

# Anales del Seminario de Historia de la Filosofía

e-ISSN 0211-2337

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.78099>

 EDICIONES  
COMPLUTENSE

## “¿Puede aprovecharse uno de la maldad ajena?” (II) *Iter hispanicum* de un tema italiano: de fray Luis de León a Cervantes (y Spinoza)

José Manuel Díaz Martín<sup>1</sup>

Para Antonio Hermosa

**Resumen.** El presente artículo tiene como fin principal publicar la traducción de la lección de fray Luis de León del título, recientemente publicada, y presentar la misma ofreciendo al lector el camino que la cuestión original planteada en la lección –con una trayectoria previa en Italia– recorre en el pensamiento español del XVII. Un camino que tiene dos grandes hitos: Cervantes y Spinoza. Cervantes, como se tratará de mostrar, desde una lectura directa del texto de fray Luis, reflejada en su novela quijotesca *El curioso impertinente*. Spinoza, en cambio, más bien como filósofo impregnado de la cultura española y su pensamiento moral, del que se despegaba, como permite mostrar precisamente la reflexión anterior, al acoger el marco cartesiano de pensamiento ya en sus inicios, en el *Tractatus de Intellectus Emendatione*.

Palabras clave: Cervantes; Curioso impertinente; Luis de León; Maquiavelo; Spinoza.

## [en] “Is it moral to take advantage of the evil of others?” (II) *Iter hispanicum* of an Italian theme: from Luis de León to Cervantes (and Spinoza)

**Abstract.** The main purpose of this article is to edit the translation of a fray Luis de León’s lesson recently published and to present the text by offering the reader the path of the question it raised, with a previous trajectory in Italy, in the XVII Century Spanish thought. This path has two great landmarks: Cervantes and Spinoza. Cervantes, from a direct reading of Fray Luis’ text, reflected in his quixotic novel *El curioso impertinente*. Spinoza, rather as a philosopher steeped in Spanish culture and its moral thought, from which he detaches himself, as the previous reflection on Cervantes will show, by embracing in his beginnings the Cartesian framework of thought as it is displayed in the *Tractatus de Intellectus Emendatione*.

Keywords: Cervantes; Curioso impertinente; Luis de León; Machiavelli; Spinoza.

**Sumario.** Introducción: Cervantes en la Florencia de Maquiavelo. El mal (masculino) de los celos preventivos. Conclusión: la fragilidad del puro razonamiento moral. Epílogo: Spinoza y el tránsito del pensamiento teológico moral al filosófico. Apéndice.

**Cómo citar:** Díaz Martín, J.M. (2022). “¿Puede aprovecharse uno de la maldad ajena?” (II) *Iter hispanicum* de un tema italiano: de fray Luis de León a Cervantes (y Spinoza). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (3), 723-735.

### Introducción: Cervantes en la Florencia de Maquiavelo

Una coincidencia a la vista hermana a dos de las grandes obras de la literatura clásica italiana y española: *La Mandrágora*, comedia con la que Maquiavelo enseñaba en clave poética el triunfo de las ideas de *El Príncipe* sobre el gobierno de Italia, y *El curioso impertinente*, la novela que Cervantes intercaló en la primera parte del *Quijote* con un propósito nunca del todo claro. La

coincidencia reside en el lugar y la fecha en los que se desarrollan los acontecimientos que narran.

La primera, escrita en el intervalo que llevó al florentino de la salida de la cárcel a su vuelta a la primera línea de la política (1513-20), se desarrolla en la Florencia republicana de años atrás, a los diez de que el rey Carlos VIII de Francia entrara en Italia (3 de septiembre de 1494) para reivindicar un débil derecho sucesorio sobre Nápoles. Un hecho este que Maquiavelo, por boca

<sup>1</sup> Con este artículo cierro a destiempo mi contribución al Proyecto español de investigación “Tres relegadas nociones clave en la configuración de la Primera Europa Moderna. Edición de textos que lo prueban” (Ref: PGC2018-093827-B-I00), dirigido por el prof. Miquel Beltrán (UIB). Con mi agradecimiento.

Biblioteca Diocesana de Mallorca

[jm.diazmartin@gmail.com](mailto:jm.diazmartin@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-9586-2321>

de Calímaco, el protagonista de la obra, proclama origen de la ruina de aquella “provincia”<sup>2</sup>.

Un siglo, en cambio, aleja en el tiempo la escritura de la primera parte del *Quijote* (1605) —y más de ochenta del tiempo en que sitúa la acción del libro<sup>3</sup>— de la acción del *Curioso*. Aunque los datos que suministra Cervantes para el cálculo no son precisamente inequívocos. Y es que, al hacer morir a uno de los dos amigos florentinos que lo protagonizan, Lotario, en el desarrollo napolitano de las guerras de Italia, lo rodea de circunstancias contradictorias: por un lado, le pone bajo el mando de “monsieur de Lautrec”, no habiendo otro que luchara en Nápoles que Odet de Foix, muerto en el cerco francés a la ciudad de 1528; mientras que, por otro, quiere que el señor de Lautrec (y, por lo tanto, Lotario) peleara contra el Gran Capitán, cosa imposible porque, a la entrada de aquel en Italia, este llevaba más de una década muerto (1515)<sup>4</sup>. Sin embargo, esta mención del Gran Capitán, unida, en el capítulo previo al primero del *Curioso*, a la aparición de su manuscrito en la misma maleta que conserva la *Crónica* del héroe cordobés y de su fiel lugarteniente García Paredes<sup>5</sup>, basta para situar la acción del

*Curioso* en los años 1503-1504 de la campaña definitiva del Gran Capitán contra el francés en el reino de Nápoles que narra la *Crónica* y que determinó la presencia hispana en aquellas tierras durante dos siglos. La alusión a Odet de Foix, tan oscura para el público hispano de ayer como de hoy (e ignota para el lector de la *Crónica*, donde evidentemente no aparece), parece más bien un homenaje de Cervantes a su capitán en Lepanto, el nieto del Gran Capitán del mismo nombre, que diera sepultura a los restos del francés años después de su muerte, abandonados por los suyos en el campo de batalla al no haber caído en combate, sino por el contagio de la epidemia que provocó para asediar sin éxito la ciudad<sup>6</sup>. Ante aquella lápida, en los años que pasó en Nápoles antes y después de Lepanto, el soldado Miguel de Cervantes tuvo que admirar la nobleza de su capitán; y, tras ella, las gestas de toda aquella familia a la que la suya llevaba sirviendo desde hacía décadas<sup>7</sup>. Quizá acompañando incluso en algún oficio a don Gonzalo, benefactor suyo hasta que murió, para rendir homenaje a su estirpe.

Pero, junto a esta coincidencia espacio-temporal, entre ambas obras hay otra relación menos evidente. Se trata del trasfondo teológico-moral que comparten, aunque no lo interpreten en un mismo sentido. El de la obra de Maquiavelo ya fue advertido al publicarse el último inédito de fray Luis de León, su lección “si es lícito aprovecharse de la maldad ajena”, que dictó en Salamanca en la primavera de 1567. Dada su rareza en la Escuela, al buscarse sus antecedentes, junto a la evidencia de lo que debía al comentarista más influyente de santo Tomás, el cardenal Cayetano —que la lección fray-luisiana proclama—, se descubrió también lo que Maquiavelo debía a esta misma fuente (su comentario a la *Secunda secundae* de la *Suma* del Aquinate), cuyos ra-

<sup>2</sup> N. Maquiavelo, *La mandragola*, en *Opere*, vol. VII, Milán, s.e., 1811, 104: “...io aveva dieci anni quando, da e mia tutori, sendo mio padre e mia madre morti, io fui mandato a Parigi, dove io son stato venti anni. E perchè in capo di dieci cominciarono, per la passata del re Carlo, le guerre in Italia, le quali ruinarono quella provincia, deliberai di vivermi a Parigi e non mi ripatriare mai... e mi ridussi a vivere quivi, dove sono stato dieci altri anni con una felicità grandissima.”

<sup>3</sup> Los datos temporales y algunas anécdotas narradas la primera parte del *Quijote*, sin sincronía respecto de la segunda (que el propio Sancho data en 1614), sitúan su acción en torno a finales de los años 80 y principios de los 90 del siglo XVI. Cf. S. Moreno Jiménez, “Nota sobre el tiempo en el *Quijote*: la acción de la primera parte de 1605 transcurre en 1588”, *Studia Aurea* 6, 2012, pp. 179-85.

<sup>4</sup> M. de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quixote de la Mancha*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1605, cap. XXXV, f. 213r: “Lotario auia muerto en vna batalla que en aquel tiempo dio Monsiur de Lautrec al gran Capitan Gonçalo Fernandez de Cordoua en el Reyno de Napoles...”. Odet de Foix no aparece en la península antes de la toma de Génova (1507) al mando de 50 lanzas como mariscal de Guyenne (Cédric Michon, “Odet de Foix, vicomte de Lautrec (v. 1483-1528)”, en C. Michon dir., *Les Conseillers de François Ier*, Paris, PUF, 2019, p. 265); es decir: tras las campañas del Gran Capitán en el Reino de Nápoles.

<sup>5</sup> M. de Cervantes, *op. cit.*, cap. XXXII, p., f. 179v: “Aora bien, dixo el cura, traedme, señor huesped, aqnessos libros, que los quiero ver. Que me plaze, respondió él; y, entrando en su aposento, sacó del vna maletilla vieja cerrada con vna cadenilla; y, abriéndola, halló en ella tres libros grandes y vnos papeles de muy buena letra escritos de mano. El primer libro que abrió vio que era don Cirongilio de Tracia; y el otro, de Felixmarte de Yrcania; y el otro, la historia del gran Capitan Gonçalo Hernández de Córdoba, con la vida de Diego García de Paredes...”. *Ibidem*, 181v: “Lleuauase las maleta y los libros el ventero, mas el cura le dixo: Esperad, que quiero ver que papeles son essos que de tan buena letra están escritos; sacólos el huésped y, dándoselos a leer, y hasta obra de ocho pliegos escritos de mano y al principio tenían vn título grande que dezía: Nouela del curioso impertinente. Cierta que no me parece mal el título desta nouela, y que me viene voluntad de leella toda.” La “historia del gran Capitan” es la de Hernán Pérez del Pulgar: editada por vez primera en Zaragoza en 1554 (*Coronica llamada las dos conquistas del Reyno de Napoles...*), será monopolizada desde el título por el Gran Capitán, subrayando la importancia de García de Paredes desde la edición sevillana de Andrea Pescione (1580, reeditada en 1582, 1584, 1586), la que cita Cervantes: *Cronica del gran capitan gonçalo fernandez de Cordoua y Aguilar... Con la vida del famoso Cauallero Diego García de Paredes. Nuevamente añadida a esta Hystoria*.

