

SUAREZ EN LA HISTORIA DE LA MORAL

SUMARIO

Introducción: Datos biográficos iniciales de Nierenberg y Freire sobre Suárez moralista. Partiendo de la formación catequética común y de la espiritualidad ignaciana, Suárez desarrolla su primera intuición del mundo moral. *Valoración biográfica:* En Suárez se reflejan combinadas su *precocidad* humana y moral, su *atraso* científico inicial, y su *capacidad* extraordinaria de investigación progresiva. *Valoración doctrinal:* Combinación de originalidad y de seguridad excepcional en el estudio del mundo moral, confirmada por el juicio de Aristóteles sobre la inmadurez del joven para problemas morales. Criterio moral de Suárez joven en problemas sexuales.

I.—*Epoca primera*

a) Estudiante y magisterio inicial en Castilla (1572-80). Encuentro con la filosofía moral-politizada de Aristóteles. *Documentación.* Ms. de C. de los Cobos, discípulo de Suárez, (Ms. salmanticense 1410). Ms. suareciano *De beatitudine* del Seminario de Valladolid (procedente de Villagarcía, encontrado por Lozano) de 1579. *Orientación:* Suárez enseña una ética cristiana sobrenatural distinguiendo el *ese naturae* (psíquico) del *esse moris* con tendencias antiaristotélicas, por las cuales es delatado ante los Superiores en Segovia. Inicia su enseñanza teológica en Valladolid, y es acusado de antitomista. En las tesis filosófico-morales recurre al criterio bíblico desde esta fase.

b) Profesorado romano (1580-85). Replanteamiento crítico de la Moral. *Documentación:* Ms. Madrid B.N .7077, Mss. Univ. Gregoriana nn. 210 y 636 estudiados en *Burgense* 19/2, 1978, *Pensamiento* 17 (1961) y *Est. Ecles.* 36 (1961). *Contenido:* Fijación del concepto de *mos*. Doble vertiente del acto humano: 1. *psíquico-natural* y necesario, 2. *esse moris* del acto en su proyección transcendente y libre. Suárez interpreta a Sto. Tomás en la orientación cristiana, no aristotélica, con criterio conciliador, basándose en 2 d., 40 a.2 q.3 y 3 d. 3 d. 23, q. Santo Tomás, como Aristóteles, supone más conocidos los hábitos que los actos. Suárez supone los actos más accesibles al conocimiento, e introduce el elemento de las denominaciones reales.

II.—*Epoca segunda: Profesorado en Alcalá (1585-92)*

Documentación. Ms. Univ. Gregoriana n. pro. 1325 II (Alcalá 1592). Ms. *De incarnatione* (Alcalá). Publicación *De Verbo incarnato* (1590) y reedición de 1595 con ampliaciones y respuestas a Vázquez. *Orientación:* Análisis metafísico y transcendente del acto humano-moral, y enfoque cristológico de la filosofía en temas como la potencia obediencial activa, e imputación.

III.—*Epoca tercera: Salamanca-Coimbra (1593-1604)*

Publicaciones: Las *Disp. met.* (DM) 1597, como filosofía cristiana supeditada a la fe, al servicio de la Teología, con estudios conceptuales como la *denominatio-connotatio* realista y objetiva, similar a la *schesis* areopagítica. *Varia opuscula theologica* y el opúsculo *De iustitia Dei* (1599), respuesta a las acusaciones de Vázquez, defensor de la moral aristotélica. El *Tractatus De bonitate et malitia actuum humanorum* (anterior a 1606), con las variantes de denominación extrínseca al acto voluntario (ed. Mainz, 1629) y la errata *denominatio intrínseca* (ed. Lyon 1628). La denominación es intrínseca a la persona. Construcción definitiva sobre el acto y el mundo moral. Afinidad en la moral católica y protestante. Divergencia filosófica (Suárez y F. Lacueva).

IV.—*Epoca cuarta (1605-17)*

Publicaciones: *De legibus*: Ms. (1601-7). Edición 1612. *Defensio fidei* (1613) *De Deo*; *De praedestinatione*; *De Trinitate* (1606). *Temas:* la providencia moral. El Hijo = Palabra objetiva del Padre; el Espíritu Santo = Amor objetivo procedente del Padre y del Hijo. Perfecciones relativas distintas en las Personas divinas (controversia con Vázquez). Teoría suareciana sobre las leyes de la palabra. Acción moral realizada en el creyente por el Espíritu Santo en la comunicación de los frutos (*De gratia* II c. 22, nn. 28 ss.). Resultado definitivo: Subordinación de la Moral a la Teología (*De angelis* VIII, 13, 14; ed. 1616. Cf. ms. *de anima* con la misma doctrina hacia 1573). Participación del creyente en la creación del mundo moral por su incorporación al Cuerpo de Cristo.

* * *

La moral preocupó a Suárez desde su juventud. Nierenberg dice que al mismo tiempo que estudiaba Filosofía y Teología, Suárez «estudió juntamente por sí mismo muchas cuestiones morales, y escribió buen número de ellas, haciendo aún discípulo, oficio de maestro y escritor»¹. Lo confirma su biógrafo Freire: «Y porque el tiempo no le daba lugar de oír a sus maestros las materias morales, se las fue declarando él mismo con tanta erudición y doctrina que hacía las partes de maestro y discípulo»². Los criterios morales de Suárez, al parecer, fueron bien recibidos, pues ya a los 23 o 24 años era director espiritual de sus discípulos jesuitas en Segovia. Este oficio y su actividad catequética en los contornos de Segovia pudieran ser la ocasión de escritos morales. Ya en este primer tiempo enseñó la doctrina de que la *delectatio de sola cogitatione* no es pecado a juzgar por el ms. algo posterior de la Universidad Gregoriana 210³. Luego añade que la *delectatio* nacida *ex opere cogitato*, es pecado. En su época inicial, Suárez estaba bajo la inspiración evangélica recibida en la escuela de San Ignacio, con la formación religiosa de la catequesis común.

