se ignora la fecha de su muerte. Según este mismo autor, Barrón enseñó en Salamanca (1548), Valladolid (1551-1554) y, por fin, en Alcalá (1554-1557). Obtuvo el grado de Maestro de Teología en 1565; y fue profesor de Teología en Toledo. Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA: *La enseñanza de Sto. Tomás en la Universidad de Alcalá*, en *Clenc. Tom.*, 13 (1916), 262 ss.; P. EHRLÉ: *Los manuscritos...*, en *Est. Ecl.*, 8 (1929) 329 s.; R.-M. MARTÍN, art. *Barrón*, en *DHGE*, 6, col. 1932. El comentario de Barrón se conserva en el ms. *Ottob. lat.* 1041 I, II. Ehrle, que considera este ms. como autógrafo, pone a Barrón como sustituto de Cano, en Salamanca, en el curso 1551-1552. Pero él mismo lo pone en duda (*ibid.*, p. 331) que haya sustituido a Cano durante un curso entero, ya que ningún historiador lo cita. Dice también que no ha podido encontrar en todo el ms. un pequeño indicio para solventar esta dificultad. E. Moore (*o. c.*, p. 43) propone los años 1548-1550 como fecha tope para la enseñanza de Barrón sustituyendo a Cano. R. Couture (*o. c.*, p. 88) dice que ha encontrado en este ms. un indicio ignorado hasta el presente: en el margen superior del fol. 233v (que corresponde a la q. 74, a. 8), hay esta nota: «f. 3.º trini [tatis] S. Barnabae 1560». La escritura es la misma que la del texto y las otras notas marginales. Couture (*l. c.*) dice también que no ha encontrado ningún otro indicio para confirmar esta fecha; pero que esta nota, como las restantes, se funden de tal manera con el texto que hace pensar con probabilidad que todas las notas marginales datan del año indicado: 1560.

181. V. BARRÓN: *In III.*, q. 74, a. 8, *Ottob. lat.* 1041 II, fol. 237v: «Sed ex sententia Caletani... habes quod non omnis delectatio morosa est peccatum».

182. Cfr. nota 180.

cillo de Trento. Cuando cita el can. 5 no puede decirse que por casualidad da un gran relieve a la responsabilidad moral personal. Por lo demás, todo su comentario no es más que una exposición sintética del pensamiento precedente. Los dos grandes puntos sobre los que se apoya son: 1) la crítica a la concepción de los "modernos" sobre la deliberación; 2) la afirmación de que, además de la deliberación, se requiere el consentimiento para que una delectación carnal llegue a ser pecado mortal. Después de haber defendido la gravedad de la delectación morosa, directamente provocada, se pregunta cómo debe juzgarse la que sucede indirectamente con una actitud negativa de la voluntad. En esta última pregunta parece que se adhiere a Cayetano. Es más: cuando la permanencia de la delectación, más que a la "complacencia" hay que atribuirla a la "desestima", Barrón supera en "amplitud" al mismo Cayetano. Es de parecer que en este caso no se comete ni siquiera pecado venial. Sentencia ésta que encontrará mucho crédito en la segunda mitad del siglo xvi, especialmente en la corriente laxista. Así la relación "delectación-consentimiento" debe ser juzgada según la cualidad y la condición de los asuntos y de las personas<sup>183</sup>. La imputabilidad de un acto, entonces, no se separa de la realidad concreta de la situación, sino que más bien se la juzga, se podría hoy decir, según los cánones de una ética existencial: "la persona en la situación".

Distinta, por una cierta rigidez, es la opinión expresada en otros manuscritos que algunos quisieran atribuir a Cano<sup>184</sup>. Pero la interpretación dada al pensamiento de Cayetano hace pensar que mejor que Cano debe tratarse de un autor anónimo, como sugiere también Moore<sup>185</sup>. De hecho en la mentalidad de este teólogo la limitación de Cayetano se juzga "como verdadera", pero demasiado "metafísica". Por consiguiente, la actitud negativa de la voluntad en la práctica no sería más que un consen-

183. *Barónius, ibid.*, fol. 239v: «Hoc autem iudicandum erit secundum qualitatem et conditionem negotiorum et personarum».

184. F. Ehrle (Los manuscritos..., en *Est. Ecl.*, 8 [1929], 326) atribuye a Cano sólo la primera parte (qq. 1-49 del *Ottob. lat.* 289). No parece que los dos fragmentos que siguen (qq. 49-90, a. 4; qq. 90-113, a. 2), de escritura distinta, sean del mismo autor. E. Moore (a. c., p. 43) los designa simplemente: Anónimo I y II.

185. Cfr. la nota anterior.

timiento interpretativo<sup>186</sup>. Pero en todo esto parece que se esconde un cierto equívoco. La distinción que el anónimo propone parece tomada "ad litteram" de Cano<sup>187</sup>. Pero hay que subrayar todavía que Cano, aduciendo esta distinción, más que en la imputabilidad de la actitud negativa de la voluntad, pensaba en la tesis de la gravedad de la delectación morosa para defenderla aun cuando no se llegase al acto externo. Por esto no parece que nos encontremos ante una verdadera refutación del pensamiento de Cayetano.