<sup>6</sup> “Odetto Fvxio Lavtrecco // Consalvvs Ferdinandvs Lvdovici Fil[ius] Corvbva // Magni Consalvi nepos // qvum eivs ossa qvamvis hostis in avito sacello // vt belli fortvna tvlerat // sine honore iacere comperisset // hvmanarvm miseriarvm memor // Gallo dvci Hispanvs princeps posvit // Obiit An[no] 1528 Avg[vsti] 15.” Aun hoy se lee este epitafio atribuido a Paulo Jovio (P. de Stefano, *Descrittione dei Luoghi Sacri della Città di Napoli*, Nápoles, Raymondo Amato, 1560, p. 126) en el sepulcro que Gonzalo Fernández de Córdoba (1520-1578), a su vuelta a sus posesiones italianas después de casar (1549), hizo esculpir a Annibale Caccavello para dar sepultura a los restos de Odet de Foix. Habían pasado más de veinte años de la muerte del francés y ni los padres ni el abuelo del joven duque de Sessa descansarían ya en aquel regalo que los frailes menores habían hecho a su familia, el conocido como Cappellone di San Giacomo della Marca, que terminó adosado a la iglesia de Santa María la Nueva de Nápoles. Él mismo había trasladado desde Sessa los restos de sus padres para que descansaran junto a los de sus abuelos en el convento de san Jerónimo de Granada, donde serían profanados con los suyos propios por tropas francesas, que deshonraron así en la momentánea victoria a quienes los honraron en la definitiva derrota.

<sup>7</sup> La certificación que hace el nieto del Gran Capitán al soldado Cervantes después de Lepanto la publicó P. Torres Lanzas, «Información de Miguel de Cervantes...», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, XII (1905), pp. 345-397. Sobre la estancia en Nápoles, cf. J. Canavaggio, “Cervantes y Nápoles”, en E. Sánchez García, A. Cerbo y C. Borrelli ed., *Spagna e Italia attraverso la letteratura del secondo cinquecento: atti del colloquio internazionale*, Nápoles, Estratto, 2001, pp. 173-87. De los servicios prestados a su familia por la de Cervantes desde tiempo atrás, K. Sliwa y D. Eisenberg, “El licenciado Juan de Cervantes, abuelo de Miguel de Cervantes Saavedra”, en *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 17-2 (1997), pp. 106-14.

zonamientos, convenientemente torcidos, hacía utilizar al fraile Timoteo para conseguir llevar a la protagonista femenina, Lucrecia, adonde quería el deseo del masculino, Calímaco. Y se mostraba cómo el uso alegórico de Maquiavelo ya tuvo contestación hispana en el propio fray Luis, quien en algunos párrafos de *La perfecta casada* interpretaba en clave eclesial el problema que Maquiavelo había planteado en clave política tras devolver en su lección la reflexión teológico moral de fondo a los fueros de los que el florentino la había sacado<sup>8</sup>. Y en el presente artículo se toma la traducción y anotación de la citada lección –en apéndice– como ocasión para mostrar en Cervantes otra respuesta hispana al texto maquiavélico, hecha ya a través exclusivamente de la lección del agustino –cuya obra latina conoció y empleó para articular la suya propia<sup>9</sup>–, cuyo eco se prolonga, se sugiere finalmente, en unas castigadas páginas de la obra spinoziana.

### El mal (masculino) de los celos preventivos

Una de las fuentes más obvias del pensamiento cervantino es la bíblica. Esta verdad se confirma una vez más en *El curioso impertinente*, la historia de cómo un hombre casado con una mujer virtuosa termina llevándola a la infidelidad por quererla probar utilizando para ello al fiel amigo que finalmente mancillará su tálamo: no hay mejor moraleja para el cuento que Ecclo 9,1, “No seas celoso de la mujer de tus entrañas, no vayas a darle enfermiza lección para tu desgracia”<sup>10</sup>. En el universo bíblico, los celos se consideran una tentación masculina dentro del matrimonio que la Ley se encarga de disipar aclarando, mediante ordalía, la fidelidad de la mujer (cf. Núm 5, 11-31), cuyos celos serían reflejo de los del varón. Este es el punto de fuga que comparte el *Curioso* con el *Othello* de Shakespeare: el del desplazamiento de Dios por el hombre, que ocupa su lugar: Otelo, para juzgar y ejecutar lo juzgado, lo que acaba en tragedia por falta de realidad, al precipitarse; Anselmo, en el *Curioso*, al racionalizar la ordalía, con no mejor resultado.

Sin embargo, no es el universo bíblico del que Cervantes parece haber arrancado directamente: la inspiración más próxima de su planteamiento se encuentra en san Juan de Ávila, quien le suministró todas las instancias bíblicas relevantes<sup>11</sup>. Éste, en su sermón de san José, al explicar cómo el esposo de la Virgen actuaba con delicadeza al repudiarla en secreto, exhorta a deponer los celos en el matrimonio, tal y como demuestra la actitud

del patriarca bíblico, ejemplo del modo cristiano de entender la institución:

Y si dezis: “¿qué sé yo si, aunque mi muger parece buena, no lo es?” Digoos yo que, si por essa regla os aueys de regir, también podéis dudar si fulano y fulana son vuestros padres. Quando viéredes, hermano, suficientes causas para sospechar mal, ponelde remedio, y quando no, ensanchad vuestro corazón y fiad vuestros negocios de la bondad de nuestro Señor y obedeced a su mandamiento, que no queráys juzgar y no seréys juzgado [marg.: Mt 7], y que tengáys por bueno al que no conoceys por malo, y no penséys que, porque vos por ventura aueys sido malo, también vuestra muger lo es; o, porque auéys conocido algunas mugeres ruynes, penséys que todas lo son: bondad tiene Dios para hazer buenos y santos, si ellos se disponen. Si vos lo huuiérades sido y tratado con buenos, no os fuera tan difícil creer que vuestra muger era buena, porque ordinariamente por su corazón juzga el hombre el ageno<sup>12</sup>.

Estas son las palabras que evoca la deliberación inicial y principal de Anselmo ante Lotario, aquella en que le expone el plan que les llevará a la muerte, que empieza:

Assí es la verdad, respondió Anselmo, y con essa confiança te hago saber, amigo Lotario, que el desseo que me fatiga es pensar si Camila mi esposa estaua buena y tan perfeta como yo pienso; y no puedo enterarme en esta verdad si no es prouándola, de manera que la prueua manifieste los quilates de su bondad, como el fuego muestra los del oro (184v).

El desplazamiento de lo bueno a lo perfecto se adelanta aquí como el motor que impulsa su acción; toma cuerpo en la velada cita que hace de *La perfecta casada*, como ideal (mal entendido) de su la inquietud<sup>13</sup>; y se refrenda, en su segunda intervención, tras la respuesta de Lotario, en el tipo de enfermedad que dice poseer: la propia de las damas nobles y distinguidas, un trastorno de la conducta (bucarofagia) que les llevaba a la ingesta “de tierra, yeso, carbón y otras cosas peores, aun asquerosas para mirarse, quanto más para comerse” (190v), con fines anticonceptivos (mediante opilación) y estéticos (pues les daba un deseado tono mortecino de piel), y con peligro cierto de sus vidas.

La adopción analógica de este trastorno femenino sirve a Anselmo para contrarrestar las sensatas razones con que Lotario (siguiendo en parte a san Juan de Ávila) desmontó la licitud de su petición de que, para probarla, incitase a su mujer a adulterar. Anselmo, en su primera exposición, traspasaba todo el peligro moral y espiritual

<sup>8</sup> J. M. Díaz Martín, “¿Puede aprovecharse uno de la maldad ajena? Una lección inédita de fray Luis de León con Maquiavelo al fondo”, *Fe y libertad* 3:1-2, 2020, pp. 182-4.

<sup>9</sup> Ídem, “Alegoría y exégesis en la quijotesca ‘aventura del Rebusno’. Cervantes, lector de fray Luis de León”, *Bulletin of Spanish Studies* 95:7, 2018, pp. 771-793. DOI: 10.1080/14753820.2018.1519980.

<sup>10</sup> LXX: μή ζήλου γυναῖκα τοῦ κόλπου σου μηδὲ διδάξης ἐπὶ σεαυτὸν παιδείαν πονηράν; Vulgata: Non zeles mulierem sinus tui, ne ostendat super te malitiam doctrinæ nequam; Biblia del oso: “No seas celoso de la muger de tu regazo /de tu seno/, ni enseñes contra ti mismo tan mala arte” (*La Biblia, que es los sacros libros del vieio y nuevo testamento*, Casiodoro Reina ed., s.l., s.e., 1569, col. 1365).

<sup>11</sup> De quien volverá a echar mano: cf. el ya citado J. M. Díaz, “Alegoría y exégesis...”, *op. cit.*, p. 22.

<sup>12</sup> J. de Ávila, *Tercera parte de las Obras del Padre Maestro Iuan de Ávila...*, Madrid, Pedro Madrigal, 1596, Tomo II, p. 198.

<sup>13</sup> De salir bien parado de la experiencia, dice Anselmo, “Diré que me cupo en suerte *la muger fuerte*, de quien el Sabio dize que *quién la hallará*.” (M. de Cervantes, *op. cit.*, f. 185r). Las cursivas añadidas citan Prvb 31,10 (versión de Valera), primer versículo del texto que fray Luis traduce y comenta en *La perfecta casada*. La equivalencia fuerte/buena/de valor y la preferencia por este último término, en L. de León, *La perfecta casada*, Salamanca, Guillermo Foquel, 1587, ff. 8-13. Sobre el malentendido, cf. infra nota 17.

de la operación a su amigo, zafándose de la acusación de pecado de escándalo (“dicho o hecho –recuerda fray Luis citando a santo Tomás– no completamente recto que ofrece a otro ocasión de pecar”: pp. 454, 458<sup>14</sup>). Todo su planteamiento, como si hubiese tenido a la vista la segunda conclusión de fray Luis (p. 455), parece destinado a esquivar ese pecado: con una causa justa y honesta en la mano (hacer resplandecer la virtud de su esposa o, como mínimo, establecer la verdad de la misma), la petición de una acción que en su género no es absolutamente mala (requerir a una mujer) a una persona dispuesta a hacerla sin cometer pecado (como lo era Lotario) no “peca de escándalo”.