Al mismo tiempo que la preocupación de Suárez por la moral y su precoz actividad de moralista, se manifiesta su oposición al sistema aristotélico en las teorías del conocimiento y de la moral. Esta acusa-

1 E. Nierenberg, *Varones ilustres*, vol. 7, p. 1135.

2 Cf. *Opera*, vol. I, p. 12. El pasaje lo tomamos del ms. conservado en Ysleta College, Legajo 4. El Paso. Texas.

3 Cf. *De peccatis*, d. 5, s. 7, 3; Vivès 4, 565.

ción se formuló ya en Sgovia contra él hacia el 1571-1574, contando Suárez entre 23 y 27 años. El mérito de su originalidad y seguridad de moralista, se puede medir si se tiene en cuenta, que en la historia de la moral escolástica, Aristóteles era prácticamente el único autor estudiado sistemáticamente en cuestiones éticas o morales, como puede verse por los comentaristas, empezando por Santo Tomás. Además, como es sabido, la seguridad en cuestiones éticas no es característica de la juventud. Aristóteles consideró a los jóvenes como incapaces de orientarse en moral. «La señal de lo dicho es porque los jóvenes se hacen geómetras y matemáticos y sabios en esto, pero no parece que se haga prudente... no es experimentado»⁴.

Suárez rechaza de plano el panorama de la Historia de la moral vigente en su tiempo. Su actitud es metodológicamente significativa. En Moral resulta sumamente aventurado comenzar por la aceptación de un cuadro histórico determinado y prejujuante del contenido doctrinal de la misma. No hay duda de que Suárez adoptaría hoy la misma actitud ante las Historias de la moral, tales como la de H. Sidgwick (1879), F. Jodl (1882), O. Dittrich (1923), M. Wundt (1908), A. Baeumker (1926), A. Dempf (1958), J. Maritain (1952) y otros. Por de pronto, hay que tener en cuenta que todo hombre normal es moralista y no puede menos de serlo, pues ha de formarse conciencia de lo que puede hacer o dejar de hacer. De aquí resulta la temeridad que supone la aventura histórica de reducir a un cuadro histórico las innumerables orientaciones morales adoptadas por los hombres a lo largo de los siglos. La aceptación de un cuadro histórico hecho para la Historia de la Moral, hipoteca la responsabilidad personal en el comportamiento humano. Suárez emprendió otra dirección, que podemos seguir en su evolución sistemática durante el largo período de su docencia⁵.

Primera época docente (Valladolid 1576-1579/80).

El ideario moral de Suárez se fue formando espontáneamente antes de su profesorado teológico sistemático, que empieza en Valladolid en 1576. De su profesorado teológico y moral en esta época hay varios manuscritos propios y escolares. Entre estos últimos se puede contar el ms. de Cristóbal de los Cobos, discípulo muy adicto de Suárez⁶. La *Controversia De bono*, contiene cuatro *quaestiones*, de las cuales la primera es *Quid sit bonitas moralis* (fols. 60v-61v). En la *conclusio I* defiende Cobos que la «bonitas moralis non est de essentia actus voluntatis». En la *conclusio IV* defiende que «probabilius est bonitatem esse qualitatem realem» (fols. 62r-62v), pero añadiendo que esa cualidad no es algo nacido de la sustancia, sino algo sobreañadido a ella, es decir no es accidente predicamental, como los aristotélicos, ya que *resulta* por cierta denominación.

4 Aristóteles, EN, ZZ 9. 1142 a 12 15.

5 Los datos esquemáticos que aquí ofrecemos, pueden verse muy desarrollados en 'Cartas y Mss. de Suárez', *Miscelánea Comillas* (1962) p. 60.

6 Los publicamos en *Actas del IV Centenario de Suárez*, I, pp. 375-413, del Ms. de la Univ. de Salamanca MS/1410 *In Metaphysicam*, que consta de cinco controversias. La *resultancia* —aludida por Cobos— es elemento suareciano. La *qualitas* es aristotélica.

El ms. suareziano de esta época que trata del asunto es el Ms. *De beatitudine* (In 1-2) del Seminario de Valladolid, procedente de Villagarcía; y descubierto por el P. Juan R. Lozano hacia 1945.

El interés del ms. de Villagarcía radica en los criterios de interpretación aplicados por Suárez a los conceptos fundamentales de la Ética. Como es obvio, el cambio fundamental está en la corrección del sentido naturalista de los conceptos en Aristóteles, tanto al tratarse de la bienaventuranza o felicidad, como del fin de los actos humanos. Son conceptos equivalentes, que Santo Tomás desarrolla en 1-2, q. 1, partiendo de Aristóteles exclusivamente y en los dos artículos primeros. Suárez, por su parte, toma los títulos de la cuestión y de ambos artículos de Santo Tomás citándole incidentalmente, y también alude a Aristóteles una vez que otra, pero al probar la tesis de que el hombre actúa *propter finem*, apoya su conclusión en la Escritura en la forma siguiente:

«Dico 1º: Certum est, hominem operari propter finem proprie et perfecte, sese movendo in illum, et eligendo media ex intentione illius. Est certa in fide: continentur passim in Sacra Scriptura, *Psal. 118, 112: Inclinaui cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem. Psal. 42,23 et Rom. 8,37: propter te mortificamur tota die. 2 Cor. 4,10; semper mortificationem Iesu Christi in corpore nostro circumferentes, ut et vita Iesu manifestetur in corporibus vestris: semper enim nos, qui vivimus, in mortem tradimur propter Iesum, ut vita eius etc. ubi particula ut et propter dicunt causam finalem. Et 1 Petr. 1, 9 (en el ms. 2 Petr.): reportantes finem fidei vestrae salutem animarum vestrarum. Et id. Iob. 7, 1: Militia est vita hominis super terram, et sicut mercenarii dies, et mercenarius praestolatur finem operis sui, et cetera. Unde Paul. Hebr. 11, 13 dicit de antiquis principibus: iuxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes; et infra: Qui enim haec dicunt, significant se patriam inquirere».*

Elementos de esta prueba escriturística reaparecen en mss. y publicaciones posteriores, advirtiendo a veces expresamente que se trata de la actividad sobrenatural y de la bienaventuranza de la visión de Dios. En el *De fine hominis*, disp. 1, s. 1, 1 (Vivès 4, 1) cita Ps 118, 112 y Rom 88, 37. En la disp. 9, s. 2, 7, cita de nuevo el Ps. 118, 112 advirtiendo que se trata de preceptos también sobrenaturales (4, 112). Vuelve a citarlo en el mismo sentido en *De legibus* IX, c. 6, 19 (6, 456) y en el *De gratia*, II, c. 13, 14 (7, 649). Lo cita también en los opúsculos *De auxiliis Opusc. V. 1, n. 17* (11, 474) advirtiendo expresamente de que trata de Dios revelado *fide supernaturali*. Suárez es consecuente en su propósito de hablar siempre del comportamiento moral del *creyente*, aunque no por eso tome actitud polémica contra los paganos que tratan sólo de los actos de la vida natural, como se puede ver por la continuación de la cita del ms. de Villagarcía:

