



# «¿Puede aprovecharse uno de la maldad ajena?» Una lección inédita de fray Luis de León con Maquiavelo al fondo

*“Is it moral to take advantage of the evil of others?”  
On Fray Luis de León’s lesson on a Machiavellian  
background*

José Manuel Díaz Martín<sup>1</sup>  
Investigador independiente  
jm.diazmartin@gmail.com

**Resumen:** Este artículo tiene como fin principal publicar, por vez primera, las lecciones que fray Luis de León dictó como sustituto extraordinario en la cátedra de Prima de Salamanca en marzo de 1567 sobre si se puede aprovechar uno de la maldad ajena. Al texto, incluido como apéndice, lo precede una breve presentación que, en primer lugar, justifica la autoría atribuida al agustino; a continuación, traza el contexto del debate tomista en el que se insertan tales lecciones para hacer de ellas, además, unas lecciones únicas en el conjunto de la escuela; y, finalmente, pone en conexión el tema, a través del nexo de Cayetano, con la fundación de la política moderna a manos de Maquiavelo.

**Palabras clave:** *El Príncipe*; Escuela de Salamanca; filosofía moral; Luis de León; *La mandrágora*; *La perfecta casada*; modernidad política; Nicolás Maquiavelo; Tomás de Aquino; Tomás de Vio Cayetano

**Abstract:** The main aim of this article is to bring into light, for the very first time, the lectures that Fray Luis de León read, as extraordinary substitute in the Prima chair at Salamanca (March 1567), about the morality of taking advantage of other’s wickedness. The text of these lessons, included as appendix, is preceded by a brief introduction. This introduction, first of all, claims, against the opposite opinion, his authorship; then, it traces the Thomist context of these

---

<sup>1</sup> Agradezco a Enrique Alarcón, Miquel Àngel Garau y Rita Bonnín las atinadas sugerencias que me hicieron llegar durante la redacción del artículo intimidados por mi ignorancia y carencia de ideas. Con él contribuyo, además, 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).

lessons to underline their uniqueness; finally, it connects, through the common background of cardinal Caietan, the issue under discussion with the foundations of the modern politics in the hands of Machiavelli.

**Key Words:** Luis de León; *Mandrake*; Moral Philosophy; Niccola Machiavelli; Political Modernity; Salamanca School; *The Prince*; *The perfect bride*; Thomas of Aquinas; Thomas a Vio Caietan.

## Recuperación y caída en desgracia de una *disputata quaestio* frayluisiana

Cuando la edición del volumen XIV de las *Opera* de fray Luis de León estaba ya prácticamente cerrada (de León, 2012), pensando en ella como la que podría cerrar la de la serie de sus obras latinas, repasé una vez más el clásico libro de Salvador Muñoz Iglesias sobre fray Luis de León para comprobar que no dejáramos ningún texto frayluisiano inédito en el manuscrito en el que trabajábamos.<sup>2</sup> A su luz, surgió la duda sobre si no contendría también la suplencia extraordinaria que se concedió a fray Luis el 22 de marzo de 1567 para cubrir la ausencia del titular de la Cátedra de Prima de Salamanca, el dominico Mancio de Corpus Christi, durante los días que este marchó a Madrid para atender unas consultas del Consejo Real (Muñoz Iglesias, 1950, pp. 19-20). La redacción del manuscrito, según el estudio previo que había hecho el padre Rodríguez (Rodríguez Díez, 2007, pp. 798-799), se podía datar hacia los primeros años de la década de 1570, entre 1571 y 1573 (2007), cierto; pero las lecciones que recogían habían sido dictadas en torno a la segunda mitad de la década de los sesenta del siglo XVI: la gran mayoría de aquellas en las que deja constancia de su autoría pertenecía bien a Mancio, el titular de la cátedra (quien la ganó el 23 de noviembre de 1564, fecha en la que comenzó a dictar la primera cuestión de la II-II, en unas lecturas que le llevarían hasta diciembre de 1567) (V. Beltrán de Heredia, 1935, p. 25-ss.), bien a sus sustitutos Bartolomé de Medina (ordinario) y fray Luis de León (veraniago).<sup>3</sup>

El resultado de esa investigación son estas seis páginas que se publican aquí por vez primera sobre «si es lícito aprovecharse de la maldad ajena». Se insertan en el manuscrito al final de la cuestión 78 de la II-II, en la materia *De usura*, donde juegan el papel de apéndice para la reflexión sobre el marco

---

<sup>2</sup> Códice 109 de la Fernán Núñez Collection de la Biblioteca Bancroft, Ms. 143 de la Universidad de California en Berkeley (en adelante, Vol. 109FNC).

<sup>3</sup> Discrepo, pues, de la datación del padre José Rodríguez de las lecciones frayluisianas del manuscrito. Él (Rodríguez Díez, 2012) las piensa dictadas en 1562, en la cátedra de santo Tomás, cuando otras razones avalan (Díaz Martín, 2018) que sean sus lecciones de 1568 como sustituto veraniago en cátedra de Prima.

moral general en el que interpretar el recurso a la usura en la *civitas christiana*. Entonces me pareció un texto cuya autoría frayluisiana podía ser afirmada con algunas dudas. Finalmente, el texto y su breve justificación quedaron fuera de aquel último volumen de *Opera* para dormir en el cajón y marear de vez en cuando por la mesa de algún compañero de fatigas. Años más tarde, en una concienzuda investigación sobre el manuscrito revelé por primera vez al público la existencia de estas lecciones (Díaz Martín, 2018, pp. 60-63) junto con otros rastros de la presencia del agustino en él (Díaz Martín, 2018). En ella, sin embargo, rechazaba su autoría (y desaconsejaba, por tanto, publicarla); y eso, aun a pesar de los innegables paralelismos que trazaba entre la *quaestio* y otras lecciones del agustino y de la escuela agustiniana. Para dicho artículo, el problema de la atribución a fray Luis residía en que, en el margen del manuscrito, junto al nombre «F. Luys», que parecía emborronado, aparecía un tal «licenciatus Cuenca», de lo que deducía que la mención a fray Luis de León solo aludía al autor del dictado del fragmento —igualmente tachado— que encabezaba el folio, el cual habría sido traído ahí para aprovechar el resto del folio en blanco, dando en él comienzo a la copia de la *quaestio*, que habría dictado don Juan de Cuenca, licenciado en julio de 1570.

Al volver hoy sobre el asunto, esta explicación no deja de antojárseme rocambolesca. ¿No es más fácil y atendible suponer que fray Luis es el autor espiritual y material del dictado de la cuestión y que Cuenca fuera el que pasó a limpio los apuntes originales —incluidos sus errores—? El «*prosequitur licenciatus Cuenca*» del margen indicaría así el cambio de manos: lo que en realidad proseguía don Juan, ya como recién licenciado, era la copia o el pasado a limpio de los apuntes que le prestaron o que tomó todavía como alumno, esclareciéndose así el autor de la copia del resto de lecciones frayluisianas de ese códice, que tienen su misma caligrafía. A eso hay que sumar las concomitancias de estas lecciones con el resto de la obra teológica escolar de fray Luis y sus hermanos de hábito, tanto las que señalé entonces como las que se podrían añadir,<sup>4</sup> y el hecho de que el nombre del agustino aparezca donde se le espera según los libros de visitas con la brevedad de una suplencia (rellena unos tres días de ausencia del titular).

---

<sup>4</sup> Dentro de su obra, (León et al, 2005, pp. 468-470); en la doctrina agustiniana posterior, (Márquez, 1612), 1664 (I, 22 y 24; II, 6), 139-140, 148-149 y 239) lo explotará en abundancia.