Lotario responde con razones que tienen de fondo la tercera conclusión de la lección (p. 456): en el deseo de su amigo no hay “causa” ni “necesidad” alguna, por lo que, en el peor de los casos, de estar él inclinado a cometer el pecado que le propone (contra lo que dice de nuevo), su amigo, como inductor, sería reo de su imprudencia y vanidad, no de escándalo. La respuesta final de Anselmo, al poner en el centro su mortal enfermedad, se acoge, como en una negociación sobre supuestos teóricos, a la primera conclusión (p. 455): con causa no sólo honesta, sino “urgente” como la enfermedad, no cabe la acusación de escándalo, sin que parezca importarle mucho lo demás. Por lo que Lotario termina aceptando el encargo para evitar que interviniera un tercero menos de fiar a priori, haciéndolo además bajo la circunstancia de determinarse interiormente a fingir lo que le pide su amigo, incitar ficticiamente a Camila, fingir que fingía, y así garantizar la salvación de todos (siendo así el único en el *Curioso* que, para obtener un bien cierto –de escasa duración–, usa de un mal, la mentira, “mal menor” al que también alude fray Luis en la demostración de su segunda conclusión para salvar el pecado de escándalo y “circunstancia mala” añadida en secreto que permite salvar la licitud del negocio propuesto según la conclusión cuarta: p. 457).

Pero el homenaje novelado a la lección de fray Luis no se queda en la orientación de su arranque según aquellas primeras cuatro conclusiones (y en otros detalles que sugieren la lectura cervantina, como su atención por los derechos de la mujer hermosa, donde fray Luis sorprenderá a los que lo tienen por aprendiz de Teresa Cascajo)<sup>15</sup>. Las razones iniciales de los dos amigos se darán de bruces con la realidad de un modo semejante a como, en la lección, el acto lícito en su género cede su lugar en la especulación al ilícito moral como supuesto de las tres últimas conclusiones.

Y es que Anselmo, cuando, para que se siguiese fielmente su plan, exige a Lotario que actúe según su promesa tras descubrir que, hasta entonces, en él “todo

era ficción y mentira”, y desoye la voz de alarma de su mujer al empezar a ser solicitada por Lotario, cambia los supuestos teóricos de su plan (que no deja de resultar lícito según fray Luis: conclusión séptima, p. 459): la advertencia de su esposa vuelve su solicitud la de un mal intrínseco (adulterio) que al otro lado no tarda en encontrar al dispuesto a cometerlo. Lotario, sorprendido en falta por su amigo, suspende la reserva mental que protegía el negocio, enamorándose de Camila y proponiéndose cumplir con el plan trazado con su amigo para conseguir su fin recto, el de adular, y no el fin ideal de mostrarle la virtud de su esposa, efecto a cuyo servicio pondrá ahora su fingimiento. A continuación, Camila, parapetada detrás de su virtud, resiste los primeros embates serios de su pretendiente, pero ante el desinterés que muestra su esposo por protegerla tras avisarle sutilmente por carta del peligro que corre, deja caer los brazos y se abandona al pecado como si, mediante el fingimiento que el propio esposo ha dispuesto, pudiera escapar a cualquier otro juicio. Y el adulterio no viene tampoco solo, pues encadena tras de sí el escándalo que parecía evitado: el que aprovecha la sirvienta de Camila para introducir a su amante en la casa y contribuye al desgraciado desenlace de la novela.

### Conclusión: la fragilidad del puro razonamiento moral

El *Curioso*, a diferencia de *La Mandrágora*, desemboca en tragedia: Anselmo muere desesperado en la casa de un amigo, a la que apenas había podido llegar por el dolor de saberse traicionado y donde sólo le dará tiempo a firmar el perdón de su esposa, después de recibir la noticia de que su fuga con Lotario era pública y había sucedido ante los ojos del Gobernador. Lotario, arrepentido, muere como mercenario al servicio del francés en el campo de la derrota. Camila, que aguardaba a Lotario en el convento donde la había dejado al partir, profesa al enterarse de su suerte y allí muere de tristeza.

Pero en la *novella* cervantina –como en *La perfecta casada* de fray Luis– hay más que devolución a su ser de los supuestos morales de los que partía el Secretario florentino e imposición de la sanción subsiguiente a su transgresión<sup>16</sup>. Al cruzarse en ella el universo bíblico traído desde el sermón de san Juan de Ávila y el razonamiento moral de la lección escolar de fray Luis, se hace patente, en primer lugar, la fragilidad de esta última especulación: aun persistiendo la licitud teórica del plan de Anselmo conforme van cambiando las cir-

<sup>14</sup> Se citará en adelante por el número de página del manuscrito de la lección.

<sup>15</sup> Que el lector sólo puede encontrar en ella: la edición príncipe del texto de fray Juan Márquez deudor de la lección (cf. J. M. Díaz Martín, “¿Puede aprovecharse uno...?”, *op. cit.*, pp. 179-83) es posterior (1612) a la del primer volumen del *Quijote* (1605). Y el tratamiento del discípulo de fray Luis, fray Pedro de Aragón, (*R.P.F. Petri de Arragon... In Secundam secundae...*, *De iustitia et iure...*, Venecia, Apud Societatem Minimam, 1595, pp. 529-30) no ofrece todas sus conclusiones ni sus detalles más sugerentes.

<sup>16</sup> Que comparte con su novela ejemplar paralela *El celoso extremeño*, donde el desafío para el amante será una mujer encerrada por su esposo a cal y canto en su casa, de la que sólo sale para escuchar maitines. Sin embargo, como en la versión publicada por Cervantes (1617) el adulterio se comete de pensamiento, sólo muere el esposo como inductor, salvando la vida los amantes: la viuda entra en un convento y el pretendiente marcha a Indias. La hermandad de ambas novelas también se da en una de las demostraciones de la lección de fray Luis (“una mujer hermosa no está obligada a permanecer perpetuamente recluida en casa para que otros, incluyendo aquellos no dispuestos a pecar, caigan en el pecado llevados de su conversación y aspecto”: p. 456), una variante de la hipótesis que inspiró el *Curioso*.

cunstancias reales que rodean el caso, el mal teóricamente prevenido se adueña de la escena para que el fin hipotéticamente urgente, bueno y honesto del principio resulte empujado hasta el extremo ante los hechos en los que desemboca. En ese sentido, la historia ofrece una reflexión sobre los peligros de deshacerse de aquel ámbito, el bíblico espiritual –ligado esencialmente a un lenguaje ordinario, no técnico, y a la realidad de las cosas–, cuando se ejerce este segundo, teológico moral. Que es lo que salva in extremis el propio fray Luis cuando, al final de su lección, cierra la demostración de su última conclusión, la que afirma la licitud teórica de la petición de un acto intrínsecamente malo al dispuesto a ello, con la cláusula “pero la opinión contraria es más segura y, por lo tanto, ha de ser preferida en la disputa sobre temas morales”, que nos devuelve al principio, al criterio aceptado “por prácticamente todos los doctores” (p. 455), para cavar la tumba del optimismo de la razón con el pesimismo de la voluntad, la sometida a la autoridad, que maestro y discípulo vienen a compartir<sup>17</sup>.

De ahí que, en segundo lugar, al contrastar la historia con sus fuentes, ésta nos venga a advertir que, tras el olvido de aquel ámbito, el revelado, el que desaparecía era también su Autor, sustituido por el nuevo señor de la historia, el hombre (encarnado en *La mandrágora* por el tándem Calímaco-Ligurio, de feliz suceso), con los desgraciados resultados que ponía a la vista. Y es que la prueba que Anselmo hace pasar a su mujer (diseñada teóricamente con exquisitez en la deliberación sostenida con su amigo) sólo tiene una lectura sobre el trasfondo bíblico en el que la historia nace y se explica: sustituir la ordalía divina, poniéndose Anselmo (o, si se prefiere, el razonamiento humano, incluso –o sobre todo– el ejercido y sostenido con precisión quirúrgica) en el lugar de Dios, al que persigue emular con enfermiza obsesión por la perfección y la distinción fiado ingenuamente a

la racionalidad alcanzada con el propio discurso y a la lealtad ajena.

### Epílogo: Spinoza y el tránsito del pensamiento teológico moral al filosófico

El naufragio de los planes de Anselmo, por todo ello, tiene una lectura que trasciende la crítica avilista (en la que se queda el Cura cervantino al mostrar su disgusto sobre el contexto conyugal de la historia<sup>18</sup>), para permitir simbolizar el naufragio de los poderes de la razón librada a sí misma como proyecto vital e incluso –si se supone en Cervantes una lectura también alegórica de *La mandrágora*, investigación que aquí hemos de dejar de lado–, político. Un simbolismo, el de las sutiles revisiones antimaquiavélicas del tema por nuestros clásicos (complementarias entre sí en tanto críticas del nuevo sujeto colectivo y del nuevo individuo), del que se retorna en el autor con el que es obligado poner colofón a este ensayo: Spinoza. Bien conocida es la afición del filósofo sefardí a Cervantes, cuyas *Novelas* conservaba en su pequeña biblioteca<sup>19</sup>. Y uno no puede evitar hacer memoria suya al leer el *Curioso* allí donde arranca el parlamento inicial de Lotario para intentar convencer a su amigo Anselmo de su locura:

Paréceme, o Anselmo, que tienes tú aora el ingenio como el que siempre tienen los Moros, a los quales no se les puede dar a entender el error de su secta con las acotaciones de la santa Escritura, ni con razones que consistan en especulación del entendimiento, ni que vayan fundadas en artículos de fe, sino que les han de traer exemplos palpables, fáciles, intelegibles, demostratiuos, indubitables, con demostraciones Matemáticas que no se pueden negar, como quando dizen: “Si de dos partes yguales quitamos partes iguales, las que quedan también son yguales.” (f. 186)

El uso sefardí de la “demostración geométrica” para convencer a los sectarios viene de lejos, de Alonso de Cartagena por lo menos, cuyo *Defensorium* está dispuesto a modo de prueba “geométrica” de algunas verdades de la fe católica contra los herejes toledanos levantados en armas contra Juan II en 1449<sup>20</sup>. La fortuna que corrió en la realidad histórica de su tiempo no fue mucho mejor que la que le cupo en la realidad literaria cervantina: el éxito del obispo de Burgos para disipar en Castilla los prejuicios contra los cristianos conversos (echando mano en su argumentación, por cierto, del matrimonio como metáfora de la unión de Cristo con

