







COMPENDIO MORAL
SALMATICENSE

SEGUN LA MENTE DEL ANGÉLICO DOCTOR.

TOMO I.

Dr Ramon Bertrán Moya & Póster



COMPTON

SALES

REUN LA MENTE EL AMARILLO LONJOL

TOMO

COMPENDIO MORAL SALMATICENSE

SEGUN LA MENTE DEL ANGÉLICO DOCTOR.

EN EL QUE SE REDUCE Á MAYOR BREVEDAD EL QUE EN LENGUA
LATINA PUBLICÓ EL R. P. FR. ANTONIO DE SAN JOSEF, PROCU-
RADOR GENERAL EN LA CURIA ROMANA POR LA CONGREGACION
DE CARMELITAS DESCALZOS DE ESPAÑA.

PROPÓNENSE EN ÉL TODAS LAS QUESTIONES DE LA TEOLOGÍA MORAL CON TODA
BREVEDAD Y CLARIDAD, CONFORME Á LOS PRINCIPIOS DE LA MAS SANA DOCTRINA:
CORREGIDO É ILUSTRADO CON LAS NOVÍSIMAS BULAS, CONSTITUCIONES Y DECRETOS DE
LOS SUMOS PONTÍFICES, Y REALES ÓRDBNES DE NUESTROS
CATÓLICOS MONARCAS.

FORMADO EN LENGUA VULGAR

*POR EL R. P. FR. MARCOS DE SANTA TERESA,
Exprovincial de Carmelitas Descalzos de la Provincia
de San Joaquin de Navarra.*

TOMO I.

SEGUNDA EDICION.

MADRID

EN LA IMPRENTA DE LA CALLE DE LA GREDÁ.

1808.

PRÓLOGO AL LECTOR.

La general aceptación que entre los sabios, tanto nacionales como extranjeros, mereció en todos tiempos el célebre curso moral salmaticense, avivaba los deseos de muchos, no solo á solicitar un Compendio ó Suma en la que se recopilase su vasta doctrina, para que de esta manera fuese mas manual, sino que al mismo tiempo se atendiese en ella á reformar juiciosamente aquellas opiniones, que aunque comunes entre los teólogos moralistas de su edad, se consideraban ya como ménos conformes á las reglas de la mas sana doctrina. Se lastimaban justamente los zelosos al registrar en aquella obra, por otra parte de tanto mérito, entre tanta solidez de razones, tanta copia de doctrina selecta, y tanto número de resoluciones las mas circunstanciadas, algunas ménos sólidas, y que indicaban alguna parcialidad hácia el probabilismo, que si en el tiempo en que escribiéron los padres salmaticenses exercia un como general y absoluto imperio en las escuelas, siendo pocos los que no se dexáron deslumbrar con sus aparentes luces, se miraba ya quasi derribado de su usurpado imperio, descubiertas sus falacias á las de la verdad siempre triunfante del sofisma. Apénas podian poner en duda quantos con imparcialidad leían el curso moral salmaticense, y veían en sus AA. siempre una innata propension hácia lo que entendian tener en su favor mas sólidos fundamentos y mayor autoridad extrínseca de escritores graves, que si aquellos padres hubieran trabajado su obra, quando ya tantos hombres sabios habian despojado de su máscara al probabilis-

mo, y descubierta sus engaños y perniciosas consecuencias, hubieran procedido de acuerdo con ellos, ó para declararle la guerra, ó para continuarla con vigor; y que si algun tanto se ladeáron en sus opiniones á favor del sistema rey-nante en aquel tiempo, hubieran sido ahora los mas acérrimos protectores del probabiliorismo, descubierta la justicia de su causa por tantos, tan sabios é imparciales jueces, como son los AA. del mas alto carácter y profunda erudicion que han convencido su necesidad para justificar las acciones morales.

Se deseaba asimismo, que en el expresado curso moral se arreglasen sus resoluciones en las materias respectivas que no lo estuviesen al tenor de las posteriores bulas y constituciones apostólicas; pues supuesto lo determinado en ellas, ya no quedaba libertad para resolver de otra manera en aquellos puntos que por ellas se determinaban. Por lo mismo se hacia precisa esta reforma, para que con ella lograse un complemento notable de perfeccion una obra que se registraba en manos de tantos, y de que se servian con frecuencia los confesores y directores de las conciencias.

Estas tan eficaces razones movieron poderosamente á los prelados de nuestra descalcez á idear se formase un Compendio, en el que no solamente se recopilase toda la doctrina del curso moral salmaticense, sino que al mismo tiempo se atendiese en él á arreglar sus resoluciones conforme á los principios mas sólidos de la moral cristiana y evangélica, ilustrando sus respectivas materias con las luces que de nuevo les habian comunicado sucesivamente los oráculos del Baticano en sus bulas y constituciones apostólicas. Todo lo consiguieron felizmente con haber cometido esta importante, aunque difícil empresa, al R. P. Fr. Antonio

de San Josef, bien conocido por sus elegantes notas á las cartas de nuestra madre santa Teresa, y que despues de otros empleos pasó á la curia romana por procurador general de la congregacion de España, habiendo impreso en aquella ciudad en el año de 1779 un Compendio que dividió en dos tomos en folio, en el que sin duda satisfizo completamente á los deseos de la reforma y del público. Así lo acreditan las repetidas reimpressiones que se han hecho de él; pues además de otra que luego se repitió en Roma por el mismo autor, se han hecho otras quatro hasta el año pasado de 1798, esto es: una en Venecia, y tres en Pamplona. Y no es de extrañar hayan sido tantas; pues ménos no hubieran sido suficientes para satisfacer á las repetidas instancias del público, que se apresuraba á gozar de una obra en la que se celebraba tanto el método mas genuino, el estilo mas claro, y enlazado con la solidez de la doctrina la brevedad y concision, sin que por eso faltase en ella la fecundidad de ideas útiles, suficientes, sin duda, para formar un completo director de las conciencias de los fieles, sirviendo principalmente á grangearse el aprecio, aun de los mas ilustrados en la teología moral, la discrecion prudente con que se conduce en sus resoluciones sobre materias opinables, huyendo de los dos extremos peligrosos del *rigorismo* y *laxismo*, descubriendo con la mayor claridad el camino medio por donde se conduce la virtud, y por el que caminan seguros los hombres, guiados de la prudencia cristiana inseparable de la recta razon.

He querido, amado lector, prevenirte con esta digresion que espero me disculparás, porque sin ella no pudiera manifestarte plenamente mi idea en la formacion de esta suma moral salmaticense que ahora te presento en nuestra lengua

vulgar, y en la que he atendido á reducir á mayor brevedad la doctrina del expresado Compendio tan estimado, siendo su general aprecio todo el motivo de mi determinacion. Porque considerando yo, y favoreciendo este mi juicio sugetos de la mas recomendable prudencia y circunspeccion, quan útil podria ser á nuestros moralistas nacionales, en especialidad para aquellos, que ó por carecer de medios para hacerse con otros libros magistrales, ó por no proporcionarles sus talentos, ó anteriores estudios mas profunda y extensa instruccion, se ven precisados á aprender las materias morales por alguna suma de esta facultad, el presentarles mas usual y fácil la doctrina del sobredicho Compendio, me determiné á tomar este trabajo, que aunque materialista en su fondo, me persuado se ha de conseguir por él la importante ventaja de formar en breve una multitud de sugetos, que aplicados al estudio de esta suma, se instruyan en lo necesario para dirigir con acierto las conciencias de los fieles, y desempeñar con utilidad los múneros de directores de almas, logrando por un camino mas breve una instruccion á que acaso no llegarian jamas, por los motivos arriba notados, con el estudio del Compendio latino.

Por esta misma causa he omitido quanto he creido no ser tan necesario al fin que me he propuesto, el mismo que acabo de insinuar; esto es: varias impugnaciones de las opiniones opuestas; vindicaciones de las propias; puntos meramente especulativos y escolásticos, y réplicas ó argumentos no tan necesarios para dar mas luz á las materias. Pero al mismo tiempo he procurado con el mayor cuidado no omitir cosa alguna substancial de las que pudieran echarse ménos para la cabal instruccion de los confesores

y directores de las conciencias , y aunque reducida esta suma á mayor concision de palabras , nada falta en ella del fondo de las sentencias , como en semejante asunto lo decia San Gerónimo *epist. ad Pamach. Ut nihil desit ex sensu , cum aliquid desit ex verbis.*

Habiendo sido varias las impresiones del Compendio Salmaticense aun viviendo su autor , y añadido y mudado en las últimas lo que se persuadió convenia para mas perfeccion de su obra , seguiré al que se imprimió en Pamplona en el año de 1791 , quando aun vivia el R. P. Fr. Antonio de San Josef , y es la mas correcta y conforme á su último modo de pensar , y la mas adaptada á las circunstancias del tiempo , que hace variar con los derechos las resoluciones morales.

Lo que debo prevenirte con mas cuidado para que esta suma no desmerezca tu estimacion , amado lector , apreciándola como un diseño del célebre Compendio Salmaticense es , que nada he puesto en ella de mi propio ingenio que merezca particular atencion. Sigo en todo su método claro , su estilo fácil , y sobre todo el prudente medio de sus resoluciones. Solo hallarás la variedad que era precisa á la naturaleza de una suma mas reducida ; esto es : unidos varios puntos en uno , las pruebas de las resoluciones mas concisas en las palabras y en el número ; los argumentos contrarios propuestos de este mismo modo ; pero sin disimular su fuerza para aclarar mas la verdad con sus respuestas.

Toda esta variacion al paso que en lo substancial no causa diferencia entre esta suma , y el expresado Compendio , hace ver que mi trabajo en formarla no sale de la esfera de materialismo , y que siendo por lo mismo tan poco recomendable por sí , no puedo pedir al público recompensa

alguna por él. Sola mi intencion de servir por este medio á la comun utilidad es la que pudiera alegar en mi favor, si llegare á conseguir alguna parte de mis deseos; pero aun estos quiero sean totalmente desinteresados, y solo solicito de la benevolencia de mis lectores, que no parando su consideracion en los muchos defectos de esta obra, miren á la rectitud de mi voluntad en publicarla. *Vale.*

ÍNDICE

DE LOS TRATADOS , CAPÍTULOS , PUNTOS Y PÁRRAFOS
DE ESTE TOMO PRIMERO.

TRATADO PRIMERO

PROEMIAL.

De la Teología Moral.

Cap. I. <i>De la existencia , naturaleza , objeto y lugares de la Teología moral.</i>	Pág.	1
Punt. I. <i>De la existencia , naturaleza y objeto de la Teología moral.</i>		Ibid.
Punt. II. <i>De los Lugares teológicos.</i>		3
§. I. <i>De la Sagrada Escritura.</i>		Ibid.
§. II. <i>De las Tradiciones.</i>		5
§. III. <i>De la Iglesia.</i>		6
§. IV. <i>De los Concilios.</i>		7
§. V. <i>Del Sumo Pontífice.</i>		8
§. VI. <i>De los Santos Padres de la Iglesia.</i>		9
§. VII. <i>De los Teólogos y Canonistas.</i>		10
§. VIII. <i>De los tres últimos Lugares.</i>		Ibid.
Cap. II. <i>De los Actos humanos.</i>		11
Punt. I. <i>De la Moralidad.</i>		Ibid.
Punt. II. <i>De la Libertad.</i>		12
Punt. III. <i>Del Voluntario.</i>		13
Punt. IV. <i>Del Involuntario y sus causas.</i>		14

§. I. <i>De la Violencia.</i>	Ibid.
§. II. <i>Del Miedo.</i>	Ibid.
§. III. <i>De la Concupiscencia.</i>	16
§. IV. <i>De la Ignorancia.</i>	17
§. V. <i>De quando la ignorancia es pecaminosa.</i>	18

TRATADO II.

