

Dos problemas morales en Cano y Suárez

En el IV centenario de la muerte de Melchor Cano
(† 30 - 9 - 1560)

Melchor Cano ha sido objeto de admiración extraordinaria y de discusiones apasionadas. Pero no es la admiración ni el interés polémico lo que da importancia al IV Centenario de su muerte. Esta fecha centenaria debiera ser un aviso para reflexionar sobre el interés que actualmente tendría un estudio profundo de su doctrina y de sus orientaciones, y sobre todo del gran sentido de responsabilidad universal que manifestó en su agitada y fecunda vida.

Melchor Cano, con sus luces y sus sombras, debiera contar con numerosos estudios biográficos y doctrinales dignos de su poderosa personalidad, hoy de particular interés tanto por el actual escepticismo y apatía respecto de temas morales, como por la creciente desvalorización de las doctrinas y criterios del período tridentino.

«ESTUDIOS ECLESIASTICOS» quiere conmemorar hoy al gran teólogo del Concilio de Trento, autor de la obra inmortal *De locis theologicis*, con el deseo de contribuir a suscitar el interés por los problemas eternos que dejó planteados el más ilustre discípulo de Francisco de Vitoria.

Entre los temas suscitados o promovidos por Melchor Cano se ha escogido la naturaleza del ser moral, cuestión básica para orientar los estudios de la ciencia moral y del sentido humano de la responsabilidad personal y colectiva. Sería ajeno a las dimensiones de un artículo el desarrollo de un tema tan arduo y tan importante. Un trabajo comparativo entre Melchor Cano y Francisco Suárez, en el que se recojan algunos textos esenciales para la historia de una doctrina tan capital, es un presupuesto documental imprescindible para replantear un problema que preocupó a la generación postridentina y más tarde a Kant, sin que hasta el presente se haya creado un ambiente conceptual suficientemente rico para el estudio de asunto tan básico y necesario.

El análisis de las relaciones entre el ser y la conducta exige un interés científico inmensamente superior al que goza en el pensamiento moderno. Desearíamos que el examen documental de la primera fase de la controversia sobre la naturaleza del ser moral, en la que después de Cano intervinieron pensadores como Medina, Vázquez y Suárez, contribuya a valorar la perenne actualidad del gran teólogo a cuyo honor dedicamos este trabajo en el IV Centenario de su muerte.

DOS PROBLEMAS MORALES EN CANO Y SUAREZ

1.—EL SER MORAL

Según Beltrán de Heredia, «por octubre de 1550 comenzó Cano la cuestión 54 de la *prima secundae*, explicando las cuestiones 54-56 y 71-74 hasta el 24 de enero, en que recibió autorización para ir al Concilio de Trento»¹. El mismo Beltrán de Heredia reproduce el comienzo del comentario de Cano a la *prima secundae* tomándolo del Cod. Ottob. lat. 289 de la Biblioteca Vaticana, que dedica los fols. 86-154 a las cuestiones 49-90². En este Ms. o en el Ottob. 1050 y en el 23 del Patriarca de Valencia³ habría que buscar un pasaje importante de Melchor Cano que hallamos discutido en Medina, Cobos, Suárez y Gabriel Vázquez. Se trata de la naturaleza del ser moral, tema tratado también por el mismo tiempo por Gaspar Casal, obispo de Leiria, una gran lumbrera de la Iglesia lusitana en el Concilio de Trento.

Dada la importancia del tema, creemos conveniente facilitar en cuanto sea posible la lectura de los pasajes relativos a esta cuestión suscitada por Melchor Cano, reproduciendo los Mss. menos conocidos e indicando también las obras de más fácil acceso donde se discute ese problema básico para el dogma, para la ética y para la teología moral.

a) *Bartolomé de Medina y Gabriel Vázquez (1577-1598)*

Bartolomé de Medina dio a conocer en su *Comentario in 1-2^{ae}*, editado por primera vez en Salamanca el año 1577, las ideas de Melchor Cano acerca del ser moral tratando de la malicia del pecado. Después de las sentencias de Sto. Tomás, Cayetano, Vitoria, resume la opinión de Cano diciendo:

«Sed subiungebat (Magister Cano) tertiam conclusionem: quod malum morale erat aliquid positivum, sed illud positivum erat ens rationis: quapropter non erat a Deo. Hanc conclusionem hisce ratio-

¹ BELTRÁN DE HEREDIA, V., O. P., *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca*: La Ciencia Tomista 48 (1933) 185.

² L. c., pp. 201-204.