## Contexto tomista de un tema sin (aparente) fortuna

La reflexión sobre el tema propuesto en esta *quaestio disputata*, el de la licitud del aprovechamiento de la maldad ajena, no ha sido, que digamos, un éxito ni un tema del que la filosofía moral, sea escolástica o moderna, se haya ocupado con la sistematicidad de otros temas concomitantes también tratados en estas lecciones como el del mal menor (*Summa Theologiae* I, q. 48, a. 6 y II-II, q. 10, a. 11) o el del doble efecto —o efecto colateral— (*Summa Theologiae* II-II, q. 64, a. 7). Y en los escasos ejemplos en que eso ocurrió, parece no haber podido independizarse de la casuística usuraria en la que el problema resultó tipificado por santo Tomás en su magna obra (*Summa Theologiae* II-II, q. 78, a. 4), trayendo a ella sus previas alusiones en otros tratados.

Ya en sus *Cuestiones disputadas sobre el mal* había echado mano del argumento para justificar la petición de un préstamo a usura en caso de necesidad sin destruir su ilicitud genérica (*De malo* q. 13, a. 4, arg. 19). El caso recuerda al del hurto en caso de necesidad, pero la justificación no podía ser la misma, como no era el mismo el aspecto psicológico, si se quiere ver así, bajo el que se presenta cada uno de ellos. En el hurto famélico se nos representan dos voluntades contrapuestas; una es la del sujeto pasivo a la que la reflexión moral le recuerda que hay obligación de dar limosna al que está necesitado si no hay otro que socorra o que las cosas, cuando el estado de necesidad es generalizado, se convierten en comunes (*Summa theologiae* II-II, q. 32, aa. 5 y 6; q. 66, a. 7); se le invita, por así decirlo, a que contemple el hecho desnudo de la sustracción desde una perspectiva más amplia que la del puro derecho de propiedad (y en la que este tiene sentido). En el caso de la petición de un préstamo a usura, en cambio, el razonamiento moral se encuentra, ante el mismo estado, ante dos voluntades concurrentes: si una comete un delito, la otra incita a cometerlo. Es ante este otro escenario que santo Tomás hace entrar en juego la licitud de aprovechar la malicia ajena: ciertamente, un hombre de bien no debe consentir que otro peque para evitar en su persona cualquier perjuicio material, corporal; pero, ante la necesidad, si puede aprovecharse lícitamente de la maldad ajena e incluso suministrarle combustible, como haría quien aplaca al que busca su sangre ofreciéndole un botín a cambio. Modo de actuar, dirá en otra parte (*Super Sententias* III, d. 20, q. 1, a. 5, ql. 1), que es ejemplo del supremo modo de sabiduría: el que puso en práctica el Padre cuando entregó a su Hijo en manos del demonio, de cuya maldad tiró aquel acto para salvar al género humano. Estos dos veneros son los que confluyen en la *Suma* para no volver a levantar el vuelo. Ni siquiera cuando, a principios del XVI, el cardenal Cayetano dé relevancia a la cuestión (sin apenas antecedentes registrados)<sup>5</sup> en sus comentarios a la *Secunda secundae* en materia de usura (*De Vio*, 1567,

---

<sup>5</sup> Se conserva el enunciado de una cuestión quodlibetal sostenida en el último tercio del XV en Salamanca (Saranyana, 1975).

pp. 273-274). Entre nosotros, de hecho, su tratamiento dará más bien lugar a la crítica, como hará Soto (1569), volviendo la solución de la pregunta por la corrección moral de pedir un préstamo a usura en caso de necesidad hacia el enfoque del mal menor.<sup>6</sup>

La entidad del tratamiento que fray Luis da a la cuestión, y su abierta voluntad por independizarla del problema moral de la usura son, pues, inéditos fuera de las páginas que aquí se traen. Algo de lo que su autor es consciente y deja claro no solo en el título y su planteamiento como «cuestión profundísima cuya solución no sólo [sic] atañe al conocimiento de la moral, sino ciertamente también al obrar regido por ella» (p. 454),<sup>7</sup> sino también en el eje que articula para resolverla desde la propia obra comentada, la *Suma* tomista. Eje que traza entre la estructura moral de los actos humanos en tanto actos libres (fin, objeto y circunstancias: pp. 455-57; *Summa Theologiae* I-II, qq. 18, 20 y 73) y el escándalo como punto de partida para la calificación moral del caso (*Summa Theologiae* II-II, q. 43 y 78, a. 4, ad 2): si quien pide a usura en caso de necesidad no peca por ello, aún se le podría acusar de pecar de escándalo, que consiste precisamente en dar a otro ocasión de tropiezo, pues peca quien presta con usura (p. 454).<sup>8</sup>

## La hora de una pregunta olvidada

Debemos a la depuración medicea de la *Signoria* tres de los textos indiscutibles de la dogmática política moderna: *El Príncipe*, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y *La mandrágora*. Todos redactados por Maquiavelo entre su salida de la cárcel tras previa tortura y su vuelta al ruedo político tras el exilio (1513-1520). Uno de los pilares sobre los que se apoya esa dogmática tiene que ver con el manejo de la maldad ajena. Lo enuncia tempranamente en el comentadísimo capítulo XVIII del *Príncipe*:

Y hay que tener claro esto: que un Príncipe, sobre todo un Príncipe nuevo, no puede cumplir con todo aquello por lo que los hombres son considerados buenos, dado que, para conservar el Estado, a menudo es necesario obrar contra la humanidad, contra la caridad, contra la religión. Por eso es menester que tenga un alma dispuesta a virar según sople el viento y a someterse a los cambios de la fortuna: para que, como dije antes, no parta del bien mientras

<sup>6</sup> En la escuela dominicana (Bañez, 1615, p. 317) y jesuita (de Molina, 1614, p. 344).

<sup>7</sup> En adelante se señalarán entre paréntesis y sin más indicación las páginas del manuscrito que se hacen constar en la edición del texto frayluisiano que el presente artículo incorpora como apéndice.

<sup>8</sup> El manuscrito de Berkeley, en esta parte desordenado (Vol.109FNC, pp. 189-190 [revera, 179-180], 184 [revera, 181]), conserva unos apuntes sobre la cuestión del escándalo que probablemente fueron redactados a la vista del dictado de fray Luis (Díaz Martín, 2018, p. 70).

pueda, pero que, en la necesidad [*necessitato*], sepa adentrarse en [*intrare*] el mal. (Machiavelli, 1810, pp. 91-92)<sup>9</sup>

Apelando sutilmente a un lenguaje náutico que a menudo se pasa por alto, el fragmento evoca la recurrente metáfora del Estado como nave de toda la tradición grecorromana. La referencia al puerto, sin embargo, invita a considerar como fuente de la reflexión una pieza horaciana, la Oda I, 14 (*O, navis, referent in mare te novi/ fluctus. O, quid agis? Fortiter occupa portum...*), que en aquella tradición, al menos desde la *Historia* de Dión Casio, habría servido para inspirar las palabras con que Mecenas, en su debate con Agripa ante el César, defendió el gobierno de *basileia* frente al de *demokratia* postulado por su amigo para dar en una elección, la del Imperio, como intento por incorporar lo mejor de ambos mundos (Dion Casio, 2011).<sup>10</sup> Pero el florentino, invirtiendo la dirección del viaje propuesto en los versos de su inspiración, insta, para el buen fin de la política de sus días, a asumir el riesgo de salir del tranquilo puerto del bien, el de la rara vida privada bien ordenada (humana, caritativa y religiosa), que solo parece un punto de partida para el Príncipe, hacia el mar del mal, destino mucho más cierto para él (que, como cualquier hombre, no puede obrar bien, hacer lo que debe hacer, sino en la necesidad: *Discorsi* I,3,5). Un buen piloto debe saber que ha de ser un profesional en el manejo del mal —el estado habitual de los hombres que definen el afuera de la política de la necesidad—, habituado a habérselas con él (a sus cambios de viento y duras condiciones).