«Ratione etiam naturali est evidens conclusio, sicut hominem esse rationalem et habere liberum arbitrium: nam ex eo quod rationalis est, sequitur quod potest cognoscere proprie et formaliter rationem finis, et proportionaliter mediorum cum fine. Ex eo quod habet liberum arbitrium sequitur posse intendere

finem et eligere media propter finem intentum. Et ita veritatem hanc ut prima principia in philosophia morali tradidit Aristoteles 1, *Eth*, c.1; Plato in *Epimenide* et *Philebo*, et divus Thomas hic».

Suárez no explica el alcance que tiene esta alusión conjunta a Aristóteles con Platón y Santo Tomás, aunque es bien consciente de que Santo Tomás, además de la moral naturalista de los griegos, admitía una Ética sobrenatural, que aquéllos no conocían. Lo que a Suárez le interesa es dejar bien claro que los actos humanos, aunque sean de los infieles, pertenecen a un orden superior de Ética sobrenatural, al que no llegarían los actos del hombre pertenecientes al orden de las reacciones naturales del cuerpo o del alma. Estos los explica claramente en un análisis penetrante y minucioso en todo el artículo primero (pp. 3-15) y art. segundo (pp. 15-18), distinguiéndolos de los actos humanos-morales en el art. tercero, quaestio prima (pp. 18-33), donde el criterio de la moralidad está tomado del evangelio, y es por lo tanto, de índole sobrenatural, basado en Mt 6, 1: «*Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis*», et infra (6, 22): «*Lucerna oculi (en vez de corporis) tui est oculus tuus*» ubi nomine oculi significatur intentio finis iuxta sanctorum expositionem. Vide divum Thomam in *Catena*» (p. 19). Además de otros pasajes de la Escritura, a continuación aduce varios Padres, seguidos de citas de la *Política* y *Ética a Eudemo* de Aristóteles. En todo caso, para Suárez no hay más que una moral: la del hombre elevado al fin sobrenatural por la revelación. Sólo en ese orden histórico se verifica, que «el adaequatum obiectum actus moralis est bonum honestum ut sic: et similiter non potest obiectum praebere malitiam moralem nisi ut habet adiunctam privationem boni honesti» (p. 23). En otra forma: «sola ratio boni honesti potest dare actui humano speciem et bonitatem moralem, non vero ratio boni naturae vel delectabilis» (p. 32). La razón está en que la voluntad es potencialmente capaz de muchas determinaciones naturales, y sólo se configura cuando *libremente escoge* y planifica la asección de su objeto⁸.

La distinción establecida por Suárez entre la *realidad natural* y la *realidad moral* en la estructura integral del acto humano perfecto, es menos patente en el acto interno que en el acto externo. De ello habla en el artículo tercero que divide en dos cuestiones (pp. 33-37). Lo dice expresamente en la q. 1ª: «*Utrum actus morales exteriores, id est non eliciti a voluntate, recipiant etiam speciem ex fine*» (p. 33). Santo Tomás no habla expreso de los actos externos. Suárez advierte:

«Nota ergo primo 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. Ut occisio v.g. hominis in esse naturae est quidam motus localis causans divisionem hominis: quapropter secundum hoc esse actiones istae distinguuntur specie per suos terminos extrinsecos, ad quos physice tendunt. De his actibus sub hac ratione nec est difficultas, nec consideratio praesens, quia philosophus moralis per se non considerat illos secundum esse natu-

⁸ L. c., p. 7.

⁹ L. c., p. 20.

rae, sed secundum esse moris (...). Ad explicandam ergo distinctionem moralem illorum, nota secundo quod istae actiones dupliciter possunt considerari: uno modo secundum esse obiectivum, id est quatenus sunt obiecta actuum interiorum voluntatis et antecedunt secundum naturam intentionem voluntatis saltem in esse apprehenso. Altero modo secundum esse exercitum, seu quasi formale.

Una vez determinada la realidad del *esse morale* (distinto del *esse naturae*) en el artículo 4º, enunciado como Santo Tomás, se pregunta: *Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae* (p. 37). Santo Tomás expone la doctrina sin aludir al último fin que es Dios. Suárez, en cambio, acude a la fe para establecer ese fin sobrenatural revelado por la Escritura: «Et hoc modo est de fide, hominem habere finem ultimum quo obtento satiabitur et quiescet iuxta illud: *satiabor cum apparuit* (sic) *gloria tua* (Ps 16, 15) et illud: *Qui replet in bonis desiderium tuum* (Ps 102, 5) et *inebriabuntur ab ubertate domus tuae* (Ps 35, 9). De quo fine Paulus 1 Cor 9, 24: *Currite ut comprehendatis*. Id etiam Apoc 1 (ms. 5), 8: *Ego sum Alpha et Omega*.

Suárez es, como se ve, consecuente en la elevación de la ética al orden sobrenatural en la especificación de los mismos actos morales por su fin. Lo mismo se confirma en el art. 5º, formulado con Santo Tomás: *Utrum unius hominis possint esse plurimi ultimi fines* (p. 39). Santo Tomás no plantea la cuestión sobre el pecado cometido por el que pone su último fin fuera de Dios. Suárez, confiesa que esta cuestión no es propia de este lugar, pero la plantea y resuelve detenidamente: «Solent hic tractari duae difficultates alienae ab hoc loco: Prima est de eo qui peccat mortaliter: nam iste constituit finem ultimum in creatura et tamen peccat mortaliter circa plures creaturas: ergo constituit sibi plures ultimos fines. Secunda est de homine iusto qui peccat venialiter»¹¹.