Con Pedro de Sotomayor (m. 1564)<sup>188</sup> se vuelve a las grandes líneas diseñadas por Vitoria. Como él, también Sotomayor no deja de notar la situación precaria en la que se halla el hombre después del pecado original y la imposibilidad que encuentra en evitar por largo tiempo caer en el pecado. Estamos en el clima tridentino y Sotomayor no deja de aducir para confirmar cuanto ha dicho el can. 23 de la sesión 6 de este Concilio<sup>189</sup>. Pero es precisamente en el Tridentino donde se ha afirmado la necesidad del libre consentimiento de la voluntad para que la concupiscencia llegue a ser pecado. Por esto, el teólogo salmantino, en la crítica que hace a Almain, se limita a observar, interpretando fielmente el pensamiento de Vitoria, que no se puede cometer un pecado venial cuando se encuentra gran dificultad en reprimir un movimiento de concupiscencia. El argumento en que se funda es el siguiente: Si para los otros preceptos morales, como para la obligación de oír misa en domingo, no se requiere la máxima diligencia, lo mismo debe valer para el precepto de "no fornicar". En semejantes circunstancias

186. ANÓNIMO: *In I.II.*, q. 74, a. 4, *Ottob. lat. 289*, fol. 117r: «Sed profecto, licet haec limitatio vera sit, est tamen nimis metaphysica. Quare cum loquendum sit de his quae regulariter contingunt, ponenda est absolute conclusio absque ulla limitatione».

187. Por esto, más que al influjo de Vitoria, como sugiere Couture (o. c., p. 89), hay que atribuirlo al influjo de Cano-Chaves.

188. Se ignora casi todo de su vida. Fue probablemente discípulo de Cano en Valladolid. Cfr. F. EHRLICH: *Los Manuscritos...*, en *Est. Ecl.*, 8 (1929), 442 s.; E. ESPERABÉ ARTEAGA: *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, II, p. 411.

El ejemplar del Comentario de Sotomayor que se conserva en la Biblioteca Vaticana (Vat. lat. 4634) es de una escritura regular y fácilmente legible. Debe tratarse de ediciones dadas durante los años 1539-1564. Los comentarios de Gallo y de Medina tienen mucha afinidad con el de Sotomayor (cfr. E. MOORE, o. c., pp. 46 s.).

189. PEDRO DE SOTOMAYOR: *In I.II.*, q. 74, a. 3, *Vat. lat. 4634*, fol. 304v: «Idem definitur in Concilio Tridentino, sessione 6. can. 23 [lee: 23]».

no se puede obligar "al hombre de la calle" a usar los mismos medios heroicos que los santos, como lo hizo San Benito<sup>190</sup>. Distinción ésta que hay que hacer en la vida moral. De hecho, aun en la perspectiva evangélica de la llamada a todos a la santidad, no puede excluirse en el orden histórico la distancia que existe para cada uno entre "el ser" y el "deber ser". Pero fue fatal en el futuro cuando esta sentencia, nacida con el fin de un más sereno juicio moral acerca de la imputabilidad de un acto, llegara a ser sistema: se desembocaría entonces en el minimalismo y en el juridicismo moral. Sin embargo, ya desde ahora, esta distinción no está exenta de todo equivoco. El error que Sotomayor, y otros tomistas de esta escuela, cometen en ella, es el de poner en el mismo plano el precepto positivo y la ley natural, llegando así a la conclusión de que la obligación que se deriva de ellos tiene el mismo valor. Principio insostenible y que inmediatamente fue atacado por Bénes.

Todavía, en la crítica de los nominalistas, Sotomayor hace resaltar cómo para la perfección del acto moral son necesarios los dos elementos subjetivos: la deliberación y el consentimiento. Y es discutiendo este último cuando encuentra ocasión para preguntarse cómo debe juzgarse la actitud negativa de la voluntad, después de una perfecta deliberación, ante un movimiento de concupiscencia carnal grave. Defiende la tesis del pecado mortal y piensa que ésta fue también la opinión de Nicolás de Lira y de Santo Tomás. El argumento es aquel de la mayoría de los teólogos de los siglos XIV y XV: si no se reprime la delectación se consiente interpretativamente por el peligro de consentimiento que se corre<sup>191</sup>.

190. SOTOMAYOR, *l. c.*, a. 6, fol. 311r-v: «... quoniam non statim ut homo potest cum magna difficultate motum illicitum reprimere, si non reprimat, peccat venialiter. Probatur quoniam ad alia praecepta moralia implenda non tenetur homo cum tanta difficultate et diligentia. [...] Nec debemus obligare homines de plebe ad adhibendum medium quod sibi beatus Benedictus adhibuit, sed sufficit obligare homines ad mediocrem diligentiam. Quamobrem non obligamur cum tanta difficultate ad reprimendum hos motus».