³ L. c., p. 186.

nibus sibi persuasit. Nam bonitas virtutis, et in universum bonitas moralis est ens rationis. Ergo malitia moralis, licet sit entitas positiva, erit ens rationis: Antecedens ostendit. Nam bonitas moralis nihil aliud est, quam conformitas ad rectam regulam, quae conformitas relatio rationis est. Ex eo enim quod morale opus sit conforme regulae, aut difforme, non acquirit aliquam entitatem realem, sicut pannus, quod sit mensuratus ulna aut palmo, non acquirit aliquam entitatem realem ex eo quod mensurae sit conformis aut difformis. Hoc ipsum confirmatur. Nam malitia moralis nihil aliud est quam difformitas ad rectam rationem: haec vero difformitas relatio rationis est. Praeterea actus humanus habet speciem ex fine, quando non existit, ut constat. Nam infirmus appetit sanitatem, quam non habet. Sed conformitas aut difformitas, quae est inter actum humanum et tale obiectum, non potest esse relatio realis, siquidem relatio realis debet esse inter duo extrema realiter existentia: ergo tantum erit relatio rationis⁴.

Bartolomé de Medina suscribe la opinión de Sto. Tomás interpretada por Cayetano y reprueba las sentencias de Vitoria y de Cano. Contra éste alega que en su teoría la virtud sería un ente de razón, no sería operativa del bien y pertenecería al predicamento de la relación y no de la cualidad.

En 1599 publicaba Gabriel Vázquez el tomo primero de su *Comentario in 1-2^{ae}* apoyando la sentencia de Cano, pero no las razones en que la funda, reduciéndolas —como hemos visto— a la mensurabilidad de la recta razón (quod mensurae sit conformis) y a la inexistencia del fin especificativo al que tiende el acto moral (habet speciem ex fine, quando non existit):

«Hae tamen rationes mihi non probantur, non prior, quia... non omnia peccata ideo sunt mala, quia non cadunt sub mensuram rectae rationis aut legis, sed ideo aliqua sunt mala quia ex se naturae hominis disconveniunt, quatenus rationalis est: non posterior, quia pauca sunt eiusmodi peccata, ex ordine ad finem non existentem aut impossibilem»⁵.

Vázquez funda la tesis de Cano en tres razones diversas. 1.º En los preceptos de la ley positiva, porque dependen de una voluntad libre, y por lo tanto la relación a dicha voluntad libre no es real, sino de razón. 2.º En los preceptos de ley natural, como la prohibición del hurto, que depende también de alguna condición libre, como es el dominio que libremente puede pasar de uno a otro. 3.º En los pecados de omisión, cuya malicia depende de la atención necesaria para que sea libre la omisión. De donde resulta que una misma omisión puede ser pecaminosa o indiferente sin ningún cambio. Por lo tanto, la moralidad no

⁴ MEDINA, BARTOLOMÉ, O. P., *In 1-2ae*, q. 71, a. 6, *Quarta opinio*.

⁵ VÁZQUEZ, GABRIEL, S. J., *In 1-2ae*, q. 71, a. 6 d. 95, c. 10, n. 46s.

añade nada positivo. En la crítica a las razones de Cano es de interés que Vázquez, además del dictamen de la razón reguladora, en algunos casos pone una exigencia de la naturaleza racional del hombre, no de la naturaleza racional en general, sea del hombre o de Dios.

b) *Suárez y Cristóbal de los Cobos (1581-1583)*

El nombre de Cristóbal de los Cobos va unido al de Suárez, como discípulo predilecto y defensor constante de las doctrinas suarecianas. Se conservan de él dos Mss. en la Universidad de Salamanca. En *Actas del IV Centenario de Suárez* dimos una relación del Ms. 1410. En el fol. 60 v F se dice sobre la bondad moral, que hay varias sentencias sobre su naturaleza: «1.^a Quod est relatio rationis, quod tenuit Cano, ut refert Medina 1-2^{ae}, q. 71, a. 6.^o»⁶.

El Ms. terminó el 10-VIII de 1583. Una circunstancia importante es que Cristóbal de los Cobos expone en un tema fundamental de la Metafísica la doctrina incidentalmente tratada por Medina al explicar la malicia del pecado en la 1-2^{ae}. Por lo demás, Cobos refuta la sentencia de Cano, aunque sin conceder fuerza apodíctica a la refutación ni a los argumentos positivos a favor de su propia tesis, según la cual: «probabilius est bonitatem esse qualitatem realem». Una nota digna de atención es que Cristóbal de los Cobos sugiere a favor de la tesis de Cano, «quod moralitas est a Deo in eodem genere tamquam a causa morali hortante et movente»⁷. Otra nota importante es que la moralidad es *accidental* al acto de la voluntad⁸.