<i>De las Reglas de las Costumbres.</i>	
Cap. I. <i>De la Conciencia.</i>	20
Punt. I. <i>De la esencia , division y actos de la Conciencia.</i>	Ibid.
Punt. II. <i>De la Conciencia recta.</i>	22
Punt. III. <i>De la Conciencia erronea.</i>	23
Punt. IV. <i>De la gravedad y especie del pecado que causa la Conciencia erronea.</i>	24
Punt. V. <i>De lo que ha de practicar el Confesor con el penitente que llega á él con conciencia erronea.</i>	26
Cap. II. <i>De la Conciencia probable.</i>	29
Punt. I. <i>De la Naturaleza y division de la conciencia probable.</i>	Ibid.
Punt. II. <i>Si es lícito seguir opinion probable.</i>	31

Punt. III. <i>Del Probabilismo.</i>	32	Punt. I. <i>De la Potestad legis-</i>	
Punt. IV. <i>De la opinion que</i>		<i>lativa civil.</i>	Ibid.
<i>deben seguir el Confesor,</i>		Punt. II. <i>De la Potestad le-</i>	
<i>Juez, Abogado y Médico.</i>	38	<i>gislativa eclesiástica.</i>	58
Cap. III. <i>De la Conciencia</i>		Cap. III. <i>De la Obligacion que</i>	
<i>dudosa, y de la escrupulosa.</i>	41	<i>atendida su naturaleza im-</i>	
Punt. I. <i>Naturaleza y divi-</i>		<i>ponen las Leyes.</i>	59
<i>sion de la conciencia du-</i>	Ibid.	Punt. I. <i>De la Obligacion de</i>	
<i>dosa.</i>		<i>la Ley humana.</i>	Ibid.
Punt. II. <i>De como se portará</i>		Punt. II. <i>De donde se ha de</i>	
<i>el que se halla con concien-</i>		<i>colegir, si las Leyes obligan</i>	
<i>cia dudosa.</i>	42	<i>á pecado mortal ó venial.</i>	61
Punt. III. <i>De la Inteligencia</i>		Punt. III. <i>De quando una ma-</i>	
<i>de la regla: melior est con-</i>		<i>teria leve pasa á ser grave.</i>	64
<i>ditio possidentis.</i>	43	Punt. IV. <i>De la Obligacion de</i>	
Punt. IV. <i>De la Conciencia</i>		<i>la Ley penal.</i>	66
<i>escrupulosa y sus remedios.</i>	45	§. I. <i>Division de la Ley pe-</i>	
		<i>nal.</i>	Ibid.
		§. II. <i>De como obligan las Le-</i>	
		<i>yes penales.</i>	Ibid.
		§. III. <i>De la obligacion que</i>	
		<i>tienen los transgresores á su-</i>	
		<i>frir la pena que impone la</i>	
		<i>Ley.</i>	68
		Punt. V. <i>De la Ley fundada</i>	
		<i>en presuncion.</i>	70
		Punt. VI. <i>De la Ley irri-</i>	
		<i>stante.</i>	71
		Punt. VII. <i>De la Ley dudosa.</i>	73
		Punt. VIII. <i>De quando el pe-</i>	
		<i>ligro de muerte ó grave</i>	
		<i>daño excusa de la Ley.</i>	74
		Punt. IX. <i>De los actos neces-</i>	
		<i>arios para cumplimiento de</i>	
		<i>la Ley.</i>	76
		Punt. X. <i>De la intencion ne-</i>	
		<i>cesaria para cumplir con la</i>	
		<i>Ley.</i>	78

TRATADO III.

De las Leyes.

Cap. I. <i>De la esencia y con-</i>	
<i>diciones de la Ley.</i>	48
Punt. I. <i>De la Naturaleza y</i>	
<i>condiciones de la Ley.</i>	Ibid.
Punt. II. <i>De la Division de</i>	
<i>la Ley, y del derecho de</i>	
<i>gentes.</i>	49
Punt. III. <i>De la Ley humana,</i>	
<i>natural y positiva.</i>	50
Punt. IV. <i>De la Promulgacion</i>	
<i>de la Ley.</i>	53
Punt. V. <i>De la Aceptacion de</i>	
<i>la Ley, y apelacion de ella</i>	
<i>al Superior.</i>	54
Cap. II. <i>De la Potestad de</i>	
<i>hacer Leyes.</i>	57

Cap. IV. <i>Del sugeto, y de la materia de la Ley humana.</i>	80	<i>ferior para dispensar en la Ley del Superior.</i>	100
Punt. I. <i>Del sugeto de la Ley humana.</i>	Ibid.	§. III. <i>De la Potestad delegada para dispensar las Leyes.</i>	101
Punt. II. <i>De la exención de los Regulares en orden á las leyes sinodales.</i>	81	Punt. IV. <i>De la causa necesaria para que la dispensa sea válida y lícita.</i>	102
Punt. III. <i>De los Clérigos en orden á las leyes civiles.</i>	82	§. I. <i>De como el Legislador puede dispensar en su propia ley.</i>	Ibid.
Punt. IV. <i>De que manera los muchachos y amentes están obligados á las leyes humanas.</i>	84	§. II. <i>De las causas para que la dispensa de la ley sea válida y lícita.</i>	104
Punt. V. <i>De las Leyes á que están obligados los vagos, peregrinos y moradores.</i>	85	§. III. <i>De la Dispensa obtenida con dolo, ó por miedo.</i>	105
Punt. VI. <i>De la materia de la Ley humana.</i>	88	Punt. V. <i>De las causas por que cesa la dispensa.</i>	106
Cap. V. <i>De la cesacion é interpretacion de la Ley.</i>	91	Cap. VII. <i>De la Costumbre.</i>	109
Punt. I. <i>De la cesacion de la Ley.</i>	Ibid.	Punt. I. <i>Naturaleza y division de la costumbre.</i>	Ibid.
Punt. II. <i>De la abrogacion de la Ley humana.</i>	93	Punt. II. <i>De las condiciones que se requieren para que sea legítima la costumbre.</i>	110
Punt. III. <i>De la interpretacion y epiqueya de la Ley.</i>	94	Punt. III. <i>De la qualidad de los actos que se requieren para la costumbre.</i>	111
Cap. VI. <i>De la dispensa de la Ley.</i>	96	Punt. IV. <i>Del tiempo y demas requisitos para que sea legítima la costumbre.</i>	Ibid.
Punt. I. <i>Naturaleza y division de la dispensa.</i>	Ibid.	Punt. V. <i>De los efectos de la costumbre.</i>	113
Punt. II. <i>Si las Leyes naturales y divinas son dispensables.</i>	97		
Punt. III. <i>De la Potestad de dispensar en la Ley.</i>	99		
§. I. <i>De la Potestad ordinaria.</i>	Ibid.		
§. II. <i>De la Potestad del in-</i>			

TRATADO IV.

De las Virtudes.

Cap. I. *De las Virtudes en comun.* 114

Punt. I. *Naturaleza y division de las virtudes.* Ibid.

Punt. II. *De otras cosas pertenecientes á las virtudes.* 115

Cap. II. *De las Virtudes cardinales.* 118

Punt. I. *De la Prudencia.* Ibid.

Punt. II. *De la Justicia y de la Fortaleza.* 119

Punt. III. *De la Templanza.* 120

Cap. III. *De los Dones y Frutos del Espíritu Santo, y de las Bienaventuranzas.* Ibid.

Punt. I. *De los Dones del Espíritu Santo en comun y en particular.* Ibid.

Punt. II. *De los Frutos del Espíritu Santo.* 122

Punt. III. *De las Bienaventuranzas.* Ibid.

TRATADO V.

De los Vicios y Pecados.

Cap. I. *De la Naturaleza del Vicio.* 123

Cap. II. *De los Vicios llamados capitales.* 124

Cap. III. *De los Pecados en comun.* 129

Punt. I. *Naturaleza y efec-*

tos del pecado. Ibid.

Punt. II. *De la Division del pecado.* 130

Punt. III. *Del Pecado Original, y sus efectos.* 132

Punt. IV. *Del Pecado de comision y omision.* 134

Punt. V. *De la diferencia que se da entre el pecado mortal y el venial.* 136

Punt. VI. *De como el pecado venial puede pasar á ser mortal.* 138

Punt. VII. *Del Hábito vicioso.* 140

Punt. VIII. *De la Advertencia y consentimiento que se requieren para pecar.* 141

Punt. IX. *De la Deleytacion morosa.* 145

Cap. IV. *De la Distincion específica y numérica de los pecados.* 148

Punt. I. *De la Distincion específica de los pecados.* Ibid.

Punt. II. *De la Distincion numérica de los pecados.* 150

TRATADO VI.

De los Preceptos del Decálogo.

Cap. único. *Del Decálogo, número, orden y obligacion de sus preceptos.* 154

Punt. I. *De la Naturaleza del Decálogo, y número de sus preceptos.* Ibid.

Punt. II. *Del Orden y obligacion de los preceptos del Decálogo.* 155

TRATADO VII.

De la Fe.

Cap. I. *De la Naturaleza, objeto, sugeto, y division de la Fe.* 156

Punt. I. *De la Naturaleza y division de la Fe.* Ibid.

Punt. II. *Del Objeto y sugeto de la Fe.* 157

Punt. III. *De la Necesidad de la Fe para salvarnos.* 159

Punt. IV. *De lo que se debe creer con necesidad de precepto.* 162

Punt. V. *De los Preceptos de la Fe.* 163

Punt. VI. *Del Precepto exteri-
us confitendi fidem.* 166

Punt. VII. *Del Precepto ne-
gativo exteri-
us non negare fidem.* 168

Punt. VIII. *Del Precepto de
no usar de las vestiduras,
ó de otras señales de los in-
fieles.* 170

Cap. II. *De los Vicios opues-
tos á la Fe.* 171

Punt. I. *Naturaleza y divi-
sion de la infidelidad.* Ibid.

Punt. II. *De la Comunicacion
con los infieles.* 172

Punt. III. *De la Heregía y*

Apostasia. 173

Punt. IV. *Division y penas
de la heregía.* 175

Punt. V. *De la obligacion de
denunciar á los hereges, de
los sospechosos de heregía,
y libros prohibidos.* 178

TRATADO VIII.

De la Esperanza y Temor.

Cap. único. *De la Esperanza
y vicios que se le oponen, y
del Temor de Dios.* 181

Punt. I. *De la Esencia y pre-
ceptos de la Esperanza.* Ibid.

Punt. II. *De los Pecados o-
puestos á la Esperanza.* 183

Punt. III. *Del Temor de Dios.* 184

TRATADO IX.

De la Caridad.

Cap. I. *De la Esencia y pre-
ceptos de la Caridad.* 185

Punt. I. *Nocion y division de
la Caridad.* Ibid.

Punt. II. *De los Preceptos de
la Caridad.* 187

Punt. III. *Del Precepto de
amar al próximo.* 188

Punt. IV. *Del Orden de la
Caridad.* 189

Punt. V. *Del Amor á los ene-
migos.* 194

Punt. VI. *Del Precepto de*

vision de la Adoracion.	254	TRATADO XI.	
Punt. II. De la Adoracion de latria.	256	Del Voto.	
Punt. III. De la Hiperdulia y dulia.	258	Cap. I. De las cosas pertene- ciantes al Voto.	279
Punt. IV. Del culto que se ha de dar á los Santos canoni- zados y beatificados, y á otras personas que murie- ron con opinion de santi- dad.	259	Punt. I. De la naturaleza y condiciones del Voto.	Ibid.
Punt. V. Del culto de las sa- gradas Imágenes y Reli- quias.	260	Punt. II. De la qualidad de la promesa necesaria para el Voto.	281
Punt. VI. Del culto que se ha de dar á las vestiduras, y vasos sagrados, y demas cosas destinadas al culto divino.	262	Punt. III. De la materia del Voto, y explicacion de la partícula de meliori bono.	282
Cap. III. De los Vicios opues- tos á la Religion.	263	Punt. IV. Del Voto acerca de las cosas indiferentes ó ma- las.	285
Punt. I. De la Supersticion.	Ibid.	Punt. V. De la division del Voto.	289
Punt. II. De la Idolatría y a- divinacion.	264	Punt. VI. De la obligacion del Voto.	290
Punt. III. De varios modos de adivinacion.	265	Punt. VII. Si la obligacion del Voto pasa á otros.	292
Punt. IV. De la vana obser- vancia.	268	Punt. VIII. Quando se ha de cumplir el Voto.	294
Punt. V. De la Magia.	269	Punt. IX. Del Voto indeter- minado.	296
Punt. VI. Del Maleficio.	270	Punt. X. Del Voto dudoso, y del que se hace con error ó engaño.	297
Cap. IV. De la Tentacion de Dios, sacrilegio y blasfe- mia.	272	Punt. XI. Del Voto ó jura- mento hecho con miedo.	299
Punt. I. De la Tentacion de Dios.	Ibid.	Punt. XII. Del Voto y jura- mento condicionado y penal.	300
Punt. II. Del Sacrilegio.	273	Punt. XIII. De los que pueden hacer Votos.	303
Punt. III. De la Blasfemia.	276	Cap. II. De la cesacion del Voto.	304

- Punt. I. De la irritacion del Voto. 304
- Punt. II. De los Votos que pueden irritarse mutuamente los casados. 307
- Punt. III. De la dispensacion del Voto. 308
- Punt. IV. De los Votos reservados. 311
- Punt. V. De la conmutacion del Voto. 313
- Punt. VI. De las demas causas por donde cesa la obligacion del Voto. 317
- tumbre de jurar. 330
- Punt. IX. De quando el Juramento confirma el contrato. 331
- Cap. II. De algunos Juramentos particulares. 332
- Punt. I. Del Juramento anfibológico. Ibid.
- Punt. II. De otros Juramentos particulares. 336
- Punt. III. De que manera cesa la obligacion del Juramento. 337

TRATADO XII.