Hemos aducido estos pasajes como prueba de la constancia con que Suárez sostiene la realidad del ser moral, como algo contradistinto al ser físico y el carácter sobrenatural que para él tiene la realidad moral del comportamiento humano. Por otra parte el cambio que introduce respecto a Santo Tomás en el modo de comentar a Aristóteles desde un punto de vista sobrenatural y revelado, es prueba de que tenía perfecta conciencia de la novedad de su sistema moral, radicalmente cristiano y apoyado en la revelación. Este último punto se puede confirmar por la ausencia, al parecer, totalmente deliberada de las discusiones sobre el ser moral introducidas por Melchor Cano unos veinte años antes, al defender contra otros tomistas, que el ser moral es algo positivo, pero dentro de los entes de razón. De este punto se ocupó su discípulo Cristóbal de los Cobos, y era un tema de actualidad discutido por teólogos como Bartolomé de Medina, In 1-2, en 1577. Suárez prescinde de ellos, lo mismo que de Gaspar Casal, al parecer deliberadamente, para defender su propio sistema, sin apoyarse en más autoridad que la Escritura y la razón. Es probable que esta actitud personal le valiera el ser acusado de contrario a Santo Tomás. Scorraille estudió

10 L. c., pp. 333.34.

11 L. c., p. 41.

a fondo el problema publicando entre otros muchos documentos, la notable autodefensa de Suárez ante el P. Everardo Mercuriano, en carta de 2 de julio 1579¹². El resultado fue que Suárez fue llamado a Roma, dando comienzo a su segunda época en la enseñanza, tanto de la teología en general, como en particular de los temas morales.

Segunda época. Sentido propio y sentido translaticio de «mos».

La nueva etapa del profesorado suareciano está ampliamente documentada por mss. escolares y no escolares de Suárez. Félix Rodríguez, N. Oery, W. Ernst, mi art. 'Carta y mss. de Suárez' y otros se han ocupado de ellos¹³. Para el estudio de la moral interesan especialmente los mss. de la Universidad Gregoriana 210 y 636, en particular en un trozo del ms. 210¹⁴. Suárez expone en cuatro puntos o afirmaciones de los fols. 74v y 75r los sentidos de la palabra *moral* o *acto moral*.

En el punto primero explica el sentido de *acto moral* en su acepción corriente y global: *acto moral* es equivalente a *acto libre*.

Dico 1º. Actum moralem communiter hoc idem importat quod esse liberum. Haec conclusio patet et ex communi modo sentiendi hominum e textis adductis in principio huius quaestionis. Hinc.

En el punto segundo explica cómo se polariza este sentido en el *acto interno*:

Dico 2º. In actu interiore voluntatis esse morale, quamvis importet totam essentiam actus, aliquid tamen praeterea accidentarium includit, quod tamen non est omnino extrinsecum ipsi actui. Hoc etiam patet ex dictis.

Suárez alude con *aliquid accidentarium* al *esse morale*, bien explicado en el ms. vallisoletano de Villagarcía, arriba analizado. Aquí Suárez procede con más cautela y menos claridad, pues trata de armonizar su modo de hablar con la terminología de Santo Tomás, cosa que hace en el punto tercero, el más oscuro y complicado. En forma condicional, habla de quien identificara *acto moral* con *acto que se puede realizar moralmente*. Es el *esse naturae* del acto psíquico de la voluntad, que puede no ser moral, pero puede ser elevado al orden moral.

Dico 3º. Si per esse morale illud esse intelligimus, quo interior actus voluntatis in tali natura constituitur ut ex de sit aptus moraliter fieri, id est libere et cum iudicio rationis, idem natura est morale actus (= *del acto*) voluntatis et ipsum esse essentiale actus voluntatis».

Es decir, en el hombre adulto y responsable no son dos actos el psíquico y el moral. Sólo hay una esencia física y una esencia moral,

12 Cf. Scorraille, vol. I, p. 155 ss.

13 Su clasificación puede verse en F. Rodríguez, 'Un Ms. de Suárez poco conocido. Madrid B.N. 7077', en *Burgense* 19/2 (1978) 531-34.

14 Lo publiqué en *Pensamiento* 17 (1961) p. 355, con variantes del ms. 636.

como dos ingredientes complementarios de la misma realidad global. Suárez prosigue:

Ita est intelligendus D. Thomas in 2.d. 40, a quaest (2); in 3.d.23, q.1, art. 4, p.1, ubi iquit actum intrinsecum voluntatis essentialiter esse in genere moris, et ratio patet ex dictis, quia actus interior ex essentia sua postulat fieri illo modo.

Es decir, la naturaleza humana *postula* una evolución progresiva. El hombre que no participe de esa especie de generación progresiva, incluso hasta llegar al orden sobrenatural en la presente providencia histórica, es un ser defectuoso o degenerado. Esta razón de Suárez no se halla en Santo Tomás, pero es un postulado de la fe cristiana. Suárez prosigue:

Et ista usurpatio actus moralis et esse moralis non est extra usum et reicienda, quia quamvis impositio actus moralis desumpta fuerit ex actuali libertate morum, tamen transferri facile potest ad significandam rationem talis actus, per quam illi convenit ita fieri.

Se trata, según esto, de una metonimia justificable, que Suárez atribuye a Santo Tomás. Atribuido este sentido a Santo Tomás, no hay inconveniente para entenderse con él en la moralidad del acto externo. Dice Suárez:

Dico 4.º In actu humano exteriori esse morale est denominatio extrinseca ab interiore actu voluntatis. Ita D. Thomas, et patet quia actus exterior dicitur moralis quatenus est specie voluntarius.

Sigue la explicación, que transcribimos en nuestro art. 'Realidades axiológicas en Rintelen y en Suárez', *Pensamiento*, vol. 17 (1961) 355, con otros datos que iluminan históricamente este pasaje suareciano, central de su segunda época¹⁵. En la discusión Suárez analiza y refuta a Cano y a Gaspar Casal y Durando, con una descripción extensa de los objetos comprendidos en el campo moral.