El P. Cobos desarrollaba su teoría a base de la edición salmantina del Comentario a la 1-2^{ae} de Bartolomé de Medina publicada en 1577 y probablemente de apuntes de Suárez sobre la misma materia del año 1579. A esa fecha corresponde un Ms. Suareciano del Seminario de Valladolid *De beatitudine* (In 1-2^{ae}, qq. 1-5), materia que volvió a comentar el año siguiente en Roma con más amplitud desde el 20 de mayo hasta el 9 de agosto, para exponer después rápidamente la materia *De voluntario* (1-2^{ae}, qq. 6-17) desde el 13 de octubre hasta el 3 de diciembre del mismo año de 1582 y comenzar el 4 de diciembre hasta el 9 de febrero de 1582 las qq. 18-21, donde incluye una exposición sobre el *esse morale*. En ella discute muy especialmente la opinión de Melchor Cano y de Gaspar Casal. Establecemos el texto a base de los

⁶ COBOS, CRISTÓBAL DE LOS, S. J., *In Metaphysicam*, Controversia V, q. 1.^a: *Actas del IV Centenario del nacimiento de F. Suárez*, I, p. 407 F.

⁷ *L. c.*, p. 410 A. La prueba tomada de la causalidad moral, que Cano desarrolla en *De Sacramentis in genere* IV, como luego veremos, le parece a Cobos que está en colisión con la doctrina de que la moralidad es relación de razón. Cano no admitió o no se percató de la fuerza de esta objeción.

⁸ COBOS, *l. c.*, p. 408 A: «1.^a Conclusio.—Bonitas moralis non est de essentia ipsius actus voluntatis, sed accidens illius».

Mss. de la Univ. Gregoriana n.º 210, fols. 71 r-74 v, y Ms. 636, 91 v-95 r. Para una edición crítica habría que leer el Ms. de Dillingen 253 y el de Karlsruhe 442. Por eso, omitiendo el aparato de las variantes, el texto es como sigue:

1.^a pars disputationis.

Quid sit esse morale et quomodo a naturali differat.

Notandum 1.^o: Morale teste Cicerone in principio De fato, a more dictum est. Es autem mos, ut notavit D. Thomas infra q. 56, art. 1 et etiam d. 23, q. 1, art. 4, consuetudo operandi eodem modo, non ex propensione naturae sed ex similibus actuum frequentia, quae quamvis habitum generare soleat, tamen mos non est ipse habitus sed ipsorum similibus actuum multiplicatio. Sic enim dicitur mos populi. Unde fit ut mos et morale solum dicatur de actibus qui sint in potestate ipsius operantis; quae potestas et dominium proprie est voluntatis et ideo prima radix morum est voluntas, supra, q. 1, art. 1, et q. 6, in principio. Quia tamen voluntas ratione dirigitur, ideo addit D. Thomas hac quaestione 18, art. 5, actiones morales dici prout sunt a ratione. Quapropter cum nonnumquam tribuitur brutis vox moris, ut 2.^o Machabaeorum 11, 11: «leonum more ruentes, locutio est metaphorica. Notandum 2.^o: Multas esse res, quae a more morales denominantur: habitus, virtutes vel scientiae, actus ipsi et obiecta eorum, quae dicuntur [72 v.] bona vel mala moraliter, quibus omnibus non potest una ratio hominis assignari, nisi dicamus morale esse quod ad mores pertinet, quia obscura valde videtur et analogia nominis interpretatio et non satis recte accommodari posse, quia non omne quod ad mores pertinet morale dici solet; alia sunt solum nominaliter morale ut et praemia et virtus ipsa et voluntas dicenda sunt, quod tamen in usu non est. Est igitur quod tamen videtur, nomen analogum, quod primario actus ipsos, in quibus mos consistat, significat, quia tales actus sunt quasi substantia ipsius moris. Sed oportet notare hanc esse quasi homologiam vocis, nam actus moralis ut sic non importat formaliter habitudinem ad morem sed ad ipsum actum qui a voluntate et ratione procedit. Ex quo fit ut duo sint genera moralium actuum, alii quasi praecipue morales, qui a principio morum primarie eliciuntur; alii mediate et propter aliud, ut sunt omnes qui mediate a voluntate procedunt, nam actus etiam exteriores et appetitus sensitivi, si voluntarie fiant, ad mores hominum censentur pertinere et non alias.