Del segundo precepto del Decálogo.

- Cap. I. Del Juramento. 319
- Punt. I. Naturaleza y division del Juramento. Ibid.
- Punt. II. De las diversas formulas con que suelen hacerse los Juramentos. 321
- Punt. III. De los requisitos, para que sea lícito el Juramento. 322
- Punt. IV. Del ánimo y certidumbre que se requieren para el Juramento. 324
- Punt. V. De la justicia y juicio del Juramento. 325
- Punt. VI. De la verdad del Juramento promisorio. 326
- Punt. VII. De la obligacion y materia del Juramento. 328
- Punt. VIII. De la mala cos-

TRATADO XIII.

De la Adjuracion.

- Cap. único. Naturaleza, division, y otras condiciones de la Adjuracion. 339
- Punt. I. Qué cosa sea, y de cuántas maneras la Adjuracion. Ibid.
- Punt. II. De los Exorcismos. 340
- Punt. III. Del ingreso de los Demonios en los hombres, de su salida, y de otras cosas tocantes al asunto. 342

TRATADO XIV.

Del tercer precepto del Decálogo.

- Cap. único. De la observancia de las Fiestas. 344
- Punt. I. Del precepto de guardar las Fiestas, y su obli-

gacion.	344
Punt. II. De la obligacion de abstenernos de obras serviles.	346
Punt. III. De las causas que excusan á los que trabajan en dia de fiesta.	350

TRATADO XV.

<i>Del quarto precepto del Decálogo.</i>	
Cap. único. Sobre honrar á los Padres.	353
Punt. I. De la obligacion de los hijos para con sus Padres.	Ibid.
Punt. II. De la obligacion de los Padres para con los hijos.	356
Punt. III. De las obligaciones de los casados entre sí.	360
Punt. IV. De las obligaciones mutuas de los hermanos.	365
Punt. V. Del honor debido á los Eclesiásticos, y á otros Superiores.	367
Punt. VI. De las mútuas obligaciones que tienen entre sí los siervos y criados, y los señores y amos.	368
Punt. VII. De la manera con que deben ser honrados los tutores, curadores, maestros y ancianos.	372

TRATADO XVI.

<i>Del quinto precepto del Decálogo.</i>	
Cap. único. Del Homicidio.	375
Punt. I. Declaracion del Homicidio.	Ibid.
Punt. II. De la muerte del inocente.	376
Punt. III. Del Aborto.	379
Punt. IV. Del Homicidio hecho por autoridad privada.	382
Punt. V. De la occision del injusto invasor de la vida, fama, honor y pureza.	384
Punt. VI. De la occision del injusto invasor de los bienes temporales.	388
Punt. VII. Del Suicidio y mutilacion propia.	390
Punt. VIII. Del Suicidio indirecto.	393
Punt. IX. Del Homicidio casual.	396
Punt. X. Del Homicidio cometido por asesinos.	398
Punt. XI. De las Corridas de Toros.	399

TRATADO XVII.

<i>De los preceptos sexto y nono del Decálogo.</i>	
Cap. I. De la Castidad.	401
Punt. único. De la Castidad.	Ibid.
Cap. II. De los Vicios opuestos á la Castidad.	403

Punt. I. De la <i>Luxuria</i> .	403	<i>conmutativa</i> .	438
Punt. II. De la <i>simple Fornicacion</i> .	404	Punt. III. De la <i>Injusticia y vicios opuestos á la justicia</i> .	440
Punt. III. Del <i>Concubinato</i> .	406	Cap. II. Del <i>Dominio y posesion</i> .	441
Punt. IV. De las <i>Rameras</i> .	409	Punt. I. Del <i>Dominio</i> .	Ibid.
Punt. V. De la <i>Impureza</i> .	410	Punt. II. Del <i>Usufructo, usufructo, enfiteusis y feudo</i> .	442
Punt. VI. De las <i>Palabras torpes</i> .	412	Punt. III. De la <i>Posesion</i> .	443
Punt. VII. De los <i>Osculos y otros tactos impuros</i> .	414	Punt. IV. <i>Quiénes pueden tener dominio, y de qué cosas</i> .	444
Punt. VIII. De la <i>parvidad de materia en el pecado de Luxuria</i> .	417	Punt. V. Del <i>Dominio de los hijos</i> .	445
Punt. IX. Del <i>Estrupo y del rapto</i> .	419	Punt. VI. Del <i>Dominio de los Religiosos</i> .	447
Punt. X. Del <i>Adulterio é incesto</i> .	423	Punt. VII. Del <i>Dominio de las casadas y siervos</i> .	449
Punt. XI. Del <i>Sacrilegio especie de Luxuria</i> .	426	Punt. VIII. Del <i>Dominio acerca de los animales</i> .	Ibid.
Cap. III. Del <i>Vicio contra naturam</i> .	428	Punt. IX. De la <i>Pesca y caza</i> .	451
Punt. I. <i>Naturaleza y division de este crimen</i> .	Ibid.	Punt. X. De los <i>Montes, selvas y dehesas</i> .	452
Punt. II. De la <i>Polucion</i> .	429	Punt. XI. De las <i>cosas halladas</i> .	Ibid.
Punt. III. De la <i>Sodomía y bestialidad</i> .	434	Punt. XII. De la <i>Prescripcion</i> .	454
TRATADO XVIII.		Cap. III. Del <i>Hurto</i> .	456
Del séptimo y décimo precepto del Decálogo.		Punt. I. <i>Definicion y division del hurto</i> .	Ibid.
Cap. I. De la <i>Justicia y derecho</i> .	437	Punt. II. De la <i>Parvidad de materia en el hurto, y de los hurtos pequeños</i> .	457
Punt. I. <i>Naturaleza y division de la Justicia</i> .	Ibid.	Punt. III. De los <i>Hurtos de los domésticos</i> .	460
Punt. II. <i>Explicase la Justicia legal, distributiva y</i>			

TRATADO XIX.

De la Restitucion.

Cap. I. *De la Restitucion en comun.* 463

Punt. I. *Naturaleza, precepto y raices de la restitucion.* Ibid.

Punt. II. *De la culpa de que nace la obligacion de restituir.* 465

Punt. III. *De la Obligacion de restituir ex re accepta.* 468

Punt. IV. *De los Frutos y expensas que pueden deducir el poseedor de buena, y el de mala fe.* 471

Punt. V. *De la Obligacion que tiene á restituir el que impide injustamente el bien de otro.* 475

Punt. VI. *De los que están obligados á la restitucion.* 476

Punt. VII. *De las causas que positivamente influyen en el daño.* 479

Punt. VIII. *De las causas que concurren al daño negativè.* 483

Punt. IX. *Del órden que deben guardar en restituir los cooperantes al daño.* 485

Punt. X. *De lo recibido por causa torpe.* 487

Punt. XI. *En qué lugar, y á expensas de quién ha de hacerse la restitucion.* 489

Punt. XII. *De á quienes ha de*

hacerse la restitucion. 491

Punt. XIII. *Del órden que se ha de guardar en la restitucion, y del tiempo en que se ha de hacer.* 493

Punt. XIV. *De las causas que excusan de restituir.* 497

Punt. XV. *De la Compensacion.* 500

Cap. II. *De la Restitucion en particular.* 502

Punt. I. *De la Restitucion por el homicidio.* 503

Punt. II. *De la Restitucion por el estupro.* 506

Punt. III. *De la Restitucion por el adulterio.* 509

TRATADO XX.

De los Contratos.

Cap. I. *De los Contratos en comun.* 511

Punt. I. *Naturaleza, division y perfeccion de los contratos.* Ibid.

Punt. II. *De los Contratos celebrados con miedo y dolo.* 513

Punt. III. *Del Contrato condicionado.* 515

Punt. IV. *De los que pueden contratar, y del beneficio restitutionis in integrum.* 516

Cap. II. *De la Compra y venta.* 518

Punt. I. *De la naturaleza de la compra y venta, y del*

- dominio que se adquiere por la primera. 518
- Punt. II. De quando se adquiere el dominio de la cosa por la venta. 519
- Punt. III. A quiénes pertenecen los frutos de la cosa vendida. 520
- Punt. IV. De las personas que por derecho pueden vender ó comprar, y de las cosas que se reputan venales. 522
- Punt. V. De la Negociacion. 524
- Punt. VI. Del Monipodio, y pacto de retroventa. 527
- Punt. VII. Del Comisario, ó internuncio del comprador y vendedor. 530
- Punt. VIII. Del justo precio de las cosas. 532
- Punt. IX. De los Vicios ó defectos de la cosa que deben manifestar el vendedor ó comprador. 538
- Cap. III. Del Mutuo y de la usura. 540
- Punt. I. Del Mutuo. Ibid.
- Punt. II. Naturaleza, division y malicia de la usura. 541
- Punt. III. Del Daño emergente, lucro cesante, y peligro de la suerte. 546
- Punt. IV. De los Contratos de sociedad, aseguracion y trino. 548
- Punt. V. De la obligacion de restituir lo adquirido por usuras, y de los montes de piedad. 551
- Cap. IV. De los Cambios, censos, y otros contratos particulares. 554
- Punt. I. Del Cambio. Ibid.
- Punt. II. De los Censos. 555
- Punt. III. De la Locacion, conduccion, depósito, prenda, hipoteca, seqüestro y otros. 557
- Punt. IV. Del fuego y apuesta. 560
- Punt. V. De la Promesa y donacion. 563
- Cap. V. De los Testamentos. 565
- Punt. I. Naturaleza del Testamento y codicilo. 566
- Punt. II. De los que pueden testar, y ser nombrados por herederos. 568
- Punt. III. De la Substitucion, revocacion del testamento, del comisario y testamentario. 571
- Punt. IV. De los Legados. 574

TRATADO XXI.

Del octavo precepto del Decálogo.

- Cap. I. Del falso Testimonio y mentira. 577
- Punt. I. Naturaleza y division del falso testimonio. Ibid.
- Punt. II. De la Mentira. 578
- Cap. II. Del Honor y fama, y de sus contrarios. 580
- Punt. I. Del Honor y fama. Ibid.
- Punt. II. De la Contumelia, 581

<i>susurracion, irrision y maldicion.</i>		Cap. III. Del Fuero judicial.	599
Punt. III. De la Murmuracion.	581	Punt. I. Del Foro, causa, y del Juez.	Ibid.
Punt. IV. Del Secreto natural.	584	Punt. II. Del modo de proceder por inquisicion.	603
Punt. V. Del Juicio temerario, sospecha, duda y opinion temerarias.	591	Punt. III. De la Acusacion y denunciacion.	606
Punt. VI. De la Restitucion del honor y fama.	594	Punt. IV. De los Testigos y del reo.	608
	596	Punt. V. De los Abogados, Escribanos y otros curiales.	611

TRATADO PRIMERO

PROEMIAL.

De la Teología Moral.

Siendo cierto que ignorándose los principios de una facultad se hayan de ignorar también sus principiados, como advierte el Jurisconsulto Baldo: *ignoratis principiis, ignorantur principiata: leg. 1. ff. de orig. jur.* trataremos ante todas cosas en esta Suma ó Compendio moral de los de la Moralidad; es á saber: de su existencia, objeto, y lugares ó fuentes de donde esta ciencia deduce sus resoluciones; lo que atenderemos á practicar brevemente, omitiendo cuestiones puramente especulativas.

CAPÍTULO I.

De la existencia, naturaleza, objeto y lugares de la Teología moral.