Es significativo el esfuerzo de Suárez por acercarse a Santo Tomás a las propias posiciones suarecianas. Sobre la manera de interpretarle han surgido diversas apreciaciones. En las alusiones del punto tercero a Santo Tomás, es de advertir que el pasaje 2, d. 40, a. q. 2 se refiere a la moralidad que el objeto físico pone en el acto psicológico; cosa que no pertenece a la moralidad estricta, según Suárez. En el pasaje 3d. 23, q. se refiere al hábito, que tampoco pertenece a la moralidad estricta. En ambos casos se trata de objetos psicofísicos, no del *esse morale* del acto interno. Como indica el P. Rodríguez en el artículo citado (p. 553), Santo Tomás supone que nos son más conocidos los hábitos y esencias (es decir el sujeto) que los actos, especialmente los morales, que suponen una planificación de nuestra conducta con deliberación profunda y reflexión. Según Suárez, lo que mejor conocemos es nuestra actividad moral. En el resto de nuestra actividad psicofísica, proce-

¹⁵ El estudio precedente a este pasaje puede verse, tomado del mismo ms. 210 de la Univ. Gregoriana, en nuestro artículo 'Dos problemas morales en Cano y Suárez', en *Est. Eclesiásticos*, vol. 36 (1961) pp. 25-27.

demos arrastrados por la fuerza de la naturaleza, que nos es muy poco conocida, o totalmente misteriosa. Esto es evidente para Suárez, que trata de interpretar en el mismo sentido a Santo Tomás.

Arregladas las diferencias con Santo Tomás mediante la solución verbalista indicada en el *punto tercero*, pasa Suárez en el *punto cuarto* a las relaciones del acto *interno moral* con los objetos *externos morales*. Es un paso cuya importancia, totalmente desconocida para Aristóteles, cuyo rumbo definitivo señalará la moral del creyente fomentada cada vez más en los escritos posteriores. En el *punto cuarto* llama *denominación extrínseca* a esa relación de interdependencia del objeto moral externo respecto al acto moral interno. Esa relación, como vimos, la establece en el Ms. de Villagarcía con las palabras del Señor, sobre el «ojo» de la intención (Mt 6, 22), enseñanza paralela a las palabras de Mr 7, 15: «Nihil est extra hominem introiens in eum, quod possit eum coinquinare, sed quae de homine procedunt, illa sunt quae coinquant hominem». Esta contaminación procedente de los actos a los objetos (o de la intención sobre el acto externo y su objeto), ignorada por los filósofos paganos, es lo que Suárez llama *denominación, connotación* o *interdependencia* de las zonas moral, individual, social y política o jurídica, y la emplea en esta segunda época y la explicará en su teoría de los entes de razón en DM.

Antes debemos consignar un elemento nuevo. Entre el magisterio romano (1580-1585) y el salmantino están los años 1585-1592 de su magisterio complutense. En Alcalá redacta el ms. de la Universidad Gregoriana 1325 II, *De ultimo fine* o *De beatitudine* terminado en Alcalá el 27 de junio de 1592, y llevada por Arrabal a Roma. El pensamiento pertenece a la segunda época, como los mss. del magisterio romano. Pero al mismo tiempo (1584/6) enseñó y redactó en Roma y Alcalá un ms. *De incarnatione*, ampliado en el *De Verbo incarnato*, editado en 1590 y reeditado con grandes añadiduras en 1595, después de publicar en 1952 el *De mysteriis vitae Christi*. En estos tratados cristológicos el pensamiento de Suárez, tanto dogmático como moral, prepara la tercera época caracterizada por teorías como la *denominatio extrínseca*, desarrollada en las DM 54, y otras de apertura de lo moral hacia la Cristología. Sin la vida y enseñanza de Cristo, no hay actividad moral *propriamente*.

El enriquecimiento de la Moral con la Cristología es de importancia transcendental. La acción de Cristo en el campo moral y jurídico-social le impresiona profundamente. Con esto desaparece la preocupación de su fidelidad a Santo Tomás. En sus dos tratados cristológicos se presenta como comentador de la *Summa*, pero el *Comentario* in 3 p. se reduce a copiar las cuestiones de la *Summa* y glosarlo a Santo Tomás brevemente. A continuación desarrolla su propia interpretación de los misterios de la encarnación y vida de Cristo, con plena independencia.

En el desarrollo de estas cuestiones expone su opinión sobre la potencia obediencial activa, frente a la potencia puramente pasiva de Santo Tomás, y explica con escándalo de autores tomistas, como Vázquez, sus teorías sobre la justicia de Dios y sobre la imputación de la justicia de Cristo, donde el mismo Vázquez le critica por su afinidad con la teoría de Lutero, y por el abandono radical de los conceptos

aristotélicos sobre la justicia. Suárez no se siente afectado por ello. De ambas acusaciones se ocupará en la época salmantina.

En cuanto a la actitud suareciana y la de los protestantes en la doctrina sobre la imputación de la justicia de Cristo, será oportuno examinar sus respectivas afinidades y divergencias. Lo fundamental para el creyente de cualquier confesión es el reconocer en Cristo la fuente y centro de la redención y salvación. En este punto es significativa la coincidencia de Suárez —en la época del Tridentino— con la actitud del protestantismo en nuestros días, al mantener la tesis de que no hay ética válida y digna del hombre, fuera de la Moral del creyente cristiano. Con este título hemos publicado, siguiendo a Suárez, dos libros para personas de diversa formación o nivel cultural¹⁶.

La diferencia consiste en que F. Lacueva presenta su obra como una «correcta ética de situación bíblica», con el criterio del libre examen protestante. Suárez, fiel al dogma católico, de verdades absolutas de fe y costumbres, no puede admitir una ética de situación. La Palabra de Dios es absoluta, como el mensaje de Cristo estudiado por Suárez en sus tratados cristológicos de la época segunda. Este carácter absoluto de la Moral, en la época tercera cristaliza en la *Metafísica* o *filosofía cristiana*, puesta al servicio de la fe y de la teología, como advierte en el *Ad lectorem* de las DM (1597). La filosofía cristiana, propia del creyente, tiene por Autor a Cristo, y a *nadie más*. Es el único Maestro, transmisor fiel de la doctrina del Padre, desarrollada por Suárez y filósofos católicos de la filosofía objetiva de los valores, como Rintelen, o la fenomenología realista, como J. Seifert.

Tercera época. El mundo moral.