Ex hac autem primaria denominatione reliquae omnes ortae sunt. Dicuntur enim veritates morales, quia principia sunt quorundam actuum; et scientia moralis, quae de his actibus et veritatibus disserit; de quibus denominationibus suo loco dicitur. Ipsa etiam obiecta istorum actuum moralia dicuntur, non ut sunt entia, sed ut bona et appetibilia, quia solum recipiunt istam denominationem quatenus obiecta sunt actuum moralium. Sunt autem obiecta ut quaedam bona et quidem haec obiecta esse possunt vel res omnino extrinsecae vel ipsaemet actiones hominis. Utrisque potest tribui haec denominatio, de qua dicemus in 2.^a parte disputationis. His positis:

Prima sententia affirmat esse morale actuum humanorum esse realem quemdam modum ipsis actibus inhaerentem [73 r.] quo morales

denominantur. Nam sicut actus vitalis propter substantiam actus dicit modum actus, ita hic. Ille autem modus est libere fieri. Et probatur haec sententia: nam esse morale non dicit ens aliquod rationis, nam propter hoc esse est actus dignus laude vel reprehensione, praemio et poena, quae non possunt ab ente rationis provenire. Confirmatur, quia actus per se et in se est moralis, quamvis intellectus nihil de illo agat, quod est praeter naturam entis rationis. Deinde non debet esse denominatio tantum extrinseca, quia haec nihil ponit in re denominata, unde ad ens rationis reducitur. Et praeterea talis denominatio sumi deberet ab aliquo actu humano, sicut actus exterior denominatur ab interiori. Ergo ne procedamus in infinitum, sistendum est in aliquo actu per se et intrinsece morali. Ergo in illo esse morale est intrinsecum et inhaerens, quod erat intentum.

2.^a sententia negat esse morale aliquid reale addere praeter naturalem entitatem actus, quod sic patet: nam idem actus potest successive esse moralis et non moralis nulla re neque modo intrinseco et reali addito vel ablato, ut patet. Nam si quis in via exercent amorem Dei, ille amor est actus moralis; et si elevetur ad visionem permanente eodem actu, iam ille amor non est actus moralis, et tamen in se manet omnino idem. Et confirmatur. Nam D. Thomas supra q. 1, art. 1, ad 3 distinguit in actibus humanis speciem naturae et speciem moris, et posse variari specie naturali manente immutata.

Tamen ex his auctoribus quidam censent hoc esse morale esse relationem rationis. Ita sentit Gaspar Casalius 1 parte Iustitiae quadripartitae lib. 1, cap. 39, et tribuit Durando in 2, d. 39. Et idem dicit Cano et alii, quid dicunt honestatem et malitiam moralem esse relationem rationis.

Alii vero dicunt esse denominationem extrinsecam vel ab actu [73 v.] luntatis, si actus humanus exterior sit, vel ab ipsamet potentia voluntatis, si actus moralis sit interior. Ita Scotus in 2, dist. 40. Fundamentum est, quia hoc esse morale est libertas actus. At vero actum esse liberum est denominatio extrinseca. Quod si objicias quomodo propter solam denominationem extrinsecam possit actus esse dignus laude aut poena, responderi potest id non esse mirandum, quia in moralibus plurimum valent extrinsecae denominationes, quae sumuntur ex ipsis actionibus humanis. 2.^o quia ista denominatio non est ita extrinseca sicut illa quae oritur a re existente in distincto supposito extra propria principia ipsius actus, et solum dicitur extrinseca quia non sumitur ex sola entitate actus per se considerata, sed ex denominatione a principio efficiente. Principium autem efficiens habet rationem rei extrinsecae. Et 3.^o, quia actus moralis ratio propter istam denominationem libertatis tribuitur cum physica necessitate, sed haec est una ex condicionibus necessariis. Tamen ipse actus qui liber et moralis denominatur, habet aliquam rationem intrinsecam propter quam primario potest esse dignus praemio vel poena. Et hac sententia Scoti parum distat a veritate.

Tamen ut magis explicetur tota res, notandum est in actu interiori voluntatis haec posse considerari: 1.^o entitas ipsius actus, et haec sine dubio est essentialis illi, et essentialiter constituitur in aliqua specie entis, quam revera habet ille actus, etiamsi fingatur esse. 2.^o est ordo