Unimos en un solo capítulo todos estos puntos, para que al paso que evitamos la prolixidad, logren los lectores alguna tal qual noticia de ellos, y podamos en adelante proceder con mas método y claridad.

PUNTO I.

De la existencia, naturaleza y objeto de la Teología moral.

Preg. ¿Se da Teología moral? Resp. Que se da; porque habiendo Dios ordenado al hombre á un fin sobrenatural, es necesaria alguna facultad, que supuesto el conocimiento de dicho fin, sirva á enseñarle el modo de dirigir á él sus operaciones; y siendo este el propio oficio de la Teología moral, se hace precisa su existencia.

Arg. contra esta razon: Para dirigir las acciones humanas basta la Ethica ó Filosofía natural; luego no es precisa para ello la Teología moral.

R. disting. Para dirigir las acciones humanas á un fin natural basta la Filosofía natural, se concede: para dirigir las á un fin sobrenatural, se niega. La Filosofía natural solo da reglas para que el hombre ordene sus acciones á fin natural, no al sobrenatural que no

conoce, reservándose esta direccion para la Teología moral, que suponiendo en el hombre el conocimiento de su último fin sobrenatural por la fe, le prescribe reglas ciertas para ordenar á él sus acciones; como ahora veremos por su definicion.

P. ¿Que es Teología moral?

R. Que es: *Facultas disserens de actibus humanis in ordine ad Deum, ut finem supernaturalem.* *Facultas* tiene razon de género; porque en serlo conviene la Teología moral con otras ciencias ó facultades. Las demas partículas sirven de diferencia; pues por ellas se distingue esta ciencia de las demas, siendo privativo de la Teología moral el tratar de los actos humanos en quanto dirigibles á Dios como á último fin en el orden sobrenatural.

P. ¿Qual es el objeto de la Teología moral? *R.* 1. Que el objeto formal *quod* es Dios; porque aquel es el objeto formal de qualquiera ciencia, al que se reducen todas las cosas de que en ella se trata; y quanto se trata en la Teología moral se reduce á Dios como á último fin, segun se ve en los sacrificios, sacramentos, leyes, preceptos y otras materias de que en ella se trata. Y por esta causa se llama la Teología *Ser-*

mo de Deo, como advierte S. Thom. *prima parte, quæst. 1. art. 7.*

R. 2. Que el objeto formal *quo* ó razon *sub qua* de la Teología moral es la revelacion virtual, mediante la qual toca á su objeto formal *quod* Dios. *P.* ¿Que se entiende por revelacion formal, y que por revelacion virtual? *R.* Que revelacion formal es: *veritas immediatè de fide*; ó es: *propositio expressè contenta in Sacra Scriptura*. La virtual es: *propositio legitime deducta ex altera formalitè revelata*. Pondremos exemplo de una y otra. Esta proposicion: *Christus est homo*, contiene una verdad formalmente revelada; y esta otra: *Christus est risibilis*, contiene otra virtualmente revelada, por deducirse legítimamente de la primera.

R. 3. Que el objeto material de la Teología moral son todas las acciones humanas así buenas como malas, en quanto regulables por la razon; porque aquel es el objeto material en toda ciencia, del qual en ella se trata, y en la Teología moral todo se reduce á tratar de las acciones humanas buenas y malas, mandando ó aconsejando aquellas, y prohibiendo estas.

PUNTO II.

De los Lugares Teológicos.

P. ¿Quantos y quales son los lugares ó fuentes de donde la Teología moral ha de deducir sus sanas resoluciones? **R.** Que son los diez siguientes. 1.º La autoridad de la sagrada Escritura revelada por Dios. 2.º La de las Tradiciones de Cristo y sus Apóstoles. 3.º La de la Iglesia Católica. 4.º La de los Concilios, especialmente Generales. 5.º La del Sumo Pontífice. 6.º La de los Padres de la Iglesia. 7.º La de los Teólogos y Canonistas. 8.º La Filosofía ó razon natural. 9.º La autoridad de los Jurisconsultos que profesan la Filosofía verdadera. 10.º La de la Historia humana fundada sobre sólidos principios. De estos diez lugares los tres últimos se reputan como extrínsecos y extraños, y los siete primeros son intrínsecos y propios de la Teología moral. De cada uno daremos alguna noticia, aunque breve, en los §§ siguientes.

§ I.

De la sagrada Escritura.

P. ¿Que es sagrada Escri-

tura? **R.** Que es: *Verbum Dei formaliter scriptum ipso Deo peculiari Auctore.* Dicese: *ipso Deo peculiari Auctore*, ó ya sea por haber escrito con su dedo la ley del Decálogo, ó mejor por haber dictado á los sagrados Escritores todas las palabras, ó á lo ménos, como piensan algunos, todas las sentencias.

Toda la divina Escritura se contiene en la Biblia llamada *Vulgata*, que es la auténtica y aprobada por la Iglesia. Consta de setenta y dos libros. Los quarenta y cinco pertenecen al Testamento Viejo, y los veinte y siete restantes al Nuevo. Todos ellos son sagrados, como lo definió el Trident. *Sess. 4.*

P. ¿Que es sentido de la sagrada Escritura? **R.** Que es: *Conceptus ab Spiritu Sancto intentus per Scripturam Sanctam manifestatus.* **P.** ¿En que se divide el sentido de la sagrada Escritura? **R.** Que se divide lo primero en *literal* y *espiritual*, ó *metafórico*. Lo segundo se divide el literal en *propio* é *impropio*. Propio es el que expresan las palabras, tomadas segun su natural y genuina significacion. El impropio, ó metafórico se verifica quando las palabras no se toman en su propia significacion,

sino en otro sentido diverso, como quando se dice de Cristo, que es: *Agnus, Leo, Petra, &c.* El sentido espiritual se verifica quando la cosas significadas por las voces son signos de otras. Esto puede acontecer de tres maneras; esto es: ó con referencia á lo que creemos, y se llama sentido *alegórico*; ó con relacion á lo que esperamos, y se dice sentido *anagógico*; ó finalmente por orden á lo que obramos, y se nomina sentido *moral*.

De aquí se deduce ser quatro los sentidos de la sagrada Escritura; es á saber: *literal, alegórico, anagógico y moral*, los mismos que se declaran con estos versos:

“Littera gesta docet; quid
 „credas Allegoria.
 „Moralis quid agas; quo ten-
 „das Anagogia.”

Sirva para su declaracion, y por muchos el exemplo siguiente: *Jerusalen* en sentido literal significa una ciudad de este nombre en la Palestina; en el alegórico la Iglesia militante; en el anagógico la *Jerusalen* celestial; y en el moral el alma del justo.

P. ¿Se hallan en todos los lugares de la sagrada Escritura todos estos quatro sentidos?

R. Que no siempre, como se ve en aquel dulce precepto del Decálogo: *Diliges Dominum Deum tuum, &c.* El qual entendido y cumplido á la letra nada mas dexa que desear. Mas pueden en un mismo texto hallarse dos sentidos literales propios, como se ve en este: *Ego hodie genui te*; el que en sentido literal puede entenderse de la generacion temporal y eterna de Cristo, y aun de su Resurreccion. El sentido literal, como intentado primariamente por el Espíritu Santo es, bien entendido, mas perfecto que el espiritual. Mal entendido puede verificarse del que *littera occidit*. Para su mayor declaracion.

P. ¿Se da texto en la sagrada Escritura, que no deba tomarse en sentido literal? R. Que sí; como se ve en aquellas palabras: *Si manus tua dextera scandalizat te, abscinde eam, et projice abs te*; las cuales, segun se dice, entendidas á la letra por Orígenes, le hicieron ser cruel consigo mismo castrándose por su mano.

P. ¿De qual de los sentidos expresados se ha de formar argumento para creer y obrar? R. Que del literal propio, en el que el Espíritu Santo nos manifiesta infaliblemente su mente. Y así, quanto en la sagra-

da Escritura se nos dice literalmente, es un argumento el mas eficaz para lo que debemos creer y obrar. Del sentido espiritual ó impropio solo podrá deducirse este argumento, quando nos conste usáron de él Jesucristo ó sus Apóstoles, como de hecho usó el divino Maestro de la serpiente de metal exáltada, para significar su elevacion futura en la Cruz, y San Pablo de los dos hijos de Abraham para significar los dos Testamentos. Si del sentido espiritual no se puede deducir eficaz argumento para creer y obrar, con mas razon debe afirmarse esto mismo del sentido que llaman *acomodaticio*, pues este mas es forjado arbitrariamente por el intérprete, que intentado por el Espíritu Santo.

§ II.

De las Tradiciones.

P. ¿Que es tradicion? *R.* Que es: *Notitia non scripta, sed à primis usque ad nos de gente in gentem ore tenus continuata.* *P.* ¿En que se divide la tradicion? *R.* Que en *divina, apostólica y eclesiástica.* La divina es: *Quædam doctrina non scripta, sed à Deo vel Christo immediate derivata, et de aure in aurem usque ad nos continuata.* Tal fué

en la ley natural la doctrina de la creacion del mundo por Dios, del remedio del pecado original, y de los ritos con que Dios era reverenciado: en la ley escrita la doctrina de la autoridad de los libros sagrados, y del remedio del pecado original en las hembras; y en la de gracia la de la perpetua virginidad de la Madre de Dios, de que los Sacramentos son siete, y de otras varias.

La tradicion apostólica es: *Quædam doctrina ab Apostolis viva voce dimanata, et usque ad nos semper continuata.* Tal es la observancia de la Quaresma, y la del Domingo en lugar del Sábado. La tradicion eclesiástica es: *Doctrina post tempora Apostolorum à Prælatibus per modum consuetudinis introducta, et usque ad nos semper observata.* Tal es la observancia de ciertas festividades, la abstinencia de carnes, huevos y lacticinios en ciertos dias; la piadosa costumbre de hacer sobre nosotros la señal de la Cruz, usar del agua bendita, y otras que pertenecen á los ritos y ceremonias.

P. ¿De que tradiciones se puede tomar firme argumento para la fe y costumbres? *R.* Que de la divina, y de la apostólica universal, que siempre, y en todas partes haya sido obser-

vada. De estas entiende S. Pablo quando dice: 1. *Ad Thesal.* 2. *Tenete traditiones.* La eclesiástica, aunque no goce de igual autoridad que las dichas, es no obstante una regla cierta para la fe y buenas costumbres; de manera que debería ser tenido por temerario el que dudase de ella; y aun sospechoso de heregía el que despreciase los Sacramentales, y otros ritos de la Iglesia, como lo hacen neciamente los Luteranos.

§ III.

De la Iglesia.

P. ¿Que es Iglesia? *R.* Que es: *Congregatio fidelium baptizatorum ad colendum Deum adunata, cujus caput invisibile est Christus Dominus, et visibile Summus Pontifex interris.* Llámase la Iglesia *congregatio*, porque no puede subsistir en uno solo, sino que á lo ménos debe constar de tres sugetos, quienes en el derecho se dice, forman capítulo. Añádese: *ad colendum Deum adunata*, en lo que se distingue la verdadera Iglesia de otras congregaciones é Iglesias profanas ó políticas. *Fidelium baptizatorum*; porque sin el Bautismo nadie puede entrar en esta Iglesia. Por las últimas cláusulas de la definicion

dicha quedan excluidos de ella los hereges y cismáticos, los que miserablemente se hallan fuera de ella sin verdadera cabeza ni legitimo pastor.

P. ¿Quienes son miembros de esta Iglesia? *R.* Que para serlo se requieren tres cosas; es á saber, el Bautismo *fluminis*, la fe, y la obediencia ó sujecion al Sumo Pontífice. Y así no son miembros de ella los no bautizados, aunque estén en gracia, ó sean catecúmenos, ni los que fuéron bautizados, si se separaron de la obediencia del Sumo Pontífice, como los hereges y cismáticos.

P. ¿Quales son los caracteres ó notas de la verdadera Iglesia? *R.* Que las quatro siguientes, que son ser *una, santa, católica y apostólica.* Es *una*, como consta de San Juan 10. *fiet unum ovile, et unus pastor*; y del Apóstol *ad Ephes. 4.* donde dice: *unum corpus, et unus spiritus, unus Dominus, una fides, unum baptisma.*

Es *santa*, no porque lo sean todos los fieles, como infelizmente deliraron los hereges, pues esto es propio de la Iglesia triunfante, sino porque su doctrina, fe y sacramentos son santos, y todo quanto en ella hay respira santidad. Es la *Iglesia católica ó universal* extendida de Oriente á Poniente. Lo

es por ser siempre una misma, y que ha de durar hasta la consumacion de los siglos. Es católica ó universal en su doctrina, que siempre ha sido, es y será una misma.