191. SOTOMAYOR, *ibid.*, fol. 312r-v: «Si autem voluntas haeret in accipiti, nec consentit nec dissentit, etiam peccat mortaliter. Probatur hoc ultimum ex Lira super illud Mt. [5,28]: qui viderit mulierem ad concupiscendam eam etc. Idem tenet Sanctus Doctor, *De veritate*, q. 15, a. 4, ad 10... Probatur etiam: quia qui, considerata malitia concupiscentiae et illiciti motus, non statim eam tollit et dissentit, ponit se periculo consentiendi peccato mortali. Nam qui amat periculum peribit in illo, ut habetur Eccli. 3, [v. 24]a».



Sotomayor acepta, con todo, la limitación de Cayetano; pero piensa que ésta la juzgaba válida el cardinal de Vio solamente para las "conciencias escrupulosas"<sup>192</sup>. Esta interpretación parece algo restrictiva. Tomás de Vio no habla de sujetos espiritualmente "anormales" para fundar su distinción, sino más bien de personas "adultas" y seguras de la elección de vida que han hecho. Por eso, si Cayetano sugiere este criterio para juzgar la imputabilidad de un acto, podría éste valer solamente para personas capaces de aplicar un principio moral a la propia conducta y no para aquéllos que, especialmente por motivos de esta incapacidad, encuentran en él su mayor angustia. Sin embargo, aun con esta restricción no se ha olvidado el elemento subjetivo en el acto moral que quizá sea el elemento distintivo de esta escuela.

Ni cambia esta dirección en el comentario de Juan Gallo (1520-1575)<sup>193</sup>, reproducido después casi "ad litteram" en el comentario editado, por orden expresa del general de la Orden, por Bartolomé de Medina (1528-1580)<sup>194</sup>. Por esta razón estos dos comentarios los analizaremos conjuntamente. Esos dos teólogos, Gallo y Medina, están muy cerca del pensamiento de So-

192. SOTOMAYOR, *ibíd.*, fol. 312v: «Caletanus autem in Summa temperat hanc conclusionem pro illis qui habent conscientias scrupulosas».

193. Para los datos biográficos, cfr. ERNE: *Los manuscritos...*, en *Est. Rel.*, 9 (1930) 145-148; BELTRAN DE HEREDIA, *La facultad de Teología en la Universidad de Santiago*, en *Cienc. Tom.*, 39 (1929) 154-157; C. GONZÁLEZ: *Españoles en Trento*, pp. 624-634; BELTRÁN DE HEREDIA, art. *Gallo Juan*, en *LTK*, 4, col. 506.

El comentario de Gallo se encuentra en el *Ottob. lat.* 1004 (ERNE, a. c., p. 148). En el fol. 89r, después de unas líneas de comentario al art. 6, el texto se interrumpe. Siguen muchas páginas en blanco no numeradas. La numeración continúa con 89r, pero el comentario comienza en la q. 75, a. 1...

Otro manuscrito, el *Ottob. lat.* 1022, según F. STRECKMÜLLER (*Zur Literaturgeschichte...*, en *Theol. Rev.*, 29 [1930] 53) contendría fragmentos de los comentarios de Medina a la LII. Confrontando, sin embargo, este texto con el de Gallo (*Ottob. lat.* 1004) en la q. 74, a. 3 hasta el comienzo del a. 6, se puede pensar, con E. MOORE (a. c., pp. 44 s.), que son dos textos paralelos y que Medina lo empleó para el comentario que tenía que publicar. Para el comentario al artículo sexto, del que no se encuentra casi nada en el *Ottob. lat.* 1004, citaremos el *Ottob. lat.* 1022.

194. Bartolomé de Medina fue probablemente discípulo de Cano, Chaves y Sotomayor. Enseñó en Alcalá y después en Salamanca, primero en la cátedra de Durando (1573-1576) y seguidamente en la cátedra de Prima (1576-1580). Para la redacción de los dos comentarios que publicó (cfr. texto correspondiente a la nota 78), se sirvió mucho de los manuscritos de sus predecesores. Cfr. QUÉIFFE-ECHARD: *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 2, 256 s.; M.-M. GONCZ, art. *Medina, B. de*, en *DTC*, 10, cols. 481-485.

tomayor. La nota que los distingue de él es el hecho de haber aceptado sin ninguna restricción la limitación de Cayetano. Tomás de Vio, a juicio de Gallo y de Medina, ha tratado "óptimamente" esta cuestión<sup>195</sup>. Siguiendo su pensamiento, estos dos maestros de Salamanca ponen la actitud negativa de la voluntad en el mismo plano del "permitir", dando así a entender que no convalidan la opinión de los nominalistas sobre la posibilidad de una "omisión pura", como si a la voluntad se le pudiese imputar una culpa sin haber puesto ningún acto. Cuando se permite una delectación con la certeza de no ser arrastrado al consentimiento, "y esto sucede frecuentemente en los hombres justos", no puede decirse que se ha cometido un pecado mortal, porque de hecho entonces se ha disentido virtualmente<sup>196</sup>. La influencia de Cayetano sobre ellos se hace sentir también en todo lo que mira a la delectación y a la polución voluntaria in causa. Ellas dependerán moralmente de la bondad o de la malicia de las causas que la pueden provocar<sup>197</sup>.