<sup>17</sup> Que se desplegará también en *El celoso extremeño* retomando otro tema de esta lección (cf. supra, nota 16) profundizado en *La perfecta casada*, que tenía en su punto de mira la vida de la Iglesia y religiosa (cf. J. M. Díaz Martín, *Leyendo a fray Luis de León*, Newark, Juan de la Cuesta, p. 266-79): “Porque a la verdad vna de las virtudes de la buena casada, y muger, es el tener grande recato acerca de las personas que admite a su conuersacion, y a quien da entrada en su casa... Que si los que entran en ella son de costumbres diferentes de las que en ella se vsan, vnos con el exemplo, y otros con la palabra alteran los animos bien ordenados, y poco a poco los desquician del bien. Y llega la vejezuela al oydo, y dize a la hija, y a la donzella, que porque huyen la ventana, o porque aman la almohadilla tanto, que la otra fulana, y fulana no lo hazen assi. Y enseñales el mal adereço; y cuentales la desemboltura del otro, y las marañas que, o vno, o inuento, ponelas delante, y buelueles el juyzio: y cominença a teñir con esto el pecho senzillo y simple, y haze que figuren en el pensamiento, lo que con solo ser pensado corrompe; y dañado el pensamiento luego se tienta el desseo, el qual en encendiendose al mal, luego se resfia en el bien, y assi luego se comiençan a desagradar de lo bueno y de lo concertado, y por sus passos contados vienen a dexarlo del todo a la postre. Por donde acerca de Euripides dice bien el que dize, ‘Nunca, nunca jamas, que no me contento con dezirlo vna sola vez, el cuerdo casado consentira, que entren qualesquier mugeres a conuersar con la suya, porque siempre hazen mal daños. Vnas por su interes tratan de corromper en ella la fe del matrimonio. Otras porque han faltado ellas gustan de tener compañeras de sus faltas. Otras porque saben poco y de puro nescias. Pues contra estas mugeres y las semejantes a estas conuienele al marido guarnescer muy bien con aldauas, y con cerrojos las puertas de su casa.’” (L. de León, *La perfecta... op. cit.*, ff. 42v, 43v, 44r).

<sup>18</sup> “Si este caso se pusiera entre vn galán y vna dama, pudiérase lleuar –dice–, pero entre marido y muger, algo tiene del imposible.”, M. de Cervantes, *op. cit.*, f. 213v. El Cura representa así el lugar del pensamiento tradicional sobre el matrimonio cristiano.

<sup>19</sup> J. Van Sluis y T. Musschenga, *De boeken van Spinoza*, La Haya, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Groningen & Haags Gemeentearchief, 2009, p. 9: “16 [In 8]. Novellas Exemplares de SAVEDRA.” Identificado en p. 59.

<sup>20</sup> A. Uña Suárez, “Alfonso de Cartagena y el método geométrico”, en *Amor sapientiae versus philosophiam: homenaje Enrique Rivera de Ventosa al cumplir sus 70 años*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1984, pp. 343-52.

su Iglesia indivisa) es equiparable al que tuvo Lotario en quitar de la cabeza de su amigo Anselmo el deseo de probar a su esposa.

Lo interesante del caso de la lectura de Spinoza a la luz de esta página (de la que es de suponer que como mínimo disfrutó como lector de Cervantes que era) es que permite contemplar el orto de su filosofía, la que concretará en la *Ethica ordine geometrico*, insertada en la paradoja planteada por el caso moral cervantino. En su *Tractatus de Intellectus Emendatione*, Spinoza reflexiona sobre el mismo dilema ante el que Lotario puso a Anselmo para darle a entender las consecuencias de su plan: el del abandono –dice repetidamente– de un bien cierto por otro incierto (TIE, 5-7<sup>21</sup>). En el caso del italiano de ingenio hispano, el bien de la fama de virtud de su esposa en pos de la verdad experiencial y actual de esa virtud; en el del sefardí holandés, la búsqueda de los objetos que el vulgo tiene por bienes (que son los enemigos del alma –carne, mundo y demonio– de la tradición nacida del Evangelio (2 Jn 2,16) y que él reformula siguiendo de cerca al Quevedo de *La cuna y la sepultura* –otra de las obras castellanas de su biblioteca– como deseo sexual –*libido*–, de riqueza –*divitias*– y de poder –*honor*–)<sup>22</sup> en pos del “verdadero y sumo bien”, la unión de la mente con el orden de la Naturaleza (TIE 8).

También él –confiesa– ha padecido esa confusión entre la apariencia y la realidad del bien último del hombre. Pero mediante la meditación ha sabido darse cuenta de su error, una enfermedad mortal en el ámbito de lo más excelente, la razón (TIE 6-7)<sup>23</sup>, como la que aquejara a Anselmo, cuya única sanación posible reside en su caso en el “método para conocer lo que hay que conocer” (TIE 13), medicina, “remedium” que ocupa el lugar del plan pergeñado por el noble florentino para conocer la verdad de su esposa, es decir, en el lugar de la ordalía divina, confiando ciegamente, como el personaje cervantino en su amigo Lotario, en que aquel de quien depende su método, Dios creador, no es engañador (TIE 30). Esta transformación individual del filósofo es además punto de partida de la transformación de la socie-

dad, a lo que destina las tres disciplinas que la sanarán de los males que afectan a sus individuos: el mal del deseo de poder sin virtud en el ámbito espiritual, y los males del deseo carnal desligado de la salud del cuerpo y su utilidad y del deseo de riquezas sin trabajo manual ni servicio ajeno en el material:

Ese objetivo es el que pretendo: adquirir dicha naturaleza y, para que muchos otros la adquieran – puesto que mi felicidad depende también de que consiga que muchos otros entiendan lo mismo que yo–, esforzarme por que su intelecto y voluntad convengan rectamente con los míos. Y para que esto tenga lugar, [puesto que no] sólo es necesario saber de la Naturaleza lo que se requiere para adquirir dicha naturaleza, sino crear además la deseable sociedad en la que el mayor número de personas alcancen ese fin de la manera más fácil y cómoda posible, en adelante habrá que producir una obra de Filosofía moral y de Instrucción que valga para la educación de los jóvenes; y, dado que la salud es un medio no menor para llegar a aquel fin, devolver a la Medicina su integridad; y, puesto que la técnica hace fácil lo complicado y nos hace ganar mucho en tiempo y comodidad a lo largo de nuestra vida, valorar favorablemente la Ingeniería. Pero, sobre todo, hay que descubrir cómo sanar el intelecto y, hasta donde quepa de partida, purificarlo para que comprenda las cosas con precisión y sin error, todo lo mejor posible (TIE 8-9)<sup>24</sup>

¿Y mientras tanto? Es decir, mientras se alcanza la iluminación a la que debería llevar con certeza el método, qué puede hacer el aspirante a filósofo, que debe seguir viviendo en un mundo que sabe corrompido mientras se esfuerza por sanar de su mal individual para, desde ahí, reformar la sociedad. Evidentemente, meterse en un convento. O fundar una orden, que es más bien lo que hace Spinoza, proponiendo a sus novicios unas “reglas de vida” (TIE 9) dirigidas a controlar los mismos enemigos del alma que convino con la tradición y que le sirvieron para identificar los ámbitos de transformación de la sociedad. Pero, a diferencia de la tradición religiosa, para ese combate prefiere la moderación a la supresión: la de los placeres frente al voto de castidad y la mortificación, la de la posesión de dinero y bienes frente al voto de pobreza, la de la comunicación y la actividad frente a la obediencia. Higiene–por seguir con la metáfora médica– en el trato con el propio cuerpo, con las

<sup>21</sup> “...inconsultum videbatur propter rem tunc incertam, certam amittere velle”; “...nempe, ut dixi, videbar bonum certum pro incerto amittere velle”; etc. Se cita en adelante con la abreviatura TIE y por las páginas de la edición de Gebhardt (sin respetar necesariamente su puntuación): B. de Spinoza, *Opera*, Vol. II, Carl Gebhardt ed., Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925.

<sup>22</sup> F. Quevedo Villegas, *La cuna y la sepultura para el conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas*, Madrid, Imprenta del Rey, 1634, cap. II, ff. 12v-30. Cf. J. van Sluis y T. Musschenga, *op. cit.*, p. 12: “32 [In 12]. Obra devota. La Cuna.” La identificación, en p. 81. No aprecian esta conexión C. Blanco Mayor (“Quevedo y Spinoza”, A. Domínguez ed., *Spinoza y España: actas del Congreso Internacional sobre “Relaciones entre Spinoza y España” (Almagro, 5-7 noviembre 1992)*, Murcia, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 1994, p. 197) ni M. Sánchez-Prado Olivares (“Lugares comunes: Análisis de la influencia de Francisco de Quevedo y el Barroco español en la obra de Baruch Spinoza”, *Círculo Spinoziano*, 2-1 (2019), p. 66.)

<sup>23</sup> *Assidua autem meditatione eo perveni: ut viderem quod tum modo possem penitus deliberare mala certa pro bono certo ommitterem; videbam enim me in summo versari periculo et me cogi remedium, quamvis incertum, summis viribus quaerere veluti aeger lethali morbo laborans qui, ubi mortem certam praevidet, ni adhibeatur remedium illud ipsum, quamvis incertum, summis viribus cogitur quaerere nempe in eo tota eius spes est sita.*

<sup>24</sup> *Hic est itaque finis ad quem tendo –talem scilicet naturam acquirere– et, ut multi mecum eam acquirant, conari –hoc est, [quia] de mea felicitate etiam est operam dare ut alii multi idem atque ego intelligant– ut eorum intellectus et cupiditas prorsus cum meo intellectu et cupiditate conveniant. Utque hoc fiat, [quia] necesse est [non] tantum de Natura intelligere quantum sufficit ad talem naturam acquirendam, [sed] deinde formare talem societatem qualis est desideranda ut quamplurimi quam facillime et secure eo perveniant, porro danda est opera morali philosophiae et doctrinae de puerorum educatione; et, quia valetudo non parvum est medium ad hunc finem assequendum, concinnanda est integra medicina; et, quia arte multa quae difficilia sunt facilia redduntur multumque temporis et commoditatis in vita ea lucrare possumus, ideo mechanica nullo modo est contemnenda. Sed ante omnia excogitandus est modus medendi intellectus, ipsumque –quantum initio licet– expurgandi ut feliciter res absque errore et quam optime intelligat.*

cosas y con los demás. Pero no en este orden: su enfoque, siempre concentrado en el intelecto y en su mayor amenaza, la ambición de poder, la soberbia encarnada en las honras y dignidades, pone en primer lugar la regla dirigida al trato con los demás, para el que diseña una regla de moderación que ha dado que hablar:

Hablar según la capacidad del vulgo y dedicarse a todo aquello que no sea un obstáculo para alcanzar nuestro objetivo, pues al no escaso provecho que podemos sacar de él al rebajarnos –en lo que sea posible– a su capacidad cabe añadir el de que así prestarán oído a escuchar la verdad<sup>25</sup>.