Es finalmente *apostólica*, por probar, poseer y conservar su posesion desde el tiempo de los Apóstoles, sin que desde entonces hasta ahora haya habido interrupcion en la sucesion de los Sumos Pontífices, ni en la creencia de sus dogmas, desde que ella los aprendió de sus primeros maestros.

P. ¿Es la Iglesia visible? *R.* Que lo es; porque son visibles su cabeza el Sumo Pontífice, sus pastores, sus miembros que son los fieles, sus ritos, ceremonias y sacramentos. Ni por serlo dexamos de creer que hay una Iglesia; porque una cosa es la que en ella vemos, y otra es la que creemos. Vemos los sacramentos, y creemos su virtud, creyendo causan la gracia que no puede verse. Así vemos la Iglesia, pero creemos que en ella se da verdadera fe, gracia y caridad que no se ven.

P. ¿El argumento que se toma de la autoridad de la Iglesia universal es firme en orden á la fe y costumbres? *R.* Que sí; porque la autoridad de la Iglesia universal es ciertísima é infalible, y así lo es su doc-

trina. Por esta causa la llama el Apóstol de la Iglesia 1. *ad Timoth. cap. 3. Columna, et firmamentum veritatis.*

§ IV.

De los Concilios.

P. ¿Que es Concilio? *R.* Que es: *Congregatio Prælatorum Ecclesiæ ad fidei, morumque controversias definiendas à legitimo Superiore approbata.* Hay quatro géneros de Concilios; es á saber, *General*, al que son llamados los Obispos de todo el Orbe, y en que preside el Papa, ú otro en su nombre. *Nacional*, al que son llamados los Arzobispos y Obispos de algun reyno ó nacion, á quienes preside el Patriarca ó Primado. *Provincial*, al que concurren los Obispos de la provincia, y son presididos del Arzobispo ó Metropolitano. *Diocesano* al que acuden los Párrocos y Presbíteros de alguna Diócesis, presidiendo en él el propio Obispo. Este no es propiamente Concilio, por tener solamente el Obispo jurisdiccion y voto decisivo en él. En toda verdadera congregacion que sea verdadero Concilio, no son meramente Consejeros los Obispos y demas vocales, sino Jueces con voto decisivo. Esto supuesto:

P. ¿Que argumento se deduce de la autoridad de los Concilios en orden á la fe y buenas costumbres? **R.** 1. Que el Concilio general aprobado por el Papa es regla cierta en orden á la fe y las costumbres; porque una vez que lo sea, forma una congregacion á la que infaliblemente asiste el Señor, que dixo por San Mateo 18. *Ubi sunt duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* **R.** 2. Que tambien los Concilios Nacionales ó Provinciales corroborados con la autoridad del Sumo Pontífice, y aprobados para toda la Iglesia son regla cierta para la fe y rectitud de las operaciones. El afirmar lo contrario sería temeridad y error próximo á heregía; y así en muchos Concilios particulares fuéron condenadas varias heregías, como la de Prisciliano en el primero de Toledo, aprobado por Leon II. Elvidio fué condenado en el Telense confirmado por Siricio, y Pedro de Osma en el de Alcalá, presidido por Don Alonso Carrillo, Arzobispo de Toledo, aprobándolo Sixto IV.

R. 3. Que aunque los Concilios Nacionales, Provinciales ó Diocesanos no gocen, sin la aprobacion del Papa, de infalibilidad, tienen no obstante una gravísima autoridad; y

así los Teólogos deben consultarlos en aquellas cosas que tocan á la peculiar disciplina, para que así se observen los ritos y laudables costumbres introducidas por los Prelados, segun las pias sanciones de sus provincias ó diócesis.

R. 4. Que ningun Concilio que no esté confirmado por el Papa es regla cierta de la fe y costumbres, porque ningun Concilio, aunque sea general, es firme y estable sin la confirmacion del Sumo Pontífice. Y así consta que varios Concilios, tanto generales como particulares, erraron, como pudiera hacerse patente con varios exemplares que lo comprueban. Infíerese de aquí, que el Sumo Pontífice no está obligado á adherirse á la pluralidad de votos, sino á la verdad; porque su autoridad no procede de la mayoría de los votos, sino del influxo de lo alto, que es infalible.

§ V.

Del Sumo Pontífice.

P. ¿Puede errar el Papa acerca de la fe y costumbres? Antes de responder á la pregunta es necesario advertir, que el Papa puede considerarse como un Doctor particular, y en esta consideracion no tratamos

de él; pues no dudamos pueda errar como otro particular Doctor. O puede considerarse como persona pública, y en quanto es Vicario de Cristo, y Pastor universal de la Iglesia, enseñando ex Cathedra. Esto supuesto

R. Que el Sumo Pontífice no puede errar en lo perteneciente á la fe y costumbres, considerado como Doctor de la Iglesia universal. Pruébese esta resolución con las palabras del Señor á San Pedro, que refiere San Lucas cap. 22. *Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua: et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* En las cuales prometió Cristo á San Pedro, y en él á todos sus legítimos sucesores la infalibilidad en la fe, para que ellos pudiesen confirmar en ella á todos los demás fieles.

P. ¿Pertenece al Papa definir las materias pertenecientes á la fe y costumbres? *R.* Que esta potestad es propia y privativa del Vicario de Jesucristo, pues solo á San Pedro, y en él á sus legítimos sucesores se dieron las palabras ya referidas.

Concluiremos esta materia haciendo presentes dos proposiciones condenadas por Alejandro VIII, dexando el tratar mas difusamente de ella á los Teólogos controversistas. La

primera de estas, que es la 29 entre las reprobadas por este Pontífice, decia: *Futilis, et toties convulsa est assertio de Pontificis Romani supra Concilium Æcumenicum auctoritate; atque in fidei quæstionibus discernendis infalibilitate.* La segunda, que es la 30, decia: *Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clarè fundatam, illam absolutè potest tenere, et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis Bullam.*

IV

§ VI.

De los Santos Padres de la Iglesia.

Llamamos Santos Padres de la Iglesia á los que en ella florecieron en méritos y doctrina, acompañando uno y otro con una verdadera fe. De ellos trataremos aquí como de sus Doctores en materia de fe y costumbres; porque acerca de lo que escribiéron sobre otros asuntos, ni al presente es del caso, ni toca su exámen á los Teólogos. Esto supuesto

P. ¿Que argumento se forma de la autoridad de los SS. PP. de la Iglesia por lo respectivo á la fe y costumbres? *R.* Que de su uniforme consentimiento en la exposicion de la sagrada Escritura se forma un eficaz

argumento sobre su verdadera inteligencia. Así lo sienten generalmente los Autores católicos contra los hereges, que con tanto conato han procurado envilecer la gran autoridad de los SS. PP. de la Iglesia, tan venerada en todos los Concilios, y últimamente en el de Trento, que en la sesión IV prohibe exponer la sagrada Escritura contra el unánime consentimiento de los PP.

§ VII.

De los Teólogos y Canonistas.

P. ¿La autoridad de los Teólogos y Canonistas qué argumento es en orden á la fe y costumbres? *R.* 1. Que su uniforme sentir acerca de estas materias es un eficaz argumento en su favor, de manera, que sería heregía ó próximo á ella ir contra él; porque no hay dogma recibido con tanta uniformidad, que juntamente no lo enseñe y abrace la Iglesia. *R.* 2. Que el uniforme consentimiento de todos los Canonistas sobre la inteligencia de las leyes canónicas, es un eficaz argumento de ser ella la verdadera y genuina, y sería temeridad discordar de ellos; porque en toda materia debe darse crédito á sus profesores.

Lo mismo se ha de decir, por la misma razon, del común sentir de los Teólogos católicos por lo que mira á materias teológicas.

Y debe advertirse, que quando se trata de asuntos pertenecientes á la fe y costumbres, ha de preferirse la autoridad de los Teólogos á la de los Canonistas, y al contrario si se trata de materias propias de la profesion de estos. Así lo practicó Santo Tomas *quodlib.* II. a. 9. ad 1.

§ VIII.

De los tres últimos lugares.

P. ¿Que argumento se deduce de la Filosofía natural en favor de la fe y costumbres? *R.* Conduce mucho su noticia para la mas perfecta inteligencia de las materias teológicas; pues sin su luz ninguno llega á ser perfecto teólogo. Con todo deben procurar los católicos atender á evitar en esta parte dos extremos, ámbos muy expuestos y perjudiciales. El primero es, de los que todo lo quieren probar por razon natural, como lo intentan muchos filósofos de estos tiempos. El segundo es de los que despreciando la razon natural, todo quieren probarlo por la

autoridad de la sagrada Escritura y de los SS. PP. *In medio consistit virtus, quando extrema sunt vitiosa.* El Teólogo pues de tal manera se ha de valer de la razón natural, que con sus luces se halle mas apto para deducir sus resoluciones teológicas, pero sin dar á aquella mas asenso, ni á estas mas fuerza que la que merezca su mayor ó menor probabilidad.

P. ¿Conduce la Jurisprudencia para resolver en materias de fe y costumbres? *R.* Que mucho; porque ella es cierto género de filosofía natural, cuyos principios son: *Neminem lædere: jus suum unicuique tribuere*; á cuya observancia se ordena quasi toda la Teología moral.

P. ¿Que deberemos decir de la historia humana en orden á los argumentos en favor de la fe y costumbres? *R.* Que especialmente la eclesiástica es muy útil á todos los Teólogos para fundar mas sólidamente sus resoluciones, por ser ella como una recopilacion de lo acaecido en los siglos anteriores, y sin cuya noticia estarian expuestos á incurrir en muchos errores. Y basta lo insinuado sobre cada uno de los lugares ó fuentes de donde la Teología moral ha de deducir sus resoluciones.

CAPÍTULO II.

De los Actos humanos.

Aunque todos los actos humanos sean morales, son muy pocos los que llegan á conocer perfectamente su moralidad; y así será muy conveniente dar desde luego alguna noticia de ella, como lo haremos en los puntos siguientes.

PUNTO I.

De la Moralidad.

P. ¿Que es moralidad? *R.* Que moralidad derivada à more, así como *humanitas ab homine*, es: *Respectus realis regulabilitatis, seu commensurabilitatis cum regulis rationis.* Dícese *respectus realis*, para declarar que la moralidad es cosa real, y no ente de razón. Se dice: *Cum regulis rationis*, y no *cum lege* ó *præcepto*, para denotar que hay muchos actos morales, sin que estén mandados por precepto ó ley, como la entrada en religion, el celibato, y otros muchos.

P. ¿De quantas maneras es la moralidad? *R.* Que se divide adequadamente en *bondad* y *malicia*, que son sus especies esenciales, como lo dice Santo Tomas *l. 2. q. 18. art. 5.* por es-

tas palabras: *Differentia boni, et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet, secundum quod objectum est ei conveniens, vel non conveniens. Unde manifestum est, quod bonum, et malum diversificant speciem in actibus moralibus; differentia enim per se diversificant speciem.*

PUNTO II.

De la Libertad.

P. ¿Que es libertad? **R.** Que como aquí la consideramos es: *Facultas voluntatis habens se ad utrumlibet.* Divídese lo primero, en *actual* y *potencial*. La actual se da quando de hecho se obra con indiferencia. La potencial, quando el acto se exerce sin actual ejercicio de esta, como en los amentes y borrachos. Mas claramente: La primera consiste en obrar con indiferencia, y la segunda en poder obrar con ella. Divídese lo segundo la libertad en libertad de *contradiccion*, y de *contrariedad*. La primera consiste en poder obrar ó dexar de obrar; v. gr. amar ó no amar. La segunda en poder prorumpir en actos contrarios, como amar y aborrecer,

P. ¿Que libertad se requiere para la moralidad? **R.** Que

la actual formal ó virtual, directa ó indirecta; porque para que un acto sea moral es necesario sea regulable por la ley, pues faltando esta no hay prevaricacion; y como esta regulabilidad solo pueda hallarse en los actos libres, como indiferentes á los dos extremos de bondad ó malicia, se sigue que sin la expresada libertad no pueda haber moralidad en los actos humanos.