et habitudo illius actus ad suum obiectum, et haec etiam est essentialis et inseparabilis ab actu; nam sicut voluntas essentialiter respicit obiectum, ita et actus voluntatis. Quare etiamsi talis actus rationis esset, tamen ille actus diceret ordinem ad obiectum secundum aptitudinem saltem, quia ex natu [74 r.] ra sua talis est ut postulet fieri cum habitudine ad obiectum ratione propositum. 3.^o potest in hoc actu considerari quod a voluntate elicitur et illum informat et hoc etiam convenit actui ex sua intrinseca et reali natura, etsi loquamur secundum aptitudinem ex eius essentia, quia ut D. Thomas supra q. 17 ad 3um dixit, actio ut actio dicit intrinsecum ordinem ad principium agendi; et eodem modo dixit Scotus supra, actum voluntatis sumere essentialem suam rationem ex habitudine ad voluntatem, quare ex natura sua aptus est elici ab appetitu rationali et informare illum, quae tamen habitudo non excludit habitudinem ad obiectum, sed obiectum est quasi ultimus terminus quem potentia respicit per talem actum, sicut contingit in aliis actibus vitae, imo et in omnibus formis respectivis; si autem haec habitudo ad voluntatem consideretur ut actualis, sic forte non est de essentia actus voluntatis secundum se, nam posset forte ille actus separari et continuari extra voluntatem ipsam. Tamen tunc non posset efficere formaliter effectum actus voluntatis et vitalis, et propterea quatenus actus efficit istum effectum vel essentialiter vel omnino necessario includit istas duas habitudines ad voluntatem et praeterea quatenus voluntarius est denominationem quamdam importat sicut esse volitum vel formaliter vel virtute. Ultimo possemus in hoc actu considerare denominationem libertatis, quae secundum habitudinem etiam est essentialiter, tamen secundum actum esse actu liberum non addere solum denominationem extrinsecam ut Scotus vult, quod sic explicatur: nam actum illum esse liberum est elici a potentia quae posset elicere illum et non elicere. Respicere autem potentiam quae potest elicere, intrinsecam habitudinem dicit in actu ad suum principium efficiens; tamen potentia ad non eliciendum [74 v.] omnino est extrinseca actui et tunc non ab hac completur denominatio libera. Antecedens patet, quia illa potestas non eliciendi nihil influit in actum. Ergo solum extrinsece denominat. Et confirmatur a simili. Nam in Angelo esse annihilabilem est solum extrinseca denominatio, quia solum importat posse non continuari in sua causa. Nihilominus praeter haec omnia haec denominatio liberi in actu interiori voluntatis aliquid intrinsecum importare videtur in ipso actu, quia ille actus ita est a potentia, quae potest illum non elicere ut hoc ipsum sit volitum illomet actu vel formaliter vel virtute, nempe operari cum posset, non agere. Non posset autem esse aliquid volitum aliquo actu per aliquid extrinsecum ipsi actui. Et confirmatur: quia illa libertas actus non est potentialis vel habitualis sed actualis et exercetur ab isto et non alio actu. Ergo ipsomet qui supra se ipsum reflectitur virtute saltem. Et confirmatur etiam, quia illa denominatio, quam Scotus ponit, in tantum potest mihi tribui laudi in quantum volo operari cum illa. Verum tamen est hanc denominationem liberi non esse essentialem ipsi actui, nam idem actus secundum rem manere potest quamvis potentia determinetur ad unum; non tamen manebit idem secundum omnem modum intrinsecum, iuxta ea quae dixi.

Desarrollada así la discusión, Suárez resume su doctrina propia en cuatro proposiciones, que con sus propias expresiones podemos sintetizar así: 1.º «Actum esse moralem communiter hoc idem importat, quod esse liberum». 2.º «In actu interiore voluntatis... importat totam essentiam actus, aliquid tamen praeterea accidentarium includit». 3.º «Si per esse morale illud esse intelligimus, quo interior actus voluntatis in tali natura constituitur ut ex se sit aptus moraliter fieri, id est libere et cum iudicio rationis, idem natura est morale actus voluntatis et ipsum esse essentialia actus voluntatis»⁹.

Como se ve, Suárez envuelve su propia opinión entre condicionales y reservas, que la oscurecen. Es evidente que *naturalmente*, es decir, psicológicamente el acto moral no es más que el acto voluntario. Suárez no se atreve a decir qué es eso accidental que lo moral añade al acto voluntario. Sus vacilaciones son sorprendentes, si se compara esta exposición con la del Ms. vallisoletano, pp. 33-37, donde con menos elementos de juicio que en Roma establece la distinción diciendo: «Nota ergo 1.º, in his actibus aperte distingui esse naturae et esse moris: nam in esse naturae constituuntur per suas entitates, quae non sunt nisi quidam physici motus, vel quid simile... Ad explicandam ergo distinctionem moralem illorum, nota 2.º quod istae actiones dupliciter possunt considerari: uno modo secundum esse obiectivum, idest quatenus obiecta actuum interiorum voluntatis et antecedunt secundum naturam intentionem voluntatis saltem in esse apprehenso. Alterum secundum esse exercitum, seu quasi formale id est prout exercentur et egrediuntur a voluntate... De illis tamen primo modo consideratis dicendum breviter, secundum esse obiectivum constitui in propriis et determinatis speciebus moralibus ex suis finibus intrinsecis.»