Vuelve a estudiar este problema de manera totalmente original Domingo Báñez (1528-1604)<sup>198</sup>, el último representante de

195. JOAN GALLO: *In I. II.*, q. 74, a. 6, Octob. lat. 1922, fol. 188r (cfr. B. DE MEDINA: *Expositio in I. II. angelici doctoris D. Thomae Aquinatis*, q. 74, a. 6, Colonia, 1619, col. 1014): «Dommas Castanus illo in loco optime loquitur de hac re et ait quod dupliciter potest quis habere noxiam concupiscentiam post perfectam advertentiam: uno modo quod delectetur et afficiatur noxiam concupiscentiae, et tunc est peccatum mortale; alio modo potest quis permittere noxiam concupiscentiam certus quod non trahatur ad consentiam, et tunc est veniale.

196. GALLO, *ibid.*: «Nam tenetur homo adhibere vires ad prosequendos hos inimicos donec deficient; sed non est peccatum mortale, quia virtualiter dissentitur» (cfr. MEDINA, *ibid.*).

197. GALLO, *ibid.*: «Ex hoc sequitur quod quando concupiscentia noxia non est volita in se nec formaliter nec interpretative, sed tantum in sua causa, iudicandum est de illa sicut de sua causa: si causa est bona, affectio erit bona, et e contrario; ...» (Cfr. MEDINA, *ibid.*).

198. Domingo Báñez fue alumno de Cano, Barón, Claves y Setomayor y conoció personalmente a Domingo de Soto. Tuvo una brillante carrera de profesor. Ocupó la cátedra de Prima en Salamanca por un espacio de tiempo que superó al de Vitoria: del año 1581 al 1604. Expuso dos veces completas el *De vitia et peccatis* (1584-1585 y 1598-1599); el texto de este segundo comentario fue publicado por primera vez por Beltrán de Heredia (Salamanca, 1944), quien piensa que el comentario a las qq. 71-76, al menos, son del mismo Báñez y no de un sustituto (cfr. *Introd.*, p. XXII). El mismo Beltrán de Heredia ha publicado también una importante serie de artículos sobre Báñez, entre los cuales los más recientes son: *El Maestro Domingo Báñez*, en *Cienc. Tom.*, 47 (1933) 28-39; 162-179; art. *Báñez*, en *LTK*, 1, cols. 1218 s.; cfr. también P. DOMMER, en *DTC*, 2, cols. 140-145; L. GUTIÉRREZ-VEGA: *Domingo Báñez, filósofo existencial*, en *Enciclopedia Filosófica*, 3, 1954, pp. 83-114.

la Escuela de Salamanca. De sus reflexiones resultará una posición crítica no solamente frente a los nominalistas, sino también a los mismos tomistas de la Escuela, no excluido Vitoria.

Nota común de los teólogos salmantinos hasta Báñez había sido la crítica de la tesis nominalista. Vitoria, seguido en esto particularmente por Barrón y Sotomayor, además de hacer notar la contrariedad de la tesis nominalista con la misma noción de tiempo que ellos usaban, en un segundo argumento ponían de manifiesto también la "rigidez" de su tesis. Es imposible que se cometa pecado venial cuando la razón puede deliberar, pero con grandísima dificultad. El fundamento del argumento de Vitoria era el principio: nadie está obligado a usar la máxima diligencia para observar un precepto cualquiera. Por eso, si una gran dificultad excusa a veces de pecado mortal, con mayor razón debe excusar de pecado venial. Báñez, sin ninguna reticencia, dice que no le satisface la manera de pensar de los nominalistas, pero que le deja aún más perplejo este modo de argumentar de los tomistas<sup>199</sup>. Debe decirse ciertamente que hay puntos dignos de ser reexaminados y Báñez no los omite. En primer lugar, según Báñez, no hay forzosamente que seguir la opinión de Vitoria por la que afirmaba que una gran dificultad en el deliberar excusa totalmente incluso de pecado venial. El pecado venial se distingue esencialmente del mortal y no se requiere sino una libertad menor para caer en él<sup>200</sup>. Por eso se puede pecar venialmente incluso con una gran dificultad en la deliberación.