Arg. en contra. Si un hombre y muger amentes se conociesen carnalmente inducidos de alguno, sería el acto moral, porque aunque ellos no pecasen, pecaría el que los induxo; y con todo en los amentes no hay la dicha libertad; luego no es esta necesaria para que el acto sea moral. **R.** Que dicha cópula no sería pecado en los amentes siéndolo absolutamente. Lo sería, sí, en el que los induxo á ella, porque este obra libremente, y para ello basta que el acto sea malo *ab intrinseco*. Por esta razon el Papa Inoc. XI condenó la siguiente proposicion, que es la 15 entre otras que reprobó: *Licitum est filio gaudere de parricidio patris à se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex hereditate consecutas.*

P. ¿Basta para la moralidad

la libertad de contradicción, ó se requiere además la de contrariedad? *R.* Que basta sola la primera; así como también basta para el mérito, como se vió en Cristo que mereció con sola ella. Ni obsta contra esto el decir, que en el *Eclesiást. cap. 31* es alabado: *qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere mala, et non fecit;* porque aquí solo se recomienda la libertad de contrariedad, no porque absolutamente sea necesaria para el mérito, sino por ser de su naturaleza mas apta para él.

PUNTO III.

Del Voluntario.

P. ¿Que es voluntario? *R.* Que es: *Quod procedit ab intrinseco cum cognitione finis.* Dividese en *necesario* y *libre*. El necesario es el que procede *à voluntate determinata ad unum*; como el amor con que aman á Dios los Bienaventurados, que no pueden dexar de amarlo. El libre es el que procede *à voluntate cum plena indifferentia*; como comunmente acontece en los actos de nuestra voluntad.

El voluntario libre se divide además en *perfecto* é *imperfecto*. El primero se verifica

quando el acto de la voluntad procede de ella con pleno conocimiento de parte del entendimiento, y el segundo, quando este conocimiento fuere semi-pleno ó imperfecto. Puede también el voluntario ser *físico* y *moral*. Será físico, quando el sugeto obra por sí mismo; y moral, quando lo hace por medio de otro. Puede igualmente el voluntario ser *expreso*, como en este acto: *quiero escribir*, y puede ser *implícito* ó *interpretativo*, que también se llama *indirecto*, y se da quando, aunque expresamente no se intente la cosa, se le imputa al agente por razon de su hecho ú omisión. Finalmente, el voluntario puede ser voluntario *in se*, como el acto con que uno quiere dar limosna, y voluntario *in causa*, como el quitar la vida en aquel que se emborracha, previendo que en la embriaguez puede matar al próximo.

P. ¿El voluntario es esencial para la moralidad? *R.* Que lo es; pues como dice S. Thom. *in 2. dist. 24. a. 2. Ibi incipit genus moris, ubi incipit dominium voluntatis.* La razon es; porque no puede imputarse á la voluntad el acto que no procede de ella, ni sin proceder de la voluntad puede ser la acción buena ó mala; y por

lo mismo tampoco moral.

P. ¿Es lo mismo ser un acto voluntario que ser libre? *R.* Que no; porque para que sea voluntario basta que proceda de la voluntad con conocimiento del fin; mas para que sea libre se necesita indiferencia en el juicio, y libertad en la voluntad. Por esto *latius patet voluntarium, quam liberum*; pues todo libre es voluntario, y no todo voluntario es libre.

PUNTO IV.

Del Involuntario y de sus causas.

P. ¿Que es involuntario? *R.* Que es: *Quod procedit ab extrinseco, vel sine cognitione finis*. La definicion es clara, y no necesita de mas explicacion. Quatro son las causas que lo producen, segun S. Thom. 1. 2. q. 6. es á saber: la *violencia*, el *miedo*, la *concupiscencia*, y la *ignorancia*, y de cada una diremos algo en los siguientes §§.

§ I.

De la Violencia.

P. ¿Que es violencia? *R.* Que es: *Quod procedit ab extrinseco, passio non conferente vim*. Dos cosas se requieren, segun esta definicion para la violen-

cia; es á saber: que el principio que la causa sea extrínseco; y que el sugeto que la padece no influya en ella, sino que ántes bien la resista positivamente.

P. ¿La voluntad puede padecer violencia en sus propios actos? *R.* Que no, porque siendo ellos esencialmente voluntarios, repugna el que sean violentos y forzados. Puede, sí, padecerla en quanto á sus actos imperados, que se han de executar por medio de otras potencias; como en el andar, oír, y otras acciones externas á que puede ser violentado el hombre, sin que la voluntad lo quiera, y aun resistiéndolo ella.

§ II.

Del Miedo.

P. ¿Que es miedo? *R.* Que es: *Passio qua refugimus malum futurum cui resisti non potest*. Puede ser *ab intrinseco*, y *ab extrinseco*. Será *ab intrinseco*, quando aunque lo cause alguna causa extrínseca, nace del que lo padece toda la eleccion de los medios para evitarlo; como sucede en aquel que viéndose en peligro de perder la vida en un naufragio, elige entrar en religion para que Dios le libre del riesgo. El miedo *ab ex-*

trinseco es, quando el mal que se teme nace de causa libre, que amenaza con él, á fin de sacar el consentimiento del que lo padece. Este miedo puede ser *justo*, como si hubiere justa causa de parte del que amenaza con el mal ó daño; v. gr. si el Juez amenaza con la muerte al homicida. Y puede ser *injusto*; como si por el contrario no hubiere causa justa para conminar con él; como si un ladron amenaza á Pedro con la muerte si no le da cien doblones.

Tambien puede el miedo ser *grave*, ó que cae en varon constante, y *leve*, ó que cae en varon inconstante. Si el mal con que se amenaza fuere absolutamente grave, tambien el miedo lo será, y si aquel fuere absolutamente leve, tambien lo será este. *P.* Y ¿como conoceremos que el mal amenazado es absolutamente grave? *R.* Que lo será interviniendo las cinco condiciones siguientes. 1.^a Que el daño con que se amenaza sea grave, ó para el amenazado ó para los suyos. 2.^a Que se tema con graves fundamentos el mal. 3.^a Que el que amenaza sea capaz á poner por obra sus amenazas. 4.^a Que esté acostumbrado á executarlas así. 5.^a Que el conminado no pueda fácilmente evadir el peligro. To-

das estas circunstancias deben considerarse, no absolutamente, sino con relacion á las personas, siendo indubitable, que lo que respecto de unas es miedo leve, puede ser grave respecto de otras.

P. ¿Los actos hechos con miedo grave son voluntarios *simpliciter*? *R.* Que lo son, por ser conformes á la inclinacion eficaz de la voluntad y nacidos de ella. Puede esto verse en aquel que arroja al mar los géneros por librar la vida del naufragio; el qual, aunque *aliàs* quisiera ineficazmente conservarlos, eficazmente quiere arrojarlos, por considerar, que sin este medio no puede preservar su vida. Son pues los actos hechos con miedo grave voluntarios *simpliciter*, y solo involuntarios *secundum quid*.

Arg. contra esto. Lo primero. El miedo grave excusa de culpa; v. gr. al que por él no oye Misa en dia de fiesta, y lo mismo respecto de otras leyes positivas humanas, lo que no puede ser por otro motivo, sino por ser involuntaria la inobservancia; luego &c. Lo segundo. Se arguye: Muchos contratos son nulos hechos con miedo grave; luego es, porque practicados con él son involuntarios.

R. A lo primero, que no pe-

ca el que por miedo grave dexa de cumplir los preceptos humanos, mas no es porque sea involuntaria su inobservancia, sino porque no obligan á ella con grave detrimento, como diremos á su tiempo. A lo segundo se responde: que los contratos hechos con miedo grave, anulados por el derecho, son de sí válidos atento el derecho natural; y así el argumento mas que contra nosotros, es en nuestro favor.

§ III.

De la Concupiscencia.

P. ¿Que es concupiscencia?

R. Que segun de ella tratamos ahora, es: *Vehemens passio appetitus sensitivi circa aliquod objectum delectabile*. Se divide en *antecedente* y *consiguiente*. La primera precede al acto del entendimiento y de la voluntad, y es verdadera causa de él; como quando uno se excita á la venganza con la vista de su enemigo. La segunda se sigue al acto de la voluntad, y no disminuye, sino que ántes bien aumenta el voluntario; como se ve en aquel que trae á la memoria la injuria recibida, para excitarse mas con ella á la venganza.

La concupiscencia antece-

dente, aunque aumenta el voluntario imperfecto, disminuye el perfecto y libre; porque de razon de este es proceder de un perfecto conocimiento, así del fin, como de sus circunstancias; y por la concupiscencia antecedente se disminuye el conocimiento del objeto, y aun algunas veces lo impide, ó priva totalmente de él, como la experiencia lo enseña. Y esto mismo ha de entenderse de qualquiera otra pasion vehemente.

Para mejor inteligencia de esta doctrina conviene advertir, que en el voluntario se dan tres grados. El primero es comun á racionales y brutos, y consiste en que el acto proceda *ab intrinseco cum cognitione finis, vel objecti*; el qual absolutamente hablando es y se llama *voluntario*, aunque imperfecto. El segundo es, quando al dicho conocimiento se añade el de las circunstancias del objeto; y se llama *voluntario perfecto*. El tercero, finalmente, se verifica, quando el acto se practica con indiferencia y total libertad. Este se llama *voluntario libre*. La concupiscencia, pues, aunque muchas veces excita el voluntario imperfecto, disminuye el perfecto y libre; porque á veces la pasion vehemente perturba de tal ma-

nera la razon, que priva de ella al sugeto, y es tal, que le quita la libertad, como se ve en los que por ella llegan á perder la cabeza. Síguese de todo lo dicho, que la concupiscencia antecedente disminuye el voluntario perfecto, y de consiguiente el pecado. Santo Tom. 1. 2. *quest. 6. art. 7.*

§ IV.

De la Ignorancia.

P. ¿Que es ignorancia? *R.* Que en comun es: *carentia scientiæ possibilis adipisci*. Se distingue de la *nescientia*, que es: *carentia notitiæ eorum ad quæ quis non tenetur*; como no saber el número de las estrellas. Lo que dixéremos de la ignorancia podrá en su proporcion aplicarse á la *inconsideracion*, que es: *carentia debitæ inspectionis*: al olvido, que es: *carentia debitæ recordationis*; y á la *inadvertencia*, que es: *carentia debitæ considerationis*; pues serán ó no culpables como la ignorancia, segun diremos.

P. ¿De quantas maneras es la ignorancia? *R.* Que puede considerarse por parte del *sugeto*, del *objeto*, del *tiempo*, de la *voluntad* y de la *culpa*. Por parte del sugeto se divide en

negativa, *privativa* y *positiva*. La negativa es: *carentia cognitionis in subjecto inepto*, como en la piedra. La privativa es: *carentia cognitionis in subjecto apto ad illam*, como ignorar un fiel adulto la doctrina cristiana. La positiva es: *carentia cognitionis cum positivo errore*, como si uno creyese ser lícito el hurto.

La ignorancia por parte del objeto puede ser *juris*, *facti*, et *pænæ*. *Juris* es: *carentia cognitionis juris*, aut *præcepti*. Y tal será ignorar, que en tal dia hay precepto de ayunar, habiéndolo en la realidad. Ignorancia *facti* se dará, quando aunque se sepa la ley, se ignora que el hecho vaya contra ella; como si sabiendo uno la censura que hay impuesta contra el percusor del Clérigo, ignora que lo sea aquel á quien hiere. Ignorancia *pænæ* será quando sabiendo la ley, se ignora la pena impuesta por ella, como en el caso dicho, ignorar la excomunion.

Por parte del tiempo se divide la ignorancia en *antecedente*, *concomitante* y *consequente*. La antecedente es, la que antecede al libre consentimiento de la voluntad, y así coincide con la invencible; pues si ella faltase, el acto no se executaria; como si uno ma-

tase á un hombre, pensando invenciblemente que era una fiera; de manera que á entender quien era, no lo ejecutaría. Concomitante es, la que acompaña al acto de la voluntad; y de suerte, que aunque no hubiese tal ignorancia, aun se ejecutaría el acto; como si Pedro creyendo que mataba una fiera, quitase la vida á su enemigo, pero de manera que lo mismo hubiera executado aunque lo hubiera conocido. Esta ignorancia se reduce á la invencible, quando se practican las debidas diligencias; y á la vencible, si no se practican estas. La consiguiente es, la que se subsigue á la voluntad, como lo es en aquel que ignora los preceptos, porque positivamente quiere no ser instruido en ellos.