Calímaco (se traduce como «el bueno en la batalla»), el protagonista de *La mandrágora*, encarna el éxito en la ficción del proyecto maquiavélico para la realidad política italiana de sus días. Vuelto de Francia para apoderarse de Lucrecia («la ganadora»), hija de Sóstrata («la salva») y esposa del viejo Nicias («el victorioso»), pone en marcha una maquinaria de engaños en la que caen todos los personajes de la comedia para salir tan contentos como indican sus nombres. La asimilación entre la conquista amorosa y la política y de ambas (con el *Ars amandi* de Ovidio al fondo) con la guerra es obvia. Pero una guerra que se pretende limitada: el esfuerzo por conferir a los ojos ajenos un barniz de religión y moralidad a todo aquello produce el momento culminante de la acción de la comedia, el parlamento a Lucrecia de su confesor, fray Timoteo (III, 11):

En cuanto a vuestra conciencia, debéis quedaros con este dato: que donde hay un bien cierto y un mal incierto no se debe renunciar nunca a aquel bien

---

<sup>9</sup> Ed *hassi ad intendere questo: che un principe, e massime un principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini sono tenuti buoni, essendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla umanità, contro alla carità, contro alla religione. E però bisogna che egli abbia un animo disposto a volversi secondo che i venti e le variazioni della fortuna gli comandano; e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene potendo, ma sapere entrare nel male necessitato.*

<sup>10</sup> El debate ocupa todo el libro LII; la referencia a la nave, en el parágrafo 16 (97-160, 119-120).

por miedo de este mal... En cuanto al acto, que éste [sic] sea pecado es un cuento, porque es la voluntad la que peca, no el cuerpo... Finalmente, en todas las cosas hay que considerar el fin, y vuestro fin es sentar a otra alma en el paraíso y dar contento a vuestro marido. Dice la Biblia que las hijitas de Lot, creyendo que habían quedado solas en el mundo, yacieron con su padre y, como su intención fue buena, no pecaron. (Machiavelli, 1811, p. 143)<sup>11</sup>

En su argumentación, estructurada según el esquema filosófico-escolar del acto, los principios y ejemplos aplicables desde la teología moral que se podía leer en la obra del más eminente teólogo de la Italia de sus días, la ya citada página del cardenal Cayetano, fuente también de la reflexión de fray Luis,<sup>12</sup> recibían una interpretación venal (el fraile cobraba de Calimaco) y torticera. Su fin era justificar que la joven esposa yaciese con alguien distinto de su impotente marido para tener el hijo que todos (incluida su madre) deseaban, arriesgando la muerte del candidato (dado que, para preñarla, este había de tomar una pócima de mandrágora —símbolo de la amenaza de deposición para el rector de la cosa pública en Platón (Platón, s. f.)— que le habían dicho que solía ser mortal).

Ante este planteamiento, la teología católica (al menos, la que todavía hablaba por boca de fray Luis en sus lecciones para permear, como se sugirió antes al aludir a Márquez, la tratadística política hispana de cuño rectamente agustiniano), mucho antes de entrar en juicios sobre la honestidad del político, su *virtù* conquistadora, la pureza de sus intenciones, o el bien y la libertad que todo ello pudiese conseguir idealmente, despeja el panorama poniendo límites al trato con el mal que el pensamiento maquiavélico (y, tras él, tanto la modernidad como la postmodernidad política) se resiste a reconocer como constitutivos de la función y servicio de la política. Los trae al comienzo de las lecciones (p. 455), como conclusiones fuera de toda discusión (tanto en la escuela teológica como en la tratadística canonista, que fray Luis cita aquí con profusión, como haría más adelante en otras lecciones de dimensión moral) (de León, 1996, pp. 527-607): ni se puede invitar a que cometa ningún tipo de pecado a aquel que no estaba inclinado a él ni, a quien lo está, pedirle un acto intrínsecamente pecaminoso. Estos son los límites que trasgrede explícitamente el planteamiento maquiavélico en la estilizada forma que adquiere en *La mandrágora*: Calimaco

<sup>11</sup> Voi avete, quanto alla coscienza, a pigliare questa generalità: che dove è un bene certo e un mal incerto, non si debbe mai lasciare quel bene per paura di quel male... Quanto all'atto, che sia peccato, questo è una favola, perchè la volontà è quella che pecca, non il corpo... Oltra di questo, il fine si ha a riguardare in tutte le cose. Il fine vostro si è riempire una sedia in paradiso, contentare il marito vostro. Dice la Bibbia che le figliuole di Lotto, credendosi di essere rimase sole nel mondo, usarono col padre; e perchè la loro intenzione fu buona non peccarono.

<sup>12</sup> La primera edición de su comentario a la *Secunda Secundae* (De Vio, 1567) salió en Venecia en 1518. Su creativa recepción en el parlamento de fray Timoteo daría para un hermoso estudio complementario.

pide a Timoteo, viejo fraile encallecido en la avaricia, que tuerza en favor de su interés la verdad que debe proclamar; y el fraile, a su vez, para cumplir ese fin, sugiere a Lucrecia, joven dama inocente, que adúltere (que la mendaz lógica del fraile convierte en mero pecado venial que se perdona con un poco de agua bendita).

La razón que comparten los dos límites señalados es clara: a ambos subyace una suerte de esfuerzo por no aumentar la tasa de mal que puebla el mundo. Esfuerzo o higiene previa: para tratar con la maldad existente (es decir, con la condición subjetiva que puede anidar en el otro de una manera más o menos viva) hay que evitar, en lo posible, que esta se reproduzca, que proliferen de modo cierto, sacando a la luz un nuevo pecador o aumentando el número de los pecados. Pero el problema planteado por la pregunta sobre la licitud de aprovecharse de la maldad ajena no termina su recorrido en ese punto, al contrario: el pecado es en ella, esencialmente, un pecado en comunicación, comunicado. Cuando Lucrecia (imagen del cuerpo político) da un sí, entre dudas, a los principios y a los hechos que el fraile, escandalosamente, para cumplir el encargo de Calímaco, le propone deducir de ellos en su obediencia, da el sí (como contrafigura de la Virgen ante el arcángel), desde luego, al pecado que cometerá. Pero el círculo no se cierra hasta que la inocente adquiere plena consciencia de lo que ha hecho revelado ya no por fray Timoteo, sino por boca del propio Calímaco en el lecho del pecado, momento en el que la joven decide hacer suyo —y de modo pleno— el pecado cometido.

Eso quiere decir para Maquiavelo, expresa y exclusivamente, la asunción por parte de la comunidad política del vínculo político obtenido por el arte del Príncipe como de estricta obediencia y sumisión. Así se entiende que, una vez que Calímaco le desvela la artimaña de que ha sido presa, Lucrecia haga uso de ese conocimiento para convertir a aquel astuto joven en su verdadero «signore, padrone e guida», a cuyo mando subordina en su fuero interno todos los poderes que han servido a su engaño (la autoridad religiosa del «triste» fraile, la razón social de su «simplona» madre y la histórica de su «estúpido» esposo y formal señor) (Machiavelli, 1811, p. 171). Pero Maquiavelo también sabe (de ahí el aire paródico y hasta desesperanzado —¿desesperado?— del texto) que, en el momento en el que se revela a la joven el secreto subyacente a los acontecimientos, se traspasa una línea que lo deja todo dispuesto para la privatización y universalización de la conducta del Príncipe en lo que este tiene de más característico: aquel estar obligado a hacerse a la mar de lo otro como el mar del mal ante el que todo está permitido para la supervivencia de un bien que, ahora, no va más allá de los límites que es capaz de abarcar el propio deseo (deseo que define las políticas de la posmodernidad mucho más que las de la modernidad, que resultaron más bien del esfuerzo por limitar este deseo, como es evidente en Spinoza y Hobbes o en la tradición republicana revolucionaria anglosajona y jacobina). Solo entonces, cuando brota la semilla

de la destrucción que le nombra y ha sembrado, puede decirse que el Príncipe ha triunfado.