Las DM (1597) pertenecen al magisterio salmantino de Suárez (1593-1597). Es la tercera época de su pensamiento en general, y en especial con la teoría sobre denominación o connotación, como algo real distinto de los entes de razón, para contradistinguarla de ellos. Dice así:

«No toda denominación extrínseca se puede decir que es ente de razón (...). Porque si la denominación se toma de una forma real (...) no se halla en el entendimiento por pura objetivación o por un manejo o ficción de la mente (...). Si alguien entiende por denominación la imposición del vocablo denominativo, en este caso hay sólo una operación de la razón. Pero ahora no hablamos de las uniones o adaptaciones (*proporiones*) de las cosas en que se fundan tales vocablos denominativos. Estas cosas no son obra de la razón, sino que en una denominación hay unión o identidad real o algo parecido. En cambio, en la denominación extrínseca tomada de las mismas cosas, hay un comportamiento (*habitud*) real de una respecto de la otra. De aquí procede que aquella cosa donde se da aquel comportamiento, se denomina como término del comportamiento de la otra cosa. En el comportamiento (*habitud*) incluimos tanto la relación predicamental, como la trascendental».

¹⁶ De parte protestante, hace cuatro años apareció la obra de Francisco Lacueva, *Ética cristiana* (Tarrasa 1975) bajo los auspicios de la Misión Evangélica Bautista en España. En ella se cita a A. C. Knudson, *Ética cristiana*, tr. por J. L. Groves (sin fecha). México. Es la afinidad del tema.

¹⁷ Suárez, DM 54, 2, 10; 26, 1020.

La denominación *intrínseca*, lo mismo para Aristóteles que para Suárez, nace de la sustancia como un accidente de la misma. Por eso pertenece al predicamento o categoría como forma real que accidentalmente brota de la sustancia. En cambio, la *denominación extrínseca* no brota de la sustancia. Los actos viciosos o malos moralmente no brotan de la sustancia de la naturaleza humana, sino de sus actos libres provocados por agentes extraños, hacia los que mira el ojo de la intención, contaminándose con esta operación mal intencionada. No son *predicamentos de la sustancia*. Es un contrasentido hablar de categorías extrínsecas de la sustancia. La denominación extrínseca *buen*a proviene del logos externo, o Verbo de Dios. La denominación extrínseca *mala* viene del logos convencional (no natural) que desorienta y desvía al hombre de su fin último. En uno y otro caso se forman lazos de comportamiento (*habitud*) que el Ps. Areopagita —usando de las *categorías del logos* (no de la sustancia)— como los estocos llamó *schesis* (habitud), no *hexis* (habitus). Estas vinculaciones establecidas por el logos divino y humano, formarán el mundo moral, el social y el jurídico-político, descritos por Suárez, cada vez con más profundidad en su tercer período, al que pertenecen las DM (1597).

Viniendo a la doble acusación de Vázquez, Suárez no se siente afectado de que le tengan por no aristotélico al atribuir a Dios la virtud de la justicia. Rechaza el ataque como frívolo: «Frivolum ergo est similibus Aristotelis sententiis divinas virtutes et attributa impugnare» (*De iustitia Dei* I 32; XI, 526). Tampoco le importó en su primera época disentir de Aristóteles en la cuestión de la formación de las especies: «Quod vero Aristoteles hoc numquam dixerit, non urget; multa enim praeteriit, alia exacte non tractavit»¹⁸.

El tratado *De iustitia Dei* ofrece un ejemplo significativo sobre la denominación o connotación de las virtudes morales con las sociales y jurídico-religiosas. En efecto, los rasgos esenciales de la justicia divina (explicada en 1599) se centran en la perfecta alteridad personal entre Dios y el hombre, como condición de la justicia verdadera, y en el carácter obligatorio de su cumplimiento tanto de parte de Dios para con Cristo, como del hombre justo. Son propiedades de la alianza divino-humana entre Dios y el hombre representado por Cristo, Cabeza de la Iglesia. Con esto, la moral individual comienza a ser base de la moral federativa o social, propia del Reino de Dios¹⁹. La doble dimensión moral en el individuo y en la sociedad produce el efecto también doble de configurar a la persona y de constituir la sociedad divino-humana.

Esta ampliación de la moral en la justicia de Dios, se confirma y enriquece con el magisterio de Suárez en el tema *De legibus*, iniciado en 1601 y proseguido hasta 1607 en mss. que más tarde se amplían y cristalizan en el *Tratado de las leyes y de Dios legislador* en 1612. Sus dos primeros libros estudian la ley en general, la ley eterna y la ley

¹⁸ *De anima* III 10, 1 4; III, 650.

¹⁹ Sobre este tema puede verse nuestro artículo 'Teoría de Suárez sobre la justicia de Dios', en *Cátedra de Fco. Suárez* (Granada 1942) y *La justicia de Dios*, p. 405 (inédito), de Eloy Rodríguez Navarro, presentada como tesis de doctorado de Filosofía en la Complutense y de Teología en Comillas (Madrid).

natural con el Derecho de gentes, materias propias de la moral religiosa y social. Los libros 3 al 9 tratan de leyes positivas, incluida la ley mosaica y el libro décimo trata de la Ley nueva, fundamento de la Iglesia, materia que desarrollará más tarde con el estudio de las virtudes infusas y la eclesiología, en el período último y cuarto de su magisterio, posterior a 1606.

Mientras tanto, hacia el año 1603, redacta su doctrina fundamental de la Moral en el tratado póstumo *De bonitate et malitia actuum humanorum*, donde por vez primera formula el pensamiento de que la moralidad del acto volitivo es denominación *externa* al mismo acto volitivo pero interno a la persona. Dice así:

«El ser moral (del acto de la voluntad) consiste en una denominación extrínseca por lo menos al mismo acto. Digo esto, porque respecto al operante, esa operación moral depende de las potencias o actos que le son intrínsecos».

La extraordinaria novedad del pasaje está en el paso del acto volitivo a la *persona* del operante. La moralidad o inmoralidad radica, por lo tanto, no en la naturaleza o sus hábitos propios —como en Aristóteles— sino en la misma persona, aunque influida por sus propios actos libres. Lo estrictamente moral no son los objetivos externos; tampoco los actos en cuanto naturales, sino la persona. Hay personas buenas y hay personas malas, cristianas y no cristianas, porque se han querido hacer tales moralmente. De aquí se deduce que hay ética cristiana y no cristiana, y filosofía cristiana y no cristiana. Recuérdense las controversias de hace 40/50 años sobre este tema. De ello volveremos a hablar D. m. en otra ocasión. Dada la novedad de esta afirmación, nada tiene de extraño que los lectores y copistas posteriores, por no entenderlo, lo corrigieran leyendo *intrínseco al acto*, en vez de *extrínseco al acto e intrínseco al operante*. El editor póstumo de Mainz introdujo esa falsa variante en 1629, contra la ed. de Lyon, de 1628, que tiene la lectura correcta del original. Vivès siguió la ed. Mainz²¹.