La diferencia entre el *esse naturae* y el *esse moris* de los actos se aplica en los Mss. romanos precisamente al tratar de la malicia del deleite *de cogitatione turpi* o *de re turpi cogitata*¹⁰. Por lo tanto, las vacilaciones indicadas no se explican por un cambio de sentencia, sino tal vez por los nuevos elementos introducidos en el planteamiento de la cuestión por la publicación del Comentario de Medina con la sentencia de Melchor Cano. Sin renunciar a sus puntos de vista, Suárez intercala el análisis del acto moral en todas sus relaciones, indicando al mismo tiempo los resultados de cada uno de los planteamientos; entre ellos está incluido el «*ordo et habitudo ad obiectum ratione propositum*», aunque no con la claridad del Ms. vallisoletano.

⁹ El texto con notas aclaratorias puede verse en el artículo en prensa: *Realidades axiológicas en Rintelen y en Suárez: «Pensamiento»*.

¹⁰ El tema se desarrolla más en el a. en prensa: *Génesis del suarismo. Filosofía, justicia de Dios, etc.* Puede verse también en el a. *El concepto objetivo en Suárez: «Pensamiento»* 4 (1948) 399ss. Cf. SUÁREZ, *De vitiis et peccatis*, V, 7, 3: Vivès 4, 565.

El avance del Ms. romano está en la descripción de los objetos comprendidos dentro del campo moral. La sentencia definitiva de Suárez se halla en una redacción posterior del tratado *De bonitate* disp. I sectio 2.^a y 3.^a ¹¹, incluida actualmente entre los *Tractatus* quinque in 1-2^{ae} redactado hacia el 1597, simultáneamente con las *Disputationes metaphysicae*, donde toca también el bonum morale (Disp. X s. 2, nn. 11 ss. y 30 ss.) ¹². El gran esfuerzo dedicado por Suárez a la solución de la realidad moral parece tener su origen en las controversias suscitadas por Melchor Cano en este tema.

2.—LA CAUSALIDAD MORAL

Uno de los atributos del ser —ya sea físico, ya moral— es su causalidad. Cano y Suárez vuelven a encontrarse en esta parte del tema, que constituye un problema complementario del anterior. La cita de Cano más importante en las obras suarecianas está tomada de la *Relectio de sacramentis in genere*. Suárez compendia así su pensamiento:

«Quarto igitur alii, negando sacramenta esse causas physicas gratiae, docent esse causas morales, quam sententiam docet late Cano, *Relectio de Sacramentis in genere*, par. 4, ubi prius late improbat opinionem Scoti et Durandi, postea vero ac si novum aliquid et diversum ab eis diceret, concludit sacramenta esse tantum causas morales, quia sunt veluti chirographa continentia sanguinem Christi, qui fruit nostrae redemptionis pretium. Quam sententiam etiam defendit Ledesma, 1, p. 4, quaest. 3, art. 1, circa finem» ¹³.

Melchor Cano consagra toda la parte cuarta de la *Relección* a la producción de la gracia por los sacramentos resumida en el pasaje de Suárez. El resumen reproduce con exactitud la doctrina de dicha *Relección*, aun cuando en ella no mencione expresamente Cano, a Escoto y Durando ni tampoco utilice el término de *quirógrafo*. Cano emplea para la comparación los términos de *crumena* y *pecunia*. Más tarde veremos el porqué de ese cambio en el resumen suareciano.

¹¹ Ed. Vivès 4, 279-288.

¹² Ed. Vivès 25, 344.

¹³ SUÁREZ, *De sacramentis* (In 3, p., qq. 60-83), d. 9, s. 2, 10: Vivès 20, 153. En el n. 11 puntualiza y refuta la sentencia de Ledesma en cuanto la presenta el autor como contraria a la de Cano. El Comentario de Pedro de Ledesma a la *Summa* de Pedro Lombardo no está registrado por Nicolás Antonio ni otros autores que hemos podido consultar. Suárez coincidió en Salamanca con Ledesma al componer y publicar este volumen *De Sacramentis*. Una circunstancia interesante es que Ledesma acepta totalmente la sentencia de Suárez en su obra posterior *Tratado de los sacramentos en general* (Salamanca, 1608), c. 4, p. 8, donde dice: «Cómo los sacramentos de la nueva ley causen la gracia y tengan divina virtud para darla, no solamente como causas morales, sino como instrumentos physicos enseñan los Theologos en la materia de Sacramentis in genere».