## Conclusión

En la primera epístola a los Corintios atribuida al primer Clemente que ocupó la cátedra de san Pedro, ante el incoado alejamiento de aquel pueblo de la sede romana, se planteaba una pregunta que ha acuciado a todo creyente fiel de aquella prolongación del credo judaico a cuyo frente había sido puesto su supuesto autor: «qué mundo (*kosmos*) puede acoger al desertor lejos de Él [de Dios]». Clemente, con todos esos fieles se respondía implícitamente desde el salmo (139,8: *si subo a los cielos (ouranos), allí estás Tú;... si desciendo al abismo (abyssos), allí encuentro tu Espíritu*): ninguno (Gebhardt, 1876).<sup>13</sup> La universalidad del *kosmos* abarcaba ahí, en el lenguaje tomado prestado del estoicismo, un orden que no se detenía en lo creado natural, sino que se extendía también hacia lo artificial dado en y por el hombre, su orden religioso, moral y político. De hecho, su epístola distingue esas dos facetas complementarias de Dios con dos nombres también distintos: Dios es *dēmiourgos kai despotes*, creador y patrón (Gebhardt, 1876, p. 38).

En un concentrado juego con las palabras, el irse de sí del hombre implícito en toda deserción es ya aquí, antes de responder a la pregunta en la que surge, alejamiento de Dios (*tōn automoloutōn ap' autou [Theou]*); qué orden podrá acoger al que sale de sí alejándose del ordenador, patrón de todo. El mito fundador maquiavélico propone otra respuesta a la misma pregunta: ese lugar se puede crear y es lo que se llama *stato* («dios mortal» según Hobbes). Una politicidad, la del hombre moderno, sin otra esperanza que la que le ofrece, paradójicamente, la materia, aquello que ve, aquello que desea, estable y firme, a pesar de atravesar la más recia tormenta. El único personaje de peso de *La mandrágora* que, con el omnipresente consejero Ligurio —parodia del propio autor—, no lleva nombre triunfal y victorioso, a pesar de salir también contento de la fachenda, es el fraile Timoteo, «el que honra a Dios». Pero a qué dios honra este fraile. Aún más: a qué dios honran todos los personajes de la comedia, que no pueden tener mejor maestro de ceremonias. Desde luego, no a un Dios que es Espíritu. Salvo la inocente Lucrecia antes de asumir la participación en el juego, ninguno de ellos, como los antiguos saduceos, espera al margen de la materia; es este deseo actual y urgente el que genera la condición de necesidad ante la que no hay pecado que valga. Ni hay para ellos infierno o abismo, solo

<sup>13</sup> ποιος δε κόσμος δέξεται τινα των αυτομολούντων απ' αυτου; λέγει γάρ που το γραφειον· Που αφήξω και που κρυβήσομαι από του προσώπου σου; εάν αναβω εις τον ουρανόν, συ εκεί εί· εάν απέλθω εις τα έσχατα της γης, εκεί η δεξιά σου· εάν καταστρώσω εις τας αβύσσους, εκεί το πνεύμα σου. (Gebhardt, 1876, pp. 46-48) "given": "Adolf", "dropping-particle": "von"}, "issued": {"date-parts": [{"1876"}]}, "locator": "46-48"}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}</p></div>
<div data-bbox="860 910 905 928" data-label="Page-Footer">185</div>

cielo, que funge en la materia: con ella el contento está asegurado a todos los personajes... siempre que sean guiados por un político bien ayudado.

Como al Timoteo maquiavélico, también a fray Luis le cupo decir una palabra de consejo a la mujer casada: *La perfecta casada*. Esta, como *La mandrágora*, bajo la descripción de la más hermosa y virtuosa mujer, la del capítulo 31 de Proverbios, hablaba también en clave sobre la comunidad humana, solo que no en términos de técnica política, sino de vida en esperanza sobrenatural como Iglesia.<sup>14</sup> En su función de consejero, como exégeta no de sí mismo como el florentino puesto ante *El príncipe*, sino de la página sagrada, nuestro fraile ya vio protegido en el original (Prvb 31, 11) el límite que en sus lecciones había defendido, para entrar en una dimensión escatológica:

*CONFÍA en ella el corazón de su marido, no le harán mengua los despojos...Y como dizen de Solón, el que dio leyes a los Athenienses, que señalando para cada maleficio sus penas no puso castigo para el que diesse muerte a su padre ni hizo memoria deste delicto porque dixo que no conuenia que tuuiesen por possible los hombres ni por acontecedero vn mal semejante, assi, por la misma razón, no trata aquí Dios con la casada que sea honesta y fiel, porque no quiere que le passe aun por la imaginación que es possible ser mala...Entendiendo que el quebrar la muger a su marido la fe es perder las estrellas su luz, y caerse los cielos, y quebrantar sus leyes la naturaleza y bolverse todo en aquella confusión antigua y primera. (de León, 1587, f. 15)*

El fin de los tiempos y la traición de la esposa a su Señor como acontecimientos sincrónicos aparece aquí profetizado sin apenas embozo. Ese peligro, más adelante, se cierne, cierto, como la introducción del mal bajo especie de bien traído de allende las fronteras que aquel límite protegía (en la república, en la casa) previsto en Prvb 31, 19:

Tanto es dissimulado el mal, o tanto procura dissimularse para nuestro daño o, por mejor dezir, tanta es la fuerça y excellencia del bien, y tan general su prouecho que, aun el mal, para poder biuir y valer, se le allega y se viste del y dessea tomar su color... Por donde todo lo semejante pide grande aduertencia para que el mal, dissimulado con el bien, no pueda engañarnos... En las repúblicas bien ordenadas, los que antiguamente las ordenaron con leyes, ninguna cosa vedaron más que la comunicación con los estraños, de diferentes costumbres. Assí Moysén o, por mejor dezir, Dios por Moysén a su pueblo escogido le auisa desto en mil lugares con encarecimiento grandíssimo. Porque lo que no se vee no se dessea; que, como dize el versillo Griego, Del mirar nasce el amar. Y, por el contrario, lo que se vee y se trata, quanto peor es, tanto más ligeramente por nuestra miseria se nos apega. Y

---

<sup>14</sup> Así, al menos, lo propone últimamente José Manuel Díaz Martín (2014, pp. 266-288).

lo que es en toda vna república, esso también en vna sola casa, por la misma razón, acontece. (de León, 1587, f. 40v, 41r, 43)

El resultado, y con esto quisiera concluir, se precipita en el comentario más extenso y complejo de todo aquel libro, el que dedica a Prvb 31,22, que ha llamado siempre la atención de los críticos por cómo lo hace discurrir hacia la crítica del uso de los afeites, el engaño de la esposa, que devuelve todo el negocio al ámbito de la escena (donde ni siquiera ella es ya ella, sino él):

Porque la buena en ninguna cosa ha de engañar aquel con quien biue si quiere conseruar el amor, cuyo fundamento es la caridad, y la verdad, y el no encubrirse los que se aman en nada... assí, en tanto que la muger cierra el ánimo con la encubierta del fingimiento y, con la postura y afeytes, asconde el rostro, entre su marido y ella no se puede mezclar amor verdadero. Porque si damos caso que el marido la ame assí, claro es que no ama a ella en este caso, sino a la máscara pintada que se parece, y es como si amasse en la farsa al que representa una donzella hermosa. (de León, 1587, ff. 50v, 51r.)

## APÉNDICE

[QUÆSTIO 78. DE USURA.]

...

Articulus 4. Utrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura.]

...