Pero, como ya apuntaba precedentemente Sotomayor, el punto que Báñez critica sobre todo a estos tomistas es el de haber confundido la ley natural con la ley positiva. No se puede poner en el mismo plano el precepto "no fornicar" con el de la obligación de la misa dominical. Estos preceptos son intrínsecamente distintos y también la obligación que de ellos se deriva no

199. DOMINGO BÁÑEZ: *Comentarios inéditos a la III de Sto. Tomás*, q. 74, a. 6, Salamanca, 1944, II, p. 141: «Sed tamen, quamvis nobis non placeat modus dicendi nominalium, minus tamen placet argumentum factum contra illud quoniam consequentia nulla est, et antecedens non est simile ad propositum intentum».

200. BÁÑEZ, *ibid.*: «... minus enim requiritur libertatis ad peccatum veniale, quam ad peccatum mortale. Ergo non sequitur quod si difficultas deliberandi excuset a peccato mortali, quod etiam excuset a peccato veniale».

puede ser sino distinta. Por eso, si el precepto positivo no obliga siempre ni con grave inconveniente, el de la ley natural, sin embargo, obliga siempre e incluso puede obligar a exigir el martirio<sup>201</sup>. Esta precisión de Báñez encontrará autores incluso entre los mismos tomistas que después no aceptarán su sentencia. En el fondo puede decirse que Vitoria y sus otros discípulos, si por una parte han reaccionado contra la tesis de los nominalistas, por otra no han permanecido del todo exentos de su influjo. Ellos, en el caso en discusión, aun no aceptando la tesis de Alain, han terminado por aceptar el otro principio nominalista que afirmaba que todos los preceptos son iguales, y que todos, aun los positivos, obligan de la misma manera que los preceptos naturales. Esta equiparación volverá a ser tomada y acentuada fuertemente en el futuro cuando la moral se confunda totalmente con el derecho.

Báñez, después de esta crítica, afirma que quiere plantear su razonamiento de distinta manera. Antes de exponer su sentencia establece una premisa. En ella nota que, a su juicio, se ha deformado en parte por sus predecesores, el pensamiento de los teólogos nominalistas. Vitoria y los otros tomistas habían radicalizado la tesis nominalista hasta el punto de hacer depender la deliberación sólo de una extensión de tiempo, entendida además de una manera abstracta y absoluta. Es lógico, observa el antagonista de Vitoria, que en esta perspectiva la tesis nominalista sería absurda. Los nominalistas, por el contrario, se refieren al concreto, y por esto, aun la deliberación la establece no según los cánones de un tiempo prefijado, sino según el tiempo necesario para una persona considerada en toda su complejidad subjetiva y situacional. A esta luz su pensamiento no pierde su valor, sino que está de acuerdo con la misma doctrina de Santo Tomás referida en el ad 3 de esta cuestión<sup>202</sup>. Pero si puede ser

201. BÁÑEZ, *Ibid.*: «Item, praeceptum de audienda missa non obligat cum tanta difficultate longi itineris, nec semper, immo nunquam difficultas ex objecto vel circumstantiis excusat a peccato quando lex obligat ad huius modi actum prosequendum et obiectum cum suis circumstantiis, vel etiam ad fugiendum. Verbi gratia, nunquam est licitum mentiri vel fornicari, quantumlibet sit maxima difficultas in non mentiendo et in non fornicando. Similiter pati martyrium aliquando erit in praecepto, quantumcumque obiectum sit difficillimum».

202. BÁÑEZ, *Ibid.*: «Nos igitur aliter procedamus. Dicimus enim, quod si distinguatur illa tria tempora secundum impossibilitatem, secundum difficultatem et secundum facilitatem deliberandi solum ex parte morali tem-

criticada la radicalización de los ejemplos de los comentaristas tomistas antes de Báñez, parece difícil reconocer en los nominalistas esta perspectiva "existencial" que Báñez querría atribuirles. Más que un tiempo ligado a la "persona en situación" y a una responsabilidad moral tomada en este contexto, parece que en los nominalistas parisienses prevalece el acto singular respecto a la complejidad de la experiencia personal. Por esto, si debe hablarse de una perspectiva existencial parece que ésta debe referirse al acto y no a la persona. El acto se juzga en su "autonomía", en su "singularidad", y todo factor, como el tiempo, se ve en la proyección del acto y no en el de la persona<sup>203</sup>. Parece, por tanto, que el mérito de Vitoria y de los otros comentaristas en oposición a los nominalistas está precisamente en llevar la responsabilidad moral al cauce de una dimensión personalista "global", superando las estrecheces del acto singular.

Pero Báñez se aparta también de la argumentación nominalista y escoge un camino del todo propio. El, si en esta cuestión ha criticado directamente el pensamiento de Vitoria, indirectamente da a entender también que quiere distanciarse aun de Cayetano, del que Vitoria depende mucho.