El pasaje de Cano más significativo al que alude Suárez parece ser el siguiente:

«Quemadmodum ergo esset erroneum asserere, sanguinem Christi vel passionem vel humanitatem non esse veras causas nostrae iustificationis et gratiae (inde enim sequeretur, Christum hominem non fuisse causam, per quam hominum redemptio facta est: quod est haereticum) ita quoque error est manifestus negare, Sacramenta esse causas efficientes instrumentales nostrae salutis, gratiae et iustitiae, loquendo de causa morali. Id enim perinde est, ac si quis neget, suscipientes sacramenta Christi consequi remissionem peccatorum ex virtute sanguinis ejusdem Christi, cujus pretium eis Sacramentis suscipiendis communicatur: quod sine grandi errore negari non queat. Quemadmodum, si ego essem apud Turcas captivus, et eum qui daret pecunias redemptionis, videlicet pretium, et manum qua pecunias porrigeret, et pecunias etiam ipsas, quae sunt instrumenta ad redimendum, redemptionis causas esse, non naturales quidem, sed morales, nemo sanae mentis ibit inficias»¹⁴.

En las conclusiones 2.^a y 3.^a excluye Cano la sentencia de que los sacramentos sean causas dispositivas internas y externas de la gracia. En la concl. 4.^a refuta que sean causas sine qua non (o condiciones). En la 5.^a excluye que sean causas físicas o naturales. En la 6.^a dice que son más que causas motivas y establece la distinción entre las causas naturales y las morales.

«Nam naturales suos effectus attingunt per vim a natura inditam, ut ignis calefacit per calorem. Morales vero non attingunt actione physica effectus suos, nec influunt aut producunt qualitates aliquas¹⁵. «Eadem quoque forma distinguendum est de movente, et de virtute motoris. Nam movere dupliciter contingit, et moraliter, et naturaliter: ut qui homicidium consulit (ne ab exemplo proposito recedamus) moraliter quidem et libere movet; at amens, qui apprehensam manum cujusquam per vim applicat ad vulnera, movet naturaliter¹⁶.

Con esto queda suficientemente explicada la opinión de Cano. Veamos cómo Suárez la hace equivalente (quamquam in modo loquendi videatur differre) a las de Escoto y Durando, identificando previamente estas dos mediante el siguiente raciocinio:

«Tertio ergo alii dixerunt sacramenta tantum esse condiciones quasdam, quibus positus seu ad quarum praesentiam Deus confert gratiam. Unde solum dicuntur causae tamquam condiciones necessariae

¹⁴ MELCHOR CANO, *De Sacramentis in genere*, IV, 6.^a Concl. Cano vuelve a hablar de la diferencia entre la causa natural y la causa moral en *De locis*, II, c. 4, *responsio ad octavum*, donde remite al lector al tratado *De sacramentis*.

¹⁵ CANO, *l. c.*

¹⁶ CANO, *l. c.*

et sine quibus non datur. Ita Durandus in 4, d. 1, q. 4, et revera id tenet Scotus (IV) d. 2, q. 5 § *Ad primam ergo quaestionem dico*, quamquam in modo loquendi videatur differre, dicit (enim) sacramenta non esse dicendas causas per accidens gratiae, sed vera instrumenta et causas per se eodem modo quo dispositio est causa per se formae»¹⁷.

Suárez indica aquí expresamente que abrevia el pensamiento del Doctor Sutil. Con todo, el resumen es exacto. Escoto trata de hacer ver que la disposición próxima de la forma es causa de la misma. Suárez replica:

«Licet Scotus modum loquendi dissimulet, tamen reipsa nihil aliud quam Durandus dicit, licet quas Durandus vocat condiciones necesarias, ad quarum praesentiam Deus dat gratiam ex sua promissione, ipse appellet dispositiones ex divina ordinatione sufficientes ac necesarias, et instrumenta Dei»¹⁸.

Gabriel Biel trata de defender el modo de hablar de Escoto, haciendo hincapié en que en los sacramentos se sigue infaliblemente el efecto de la gracia; y por tanto no son causas per accidens, sino per se. Suárez responde que no basta esa conexión necesaria para que sea verdadera causa: «sed praeterea requiritur, quod ex propria virtute et influxu eius sequatur effectus»¹⁹.

«Sic ergo, si sacramenta sunt tantum condiciones necessariae, gratia fiet solum ex influxu Dei; sacramenta ergo erunt causae per accidens, physice loquendo. Quamquam moraliter possint dici causae per se, quia, quod est per accidens in genere physico, censetur per se in genere moris, ut ad hoc propositum recte notavit Bonaventura, in 4, d. 1, art. 1, quaest. 4. Sicut sigillum vel scriptura est conditio, quae posita sequitur effectus, et licet physice sit causa per accidens, tamen moraliter censetur habere vim quamdam et esse per se causa»²⁰.

La discusión de Escoto —es decir, la identificación de las sentencias de Durando y Escoto— prepara el terreno a Suárez para dar el juicio antes copiado sobre la sentencia de Cano. Como hemos dicho, concede a Cano la probabilidad de su sentencia sobre la causalidad moral de los sacramentos, pero le niega la validez de sus argumentos contra Durando y Escoto, pues todos ellos vienen a coincidir. La conclusión importante que de esta discusión se deduce respecto de Dios es:

¹⁷ SUÁREZ, *l. c.*, in n. 13, § 8.