La persona humana comienza a actuar en este pasaje, como un sujeto transcendente a sus potencias y actos psicofísicos. Ya este paso de lo empírico cerrado en la forma o naturaleza sensible, lo había preparado Suárez en las DM (1597) al defender que el *bonum transcendens* es simultáneamente *bonum sibi et alteri*, no primeramente bueno *para sí* y después *bueno para otro*, como expusimos en una crítica en contra de C. Nink²².

La capacidad operativa transcendental de la persona es la base de la interdependencia de las realidades que mutuamente se denominan o connotan en denominaciones extrínsecas. Esto sirve de base para la formación de un mundo moral, donde realidades morales, sociales, jurídicas y religiosas se vinculan mutuamente en la unidad de una

20 *De bonitate et malitia actuum humanorum*, d. I, 2, 10; Iv 285.

21 Estas dificultades las tratamos en el artículo 'Realidades axiológicas en Rintelen y Suárez', en *Pensamiento* (1961) y 'Dos problemas morales', en *Est. Ecl.* (1961).

22 Cf. el artículo 'La Metafísica del bien moral', en *Pensamiento* 14 (1958) 65-70. El tema había sido estudiado ampliamente por Quintín Aldea en un trabajo aún inédito.

creación sistemática de realidades. Este es el mundo moral de variadísimos elementos, descrito por Suárez en el tratado *De bonitate et malitia* d. II, sec. III: *Quid sit esse morale in ceteris rebus quae denominantur* (Vivés IV, 286-288). Son las dos secciones, analítica y sintética, de la realidad moral, a las que llega Suárez en su avance de la ciencia moral. Respecto a la cronología de este tratado *De bonitate*, hay que advertir que en la disp. VI, sec. 5, n. 12, cita Suárez su obra *De sacramentis* publicada en 1595. En la disp. IV, sec. 3, n. 1, cita la *Metaphysica* publicada en 1597. En la disp. XII, sec. 6, n. 11, cita el «diploma» de Clemente VIII sobre la confesión, a. 1602, y en la secc. VII, n. 6 cierra el tratado aludiendo de nuevo al tema de la confesión. Todo ello nos induce a pensar que es un tratado póstumo escrito después de 1602, sin que sea preciso pasar de 1605, donde entramos en un panorama más elaborado de la moral, dentro de la teología²³.

Período último. Ética sobrenatural. Creación del Reino de Dios.

En 1604/1605 ocurrieron sucesos que afectaron profundamente a la persona y actividad de Suárez y a la Historia de la Teología y de la Moral. Las *Controversias de auxiliis* iniciadas en España en 1581 habían sido trasladadas a Roma en 1598 por voluntad de Clemente VIII. Báñez y sus discípulos consiguieron que el tema de la gracia fuera sustituido por el juicio de la obra *De concordia* de Molina. Báñez actuó por medio de sus discípulos o seguidores. Los defensores de Molina, no todos compartían íntegras las tesis de Molina, aunque a él le defendían como ortodoxo. Suárez sostenía esta actitud favorable a la ortodoxia, pero discrepando en puntos sustanciales del sistema, lo mismo que sus discípulos C. de los Cobos y Bastida. Otros seguían más bien a Vázquez. En 1600 murió Molina. En 1604 fallecieron Vázquez, Báñez y Clemente VIII. Al reanudarse las sesiones con Paulo V, quiso éste que se discutiera no sobre Molina, sino sobre el mismo tema. Los dominicos no se atuvieron a esta consigna. En cambio, la aceptaron los jesuitas, y en particular Bastida, que defendió íntegro el sistema suareciano, no el de Molina, con ayuda del mismo Suárez. Este se hallaba a la sazón en Roma. Corrieron rumores de que Paulo V —por la gran admiración que le tenía— le quiso hacer cardenal. Suárez abandonó precipitadamente Roma, enviando desde su viaje los discursos que había de pronunciar y defender Bastida, menos uno propio del mismo Bastida. El núcleo del sistema suareciano consistía en que las gracias actuales de Dios, eran de orden moral, no de orden físico. Esta tesis desbordaba a Báñez, a Molina y Vázquez. El resultado fue el sobreseimiento. El sistema suareciano adquirió un carácter oficial²⁴.

Durante el viaje de Roma a Coimbra, Suárez escribió, además, por

23 La visión propia de la época tercera (1590/2-1605), la tratamos ampliamente en el artículo 'La Moral suareciana', en *Anuario de la Asoc. Fco. de Vitoria* 6 (1943-45) pp. 97-189, y esquemáticamente en 'La Moral del creyente' (1979) 32-33.

24 Para más documentación véase nuestro artículo 'Suárez en las controversias sobre la gracia', en *Archivo Teol. Granadino* 11 (1948) 117-93, y J. A. de Aldama, 'Dos pareceres inéditos del P. Suárez sobre la gracia', en *Arch. Teol. Granadino* 11 (1948) 225-70.

lo menos en buena parte el *De Deo*, *De praedestinatione* y *De trinitate*, publicados en 1606. No comenta a Santo Tomás. Según Suárez, Dios no tiene hábitos, pero sí virtudes morales. Además tiene Providencia moral (*De Deo* III, 10; es el primer escolástico que defiende esa tesis, fundamento de la Revelación). Las personas divinas, además de las perfecciones absolutas de la naturaleza, tienen perfecciones relativas propias y características de cada Persona. Esto lo había enseñado Clichtoveo, y Suárez lo defiende contra las impugnaciones de Vázquez²⁵. En el tratado *De Trinitate* estudia en forma sistemática y general *Las leyes de la palabra y sus aplicaciones exegeticas*²⁶. Son estudios complementarios y básicos para entender la Moral en Dios y en los hombres, como manifestación de la Palabra creadora divina, no sólo del mundo cósmico material y espiritual, sino también del mundo moral del Reino de Dios, por medio de Cristo, Primogénito de toda creatura. Es una visión en el que interviene el Padre enviando al Hijo, y Padre e Hijo enviando al Espíritu Santo, causa primera y principal de las obras buenas sobrenaturales de Cristo y de los creyentes, que perduran como algo permanente y fundamento del Reino de Dios (Apoc 14, 13)²⁷.