/p. 454/ Circa istum articulum est gravissima

*Quæstio: Utrum licitum sit unicuique in omnibus aliis materiis uti malitia alterius.*

Videtur quod non, nam, [primo,] non licet aliquem ad peccandum inducere neque illi occasionem peccandi præbere. Sed, qui alterius utitur malitia, quamvis paratissimus sit eum ad peccandum, movet estque ei non levis peccandi occasio, et præterea offert tempus opportunum ad patrandum peccatum; ergo peccat ipse atque adeo non licet. Maior est evidens, et probatur quoniam est peccatum scandalum, quod, ut definit divus Thomas supra, quæstione 43, articulo 1, est «dictum, factum minus rectum præbens occasionem peccandi»<sup>15</sup>; at scandalum peccatum est, ut probat divus Thomas ibidem, articulo 2, [ergo.] Probatur, vero, minor: qui petit ab aliquo, ad peccandum paratissimus, actum peccati, determinat eius voluntatem ut, hic et nunc, peccet et eam quodammodo de potentia ad actum reducit et, ut dictum est, offert tempus ut peccatum

---

<sup>15</sup> Revera (S. Th. II-II, q. 43, a.1), «Occasionem ruinae».

fiat, quod sane tempus, si non adesset, ne quaquam committeret; ergo vera est minor pro utraque parte.

Et confirmatur: qui utitur alterius peccato, etiam in finem bonum et honestum, approbat illud peccatum et in illud consentit; ergo peccat ipse iuxta gravitatem materiæ in qua peccatum contingit. Probatur consequentia: ex illo divi Pauli *digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus* (ad Romanos 1[,32]); item, secunda quæstione, prima causa, *Notum*, definitur quod agentes et consentientes pari pœna puniuntur. Antecedens patet, nam qui petit aliquem actum, approbat illum et placet sibi, quia nemo petit quod sibi non placet.

Secundo: actus exterior peccati vere peccatum est; sed qui petit actum peccati<sup>16</sup> ab illo qui paratissimus est, est vere causa actus exterioris peccati, ergo est vera causa peccati veri. Maior probatur quoniam eam [sententiam] omnes fere doctores docent in II [libro *Sententiarum*], distinctione 40. Probatur minor: ille, quamvis esset paratus et prava voluntatis affectissime affectus [ad peccandi], non exiret in actum externum peccati si alius non moveret: petens eiusmodi actum; ergo iste actus exterior referendus est in moventem.

Tertio: non licet petere, etiam propter bonum et honestum finem, usum artis magicæ ab homine perito in illa arte, quamlibet promptissim[us?] sit; ergo neque in qualibet alia peccatorum materia licebit uti alterius malitia. Antecedens est notum. Consequentia patet ex paritate rationis. Antecedens habetur ab omnibus in IV [libro *Sententiarum*, distinctione] 34, quod, præter Aureolum ibidem, quæstione 2, et *Summam Angelicam*, verbo 'Superstitio', nullus audet[ur] negare, gravissimis enim poenis in antiqua lege Moysis puniebantur illi qui cum magicis et pythonissibus commercium habebant, ut patet Deuteronomio 18[,9-14], et Levitico 19[,31], et I Regum [Samuelis] 28. Et [causa?] 26, quæstione 2, capite *Sine salvatore*, refertur divo Augustino *Decretum* ubi [dicit] «qui sibi beneficio dæmonum mederi sat agunt, non sani, sed ægri, non prudentes, sed stulti et dementes et ad æternam punitionem tendentes pronuntiantur»; ergo non licet petere usum artis magicæ.

In oppositum est omnium [fere]<sup>17</sup> theologorum opinio, quam acceperunt a divo Augustino, *Epistola ad Public[olam]*<sup>18</sup>, [ubi] inquit: «qui illius utitur fide, qui per falsos deos iurat non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius re sociat quo per dæmonia iuravit, sed facto eius bono quo fidem servavit.»<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Ms. repite «sed qui petit actum peccati»

<sup>17</sup> 'Ferme' en ms.

<sup>18</sup> Publicanum en ms.

<sup>19</sup> El mismo fragmento en S. Th. II-II, q. 78, a. 4, co. Fray Luis cita también la epístola en *De iuramento*, en

Pro solutione huius quæstionis, quæ gravissima est et cuius resolutio non modo cognitionem, verum et moralem operam concernit, primo supponendum est actus esse in duplici differentia: quidam omni ex parte et intrinsece sunt mali ut nulla ratione possint honestari, ut mendacium, homicidium, etc.; quidam, autem, sunt qui suo genere sunt liciti et bene et male possunt fieri, ut dare mutuuum, fidem iuramento servare, etc.

/p. 455/ Nota, secundo, quod actus peccati potest peti ab eo qui sua sponte paratus est committere et ab eo qui non promptus est committere.

Nota, tertio, quod actus peccati dupliciter potest peti, vel cum causa urgenti, rationabili et honesta, vel sine istis.

His suppositis, ut certa ab incertis separemus, duæ statuuntur conclusiones negativæ quæ ab omnibus fere doctores habentur:

Prima [conclusio] est: ab eo qui non est paratus ad peccandum, non licet petere actum peccati cuius[cumque] generis sit. Et ratio est: huiusmodi petitio esset directa peccandi occasio, ergo non est licita.

Secunda conclusio: non licet petere actum ex suo genere et intrinsece peccatum a quolibet promptissimo. Et ratio est evidens: nemini licet petere quod nullo modo potest fieri licite; sed iste actus non potest fieri licite, ergo iste actus non potest licite peti.

Ista sunt in quibus omnes fere doctores conveniunt. Ceterum, qu[ando] actus est posterioris ordinis, scilicet, quod potest licite fieri, et ille a quo petitur non est paratus, non convenit[ur] inter doctores quid dicendum sit de petitione hac.

Innocentius, capite super eo *De usuris*, ut refert ibidem Panormitanus, inquit quod non est licita huiusmodi petitio; et movetur argumento primo proposito in principio præsentis [quæstionis] cum sua confirmatione; eamdem sententiam habet Gulielmus de Rubione in IV [libro *Sententiarum*], distinctione 15<sup>20</sup>.

Et Maior, in III [libro *Sententiarum*], distinctio 39, quæstione 3, et in IV [libro *Sententiarum*], distinctio 15, quæstione 35, dicit quod si causa huius petitionis fuerit licita et honesta, alias non. Et probat hac ratione: nulli licitum est offerre alteri occasionem peccandi sine causa rationabili et honesta; sed qui petit peccatum ab homine parato, offert illi occasionem peccandi, ergo non licet nec potest petere sine causa rationabili et honesta. Probatur minor ab eo isto exemplo, scilicet: sicut mulier pulchra non potest sine causa rationabili et honesta se iuveni petulanti coram ponere quem probabiliter putat esse recituum, ne concupiscentiam illius [excitetur], potest tamen cum causa rationabili, quoniam utitur iure suo; unde sequitur ex hac sententia sua quod eiusmodi actus petitio sine causa peccatum scandali est, cum causa autem non est. Ratio est quoniam ibi petitio est directa peccandi occasio, hic non. Eamdem sententiam docet

---

este manuscrito (Vol. 109FNC, p. 600), para tema similar: Luis de León (2012, p. 342).

<sup>20</sup> (de Rubione, 1518, libro IV, distinción 15, qq. 1-3, 170v-173r). Sobre la penitencia, algo traído por los pelos.

Conradus, *De contractibus*, tractato 2, quæstione 47, et addit quod non solum hæc petitio sine causa est peccatum, verum et acceptatio ipsius actus ablati.