Ante todo, Báñez reconoce que para el problema de la responsabilidad moral se encuentra una verdadera dificultad, especialmente cuando debe establecerse qué imputabilidad hay que asignar a la actitud negativa de la voluntad que una persona puede tomar frente a un movimiento grave de la concupiscencia. Responde a esta pregunta, primero, de una manera más bien teórica; después, de una manera más estrictamente pastoral. En el plano teórico, Báñez establece el principio que lo separará de manera neta de Vitoria. Después de la plena advertencia y la perfecta deliberación tiene que existir el libre consentimiento de la voluntad y si, por otra parte, la materia es grave entonces se comete un pecado mortal. Vitoria, después de la deliberación, requería el consentimiento; Báñez, por el contrario, incluye este último en la deliberación y en ésta funda

poris, non absolute, sed respectu hominis sic affecti et talis complexionis vel taliter occupati in negotio licito vel illicito, non est distinctio illa trium temporum omnino aspernanda, sed maxime consonat cum doctrina divi Thomae ad tertium.

203. Esto parece confirmarse también por las observaciones de R. Couture (o. c., p. 77), sobre el pensamiento de estos nominalistas.

toda la fuerza del acto moral<sup>204</sup>. Se vuelve así de una manera más acentuada que en Egidio Romano al intelectualismo tomista. La influencia de esta tesis ejercerá una fascinación no indiferente sobre las inteligencias de primer orden en lo que queda del siglo XVI. Es más: será precisamente Gabriel Vázquez, uno de los más grandes discípulos de Báñez, el que le dará la motivación filosófico-racional de la que ahora parece estar privada.

Báñez sabe que esta su manera de pensar está en contraste con la de Vitoria y busca justificar su elección. Ante todo no desdén el argumento de autoridad. Dice que es fiel intérprete del pensamiento de Santo Tomás expuesto en la cuestión 15 del *De Veritate*; y que tiene a su favor otros muchos teólogos que sólo por "razón de brevedad" no quiere nombrar<sup>205</sup>. Explicando después su tesis no oculta que toda la dificultad de esta cuestión se encuentra en establecer si en este caso se verifica o no el consentimiento interpretativo, dada la sentencia común de los teólogos, que lo juzga suficiente para el pecado mortal. El responde que no duda que se dé aquí. De hecho se verifican las dos condiciones necesarias para que exista: 1) la voluntad "puede" alejar ese delito; 2) la voluntad "debe" alejarlo<sup>206</sup>. Vitoria, con los otros tomistas, aun admitiendo que basta el consentimiento interpretativo para que se dé el pecado mortal, en la actitud negativa de la voluntad no veían que siempre se diese. Exceptuando el peligro del consentimiento, no se estaba gravemente obligado por el precepto "no fornicar" a resistir, sino que bastaba sólo el no consentir. Báñez rechaza esta tesis y explica el por qué, partiendo de la naturaleza del precepto negativo. En

204. Báñez, l. c., pp. 141 s: «... Quando ratio advertit et iudicat secundum regulas superiores, [...], nec reprimit cum possit reprimere divertendo cogitationem, tum semper est ibi aliquod peccatum mortale, vel saltem veniale: mortale quidem quando advertentia et deliberatio rationis est plena et perfecta; veniale autem quando est imperfecta. Haec regula est contra aliquos, inter quos refertur magister Vitoria, qui dicunt quod quantumcumque advertentia et deliberatio rationis sit perfecta et plena, si tamen voluntas se negative habeat circa illum motum concupiscentiae, non est peccatum mortale sed veniale tantum».

205. Báñez, *ibid.*: «Nostra autem sententia est expressa divi Thomae, q. 15, *De Veritate*, a. 4 ad decimum argumentum, et etiam in hoc articulo ad tertium. Est etiam multorum auctorum quos brevitas gratia non adducimus».

206. Báñez, *ibid.*: «Ergo est peccatum mortale in casu posito. [...] Minor autem probatur, quia voluntas in casu posito potest reprimere talem motum, et tenetur reprimere illum, et non facit: ergo interpretative consentit».

éste la voluntad, aunque "primariamente", está obligada a no actuar, "secundariamente" está obligada a actuar. Por eso, con el precepto "no fornicar" por una parte estamos obligados a no consentir y por otra también a resistir. Con un precepto así se prohíbe no solamente el consentimiento a la delectación, sino también el "permitir" tal delectación<sup>207</sup>. Todavía quedaría por demostrar si esta obligación secundaria sería "sub gravi". Báñez lo sostiene. Como una mujer que es violada está obligada no sólo a no consentir, sino también a resistir positivamente, pues de lo contrario consiente interpretativamente, así debe hablarse de la actitud negativa a la delectación. Bajo su punto de vista, se está obligado no sólo a no consentirla, sino también a reprimirla<sup>208</sup>.