Por parte de la voluntad y culpa se divide la ignorancia en *vencible*, ó *invencible*. La vencible es, la que *prudenti adhibita diligentia vinci potest*. La invencible es: *caentia cognitionis*, *quæ prudenti adhibita diligentia vinci non potuit*. La ignorancia vencible se subdivide, además, en *afectada*, *crasa* y *supina*. La afectada es: *Qua quis, data opera, et ex consilio vult ignorare, ut liberiùs peccet*; que es lo que dixo David *Salm. 35. Noluit*

intelligere, ut bene ageret. La crasa es: *Quando quis maxima desidia detentus, ferè nullam diligentiam apponit in addiscendo ea, ad quæ tenetur*; á la manera que los hombres gruesos ó crasos suelen ser desidiosos. La supina es: *Quando parva adhibetur cura ad eam depellendam*. Ambas ignorancias se diferencian poco entre sí, como consta de sus descripciones.

Fuera de las dichas se da otra ignorancia á la que llaman *purè vencible*, y que consiste en que poniendo uno mayores diligencias que las necesarias para vencer la crasa y supina, con todo no pone quantas debiera para excusarse de pecar, por pedir mas exáctas el negocio.

§ V.

De quando será pecaminosa la ignorancia.

P. ¿Causa la ignorancia involuntario? *R.* Con distincion; porque si la ignorancia es antecedente invencible, causa involuntario *simpliciter* respecto del objeto ó circunstancia sobre que se tenga. Así S. Tom. 1. 2. q. 6. art. 8. La razon es, porque sin previo conocimiento de la cosa, no puede verificarse el voluntario, y faltando aquel,

quando se da esta ignorancia, faltará tambien este. Si la ignorancia fuere concomitante, ni causa voluntario, ni involuntario, sino un cierto no voluntario, como dice Santo Tomás en el lugar citado. No causa voluntario, por ser totalmente desconocido el objeto. Tampoco causa involuntario, pues el acto ni place, ni displace á la voluntad. Resta, pues, que solo cause un cierto no voluntario. Ultimamente, si la ignorancia es vencible, disminuye el voluntario, á no ser afectada, que regularmente lo aumenta; porque disminuyendo la ignorancia el conocimiento, aunque sea vencible, es consiguiente disminuya tambien el voluntario.

P. ¿La ignorancia vencible es de sí pecado distinto del que es causa? La pregunta procede acerca de la ignorancia vencible; pues suponemos que la invencible en ninguna manera es pecado en sí, ni en su causa ó efecto. Supone tambien la pregunta, que la vencible es pecado ó en su causa, ó en su efecto, por ser verdad católica, que se dan pecados de ignorancia, segun el Salm. 24: *Ignorantias meas ne memineris.* Esto supuesto. *R.* Que la ignorancia vencible actual es pecado distinto de aquel de quien

es causa; porque ella por sí es omision culpable de un acto debido; esto es, de la recordacion debida.

Para mejor inteligencia de lo dicho, conviene advertir, que la ignorancia puede prohibirse en dos maneras; es á saber: ó *propter se*, ó *propter opus præceptum*. Si lo primero, es pecado distinto, opuesto á la virtud de la estudiosidad, y pertenece al vicio de la negligencia, como acontece en el adulto que entre cristianos ignora los misterios de la fe. Si lo segundo, no será la ignorancia actual diverso pecado formal, que el de la omision de la obra mandada; como se ve en el que no oye Misa en un dia festivo, por ignorar venciblemente que lo sea, el qual no comete mas que un pecado. Entónces será la ignorancia prohibida *propter se*, quando versa acerca de aquellas cosas que uno está obligado á saber por su estado ú oficio.

P. ¿Como se conocerá si la ignorancia es vencible? *R.* Que si, ni al empezar á obrar, ni en todo el discurso de la operacion, ocurrió pensamiento, advertencia, recuerdo actual ó virtual, directo ó indirecto en particular, ni en confuso acerca de la obligacion, si fuere la ignorancia *juris*; ó

acerca de la condicion del objeto, si fuere la ignorancia *facti*, será ésta invencible, porque sin preceder algun conocimiento ó advertencia del modo dicho, carece el hombre de todo principio por donde puede excitarse á inquirir la verdad. Por el contrario será ven-

cible la ignorancia, quando acerca de la obligacion, ó del objeto en su ser moral, segun ya queda distinguido, ocurre algun pensamiento, advertencia ó duda, y no se practican las debidas diligencias para averiguar la verdad.

TRATADO II.

De las Reglas de las costumbres.

Dos son las reglas de las costumbres morales. La primera *universal* y *remota* es la ley eterna de Dios; esto es: la mente divina, *seu ratio Dei omnis rectitudinis indifectibile exemplar*. Dícese esta regla *extrinseca*, por serlo respecto de nosotros. La segunda *intrinseca*, *proxima* y *homogenea* es el dictamen práctico de la razon, ó la *conciencia*. Así S. Tom. 1. 2. q. 71. art. 6. Y de esta es de la que vamos ahora á tratar, siguiendo al S. Doctor que lo hace 1. p. q. 79. art. 13.

CAPÍTULO I.

De la Conciencia.

Para proceder en esta tan importante materia con mas dis-

tincion y claridad, hablaremos primero de la conciencia en comun, pasando despues á declarar cada uno de sus miembros en particular, como lo practicaremos en los puntos siguientes.

PUNTO I.

De la esencia, division y actos de la conciencia.

P. ¿Que es conciencia? R. Que es: *Dictamen practicum rationis applicatum ad opus*. O es: *Dictamen actuale rationis practicae, ostendens quid hic, et nunc agendum est, vel omitendum*. Se dice: *dictamen*, ó *judicium actuale*, para denotar, que la conciencia no es hábito ó potencia, sino acto. Se aña-

de: *Rationis practicæ*, para significar que es acto del entendimiento, y no de la voluntad; pues son sus propios munerados *testificar*, *juzgar*, *redargüir* y *reprehender*, que todos dicen acto de entendimiento.

P. ¿La conciencia de quantas maneras es? R. Que es de muchas; porque puede dividirse por parte del tiempo, de la obligación, del objeto y del acto. Lo 1.º por parte del tiempo se divide en *antecedente* y *consiguiente*. La antecedente es: *quæ dirigit operationem, et dicitat quid agendum sit*. La consiguiente es: *quæ dicitat ea omnia, quæ agimus, de quibus tristamur, vel consolamur*; y de esta no tratamos al presente.

Por parte de la obligación se divide lo 2.º la conciencia en *precipiente*, *consulente* y *permitente*. La precipiente es la que *dictat aliquid agendum ex præcepto*. La consulente *ex consilio*. La permitente es: quando *dictat aliquid, neque præcipi, neque prohiberi, sed utrumque posse*.

Se divide lo 3.º la conciencia por parte del objeto en *recta* y *errónea*. La recta es: *quæ dicitat rem, ut est in se*: lo bueno como bueno, y lo malo como malo. La errónea es: *quæ dicitat rem aliter, ac est in se*: lo malo como bueno, y lo bueno

como malo. Esta es de dos maneras *vencible é invencible*. Vencible es la que con un prudente estudio y diligencia se pudo y debió evitar. Invencible es la que moralmente no puede vencerse con ningun estudio ó diligencia; por lo mismo excusa de pecado. Véase lo dicho arriba acerca de la ignorancia.

Lo 4.º por parte del acto se divide la conciencia en *cierta*, *probable*, *dudosa* y *escrupulosa*. La cierta es: *quæ dicitat certo, et sine formidine aliquid esse faciendum, vel omittendum*. Probable es: *quæ assentitur uni parti, cum formidine alterius*. Dudosa es: *quæ perpensis rationibus utriusque partis, anceps remanet, et nulli parti reverà assentitur*. La escrupulosa es: *quæ uni parti adhæret, cum formidine contrariæ, orta ex levibus motivis, et rationibus*.

Por estas definiciones es fácil conocer cuales sean las de la *opinion*, *duda* y *escrúpulo*. La *opinion* pues, se debe definir diciendo que es: *assensus unius partis cum formidine alterius oppositæ*. La *duda* que es: *suspensio assensus circa objectum apprehensum*: y el *escrúpulo* que es: *Inanis apprehensio orta ex levi motivo, de eo quod sit malum, quod reverà non est*. De todo hablaremos despues en

sus propios lugares.

P. ¿Quantos son los actos de la conciencia? *R.* Que son tres; porque segun la aplicacion del conocimiento á lo que obramos, se diferencian los actos de ella. Si es por orden á lo pasado, su oficio es testificar; segun lo que dice el Apóstol á los Romanos 2. *Testimonium reddente illis conscientia ipsorum.* Si es por orden á lo que debemos hacer ú omitir, su oficio es ligar ó instigar; pues como dice el mismo Apóstol: *Omne autem quod non est ex fide* (esto es: *ex conscientia*) *peccatum est. Ibid. cap. 14.* Si en fin se considera la conciencia en orden á lo que obramos bien ó mal, es su oficio excusar, acusar ó remorder; conforme á lo que dice el mismo San Pablo cap. 2. *Inter se invicem cogitationibus, accusantibus, aut etiam defendentibus.*

PUNTO II.

De la Conciencia recta.

P. ¿Obliga siempre la conciencia recta? *R.* Que no; porque puede ella dictar una cosa, ó como de consejo ó como de precepto. Si lo primero, es cierto que no obliga, aunque si obligará, si lo segundo. *P.* ¿Peca el que obra contra la

conciencia preceptiva recta? *R.* Que sí; porque siendo pecado obrar contra la ley eterna de Dios, tambien es preciso lo sea obrar contra la conciencia recta, que es participacion de ella. Mas no cometerá el que obra contra esta conciencia pecado diverso del que comete contra el precepto: v. gr. el que dexa de ayunar en un dia de precepto, no comete sino un pecado contra este, aunque se oponga al dictado de su conciencia; porque la intimacion de la ley eterna no es diversa ley de la intimada, sino ántes bien su complemento, como lo es en las demas leyes, que sin la promulgacion no tienen fuerza de obligar.

P. ¿Como peca el que obra contra la conciencia recta, que le dicta la cosa como mala? *R.* Con distincion: Si le dicta la cosa como pecado mortal, será el obrar contra ella pecado mortal. Si como venial, será pecado venial. Si tan solamente propone la malicia en comun ó en confuso, será sin duda culpa grave obrar contra su dictámen, por el peligro á que se expone, de que sea grave; y en la verdad él de su parte abraza toda la que haya en el objeto de malo. *Arg.* contra esta resolucion en quanto á su última parte.

El objeto no puede comunicar mas malicia al acto, que la que él contuviere en sí; es así, que quando el objeto se propone solo como malo en comun, no contiene malicia grave; luego &c. Respóndese: Que aunque el objeto propuesto de la manera dicha, no explique malicia grave, tampoco la excluye positivamente; y así el que de esta forma obra, se determina á abrazar quanta malicia haya en el objeto, sea grave ó leve.

P. ¿Que pecado será, y de que especie este acto: *quiero en todas las cosas obrar contra la conciencia?* R. Que el tal acto no es mas que un pecado, y por consiguiente tiene especie determinada. La razon es, porque aunque sea indeterminado el objeto, se determina por el modo particular, con que acerca de él procede el agente, así como en este acto: *quiero en todo obrar honestamente*, no hay mas que una específica y determinada bondad: así tampoco la hay en su acto contrario. Uno y otro no pertenecen á determinada especie, sino que la variarán segun el motivo con que se hacen. Véase S. Tom. q. 19. art. 5. ad 9.

P. ¿Estamos por precepto natural obligados á seguir la

conciencia recta? R. Que lo estamos, porque ella es la misma ley natural que nos dicta lo que debemos hacer, ú omitir. Por lo mismo se infiere legítimamente, que la conciencia propia obliga mas fuertemente, que toda otra ley humana.

PUNTO III.

De la Conciencia errónea.

P. ¿Que es conciencia errónea? R. Que es: *Dictamen practicum rationis, judicans bonum, ut malum, et malum, ut bonum.*

P. ¿De quantas maneras es? R. Que puede ser *vencible ó invencible*, segun lo que arriba queda ya declarado. P. ¿Será pecado discordar de la conciencia errónea? R. Que lo será, porque aunque erróneamente propone la ley como precipiente, por lo mismo el discordar de ella, es á juicio del que obra quebrantamiento de la ley, y es lo mismo que si realmente la quebrantára.