Eadem [sententiam habent] Paludanus, in III [libro *Sententiarum*], distinctione 37, quæstione 2; et Durandus, [ibidem,] quæstione 4; et Sylvester, verbo 'Usura', [quæstione] 4, §1. Verum est quod omnes isti doctores loquuntur in casu particulari: quando petitur mutuum ab usurario; tamen, eadem ratio est in omnibus aliis actibus qui possunt licite fieri. Paludanus tamen, et Durandus, addunt quod si usurarius explicet se nolle dare sine usura, petens non potest acceptare mutuum illa conditione et dare illi quod sibi petitum est ultra sortem ea ratione qua mutuator petit, scilicet propter mutuum, sed ex sua liberalitate, propter evitandum damnum suum. Ex quo sequitur quod, si circumstantia actui obiecta ab eo a quo petit actus fuerit omni ex parte mala, talis actus potest acceptari cum tali circumstantia. His constitutis, est

PRIMA CONCLUSIO: *Qui, sine causa urgente et honesta, petit actum suo genere licitum ab homine non parato [ad peccandum]?, quem tamen putat probabiliter sine peccato non facturum, peccat peccato scandalii.*

Quæ conclusio ab omnibus recipitur; et probatur ratione facta pro sententia Ioannis Maior: quia scilicet ille est occasio directa peccandi.

SECUNDA CONCLUSIO: *Qui, cum causa iusta et honesta, petit huiusmodi actum etiam ab homine non parato, quem tamen probabiliter putat non esse facturum sine peccato, non peccat peccatum scandalii.*

Quæ conclusio est contra Innocentium, Panormitanum, Sylvestrem, locis citatis, dicentes quod cum quis petit mutuum ab homine non paratum dare cum usura, tamen de quo probabiliter putat esse daturum cum usura, solum excusatur a peccato scandalii, quia consulit minus malum; consulit enim ut potius det mutuum cum usuris quam permittat hominem fame perire, quod est /p. 456/ occidere illum. Unde isti auctores solum extremum necessitati casum videntur excipere. Est etiam contra Maior, distinctione 39 citata, dicente quod iudex ideo potest petere iuramentum ab homine non parato ad iurandum falsum, quem tamen putat esse peieraturum, quia illud facit non propria auctoritate, sed ad petitionem partis et ad dispositionem legis.

Probatur, tamen, nostra conclusio: nullus tenetur gravem iacturam pati ut alterius commodis consulat. Sed potest quilibet homo libere iure suo uti, quamvis sequatur alterius incommodum propter eius vel alterius culpam, et hoc, licet iactura quam pateret si non peteret esset levior quam sit alterius damnum quod sequitur ex petitione; ergo urgente causa et necessitate rationabili potest quilibet a non parato petere actum illum quem tamen ille sua culpa sine peccato non præstaret. Consequentia est evidens, et probatur antecedens quoniam, licet lege caritatis teneamur plus diligere bonum spirituale proximi quam bonum corporale nostrum, et evitare plus damnum spirituale nostrum quam damnum

nostrum corporale, hoc tamen intelligitur quando bonum nostrum temporale est simpliciter necessarium ad bonum spirituale proximi, non tamen quando est dumtaxat ex malitia alterius, ut in præsentiarum. Probatur antecedens exemplis: mulier pulchra non tenetur in perpetuum domi reclusa manere ne aliis, etiam non parati [ad peccandum], eius colloquio et aspectu in peccatum incidant; item, parochianus, etsi certo sciat curatum suum non auditurum eius confessionem, sine peccato potest illam confessionem ab illo petere cum scilicet necessitas præcepti Ecclesiæ vel alia alicuius ponderis instaverit causa; item etiam, qui est in gravi necessitate potest petere rem debitam ab eo quem scit non daturum sine peccato; item, etiam si sum in gravi necessitate ab subveniendum ei, licet mutuuum petere ab homine non parato dare sub usura, etiam si ego certo sciam non daturum sine ea. Omnia ista sunt in consensu apud omnes ea solum ratione quæ posita est in antecedenti, ergo antecedens est verum. Itaque, licet non sit tanta necessitas ut maius malum sit si non petatur mutuuum quam dare sub usura, si tamen homo gravem necessitatem patiat, potest petere mutuuum a non parato non daturum tamen sine usura. Item etiam, quod iudex possit petere iuramentum casu proposito non est ratio[ne] quam assignat Ioannes Maior, quia, si illud esset peccatum, quod pars peteret aut lex disponderet, non excusaret iudicem a peccato; ratio, ergo, propter quam licet est illa quam posuimus pro nostra conclusione.

Qua re, pro ampliori [demonstratio] nostræ conclusionis et illius probationis, est notandum quod qui in tali necessitate, scilicet gravi, petit actum illum, non est causa moralis illius peccati quod ex illo facto ex malitia alterius sequitur, quamvis sit prævisum a petente; et ratio est quoniam, licet possit illam occasionem, scilicet petitionem, non offerre, non tamen tenetur non offerre, sed potest offerre; et, ut quis dicatur causa moralis illius eventus qui sequitur ex suo pacto, non satis est quod sit prævisus, sed requiritur ut sit volitus; at, ut sit volitus, non satis est quod possit evitare, sed requiritur quod teneatur evitare. Itaque, tunc temporis ille erit occasio peccandi dumtaxat in genere naturæ, non tamen in genere moris. Hanc doctrinam tradit divus Thomas I-II, quæstione 20, supra, ubi inquit quod, eventus actus, actus exterioris, si est prævisus, addit bonitatem si est bonus, et malitia si est malus actui exteriori, quod Caietanus explicat «si est prævisus et volitus». Mihi tamen videtur quod divus Thomas se explicat, quoniam etiam I-II, quæstione 73, articulo 8, inquit quod nocumentum quod sequitur ex peccato aggravat ipsum peccatum si est prævisum et volitum; quoniam vero non est talis necessitas, sed dumtaxat levis est, petens peccat peccatum scandali; et ratio est quoniam tunc temporis potest et tenetur iure caritatis illam occasionem, scilicet petitionem, non offerre, ergo.

*TERTIA CONCLUSIO: Qui, sine ulla causa et necessitate petit huiusmodi actum ab homine parato ad patrandum peccatum, non peccat peccatum scandali, peccabit iuxta finis intentionem a qua movetur.*

Prima pars [conclusionis] est verissima et a gravissimis auctoribus recepta: a divo /p. 457/ Thoma et Caietano hic; Soto, libro VI [*De iustitia et iure*], quæstione 1, articulo 5. Est tamen contra Conradum, Maiorem, et ceteros supra citatos auctores. Probat, tamen: qui petit eiusmodi actum ab homine parato, neque illum ad peccandum inducit neque est illi directa peccandi occasio; contra, non peccat peccatum scandali. Consequentia patet ex definitione scandali; et probatur antecedens: illa petitio non est, natura sua, materia peccati patrandi sive fiendi, neque est deflexiva voluntatis alterius in peccando, ergo non est occasio directa peccandi. Unde si alter peccat in eius dumtaxat iniquam affectionem et pravam dispositionem qua male dispositus est, peccatum est referendum.

Et confirmatur: si esset peccatum scandali exponere malis hominibus materiam de qua sumunt occasionem peccandi, sequeretur omnes homines timoratos debere esse ¿nimirum? sollicitos in evitandis huiusmodi occasionibus quas tamen adhuc vix possent evitare cum sint innumeri homines qui sua sponte peccant; hoc autem est durissimum, ergo non est admittendum.

Secunda pars conclusionis, scilicet quod peccabit si peccat iuxta finis intentionem a qua movetur, est evidens et est divi Thomæ, I-II, quæstione 18, articulo 4, ubi inquit quod bonitas et malitia in operatione humana ex fine sumenda est. Unde si finis propter quem petitur iste actus est peccatum mortale, ipsa petitio erit peccatum mortale; si autem est peccatum veniale, petere erit peccatum veniale; si autem finis nullum peccatum est, illa petitio non erit peccatum.