El “hablar acomodado al vulgo” era como la tradición exegética cristiana, hasta las revoluciones copernicana y cartesiana, describía el modo literario de abajamiento amoroso de Dios hacia el hombre, con el que trasladaba las verdades que quería comunicar a éste en el lenguaje que en cada momento y lugar le fuese propio, anticipando su donación como Verbo encarnado, que hará lo propio en el momento y lugar de su Encarnación<sup>26</sup>. Así, tratar la palabra de Dios, verdad indeficiente, en un mundo lacerado por el pecado original, continuaba exigiendo –gracia divina mediante– una adaptación continua para mantener aquella verdad constante (haciendo de ese modo de hablar criterio hermenéutico propio del arte de la predicación). El pensamiento filosófico que se condensará en el cartesianismo encontrará en cambio en la hipótesis copernicana la prueba irrefutable de que Dios se expresa de dos modos: en la Naturaleza y en la Biblia, siendo la una expresión de una verdad tan clara y exacta como la de las matemáticas a la que aspira la

filosofía, mientras que la teología, dedicada a la Biblia, es contradictoria y no tiene otro fin que la obediencia, por lo que sanar al hombre y la sociedad es llevarlos del Dios revelado al Dios-Naturaleza. En este contexto “adaptarse al común” ya no enuncia la distancia que separa a Dios del hombre caído, categoría en la que caben todos los hombres –incluidos filósofos y teólogos–, sino la que hay entre el emisor del mensaje o sus destinatarios –Spinoza y los aspirantes a su noviciado– y todos los que no participan de él como buena nueva, que se da, precisamente, en el orden del conocimiento filosófico, preciso y claro, correspondiendo al común, sometido a obediencia de los poderes del mundo, el saber contradictorio y confuso arrancado de las Escrituras. El mundo lapso de este nuevo vulgo, el que da lugar a los males que el filósofo combate, es el dominado por la religión basada en la Biblia, cuyo mesías –que no puede ser enviado de otro que no sea un *Deus sive natura*– es el filósofo (el aspirante a serlo, estrictamente hablando). Y éste, como protagonista de la Historia, no puede definirse sino como “el que lícitamente –más que nadie, incluso– se aprovecha de la maldad ajena”; y no sólo, como nos recordara fray Luis que era de rigor, porque actuaba así en la “necesidad de vivir”, “obligado” (cogi: TIE 9), y evitando piadosamente todo escándalo, sino, sobre todo, porque ese es el comportamiento que cabe esperar de él ante toda persona en todo momento si de veras profesa la regla que le constituye y distingue del resto, dominado por un mal que se define por no concordar en sus pensamientos y deseos con los suyos.

<sup>25</sup> Ad captum vulgi loqui et illa omnia operari quae nihil impedimenti adferunt quominus nostrum scopum attingamus nam, non parum emolumentum ab eo possumus acquirere (modo ipsius captui –quantum fieri potest– concedamus), adde quod tali modo amicas praebunt aures ad veritatem audiendam.

<sup>26</sup> “Señaladamente, se descubre este beneficio y amor de Dios en el hombre, al cual crió en el principio a su imagen y semejanza como a otro dios y a la postre se hizo a la figura y usanza suya, volviéndose hombre últimamente por naturaleza y, mucho antes, por trato y conversación, como se ve por todo el discurso de las Sagradas Letras, en las cuales, por esta causa, es cosa maravillosa el cuidado que pone el Espíritu Santo en conformarse con nuestro estilo, remedando nuestro lenguaje e imitando en sí toda variedad de nuestro ingenio y condiciones: hace del alegre y del triste, muéstrase airado y muéstrase

arrepentido...” (L. de León, *Exposición del Cantar de los Cantares*, en *Obras Completas Castellanas*, Félix García ed., Madrid, BAC, 1951, pp. 61-2); “...Nam Deus, qui omnia suaviter disponit, accommodabat se ad ingenium cuiuscumque, et illa verba dictabat quae unicuique erant nota et familiaria, unde non sine causa dixit Paulus ad Hebraeos 1 *Multifarie multisque modis* etc., et apud Oseam 12 dicitur de Deo quod *in manibus prophetarum* assimilabatur, quia accommodat se ad illorum ingenia quum loquuntur et quoddammodo fit illis similis.” (Ídem, “Tractatus de Sacra Scriptura”, en *Magistri Luysii Legionensis, Augustiniani, Divinorum librorum primi apud Salmanticenses interpretis, opera, nunc primum ex mss. eiusdem omnibus PP. Augustinensium studio edita*, Vol. 5, T. López ed., Salamanca, Rodríguez, 1893, p. 228).

## APÉNDICE

### /p.454/Cuestión: si es lícito aprovecharnos de la maldad ajena en cualquier ámbito.

[*Proemio*] Parece que no por las siguientes razones:

Primera: no es lícito inducir o dar ocasión a otro de pecar. Y quien se aprovecha de la maldad ajena, aunque sea alguien ya muy inclinado a pecar, lo mueve y constituye para él ocasión no leve de pecar, además de suministrarle el momento oportuno para cometer pecado, y por eso no es lícito, porque así también peca uno. La mayor, que uno peca así, es evidente, y se prueba porque así uno incurre en pecado de escándalo, que, como definió santo Tomás más arriba (S.Th. I, q. 43, a. 1), es un “dicho o hecho no completamente recto que ofrece a otro ocasión de pecar”; y es pecado de escándalo, como prueba ahí mismo santo Tomás (art. 2), luego... La menor se prueba, en cambio, así: quien solicita de alguien de por sí muy inclinado a pecar un acto pecaminoso, determina su voluntad para que, aquí y ahora, peque, y en cierto modo se puede decir que transforma esa voluntad potencial en actual y, como se ha dicho, le suministra la ocasión para que el pecado tenga lugar, ocasión que, estrictamente hablando, de no ofrecerse no conduciría a la comisión del pecado. Luego la menor es también verdadera en sus dos aspectos.

Y esta razón se confirma así: quien se aprovecha del pecado ajeno, aun buscando un fin bueno y honesto, aprueba ese pecado y lo consiente. Luego él también peca en función de la gravedad del objeto del pecado. Se prueba el consecuente por aquello de san Pablo de que son *dignos de muerte no sólo los que hacen, sino también los que consienten a los que lo hacen* (Rm 1,32); y lo mismo dice el derecho canónico al establecer una misma pena para los que hacen y los que consienten<sup>27</sup>. El antecedente es patente: quien pide que se haga algo, es porque lo quiere y aprueba, nadie pide lo que no quiere.

Segunda razón: el acto exterior en que desemboca el pecado es verdaderamente pecado; y como quien pide este acto a quien está muy inclinado a pecar es verdaderamente causa de dicho acto exterior, es también causa verdadera de un verdadero pecado. La mayor se prueba porque tal es la opinión concordante de prácticamente todos los doctores en II, 40<sup>28</sup>. Y la menor se prueba porque, en el caso propuesto, por mucho que un sujeto estuviese dispuesto a pecar y tuviese su torcida voluntad aficionada de manera intensísima a pecar, no daría lugar al acto exterior del pecado si otro, el que le pide dicho acto, no lo incitara a ello, luego dicho acto exterior debe ser imputado también al que incita.

Tercera: del mismo modo que no es lícito pedir, incluso persiguiendo un fin bueno y honesto, el uso de las artes mágicas a un hombre experto en tales artes, por mucho que

éste esté dispuestísimo a ello, no es lícito aprovecharse de la maldad ajena en cualquier otro objeto de pecado. El antecedente es evidente; el consecuente se prueba por similar razón. El antecedente lo sostienen todos los autores al comentar IV, 34<sup>29</sup>, pues fuera de Aureolo<sup>30</sup> y la Suma Angélica<sup>31</sup>, nadie se ha atrevido a negarlo, dadas las gravísimas penas que ya castigaban en la antigua ley de Moisés a los que traten con magos y pitonisas, como muestran Dt 18,9-14, Lev 19,13 y I Sam 28. Y lo mismo nos recuerda el derecho canónico<sup>32</sup> al traer las palabras de san Agustín “quienes ponen su bien al cuidado de los demonios no parecen estar sanos, sino enfermos, ni ser prudentes, sino estúpidos e inclinados a la pena eterna”<sup>33</sup>. Luego no es lícito pedir el uso del arte mágico.

La opinión contraria a esta es, sin embargo, la de la práctica totalidad de los teólogos, que la tomaron de san Agustín, allí donde dice: “quien se aprovecha para bien y no para mal de la fe de aquel que jura por dioses falsos no se hace cómplice por eso de su pecado, el de quien jura por los demonios, sino del buen propósito de quien guarda la fe”<sup>34</sup>.

Para resolver esta cuestión, profundísima de por sí y cuya solución no sólo afecta inmediatamente al conocimiento de lo verdadero sino también a la acción moral, lo primero que hay que tener en cuenta es que los actos pueden ser de dos tipos: por un lado, los que son completa e intrínsecamente malos y que no hay manera de hacer honestos, como la mentira, el homicidio, etc., mientras que hay otros que, en su género, son lícitos y pueden hacerse para bien o para mal, como hacer un préstamo, mantener el juramento dado, etc.

/p.455/ En segundo lugar has de advertir que el acto del pecado puede ser solicitado a quien está dispuesto de por sí a cometerlo o bien a quien no está resuelto a ello.

En tercer lugar, que el acto del pecado puede ser solicitado por causa urgente, razonable y honesta o sin ellas.

<sup>29</sup> El tratamiento más común sobre las artes mágicas al comentar las *Sentencias* del Lombardo se da en la distinción VII del libro II (Quod magicae artes virtute et scientia diaboli valent etc.) *Ibidem*, col. 665-666. Sin embargo, es cierto que Aureolo lo hace sobre el matrimonio (lib. IV, dist. 34, *ibidem* 927), sobre el maleficio que impide su consumación. Fray Luis se muestra en este tercer argumento en deuda con el comentario a IV, 34 de su maestro D. de Soto (*Commentarium...in Quartum Sententiarum*, Tomo II, Salamanca, Ioannes Maria à Terranova, 1562, pp. 241-242), que trata este y los demás trayendo a colación la posibilidad de aprovecharse del mal ajeno tanto en usura como en juramento, temas ambos rondados por fray Luis (el del juramento, con el que esta lección aparece emparentada, dictado poco después, en verano de 1568 (L. de León, *De iuramento* (S. II-II, q. 89), *idem*, *Tratado sobre la Religión/Tractatus de religione*, J. Rodríguez Díez ed., Real Monasterio de El Escorial, Ediciones escorialenses, p. 288-393).