Etapas tras etapas, hemos observado en Suárez una evolución sistemática, determinada y guiada desde el comienzo de su magisterio por su activismo volitivo-cognoscitivo, de orientación contraria al pasivismo aristotélico. En nuestra obra *La Moral del creyente* hemos señalado las raíces bíblicas de esta orientación creativa del mundo moral coronado en el Reino de Dios, y sus afinidades con el estoicismo, especialmente de Séneca, del areopagitismo de San Agustín y de los residuos de una cultura primitiva occidental. Ocurre —una vez más— preguntar si Suárez fue plenamente consciente de la profunda innovación que introducía en la Moral, hasta hacer de ella una cooperación sistemática del hombre justo y creyente en la creación del mundo moral coronada en el Reino de Dios. La respuesta se ha de buscar en testimonios del mismo Suárez.

En el proemio del tratado *De Angelis* n. 4, dice: «Quoniam sicut in Metaphysica speculativae Theologiae fundamenta iecimus, ita ad Moralem theologiam viam parare cupimus». Es decir, así como en el *Ad lectorem* de las DM dice «nostram philosophiam debere christianam esse», así aboga por la tesis de una Moral creyente y sobrenatural²⁸.

Todavía resulta más significativa la comparación del tratado *De anima* publicado por Salvador Castellote a base de mss. de Salamanca y de Pavia probablemente de fines del siglo XVI, con la redacción de los últimos años o meses de la vida de Suárez, destinada a la publicación. En los mss. primitivos, como dice en el *prooemium*, es disciplina

25 Cf. mi artículo 'Las perfecciones relativas de la Trinidad en la doctrina suareciana', en *Arch. Teol. Granadino* 7 (1944) 815-33.

26 Cf. el artículo en *Miscelánea Comillas* 41 (1984) 259-92.

27 La acción moral del Espíritu Santo se manifiesta en los frutos permanentes que produce con la cooperación libre del hombre, como explica Suárez en el tratado *De gratia*, libro II, c. 22, nn. 26.27; VII, 702.

28 El tratado *De Angelis* lo redactó en 1616, como consta por el *Ad lectorem* del mismo, redactado por su editor póstumo B. Alvarez en 1620, y sobre todo por el dato *De Angelis* VIII 13, 14 (p. 1046, n. 4).

perteneciente a la Física, según Aristóteles, aunque sea útil a otras partes de la Filosofía y de la misma teología. Así pensaba Suárez hacia 1571-1574. En cambio, en la redacción definitiva (tal vez de 1616) el proemio está encaminado a inculcar la tesis de que el tratado *De anima* se debe explicar como preparación para el conocimiento moral de los hábitos y actos humanos, como preámbulo de la teología. Al adoptar esa posición no hace más que resumir su labor investigadora de las tres épocas que hemos señalado. A la misma conclusión induce el conocimiento algo rápido que tenemos del Ms. de Lisboa, n. 2810, *Commentarium in 1-2 divi Thomae*. Su estructura y partes son semejantes al *De bonitate* de la ed. póstuma de Lyon (1628) y Mainz (1629). En algunos pasajes hay algo mejor elaborado, por ej. en la disp. I, s. 3 relativa al mundo moral. Mas, por algunos indicios, parece redacción de algún discípulo de Suárez algo posterior a 1606, según el juicio provisional formado estudiando el ms. con el P. Evelio Távora, de quien esperamos un estudio definitivo de tan valioso ms.²⁹ Es la perspectiva histórica definitiva —formulada por Suárez— de nuestra cooperación individual y eclesiástica, como miembros de Cristo, en la creación del mundo moral iniciado en el comienzo de los siglos y perfeccionado progresivamente bajo el dominio y acción amorosa de la Providencia moral de Dios trino y uno³⁰.

ELEUTERIO ELORDUY

29 Entre otros resultados iluminaría probablemente la influencia *progresiva* y paralela de la Revelación en el pensamiento moral y religioso, filosófico y teológico de Suárez, que aquí hemos podido comprobar en su dimensión moral. En su aspecto más dogmático y global, llegamos ya a este progreso del criterio teológico de Suárez en nuestro artículo 'Dedicatorias y Proemios de las obras de Suárez', en *Miscelánea Comillas*, IX (1948) 323-45, a base del Ms. de Villagarcía (actualmente en el Seminario de Valladolid) de 1579 y de otro ms. de la Biblioteca de Santa Cruz de Valladolid, n. 404, que cita la *Concordia* de Molina, publicada en 1588 (Véase nuestro artículo 'La potencia obediencial en Suárez', en *Las Ciencias* IX, 1944, pp. 815-33). En el artículo 'Dedicatorias y Proemios de las obras de Suárez', p. 190, copiamos el comienzo del prólogo del ms. 404 de Santa Cruz, y el proemio del ms. de Villagarcía (pp. 337-39 de nuestro artículo), asignándole también a este ms. la fecha de 1589. Más tarde analizamos sus palabras iniciales: «Theologia, ut in principio primae partis explicatum est», alusión a las explicaciones de Valladolid en 1579, redactada antes de ser trasladado a Roma, y relativa al ms. de la Universidad Gregoriana de Roma 1325, I. Posteriormente pudimos conocer y tomar nota de los mss. descritos en 'Cartas y mss. de Suárez', en *Miscelánea Comillas* 38 (1962) no sin algunas erratas explicables dados los medios precarios de la investigación inicial de la ingente obra de Suárez.

30 Este aspecto trascendente, filosófico y teológico de la Moral suareciana puede verse sistemáticamente desarrollado en E. Gemmeke, *Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez* (Freiburg 1965), especialmente en la visión de conjunto de las pp. 268-72. La obra fue trabajada fundamentalmente bajo los auspicios del CSIC de España en el Instituto Francisco Suárez de Burgos y Archivo Suareciano de Oña (hoy en Bilbao) y presentada en la Universidad de Münster bajo la dirección del Prof. Dr. Otto Most. Por el gran valor histórico doctrinal de su contenido, el Prof. Dr. Johannes Vincke la publicó en la serie de los *Freiburger Theologische Studien*. La edición alemana está agotada, salvo fondos que se conservan en el Archivo Suareciano, con la esperanza de que pueda ser traducida al español.