## Ex hac conclusione sequitur

*Primum [corollarium:] Quod qui sine ulla vel non iusta causa accipit mutuum sub usura ab homine parato, peccat dumtaxat peccatum prodigalitatís, quod ex genere suo peccatum veniale est; ex circumstantiis tamen fieri potest mortale, ut si propterea non consulit familiæ et filiis.*

Et ratio est quoniam operationes humanæ, etsi primario ex suo obiecto desumant bonitatem et malitiam, secundario tamen ex circumstantiis accipiunt, ut docet divus Thomas I-II, quæstione 18, articulo 3.

*Secundum [corollarium] sequitur: Qui accipit mutuum ab usurario exposito ad exercendas negotiationes, si peccat, peccat tamen venialiter, quoniam negotiationes temporum ad lucrum nimis abundans tendunt; aliquando, tamen, nullum peccat peccatum: quando scilicet non potest instituere aliam rationem vivendi.*

Ratio est quoniam [qui] indigent pecuniis sine ullo pacto possunt petere mutuum ab usurario, ut colligitur ex capite *Debitores, de iureiurando*, ubi habetur quod iurans solvere usuras tenetur solvere ratione iuramenti; ergo licitum est solvere. Probat, tamen consequentia quoniam iuramentum de re illicita non obligat, ut

habetur in regula iuris in sexto [libro *Decretalium*]: «non est obligatorium contra bonos mores iuramentum»; idem habetur in capite *Iuncta vallis, de iureiurando*, et capite *Si diligenti, de foro competente*.

CONCLUSIO QUARTA: *Si ille a quo petitur eiusmodi actus explicet se nolle illum exequi nisi apposita circumstantia omni ex parte mala, licitum est petenti illum acceptare cum tali circumstantia.*

### **Hæc est contra Paludanum [et] Durandum, ubi supra.**

Et probatur, [primo]: qui petit eiusmodi actum ab illo homine non induxit illum ad peccandum nec consentit peccato illius, ergo nullo pacto peccat. Probatur consequentia quoniam nulla alia ratione potest peccare. Antecedens probatur quoniam, cum ille petivisset a principio actum qui poterit bene fieri satis suam explicavit voluntatem, scilicet illi peccatum non placere, ergo non censendus est consentire in illa mala circumstantia, sed dumtaxat alterius malitia uti.

Secundo, probatur: qui petit ab idololatra ut irritum fœdum iuramento firmet, si idololatra dicat se nullo alio iuramento uti nisi nomine suorum idolorum petere, potest acceptare tale iuramentum cum illa conditione; sed illa conditio est omni ex parte mala et iniqua, ergo vera est nostra conclusio. Minor probatur quoniam idololatra honorem uni Deo debitum aliis qui non sunt eo digni confert, quod est ingens blasphemia. Maior probatur quoniam ex sententia omnium theologorum ab Augustino accepta loco citato in argumento sed contra adducto. Et certe si Laban explicuisset Iacob (ut habetur Genesis [29, 18<sup>21</sup>]) se nolle aliter iurare quam per sua idola, liceret Iacob illius utens malitia tale iuramentum acceptare; et ratio est quoniam esset durissimum ut aliqui sine culpa ob alterius malitiam teneret gravem iacturam pati. Et hoc est verum etiam si acceptans privatis dumtaxat commodis consulat per talem acceptationem, quod [est] contra Alexander Alensem, tertia parte, quæstione 26, membro 2, et contra Maior, ubi supra, dicentes hoc solum licere propter bonum commune.

/p. 458/Est tamen gravior difficultas: utrum, quemadmodum licet acceptare eiusmodi actum cum tali circumstantia liceat etiam petere. Navarrus dicit quod non in *Manuali*, capite 17, numero 262. Mihi tamen videtur quod sic, quod docent viri timorati et docti, inter quos est divus Antoninus, secunda parte, titulo 1, causa 9, § 14. Et ratio est quoniam huius petitionis hic est sensus: si aliter non vis facere, fac ut volueris; itaque, in rei veritate permissiva, potius acceptatio est quam absoluta petitio, atque adeo licet.

Hucusque diximus de actu suo genere licito, restat inquiremus quod iuris erit de actu intrinsece malo. Qua re est

<sup>21</sup> Ms., «39». Este mismo ejemplo, en *De iuramento*, en este mismo manuscrito (Vol. 109FNC, 600), para tema similar: de León (2012, pp. 342-344).

**QUINTA CONCLUSIO:** *Qui ab homine ad peccandum parato petit actum intrinsece malum, non peccat peccatum scandalum.*

Hæc conclusio est contra Caietanum hic, dicente quod qui petit huiusmodi actum ab homine promptissimo inducit illum ad peccandum ac propterea peccat peccatum scandalum, sed in fallor. Hæc conclusio colligitur ex magistro Soto, ubi supra, dicente eum qui misero cum prostibulo damnabili coitu micetur peccare solum peccato fornicationis, non tamen peccatum scandalum, quia mulier illa exposita est peccando.

Et probatur: illa petitio non est directa peccandi occasio, sed est solum causa sine qua non peccati; ergo non est peccatum scandalum: tam in naturalibus causis quam in moralibus est causa per accidens, neque effectus subsequutus ascribitur, at scandalum vere et proprie in esse moris est causa peccati subsequuti, quoniam, ut dictum est, «est dictum vel factum minu[s] rectum præbens occasionem peccandi» (de León, 2012, p. 454).. Patet antecedens quoniam, cum ille a quo petitur iste actus sit promptissimus ad peccandum et dispositus, petens non deflectit eius voluntatem in malum neque in desiderium eius firmat, sed tota firmitas illius voluntatis, in eius pravam dispositionem, tanquam in formam intrinsecam est referendam.

Confirmatur: qui petit eiusmodi actum non sollicitat illum a quo petit ad malum, neque istud malum ei consulit, sed solum permittit; ergo non peccat peccatum scandalum. Consequentia patet. Et probatur antecedens: quando illa petitio istum reddit sensum, «si decretum est apud te hoc facere, exsequere illud ut meis commodis consulam». Ex hoc sequitur

*[Corollarium:] Quod si petens eiusmodi actum intrinsece malum peccat, eo dumtaxat est: quoniam consentit peccato alterius atque idcirco eodem crimine implicat.*

Quam verissima est nostra conclusio quam diximus ab omnibus teneri.

**SEXTA CONCLUSIO:** *Licitum est cuilibet ei, qui dispositus est ad peccandum, illius peccati materiam proponere, non quidem animo deflectendi illum in peccatum, sed propter suum bonum aut alterius.*

Hæc [sententia] est Caietani expresse hoc loco.

Et, [primo,] probatur: ista expositio materiæ non est peccatum scandalum [et] non est complacentia in peccatum, nec formalis nec virtualis, ergo. Consequentia est evidens, quoniam nullum aliud peccatum esse potest. Patet antecedens: primo, quod non sit scandalum, probatur ex prædedenti conclusione per locum a fortiori; [secundo,] quod non sit formalis consensus, supponimus in conclusione: præsupponimus, enim, quod ille non complaceat formaliter in peccatum alterius, sed dumtaxat in bonum quod sibi aut proximo ex peccato alterius provenit; [tertio,] quod non sit virtualis complacentia probatur nam, si

ex aliqua parte colligeretur hæc virtualis complacentia, ex eo esset: quod ille est occasio peccandi directa; sed est per accidens, ergo. Maior est evidens, quoniam ego rogo, unde alias potest colligi hæc virtualis complacentia. Probatur minor ex probatione præcedentis conclusionis; explicatur hæc minor sicut in causis naturalibus: qui applicat ignem ligno solum concurrat per accidens ad combustionem illius ligni, quoniam ille nullam confert vim et virtutem igni ad comburendum, sed ipse ignis sub forma essentialis tamquam primo principio quo, et calore tamquam immediato principio, ipsum lignum comburitur; ita in causis moralibus: qui promptissimo homini ad peccandum aliquod peccatum materiam confert, est causa solum per accidens illius peccati et sine qua non, quoniam /p. 459/ ex eo, quod extrinsecus applicat illi materiam, nullam vim et virtutem eius voluntati confert, sed ipse peccator sua prava dispositione qua dispositus est tamquam forma intrinseca determinat eius voluntatem ad peccandum et se in actum peccandi reducit. Etiam sicut gravitas lapidi ipsum lapidem in centrum propendit, quoniam est habitualis quædam dispositio ad ipsum centrum, ita etiam illa prava dispositio se habet in proposito: inclinatur hominem ad peccandum.