<sup>30</sup> P. Aureolo, *Commentarium in secundum [-quartum] Librum Sententiarum*, Vol. II, Venecia, Aloysii Zanetti, 1605, pp. 181-182.

<sup>31</sup> Á. Clavasio, *Summa Angelica de Casibus Conscientialibus*, J. Ungarelli ed., Lyon, Jacobum Giunta, 1534, 308v (‘superstitio’).

<sup>32</sup> Secunda pars Decreti Gratiani, Causa XXVI, Quaestio II, caput VII (Qui sine salvatore...). CrIC Vol. I., col. 1022-1023.

<sup>33</sup> En la edición de Friedberg dan esa cita, que fray Luis toma literalmente de Soto, el cual arregla desde el CrIC, como sacada de *La Ciudad de Dios*. Ni ahí ni en *De divinatione daemonum* la he encontrado al pie de la letra. Más bien parece interpretación del *Decreto de Graciano* de esas obras. *De Civitate Dei* X,10 y *De divinatione* 6,10. También *Confessionum* IV,2-3.

<sup>34</sup> *Epístola* 47,2, a Pública. Donde ms. y transcripción dicen “facto”, deberían decir “pacto”.

<sup>27</sup> Secunda pars Decreti Gratiani, Causa II, Quaestio I, caput X, Notum sit: “...quia facientem et consentientem par pena constringit”. *Corpus Iuris Canonici* (CrIC en adelante), A. L. Richter & A. Friedberg ed., Vol. I, Leipzig, Bernhardi Tauchnitz, 1876, col. 443.

<sup>28</sup> P. Lombardo, *Sententiarum Libri quatuor*, J. Aleaume ed., Patrologia Latina cursus completus, vol. 192, J. P. Migne ed., París, col. 747-749.



Supuesto todo lo cual, para separar lo cierto de lo incierto, se establecen estas dos conclusiones negativas que se encuentran prácticamente en todos los doctores:

Primera: no es lícito pedir a aquel que no está dispuesto a pecar la comisión de un pecado, sea cual sea su género.

Razón: porque dicha petición es ocasión directa para pecar, por lo que no es lícita.

Segunda: no es lícito pedir una acción que por su género e intrínsecamente constituya pecado a quien esté reueltísimo a ello.

La razón es evidente: no es lícito pedir a nadie lo que de ningún modo puede ser hecho de manera lícita, y como esta acción no puede ser hecha lícitamente, esta acción no puede ser solicitada lícitamente.

Hasta aquí, aquello en lo que convienen prácticamente todos los doctores. Sobre lo que no hay acuerdo entre los doctores es sobre lo otro, a saber: cuando la petición versa sobre una acción de la otra clase, es decir, de las que se puede hacer lícitamente, y se hace a quien no está dispuesto a pecar.

[Duda: ¿Es lícito pedir un acto que en su género se pueda realizar lícitamente a quien no esté dispuesto a pecar?]

Como señala el Panormitano, el papa Inocencio consideraba que tal petición no era lícita utilizando el primer argumento propuesto al inicio de esta cuestión y su confirmación<sup>35</sup>, que era la misma opinión de Guillermo de Rubió<sup>36</sup>.

Mair dice en cambio<sup>37</sup> que si la causa de dicha petición fuera lícita y honesta, no en otro caso. Y lo prueba así: a nadie le está permitido dar ocasión de pecar a otro sin causa razonable y honesta, y como quien pide un pecado a un hombre dispuesto a ello le da ocasión de pecar, esto no es lícito ni puede pedirse sin causa razonable ni honesta. Prueba la menor de este argumento con este ejemplo: así como la mujer hermosa no puede, sin causa razonable y honesta, exponerse a un joven descarado, del que supone que probablemente le requerirá, para no excitar su concupiscencia, con dicha causa razonable puede hacerlo, pues actúa en su derecho. De esta opinión se sigue

[Corolario:] que la petición de dicho acto sin causa constituye pecado de escándalo, pero no lo es con dicha causa.

La razón es porque en el primer caso la petición es ocasión directa de pecar, mientras que no lo es en el otro caso.

La misma opinión enseña Conrado<sup>38</sup>, añadiendo que es verdadero pecado tanto esta petición sin causa, como aceptar el mismo acto de ofrecérselo. De la misma opinión son el Paludano<sup>39</sup>, Durando<sup>40</sup> y Silvestre<sup>41</sup>, si bien es cierto que todos estos doctores hablan del caso concreto de pedir prestado a un usurero. Aun así, la misma razón vale para todos los actos que puedan hacerse lícitamente. Sin embargo, tanto el Paludano como Durando añaden que si el usurero explicita que no prestaría sin usura, el prestatario no puede aceptar el préstamo con dicha condición y darle lo que le ha pedido esperando ganancia, que es la razón por la que el prestamista concede el préstamo, sino darle por liberalidad lo necesario para evitar su perjuicio. De lo que se sigue

[Corolario:] que si la circunstancia expuesta del acto por aquel a quien se pide fuera por completo mala, tal acto [no] puede ser aceptado con tal circunstancia<sup>42</sup>.

Dicho todo lo cual, venga la

**Primera conclusión:** peca de pecado de escándalo quien sin causa urgente y honesta solicita una acción lícita en su género de un hombre no dispuesto a pecar; a quien sin embargo considera que probablemente no la hará sin pecado.

Esta conclusión es aceptada por todos, y se prueba mediante la razón dada en favor de la opinión de John Mair, a saber: porque quien le solicita le es ocasión directa de pecar.

**Segunda conclusión:** no peca de escándalo quien, con causa justa y honesta, solicita tal acción (lícita en su género) de un hombre no dispuesto a pecar; pero a quien supone que probablemente no la hará sin pecado.

Esta conclusión va contra la opinión citada de Inocencio, el Panormitano, [Durando] y Silvestre, pues estos dicen que quien pide un préstamo de un hombre no dispuesto a darlo con usura, aunque de quien se supone que probablemente lo dará con usura, sólo evita el pecado de escándalo, porque busca el mal menor, pues prefiere que alguien dé un préstamo a usura a que de lo contrario se permita que un hombre muera de hambre, /p. 456/ que es matarlo. Estos autores, por lo tanto, sólo excusan el caso en extrema necesidad. También va contra la opinión citada de Mair, donde dice que el juez puede pedir por eso juramento de un hombre no dispuesto a jurar en falso y de quien sin embargo supone que será perjuro: porque considera que no sería su autoridad la que lo movería, sino que se debería a petición de parte y según lo dispuesto en la ley.

Dicho lo cual, probamos nuestra conclusión: nadie tiene por qué padecer una grave pérdida para que otro saque provecho. Del mismo modo, cualquier hombre puede usar

<sup>35</sup> N. de Tudeschi, *In Quartum & Quintum Decretalium Librum*, Pietro Vedramano ed., Venecia, Apud Bernardinum Maiorinum, 1569, f. 147v. Se refiere al decreto de Inocencio III a los Obispos galos: *Decretalium Gregorii IX, Lib. V, Tit. XIX (De usuris)*, cap. 11 (*Corpus Iuris Canonici*, A. L. Richter & A. Friedberg ed., Pars Secunda, *Decretalium collectiones*, Leipzig, Bernhardt Tauchnitz, 1881, col. 814).

<sup>36</sup> En ms., Gulielmus de Rodrinus. ¿Guillermo de Rubió? En *Disputata & decisa...super Tertium & Quartum [Librum] Magistri Sententiarum...*, París, Jodocus Badius Ascensius, l. IV, d. 15, ff. 170v-173. Si el autor y el libro son estos, no encuentro que el texto (que trata de la penitencia) descienda al caso.

<sup>37</sup> J. Mair, *Editio... super Tertium Sententiarum*, Apud Clausum Brunellum, París, III, 39, 3, ff. 158v-159r; y *Quartus Sententiarum*, París, a Ponceto le Preux, 1509, IV, 15, 35 (revera, 25) ff. 104v-105r.

<sup>38</sup> C. de Summenhart, *Septipertitum opus de contractibus pro foro conscientiae atque theologico*, Joannis Rynman, Hagenau, 1515, s. p., Tractatus II, q. 47, cap. 4.

<sup>39</sup> P. de la Palude, *Tertium scriptum super tertium Sententiarum*, París, Claude Chavallon, 1517, f. 230v-232r.

<sup>40</sup> G. Durán de san Porciano, *In sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor*, Nicolao a Martimbos ed., Lyon, apud Gulielmum Rovillium, 1563, f. 245v.

<sup>41</sup> S. Prierio, *Sylvestrinae summae... pars secunda*, Lyon, Apud Gulielmum Rovillium, 1553, p. 519.

<sup>42</sup> El [no], ni en el ms. ni en la transcripción, pero se deduce del contexto. Cf. infra, cuarta conclusión.

libremente su derecho aunque de ello o por culpa ajena otro salga perjudicado; y esto, aunque el daño que éste padeciera de no usar el otro su derecho fuese más leve que el que se sigue de usarlo. Luego quien esté movido por causa urgente y necesidad razonable puede solicitar de otro no dispuesto a pecar un acto que éste, por propia culpa, no realizará, sin embargo, sin pecado. La consecuencia es evidente y el antecedente se prueba porque, aunque por ley de caridad estemos obligados a querer el bien espiritual del prójimo por encima de nuestro bien corporal, y evitar antes nuestro daño espiritual que nuestro daño corporal, esto se entiende, sin embargo, cuando nuestro bien temporal es completamente necesario para el bien espiritual del prójimo, lo que, en los casos en que tratamos, no sucede en la misma medida en la que interviene la maldad del otro.

Y se prueba el antecedente mediante ejemplos: una mujer hermosa no está obligada a permanecer perpetuamente recluida en casa para que otros, incluyendo aquellos no dispuestos a pecar, caigan en el pecado llevados de su conversación y aspecto; otro: el parroquiano que sepa de manera cierta que su cura no oír su confesión, puede pedirle sin pecado dicha confesión en caso de necesidad por precepto de la Iglesia o instado por otra causa del mismo peso; otro: también quien está aquejado de grave necesidad puede pedir lo debido a quien sabe que no se lo dará sin pecado; otro: del mismo modo que si estoy en grave necesidad me es lícito socorrerla pidiendo un préstamo a un hombre no dispuesto a darlo bajo usura, también puedo hacerlo si estoy seguro de que no me lo dará sin ella. Todos estos ejemplos caen bajo el consenso común por la sola razón señalada en el antecedente, luego el antecedente es verdadero.