Báñez no desconoce la complejidad de esta cuestión y se guarda bien, después de haber dado la solución, de pensar que haya disipado toda duda. Estos pecados son difíciles de valorar y queda siempre algo "misterioso" en el determinar su imputabilidad, tanto que se puede decir: "ab occultis meis munda me, Domine!". Por esto, Báñez, en un plano estrictamente pastoral, se limita a dar algunas normas que puedan ayudar a la conciencia a valorar la propia conducta. Y es precisamente aquí donde él imprime un valor no común a la dimensión personalista, tanto que toma su razonamiento una fuerte carga de "existencialidad". Establece tres criterios que expresan de alguna manera las elecciones concretas hipotéticas realizables por un hombre en su construcción moral. En la primera analiza la categoría de los que no han escogido la propia salvación. A ella pertenece el sujeto de "conciencia poco timorata" que, una vez que se presenta la ocasión de pecado, no tiene miedo de hacérsela propia. Para un tal sujeto, una actitud negativa equivale

207. Báñez, *ibid.*, p. 143: «Probatur tamen quod praeceptum negativum non tantum obligat ad non consentendum, sed etiam ad non permittendum talem actum. Ergo praecepto illo, non concupisces, tenetur homo non solum non consentire, sed neque etiam permittere motum concupiscentiae. Tunc ultra; sed si non reprimat cum possit, permittit. Ergo tenetur reprimere talem motum eodem praecepto quo tenetur non permittere».

208. Báñez, *ibid.*: «Et confirmatur; nam si alicui mulieri inferatur violentia, tenetur ex praecepto non fornicandi quantumcumque sit negativum, resistere violentiam inferenti; alias enim interpretative consentiret. Ergo similiter in nostro casu».

siempre a un consentimiento interpretativo<sup>209</sup>. Esto puede demostrarse con dos argumentos: 1) tales movimientos proceden de un "hábito" vicioso y son voluntarios, al menos, interpretativamente porque lo que procede de un hábito moral es voluntario; 2) porque la razón, además de la función de dirigir las otras potencias, tiene también la de dirigir sus propias acciones<sup>210</sup>.

En la segunda, propone el caso de quien ha optado por la salvación. Forma parte de este grupo el que "tiene una conciencia timorata" que le sugiere siempre huir de toda clase de pecado. Estos, con una actitud negativa, no consenten interpretativamente a semejantes movimientos de concupiscencia, precisamente por esta orientación fundamental que han tomado. Es más: si un tal sujeto llegase a la deliberación, ésta sería imperfecta<sup>211</sup>. De estas dos reglas generales puede derivarse otra para aquellos que pueden encontrarse en una posición intermedia. Para éstos el juicio hay que darlo en la medida en que ellos se comporten en las elecciones que requieren mayor responsabilidad. Si son positivas es difícil que en el caso estudiado den su consentimiento; si son negativas, debe decirse que han consentido<sup>212</sup>.

Báñez termina dando también normas de carácter pedagógico. La norma general por él dada puede sintetizarse así: es suficiente para una persona no cultivar ningún amor por semejante deleite; pero, una vez que se produce, está obligada con la voluntad a alejarlo, al menos, distrayendo la atención de él<sup>213</sup>.

209. Báñez, *ibid.*: «Homines conscientiae parum timoratae, et qui facile solent peccare oblatiis occasionibus, vel qui versantur frequenter in operibus malis, isti fere semper consentiunt interpretative in huiusmodi motibus appetitus sensitivi...».

210. Báñez, *ibid.*, p. 144: «... quia tales motus videntur procedere ex habitu vitioso. Ergo sunt voluntarii, saltem interpretative. Patet consequentia, quia ea quae procedunt ex habitu morali voluntaria sunt. Secundo probatur, nam ad rationem pertinet dirigere, non solum actiones aliarum potentiarum, sed etiam suas proprias actiones».

211. Báñez, *ibid.*: «Homines conscientiae timoratae, qui solent timere culpam ubi culpa etiam non est, fere nunquam credendi sunt consentire interpretative in huiusmodi motibus. Ratio est... quod illorum deliberatio fuit imperfecta valde circa talia obiecta».

212. Báñez, *ibid.*: «De his enim praesumendum est, sive bonum sive malum, secundum quod ad alterum extremum magis vel minus accedunt».

213. Báñez, *ibid.*, p. 145: «... sed sufficit cavere ab illicitis secundum se et postea respuere tales motus, si insurrexerint, vel certe nullo modo admittere, divertendo cogitationem quantum potuerit».



MÁS rígido que Cayetano se muestra Báñez cuando valora estos movimientos según el principio del voluntario *in causa*. Cayetano, por una causa necesaria (como era el caso del confesor en la cura de almas), excusaba aun de la polución. Si ésta sucedía era un "accidente" de la materia. Báñez restringe este principio. Nos podemos sujetar a estos movimientos sólo por una "gran necesidad". Por esto, el sacerdote que sin una obligación de oficio, sin una gran necesidad del prójimo corre el peligro de padecer tales movimientos, termina por caer en una culpa grave o al menos venial. Porque de esta manera manifestaría más que un motivo apostólico una complacencia en la delectación<sup>214</sup>. En esto también encontramos una cierta divergencia entre la dirección teológica de Vitoria y la de Báñez. Este parece todavía muy inclinado a esa nota pesimista sobre la sensualidad que se encuentra en muchos teólogos de los siglos XIV y XV. Vitoria, por el contrario, respira más el espíritu del Renacimiento. Aun frente al pesimismo luterano sobre la concupiscencia, no manifiesta él una visión "cerrada" sobre la misma sensualidad. Báñez, pues, en la constitución del acto moral, atribuye un valor casi exclusivo a la deliberación respecto al consentimiento. Esta tendencia intelectualista tiene también sus reflejos en la responsabilidad moral. La actitud negativa de la voluntad equivale a un consentimiento interpretativo, aunque haya sido precedido de la deliberación. Su imputabilidad grave o leve dependerá, por tanto, exclusivamente de que la deliberación sea perfecta o imperfecta.