Secus, tamen est dicendum: si ille cui materia proponitur non esset plena libertate dispositus ad peccandum, tunc enim qui proponeret peccati materiam, nisi urgens causa adesset, censeretur voluntatem illius cui materiam peccati proposuerat ad peccatum determinare; et, si non ut præcipua causa, saltem ut occasionalis per se et directe concurrens. Dixi «plena libertate» quoniam non sufficit quod ille homo vel ex infirmitate vel ex passione vel ex pravo habitu sit dispositus ad peccandum, sed requiritur quod vel actualiter vel saltem virtualiter sit dispositus ad peccandum. Verbi gratia: idololatra, qui paratus [est] ad peccandum propter sua idola, qui illi offert materiam ad peccandum, scilicet ad iurandum, est illi causa determinans eius voluntatem in esse naturæ in hac vel illa specie iuramenti; tamen, in esse morali, ipsa idololatriæ prava voluntas se determinat ad peccandum, quod in hac conclusione dictum est, intelligitur quando ex peccato illius cui materia proponitur nulli tertio sequitur aliquod damnum, maxime spirituale, quoniam tunc peccaret proponens materiam [quod est] contra Caietanum. Et ratio est quoniam si gravis non urget necessitas, tenetur homo bono proximi consulere et eius damna vitare. Quare, licet ratione illius peccatoris cui materia peccandi proponitur non teneatur non offerre illam, quia nullum infert damnum, ut probatum est, tamen ratione alterius tenetur non offerre.

**CONCLUSO SEPTIMA:** *Est prorsus improbable asserere licitum esse petere actum intrinsece malum ab homine promptissimo.*

Hanc [conclusionem] tenent Aureolus et *Summa Angelica*, ubi supra; quorum sententia, licet in particulari de quo loquebantur non sit segura, in communi tamen accepta aliquam habet probabilitatem.

Et probatur: licitum est acceptare et petere actum suo genere licitum cum circumstantia omni ex parte mala, ergo licitum est istum actum petere. Antecedens patet in quarta conclusione. Et probatur consequentia quoniam non magis licet actus ex se bonus cum mala circumstantia quod actus ex se malus.

Et confirmatur nam [Elias<sup>22</sup>], vir iustus, III [I] Regum 18[,22ss.] a sacerdotibus Baal sacrificium [petivit], quod erat actus intrinsece malus, dicitur enim Exodus 22[,19] *qui immolat diis, occidetur, præterquam Domino soli*. Et probat divus Thomas, I, quæstione 85, articulo 2.

Sed dices quod [Elias] fecit ut consuleret minus malum propter vitationem maioris, quod est licitum, et infra probabitur. Respondetur quod est opinio probabilis quæ asserit non licere consulere minus malum; qua re, secundum hanc opinionem, etiam probabiliter dicetur ab homine malo licere petere actum intrinsece malum.

Nota quod hæc conclusio est intelligenda hoc moderamine: quod petens re aut verbis se explicet non petere istum actum quia amat illum, alias, enim, petendo, videretur consentire in illum suoque consilio faveret delicto peccantis; itaque, oportet ut ex aliqua circumstantia iste sensus subintelligatur: «si non vis tuam pravam voluntatem deponere, et decretum est apud te istud committere peccatum, quod tamen ego non suadeo exequere modo illud utiri dæmone aut alterius utilitati consulam.» Et hoc ipsum necessarium [est] quando petitur circumstantia mala cum actu suo genere licito, quod dictum est in hac conclusione, speculative loquendo, probabile est; tamen, opposita sententia est securior et ideo in disputatione morali est præferenda.

Ad primum et secundum argumentum in principio huius quæstionis facta iam patet solutio ex dictis.

Ad tertium, negatur consequentia: quod non liceat usum artis magicæ petere non provenit quoniam iste actus sit intrinsece malus, sed ne ratione aliqua dæmonis operibus communicemus et ab eo auxilium expectemus, quoniam est publicus hostis qui totis viribus nobis nocere conatur; et certe, qui malefici, peccato et opera uteretur seipsum dæmoni subiiceret, quoniam tale opus est opus dæmonis.

Atque hæc de usura.

---

<sup>22</sup> En ms., «als»», abreviatura de 'alias'. Se repite a continuación.

## Referencias

- Báñez, D. (1615). *Decisiones de iure et iustitia: Vol. IV.*
- Beltrán de Heredia, V. (1935). El maestro Mancio de Corpus Christi. *Ciencia Tomista*, 51.
- de León, L. (1587). *La perfecta casada.*
- de León, L. (1996). *De symonia. Commentaria in Summa Theologiae II-II* (J. Rodríguez Díez, Ed.). Opera IX.
- de León, L. (2012). *Tratado sobre la religión = Tractatus de religione* (J. Rodríguez Díez, Ed.). Ediciones Escorialenses.
- de Molina, L. (1614). *De iustitia et iure: Vol. VI.*
- de Rubione, G. (1518). *Secundus Tomus huius operis, continens disputata & decisa, per venerabilem patrem. F. Guilielmu de Rubione ordinis Fratrum Minorum: Super Tertisi & Quartum Magistri Sententiarum: 2.* Jodocus Badius Ascensius. <https://books.google.com.gt/books?id=mypJAAAaAAJ>
- de Soto, D. (1569). *De iustitia et iure.*
- De Vio, T. O. (1567). *Secunda secundae partis Summae... Commentariis illustrata.*
- Díaz Martín, J. M. (2014). *Leyendo a fray Luis de León.* Juan de la Cuesta.
- Díaz Martín, J. M. (2018). Introducción. En L. de León, *Cuestiones sobre la encarnación* (pp. 10-13). Ediciones Universidad de Salamanca.
- Díaz Martín, J. M. (2018). Nuevas huellas de la docencia de Fray Luis de León en Salamanca. (A propósito del Códice 109 de la Fernán-Núñez Collection, Ms. 143 UCB). *Azafea: Revista de Filosofía*, 20(1), 55-75.
- Dion Casio. (2011). *Historia romana: Vol. Libros L-LX* (J. M. Cortés Copete, Trad.). Gredos.
- Gebhardt, O. von. (1876). *Clementis Romani ad Corinthios quae dicuntur epistulae. Patrum apostolicorum opera.*
- León, L. de, Barrientos García, J., y Fernández Vallina, E. (2005). *Tratado sobre la ley.* Ediciones Escorialenses.
- Machiavelli, N. (1810). *Il Principe.* Opere.

Machiavelli, N. (1811). *La mandragola*. Opere.

Márquez, J. (1612). *El gobernador christiano*.

Muñoz Iglesias, S. (1950). *Fray Luis de Leon, Teólogo*.

Platón. (s. f.). *La república*.

Rodríguez Díez, J. (2007). « Quaestiones theologicae» inéditas de Fray Luis de León:(manuscrito latino, FNC, UCB 143, código 109). *La ciudad de Dios*, 220(3), 775-822.

Rodríguez Díez, J. (2012). Introducción general. En L. de León, *Tratado sobre la religión = Tractatus de religione* (p. lv-lvii). Ediciones Escorialenses.

Saranyana, J. I. (1975). Santo Tomás y san Buenaventura frente al “mal uso”. (Ms 52, folio 1v, de la Catedral de Pamplona). *Anuario filosófico*, 8(1), 271-306.