Y así, aunque la necesidad no sea tanta que el mal derivado de no pedir el préstamo no sea más grave que el de darlo con usura, si el hombre padece, pues, una grave necesidad, puede pedir un préstamo a quien no está dispuesto a darlo sin usura. Y, del mismo modo, la razón que pusimos a favor de nuestra conclusión es la que justifica que un juez pueda pedir juramento [a quien sabe que no lo hará sin perjurio], y no la razón que aduce John Mair, ya que, si fuese pecado, no excusaría al juez de pecado el que lo hiciera a petición de parte o por disposición legal.

Por ello, y para una demostración más extensa de nuestra conclusión y de su prueba, adviértase que quien está en tal necesidad, en necesidad grave, no es causa moral del pecado que la malicia ajena desprenda de la acción que solicita, por mucho que prevea que ése será su desenlace. Y la razón es porque, aunque podría no darle ocasión no haciendo su petición, no está obligado a no hacerla, sino que puede hacerla; y, para que alguien sea considerado causa moral del efecto que se sigue de su determinación, no basta con que lo prevea, sino que lo quiera; y, si lo quiere, no basta con que pueda evitarlo, sino que se requiere que esté obligado a evitarlo. Sin todo ello, pues, sólo se puede decir que ha dado a otro ocasión de pecar contemplando el hecho en el orden natural, pero no en el moral<sup>43</sup>. Esta doctrina trae santo

Tomás más arriba (S. Th. I-II, q. 20, a. 4) al decir que, sucedido un hecho, el hecho exterior, si ha sido previsto, añade bondad al acto exterior si es bueno y maldad si es malo, lo que explica Cayetano diciendo “si es previsto y querido”<sup>44</sup>. Aunque a mí me parece también que santo Tomás se explica a sí mismo, porque en otra parte (S. Th. I-II, q. 73, a. 8) dice que el perjuicio previsto y querido derivado de un pecado agrava el propio pecado.

[Cuando]<sup>45</sup> no hay en cambio tal grave necesidad, sino que ésta es sólo leve, el que solicita ese acto peca de escándalo, y la razón es porque en ese momento puede y está obligado por fuero de caridad a no ofrecer dicha ocasión, es decir, a no pedirlo, luego...

**Tercera conclusión:** *Quien, sin causa ni necesidad alguna pide tal acción (lícita en su género) de un hombre dispuesto a perpetrar un pecado, no peca con pecado de escándalo, sino que pecará hasta donde alcance la intención del fin que le mueva.*

La primera parte de esta conclusión es certísima y admitida por autores solidísimos: santo /p. 457/ Tomás (S. Th. II-II, q. 78, a. 4), Cayetano<sup>46</sup> y Soto<sup>47</sup>. Es sin embargo contraria a Conrado, Mair y los otros autores citados más arriba. Y se prueba: quien solicita dicho acto lícito de un hombre dispuesto a hacerlo pecando, ni lo induce a pecar ni le da directa ocasión de pecar, por lo que no peca de escándalo. La consecuencia es patente por la definición ya dada de escándalo. Y el antecedente se prueba: dicha petición no es, por su naturaleza, motivo de la perpetración o realización del pecado ni tuerce la voluntad ajena al pecado, luego no es ocasión directa de pecar. Por lo que, si el otro peca, el pecado ha de ser atribuido a su inicua manera de ser y su torcida disposición.

Y se confirma: si fuese pecado de escándalo exponer a los hombres malos al motivo del que traen la ocasión de pecar, se seguiría que todos los hombres debieran ser timoratos, vivir constantemente<sup>48</sup> en tensión para evitar ofrecer tales ocasiones que, por otra parte, apenas podrían evitar, dado el grandísimo el número de hombres que pecan sin intervención ajena; y esto, como sería difícilísimo de soportar, no puede ser admitido.

La segunda parte de la conclusión (a saber: que, de pecar, lo hará hasta donde llegue la intención del fin por la que es movido), es evidente y es de santo Tomás (S. Th. I-II, 18, a. 4), donde dice que la bondad y la maldad en la acción humana se deduce de su fin. Y si el fin por

---

desde la que se puede contemplar un mismo acto: desde una descripción puramente física (genus naturae) o desde su calificación moral (genus moris) en tanto interviene la voluntad y la obligación. Que no es exactamente, como a veces se supone, lo que la moderna analítica (Searle) distingue al separar hechos brutos de institucionales.

<sup>44</sup> T. de Vio, *Prima Secundae Partis Summae Sacrae Theologiae... Illustrata*, Lyon, Apud haeredes Iacobi Iunctae, 1562, pp. 72-73.

<sup>45</sup> Donde transcripción y ms. dicen quoniam, supongo quando. Y separo el párrafo, pues está preparando la tercera conclusión y no sigue explicando a santo Tomás.

<sup>46</sup> T. de Vio, *Secunda secundae partis Summae Sacrosanctae Theologiae... commentariis illustrata*, Lyon, Apud Haeredes Iacobi Iunctae, 1567, p. 273 (II-II, q. 78, a. 4).

<sup>47</sup> D. de Soto, *De iustitia et iure libri decem*, Salamanca, Andreas à Portonariis, 1556, p. 534.

<sup>48</sup> Se traduce nimium, que es lo que parece poner el ms., no nimirum como dudaba la transcripción.

<sup>43</sup> Orden natural y moral se ponen aquí por genus naturae y genus moris, arquetipados en el pensamiento de santo Tomás (v. gr., *Super Sent.* lib. 2, dist. 42, q. 1, a. 1, c.) para señalar la doble perspectiva

el que se pide este acto es pecado mortal, también la petición será pecado mortal; si es venial, pedirlo será pecado venial; si en cambio el fin pretendido no es pecado, su petición tampoco será pecado. De esta conclusión se deduce un

*Primer corolario: que quien sin causa alguna o sin justa causa recibe un préstamo con usura de un hombre dispuesto a hacerlo así, peca de prodigalidad, pecado que, por su género, es venial; sin embargo, las circunstancias pueden hacer que se convierta en mortal, como sería el caso de quien no mirase por su familia e hijos.*

Y la razón es porque, como enseña santo Tomás (S. Th. I-II, 18, 3), aunque la bondad y la maldad de las acciones humanas se deduzcan de primeras de su objeto, pueden resultar modificadas en segunda instancia por las circunstancias anejas.

*Segundo corolario: quien, para el ejercicio del comercio, recibe un préstamo de un usurero público, de pecar, lo hace venialmente, pues poca suele ser la ganancia del que comercia a crédito; a veces, sin embargo, no hay siquiera pecado, a saber: cuando éste no puede encontrar otra manera de vivir<sup>49</sup>.*

La razón es porque quienes necesitan dinero no tienen en modo alguno prohibido pedir un préstamo al usurero, como se colige del derecho canónico, donde se dice que quien jura pagar las usuras está obligado a ello por razón del juramento; luego es lícito ese pago<sup>50</sup>. Y la consecuencia se prueba porque el juramento de cosa ilícita no obliga, como recuerda la regla de derecho canónico “el juramento contra las buenas costumbres no obliga”<sup>51</sup> y otras decisiones de ese mismo corpus<sup>52</sup>.

**Cuarta conclusión:** *si aquel a quien se pide tal acto (lícito en su género) explicita que no quiere realizarlo sin añadir una circunstancia absolutamente mala, es lícito al que lo pide aceptarlo con tal circunstancia.*

Esta conclusión va contra las opiniones citadas del Paludano y Durando.

Y se prueba así en primer lugar: quien pide tal acto a aquel hombre no lo induce a pecar ni consiente su pecado, luego de ningún modo peca. El consecuente se prueba porque no puede pecar por ninguna otra razón. Y el antecedente se prueba porque al pedir desde el principio un acto que podía hacerse bien, explicó de manera suficiente su voluntad, es decir, que aquel pecado no le placía, luego no debe considerarse que consiente aquella mala circunstancia más que hasta donde se aproveche de la maldad del otro.

Y, en segundo lugar, se prueba así: si se pide a un idólatra que ratifique un pacto con un juramento y dice que para jurar no utilizará otro nombre que no sea el

de sus ídolos, tal juramento puede aceptarse bajo dicha condición. Y como esa condición es del todo mala e inicua, se deduce que nuestra conclusión es verdadera. La menor se prueba porque el idólatra confiere el honor debido al único Dios a otros que no son dignos de él, lo que es una blasfemia infinita. Y la mayor se prueba por la opinión de san Agustín citada en el argumento sed contra<sup>53</sup>, que ha sido recibida por todos los teólogos: que ciertamente le era lícito a Jacob, como Labán explicitase a éste (según Gn 29,18) que no quería jurar más que por sus ídolos, aprovecharse de su maldad y aceptar dicho juramento; y la razón es porque sería difícil de justificar que alguien sin culpa, por la maldad de otro, tuviera que padecer un grave perjuicio. Y esto es cierto incluso si quien acepta, mediante tal aceptación, sólo mirara por su interés privado, lo que va contra el Alense<sup>54</sup> y la opinión citada de Mair, al decir ambos que esto sólo es lícito si se busca el bien común.

/p. 458/ Hay, sin embargo, una dificultad todavía más grave: si cabe, además de aceptar tal acto con dicha circunstancia, el pedirlo con ella. El Doctor Navarro dice que no<sup>55</sup>, aunque a mí me parece que sí, según enseñan hombres temerosos de Dios y doctos como san Antonino<sup>56</sup>. Y la razón es porque dicha petición se haría de la siguiente manera: “pues si no lo quieres hacer de otro modo, hazlo como quieras”; y por eso es lícita: porque, en realidad, más que una petición [de la circunstancia] hecha en términos absolutos hay una aceptación permisiva [de la misma impuesta por el otro].

Y hasta aquí, lo que habíamos de decir sobre el acto lícito en su género. Queda preguntar por lo que es de justicia en el acto intrínsecamente malo, sobre lo cual venga esta

**Quinta conclusión:** *quien pide un acto intrínsecamente malo a un hombre dispuesto a pecar, no peca con pecado de escándalo.*

Esta conclusión va contra Cayetano al decir, al comentar este punto (S. Th. II-II, q. 78, a. 4), que quien pide dicho acto de un hombre dispuestísimo a pecar, además de inducirlo a pecar, también peca por eso de escándalo, en lo que se engaña. Nuestra conclusión se deduce del maestro Soto, en el sitio ya citado, donde dice que el miserable que frecuenta<sup>57</sup> el prostíbulo para tener reprobable unión carnal sólo peca de fornicación, no también de escándalo, ya que esa mujer es pecadora pública.

Y se prueba la conclusión: dicha petición no ofrece al pecado una ocasión directa, sino la causa sine qua non de su comisión; luego no hay pecado de escándalo, pues

<sup>53</sup> Cf. supra, nota 34.