### Conclusiones

Aunque la investigación se limite a estudiar un aspecto muy concreto de la moral de esta Escuela, puede admitirse de inmediato la novedad del pensamiento que la anima. La Escuela de Salamanca ha prestado una contribución no pequeña a la moral de la responsabilidad ya bien encaminada por Cayetano. Se la

214. BÁÑEZ, *ibid.*, p. 146: "... vel etiam si aliquis sacerdos audit confessiones feminarum, non ex officio neque ex notabili necessitate proximi, etiam erit in culpa, si patiantur tales motus. Ratio huius est, quia illa quae odio habemus et patimur involuntarie, non quavis de causa patimur, sed ingenti causa... Alias enim semper praesumendum est quod in illis est aliqua complacencia circa tales motus."

estudia con un espíritu realista y con una gran tensión pastoral. Los méritos más patentes, en la materia tratada, que se le pueden reconocer son:

1) Ante todo su concepción antropológica. Contra el sobrenaturalismo exagerado de los protestantes, la Escuela abraza la tendencia de revalorizar plenamente la libertad del hombre. No se desconoce el drama del pecado, pero "el hombre-con-Dios" queda como protagonista de su renovación y de su reconstrucción moral. Aun la sexualidad se mira con ojos menos pesimistas. La misma delectación carnal no constituye ya ese peligro que atemorizaba a buena parte de los teólogos de los siglos xiv y xv. Esto puede deducirse también de una cuestión que a primera vista puede parecer "banal" y que no toca nuestro tema, sino de una manera muy indirecta. Estos autores reconocen la utilidad de una apertura al mundo clásico, aunque en buena parte éste estaba constituido por una cultura pagana. De Victoria a Báñez se admite así como lícita una profundización cultural a través del estudio de autores "atrevidos" como Marcial.

En el fondo hay una mayor valorización del hombre en todas sus dimensiones sin cortar su unidad personal.

2) El desarrollo de una moral de la responsabilidad. La Escuela en "bloque" se distingue por el fuerte impulso que ha dado al estudio de los elementos "subjetivos" del acto moral: la deliberación y el consentimiento.

Los nominalistas, como vimos en el primer número de este apartado, habían insistido en la necesidad de una afirmación del valor de la deliberación del acto moral contra la dirección occamista que la había dejado del todo a un lado. Pero poniéndola en un contexto exclusivamente "temporal", habían terminado por negarla "prácticamente". Los comentaristas de la Escuela de Salamanca, ante esta problemática propuesta por los nominalistas, aceptan el valor de la deliberación: aunque critican la manera con la que los nominalistas querían probarla. Los teólogos de esta Escuela mientras que, por un lado, afirman que es insustituible un verdadero juicio moral sobre la acción que se va a realizar, por otro no niegan, a excepción de Báñez, el principio de que el acto moral no se "consume" sino con el consentimiento.

3) El desarrollo de una teología del pecado. La cuestión del consentimiento lleva a una mejor clarificación de la distinción entre pecado mortal y pecado venial. La delectación morosa, según la Escuela, si es indirectamente voluntaria, no es siempre pecado mortal, como lo habían asegurado la mayoría de los teólogos de los siglos xiv y xv. Cayetano había aportado una "limitación". Los teólogos de la Escuela, a excepción de Báñez, son partidarios de esta tesis; es más: algunos le dan mayor amplitud. La actitud negativa de la voluntad ante la delectación, según Vitoria y Barrón, no constituye ni siquiera pecado venial, al menos en el plano teórico, cuando el hombre no consiente. Los mismos criterios que se establecen para poder enjuiciar esta actitud se fundan siempre en la orientación fundamental de la persona, que es índice de la elección personal.

Báñez reacciona contra esta tesis de Vitoria y defiende la gravedad moral de la actitud negativa ante la delectación, haciéndola depender exclusivamente de la deliberación del sujeto. Esta vuelta de Báñez al intelectualismo tomista, mientras, por una parte, se presenta "involuntiva" respecto al desarrollo iniciado por Cayetano y confirmado por la Escuela de la que Báñez es miembro, por otra, hace surgir de la Escuela misma un interrogativo dialéctico que no dejará de suscitar en el siglo xvi el debate del que surgirá, con mayor maduración, la solución a la problemática de la responsabilidad moral.