¹⁸ *L. c.* § 8.

¹⁹ *L. c.*, § 19.

²⁰ *L. c.*, § 9.

«eamdem posse esse causam physicam et moralem; nam causa physica est, quae propria actione influit in effectum, quae si per intellectum et voluntatem libere operetur, simul erit causa moralis, maxime propria et principalis, atque in hunc modum Deus simul est causa physica et moralis. Et ideo respectu effectus, quem Deus operatur non repugnat dari alias causas, seu instrumenta moralia. Illa enim causa dicitur moralis tantum, quae per se non habet vim ad influendum in effectum; potest tamen movere moraliter et inducere causam principalem, ut efficiat effectum; et hoc modo causa consulens est moralis, et epistola vel chirographum, quod movet hominem ad solvendas pecunias, vel ad aliquid aliud agendum, est causa moralis et instrumentum morale, quamvis homo et moraliter et physice illam actionem efficiat. Sic ergo sacramenta dicuntur iuxta hanc sententiam causae morales gratiae, quia illis applicatis, quasi movetur et excitatur Deus ad gratiam et physice et voluntarie, atque adeo moraliter conferendam»²¹.

Con estos prenotandos podemos entender el influjo de Cano en Suárez y la transcendencia de los elementos que introduce Suárez por su propia iniciativa. Suárez, como hemos visto, sustituye a la *crumena* y a la *pecunia* del ejemplo de Cano, el término de *quirógrafo*, sinónimo para Suárez de letra crediticia. El dinero tiene su valor oro independiente de toda convención y de toda garantía legal. El *quirógrafo* tiene su valor crediticio dependiente de la organización social y jurídica de los pueblos. En la redención de cautivos, el amo del cautivo que recibía el oro, no efectuaba el cambio por consideraciones jurídicomorales, sino por la utilidad inmediata y gananciosa de la permuta. En la permuta hecha mediante letras de crédito, inmediatamente sólo se cambian títulos de propiedad jurídicomorales o sociales, a los que corresponden o pueden corresponder ventajas materiales.

El empleo del ejemplo supone que Suárez lo desarrolla en un sentido jurídicomoral para las dos personas interesadas, es decir, para Dios y para el hombre. Por eso, al estudiar la fórmula de Ledesma para hacerla equivalente a la de Cano, dice Suárez expresamente:

«illa motio, de qua hic agitur, non est propria et physica, sed metaphorica et moralis fundata in pacto et promissione Dei. Nam exhibita illa exteriori ceremonia et pacto externo, recordatur Deus (ut more Scripturae loquar) pacti sui, et suam promissionem implet»²². «Omnes ergo isti modi reducentur ad causalitatem moralem, imo, ut recte D. Thomas dixit, nullus eorum transcendit rationem signi... licet simul

²¹ L. c., § 10. Es importante subrayar las palabras: «illis applicatis, quasi movetur Deus». Cuando el sacramento dice: *Ego te absolvo*, según Suárez, no se puede decir que el que da la gracia es «*solus Deus ad praesentiam verbi*», sino que influye además, instrumentalmente, el *sacramento* en el alma físicamente y en Dios moralmente.

²² L. c., § 11.

etiam dici possit causa moralis, et chirographum non aliter est causa moralis, quam significando, ac testificando ac revocando in memoriam priorem promissionem»²³.

Suárez publicaba esta obra el año 1595, dos años antes de las *Disputationes metaphysicae*, donde se vuelve a ocupar de la diferencia entre la causa física y la causa moral²⁴. Por el mismo tiempo redactó el tratado definitivo *De bonitate et malitia*, ampliando y puntualizando las diversas clases de la causalidad moral, que había de constituir uno de los elementos decisivos de la última etapa de las controversias *De auxiliis*. No es propio de este lugar el repetir las aplicaciones y precisiones definitivas, ni la aceptación más o menos calurosa que halló entre los teólogos²⁵. No carece de importancia el tener presente la evolución del pensamiento a partir de las consideraciones de Cano en sus dos obras *De locis* y *De sacramentis in genere*.

E. ELORDUY, S. J.

²³ L. c., § 11.

²⁴ Cf. nn. 11.12.

²⁵ Cf. Suárez en las controversias sobre la gracia: ArchTG 11 (1948) 117-192, especialmente en las pp. 174ss. Es de importancia la actitud adoptada por el P. DIEGO ALVAREZ, *De aux. div. gratiae*, III, 23, p. 176. Véase también *La predestinación en Suárez*: ArchTG 10 (1947) 5-151, especialmente en la p. 47.