<sup>54</sup> A. de Hales, *Summa Theologiae, Pars tertia*, Venecia, Apud Franciscum Franciscium, 1575. En el ms. se cita la q. 26, miembro 2, que trata sobre la ley eterna. La usura se trata en la cuestión 36, miembro IV (f. 147), sin que subraye la cuestión del bien común. La historia de Jacob y Labán asociada a la definición del bien común, sin embargo, se da en la q. 31, miembro 2, art. 6 (ff. 222v-223r).

<sup>55</sup> M. de Azpilicueta, *Manual de confesores y penitentes*, Amberes, Martín Nucio, 1555, f. 169r (Cap. 17, § 262).

<sup>56</sup> A. de Florencia, *Summae Sacrae Theologiae, Iuris Pontificii et Caesaris Pars Secunda*, Venecia, Bernardus Iunta & Socios, 1571, f. 45v (p. II, tit. 1, cap. 9, §14).

<sup>57</sup> En la transcripción publicada hay un error evidente: pone micetur donde debería decir miscetur.

<sup>49</sup> La tesis es también de Cayetano (*op. cit.*, p. 273) interpretando a santo Tomás en su opúsculo *De emptione et venditione ad tempus*, que el cardenal cita como “respuesta del Autor a un lector Florentino” (el correligionario de ambos Jacobo de Viterbo).

<sup>50</sup> *Decretalium lib. II, tit. XXIV De iureiurando, cap. 4, Debitores*. ClrC vol. II, col. 360.

<sup>51</sup> *Sexti Decretalium, lib. II, tit. XI De iureiurando, cap. I, Contingit*. ClrC Vol. II, col. 1003.

<sup>52</sup> *Decretalium lib. II, tit. XXIV, De iureiurando, cap. 23 Quintavallis [ms., Iunctavallis]; Decretalium lib. II, tit. II, De foro competentis, cap. 12, Si diligenti* (ClrC Vol. II, col. 368 y 252).

tanto en el plano de las causas naturales como en el de las morales [el que eso solicita] es causa accidental del efecto subsiguiente, a la que éste no se adscribe<sup>58</sup>, cuando un escándalo es en el orden moral verdadera y propiamente causa del pecado subsiguiente, ya que, como se ha dicho, es un “dicho o hecho no completamente recto que ofrece a otro ocasión de pecar” (S. Th. I, q. 43, a. 1). El antecedente es patente porque, como aquel a quien se pide dicho acto esté dispuestísimo a pecar y aparejado a ello, el demandante no tuerce su voluntad hacia el mal ni alienta su deseo, sino que todo el convencimiento de su voluntad ha de ser referido, como forma intrínseca, a su depravada disposición.

Y se confirma: quien solicita tal acto no lo solicita a quien se lo pide para mal ni maquina con él este mal, sino que sólo lo permite, luego no peca con pecado de escándalo. La consecuencia es patente y se prueba, pues, el antecedente aclarando el sentido bajo el que se supone expresada aquella petición, “si te has determinado a hacer esto, ejecútalo para que consiga mi interés”, de lo que se desprende este

*Corolario: quien pide dicho acto intrínsecamente malo, de pecar peca solo por esto: porque consiente el pecado de otro, lo que le hace cómplice del mismo crimen.*

Tan ciertísima es nuestra conclusión que ya dijimos que es sostenida por todos.

**Sexta conclusión:** *A cualquiera le es lícito proponer al dispuesto a pecar motivo para pecar siempre que no sea para torcer su ánimo al pecado, claro, sino para conseguir un bien propio o ajeno.*

Esta es la opinión sostenida aquí (S. Th. II-II, q. 78, a. 4) por Cayetano expresamente.

Y se prueba: no hay pecado de escándalo ni complacencia –sea formal o virtual– en el pecado al suministrar motivo al pecado, luego... La consecuencia es evidente porque no puede haber ninguna otra causa para atribuir un pecado. El antecedente es patente: primero, que no haya escándalo, por la conclusión anterior, a fortiori; segundo, que no haya consentimiento formal, porque es parte de la conclusión, donde presuponemos que el que pide no se complace formalmente en el pecado ajeno, sino sólo en el bien que se desprende para él o su prójimo del pecado ajeno; en tercer lugar, que no haya complacencia virtual, se prueba por el hecho de que, si se pudiera colegir tal complacencia virtual, se debería a que la petición fuese ocasión directa de pecar, pero lo es por accidente, luego... La mayor es evidente porque en dicha petición yo ruego, de donde se puede colegir de otro modo la virtualidad de esta complacencia. La menor se prueba por la demostración de la conclusión anterior; y se explica –esta menor, digo– como en las causas naturales: quien acerca fuego al leño sólo concurre accidentalmente a la combustión de ese leño, ya que no le confiere ninguna fuerza ni poder al fuego para quemar, sino que el primer principio por el que el leño se quema es el propio fuego, por su forma esencial, siendo el calor su principio inmediato. Lo mismo sucede en las

causas morales: quien ofrece a un hombre dispuestísimo a pecar motivo para hacerlo de alguna forma, sólo es causa accidental y sine qua non de su pecado, ya que, /p. 459/ aunque le ofrezca como [agente] extrínseco el motivo, eso no conlleva que confiera a su voluntad ninguna fuerza ni poder, sino que es el propio pecador, por la depravada disposición por la que se encuentra dispuesto, la forma intrínseca que determina su voluntad a pecar y por la que pasa de la potencia al acto de pecar. Es decir: igual que la gravedad de la piedra hace que ésta tienda de por sí hacia el centro, pues la gravedad es cierta disposición habitual a dicho centro, también aquella depravada disposición del pecador es la que en el caso en cuestión le inclina a pecar.

Por contra, si aquel a quien se propone dicho motivo no estuviese dispuesto a pecar con plena libertad, se considera que quien le propone motivo de pecado, de no añadirle una causa urgente, determina la voluntad ajena al pecado con dicha proposición, si no como causa principal, al menos como causa ocasional que concurre de forma directa y autónoma en el pecado. Dije “plena libertad” porque no basta con que aquel hombre esté dispuesto a pecar por enfermedad, por una momentánea pasión o por su depravado ánimo, sino que es necesario que esté dispuesto a pecar de manera actual o, al menos, virtual. Por ejemplo: quien ofrece motivo para pecar al idólatra dispuesto a pecar por sus ídolos invitándole a jurar, sería la causa que determina en el plano natural su voluntad a jurar de esta o aquella forma; en cambio, en el plano moral, es su propia depravada voluntad de idolatría la que lo determina a pecar, como se ha dicho en esta conclusión, siempre que –se entiende– de su pecado, de aquel al que se ha dado motivo, no se siga daño alguno para ningún tercero, sobre todo espiritual, ya que entonces pecaría el que propone tal motivo (contra lo que dice Cayetano); y la razón es porque si no urge una necesidad grave, el hombre está obligado a buscar el bien del prójimo y evitar su daño, de modo que, aunque no esté obligado a evitar ofrecer motivo al pecador para pecar, ya que ningún daño le inflige, como se ha probado, sí que está obligado a no ofrecerle dicho motivo si el daño que se derivaría de su comisión alcanzara a un tercero.

**Séptima conclusión:** *Es bastante improbable afirmar que es [i]lícito<sup>59</sup> pedir un acto intrínsecamente malo de un hombre dispuestísimo a pecar.*

Dicha conclusión sostienen los ya citados Aureolo y Clavasio<sup>60</sup>; opinión que, aunque en el caso particular de que hablaban [maleficio en el matrimonio, superstición] no fuese segura, en general es sin embargo aceptada con cierta probabilidad.

Y se prueba: es lícito pedir y aceptar un acto lícito en su género con una circunstancia por completo mala, luego es lícito pedir dicho acto. El antecedente es patente en la cuarta conclusión. Y la consecuencia se prueba porque no es más lícito un acto bueno de por sí rodeado de una mala circunstancia que un acto malo de por sí.

<sup>58</sup> Con “causas naturales” y “causas morales” se hace eco de la distinción previa orden natural / moral.

<sup>59</sup> Se rectifica, por demandarlo el sentido, lo que dicen el manuscrito y la transcripción.

<sup>60</sup> Cf. supra, notas 30 y 31.

Y se confirma porque Elías, hombre justo, pidió a los sacerdotes de Baal un sacrificio (I Re 18,22), que era un acto intrínsecamente malo, como dijera la Ley (Éx 22,19) que fuese muerto *quien inmólase a los dioses fuera del único Señor*. Y lo prueba santo Tomás (S. Th. II-II<sup>61</sup>, q. 85, a. 2).

Pero dices: Elías buscaba el mal menor para evitar el mayor, lo que es lícito y se probará más abajo. Y se responde que es opinión probable la que afirma que no es lícito buscar el mal menor, por lo cual también es probable decir según esta opinión que es lícito pedir de un hombre malo un acto intrínsecamente malo.

Advierte que esta conclusión ha de ser interpretada bajo esta guía rectora: que quien pide dé a entender mediante hechos o palabras que no pide ese acto porque lo desea, pues de lo contrario, pidiendo, parecería consentirlo y que su voluntad aprobaba el delito del que peca. Conviene, por tanto, que de alguna circunstancia de su petición se deduzca este sentido, como: “si no quieres deponer tu depravada voluntad y tienes decretado en tí cometer este pecado, que desde luego no aconsejo ejecutar,

no fuera con ello a favorecer al demonio o el interés de un tercero...”<sup>62</sup> Y esto mismo es necesario cuando se pide una circunstancia mala al pedir un acto lícito en su género, que es lo que se ha dicho en esta conclusión que es probable, hablando especulativamente.

Sin embargo, la opinión contraria es más segura y, por lo tanto, ha de ser preferida en la disputa sobre temas morales.

*[Respuesta a los argumentos iniciales:]*

La respuesta a los dos primeros argumentos presentados al principio de esta cuestión se ha ido haciendo a lo largo de la exposición y es patente, pues, por lo hasta aquí dicho.

Al tercero, se niega su consecuencia: que no sea lícito pedir el uso del arte mágico no se debe a que este acto sea intrínsecamente malo, sino a que por ninguna razón debemos participar en las obras del demonio ni esperar ayuda de él, ya que es nuestro público enemigo, quien con todas sus fuerzas se esfuerza por hacernos daño; y, ciertamente, quien en sus obras echa mano del pecado de maleficio se somete al demonio, ya que tal obra es obra del demonio.

Y hasta aquí de la usura.

<sup>61</sup> En el ms. y la transcripción, I.

<sup>62</sup> Se traduce “...quod tandem ego non suadeo exsequere, modo illud uti n[e] daemone aut alterius utilitati consulam”. El ‘utiri’ de la transcripción es un rarísimo ‘utin’ en el ms.