Arg. contra esto. La conciencia no puede obligar á lo que se opone á la ley de Dios; es así, que la conciencia errónea muchas veces se opone á la ley de Dios; como quando dicta, debe mentirse por salvar la vida al próximo: luego &c. R. Que la conciencia no

puede obligar contra la ley eterna de Dios, quando esta se sabe, pero sí quando se ignora, y se aprende como mandado por ella; pues la ley no obliga, sino en quanto está en el dictámen práctico de la razon.

P. ¿Que deberá hacer el que con conciencia errónea juzga pecado uno y otro extremo contradictorio? *R.* Que deberá deponerla, siendo vencible, y de lo contrario pecará qualquiera extremo que eligiere. Ni por esto se sigue, que esté precisado á pecar, porque esta precision nace *ex suppositione*, pudiendo y debiendo deponer su error, que supone-mos vencible y voluntario. Así S. Tom. 1. 2. q. 13. art. 6. ad 3. No pudiendo en el dicho caso deponer la conciencia, ni por sí, ni consultando algun varon prudente, deberá seguir el extremo que se le presentáre como ménos malo. V. gr. Una muger, á quien se le encargó el cuidado de un enfermo, juzga peca gravemente así en dexarlo para ir á oír misa, como en no oirla por cuidar de él. En este caso, suponiendo no tiene á quien preguntar para salir de su perplexidad, deberá omitir el oír misa; porque dexar al enfermo por oirla, desde luego se presenta como mas peligroso. Si la perplexi-

dad, en que se halla el que ha de obrar, fuere tal, que practicadas todas las debidas diligencias, no conoce qual de los dos extremos es ménos malo, arrepintiéndose primero de su vencible ignorancia, podrá abrazar qualquiera de los dos; porque mediante su arrepentimiento, pasa á ser su error invencible. Si, ni aun le ocurre arrepentirse, entónces tambien pasará á ser invencible la conciencia; y por lo mismo le excusará de culpa, qualquiera que sea el extremo que eligiere.

PUNTO IV.

De la gravedad y especie del pecado que causa la conciencia errónea.

P. ¿Será mas grave culpa obrar contra la conciencia errónea, que seguirla? *R.* 1. Que, *cæteris paribus*, es mas grave pecado obrar contra ella, que el seguirla; porque el que obra contra la conciencia errónea vencible, peca con cierta ciencia; y el que no la sigue peca por ignorancia, la qual disminuye la malicia de la operacion, así como el involuntario. *R.* 2. Que, *si cætera non sunt paria*, no se puede asignar regla cierta; porque unas veces será mas grave culpa seguir la

conciencia errónea, y otras el no seguirla, según fuere la gravedad ó levedad de la materia, que el operante juzga prohibida ó mandada; porque la obligación de la conciencia no es otra que la obligación del precepto que propone, el qual obliga falsamente propuesto, del mismo modo que si fuese verdadero. V. gr. Dicta la conciencia, que se debe mentir por salvar la vida al próximo: si no miente el que así erróneamente lo concibe, pecará mas gravemente, que mintiendo; pues el precepto que supone, incluye materia mas grave, que el verdadero que le prohíbe mentir; puesto que aquel mira á la caridad, que en materia grave, qual es la vida del próximo, obliga *sub gravi*; y este á la veracidad que de sí solo obliga *sub levi*.

P. ¿Los pecados cometidos contra la conciencia recta son distintos en especie de los que se cometen contra la errónea? R. Que no; porque siendo la conciencia solo una aplicación de la voluntad al objeto, su variedad no varía la especie de éste en el ser moral; y le es de material, el que verdadera ó erróneamente se juzgue prohibido, para que su especie moral sea diversa. Por lo mismo, el pecado que va contra la

conciencia errónea es de aquella especie que falsamente se concibe; como si uno erróneamente juzgase era pecado de sacrilegio escupir en la Iglesia, pecaría contra religion en hacerlo.

Deben aquí advertirse dos cosas. La 1.^a Que si la conciencia errónea vencible dicta como venial lo que verdaderamente es mortal, será grave la culpa; porque la conciencia errónea vencible no excusa de pecado; mas si fuere invencible la ignorancia ó conciencia errónea, será solo pecado venial obrar contra ella en el caso dicho, por la razón contraria. La 2.^a Que si uno preso en la cárcel, juzgase pecaba mortalmente no oyendo misa, éste de ningún modo pecaría en no oirla; porque donde falta la libertad, no puede haber culpa. Ni obsta el dictámen erróneo de su conciencia; porque entónces este es causa del pecado, quando influye en la operación ú omisión, y en el caso dicho no influye en estas, pues proviene de causa extrínseca.

P. ¿Como deberá deponerse la conciencia errónea? R. con distincion; porque, ó procede de razones á su parecer fundadas, ó se forma sin alguna razón probable, temeraria é

imprudentermente. Si lo primero, para deponerse prudentemente son necesarias otras razones mas fundadas y probables, capaces á desvanecer el primer error. Si lo segundo, se puede deponer *ad libitum*, formando el operante diversa conciencia, y deponiendo la primera.

P. ¿Que diligencias ha de practicar el que quiere deponer la conciencia errónea? *R.* Que las ordinarias, y morales que sean capaces á juicio prudente, á sacarlo de su error; como consultar á sugetos instruidos; estudiar por sí mismo la materia; pedir luces á Dios, obligándole á que se las comuniquen con ayunos, vigiliias, limosnas, y otras obras de piedad. Y se debe advertir, que estas diligencias se deben considerar con relacion á la materia; por lo mismo, quanto mas grave fuere ésta, deberán aquellas ser mas exáctas. Segun lo qual, las que se reputan suficientes para un negocio regular, no lo serán para otro de gravísima importancia. Las diligencias exquisitas y extraordinarias, como lo sería peregrinar por diversas provincias para averiguar la verdad, no hay obligacion á practicarlas, á no ser en algun negocio desacomtumbrado, y extraordinario.

P. ¿Los actos que proceden de la conciencia errónea invencible son buenos con bondad positiva y meritoria? *R.* Que no lo son. Aunque esta resolucion se funda en muy sólidas razones capaces á hacerla mas probable que la contraria, nos contentaremos con proponer la doctrina del Angélico Doctor S. Tom. pues es bastante para nuestro intento. Dice pues el Santo 1. 2. q. 19. art. 6. ad 1. *Ad primum ergo dicendum, quod sicut Dionisius dicit in 4. cap. de divin. nom. bonum causatur ex integra causa; malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo ad hoc quod dicatur malum id, in quod fertur voluntas, sufficit, sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur, ut malum; sed ad hoc quod sit bonum requiritur, quod utroque modo sit bonum.*

PUNTO V.

De lo que ha de practicar el Confesor con el penitente que llega á él con conciencia errónea.

P. ¿Como ha de portarse el confesor, si el penitente llega á sus pies con conciencia errónea? *R.* 1. Que siendo la ignorancia vencible, es opinion comun cierta entre los AA. que

deberá sacarle de su ignorancia ántes de darle la absolucion; porque como esta ignorancia no excuse de culpa, mientras estuviere en ella es incapaz de ser absuelto, por hallarse en estado de pecado mortal.

R. 2. Que si la ignorancia es invencible, aunque sea tan vario el modo de pensar entre los AA. aun mas graves, tenemos por mas probable, que el confesor está obligado á manifestar al penitente la verdad, para evitar en él todo pecado aun material. Porque, ó el confesor que conoce el error invencible del penitente juzga que su amonestacion le ha de ser provechosa ó nociva; y en ámbos casos está obligado á manifestarle la verdad. Si se persuade que la amonestacion ha de aprovechar al penitente, es cierto, segun el comun consentimiento, está obligado el confesor á sacarle de su error. Si por el contrario, está persuadido le ha de dañar el aviso, lo está tambien de la mala disposicion del penitente; pues cree que no está dispuesto para practicar quanto le ordene como necesario para cumplir sus obligaciones; y así, si le ha de absolver, deberá avisarle su obligacion. De lo dicho se infiere, que el confesor está obligado á prevenir

dentro de la confesion al penitente, sin aceptacion de personas, la obligacion de restituir la hacienda, honra ó fama: á avisarle de la nulidad de sus contratos simoniacos ó usurarios: de los impedimentos del matrimonio, aunque con cautela; finalmente, de todo lo que debe saber y obrar, segun su estado, oficio y dignidad, segun ahora diremos.

Argúyese, para dar mas claridad á esta tan importante materia, contra lo dicho. Lo 1.º el precepto de la correccion fraterna no obliga quando de ella no se ha de seguir fruto alguno; y aun debe omitirse si por ella se han de multiplicar los pecados; luego &c. R. Negando la consecuencia, por la notable diferencia que se halla entre el fuero interno y el externo. En este pueden los superiores disimular muchas cosas, si temen que sus amonestaciones, ó no han de aprovechar, ó han de seguirse de ellas mayores daños. Mas en el fuero interno de la conciencia el confesor en el tribunal de la penitencia está obligado quando confiesa al penitente á exercer con él los números de Juez y Maestro, los que no puede desempeñar sin instruir al confesado, conocer su causa, y dar la sentencia conforme á

sus méritos; todo lo qual es incompatible con la disimulacion.

Arg. 2. Puede acontecer caso en que el confesor esté obligado á disimular, y dar al penitente la absolucion; luego &c. Pruébase esto con el exemplo siguiente: llega á los pies del confesor una muger que contraxo matrimonio inválidamente, por hallarse ligada con impedimento dirimente de afinidad, á causa de haber tenido ántes de celebrarlo cópula con consanguíneo de su marido en primero ó segundo grado. Conoce el confesor la nulidad del matrimonio, y tambien la ignorancia invencible en que está la muger de su nulidad. Teme ciertamente, que si la avisa de ello, se han de seguir graves inconvenientes y escándalos: al mismo tiempo urge la necesidad de que la penitente reciba el Sacramento; hallándose por otra parte la muger en disposicion de practicar quanto pueda y deba. En este caso, por lo ménos, estará el confesor obligado á disimular, y absolverla; luego &c.

R. Que en el caso propuesto, que rara vez sucederá, dicta la virtud de la prudencia, que proceda el confesor con la mayor cautela y circunspeccion, no sea que su amonesta-

cion le sirva de lazo, y convertida en veneno la medicina. Por lo mismo en tan apuradas circunstancias no estará obligado á dar aviso á la muger de la nulidad de su matrimonio, sino que podrá absolverla, hallándola por su parte bien dispuesta; y quanto ántes sea posible sacar la dispensa, para que se revalide el matrimonio, del modo que prescriben los AA. Si no urge el precepto de la confesion, ó teme prudentemente el confesor, que la muger amonestada de la verdad, no ha de guardar continencia, deberá tambien entónces negarle la absolucion.

Para mayor luz de todo lo expuesto, debe notarse: que siempre que estuviere al arbitrio del penitente poner el remedio para evitar los daños y pecados, estará el confesor obligado á manifestarle la verdad. Así deberá hacerlo con los usurarios, simoniacos, usurpadores de lo ageno, con los que no ayunan, y otros semejantes. Si, como en el caso propuesto, no está en mano del penitente evitar los daños y peligros, debe entónces el confesor no amonestar, para no hacerse reo de ellos. Y si urgiere el precepto de la confesion, podrá absolver al penitente, si le halla con las demas disposicio-

nes, poniéndole en penitencia, ó mandándole, que para tal tiempo vuelva á confesarse con él, con el fin de enseñarle, y dar uso á la dispensa. Pero estos son casos raros que salen de la regla comun.

CAPÍTULO II.

De la Conciencia probable.

Al mismo tiempo que tratamos de la conciencia probable, lo haremos tambien del probabilismo, tan proclamado en los dos siglos antecedentes, aunque ya quasi desterrado de las escuelas, y en parte justamente proscripto.

PUNTO I.

De la naturaleza y division de la Conciencia probable.

P. ¿Que es conciencia probable? R. es: *Dictamen practicum rationis, quo intellectus gravi fundamento judicat hoc sibi licere, vel non licere.* Se distingue de la opinion, en que ésta versa acerca de la verdad del objeto, y aquella acerca de la bondad de la operacion. No obstante, quanto dixéremos de la conciencia probable en orden á su division, se puede aplicar á la opinion, y al con-

trario; y así hablaremos de esta como mas usada entre los moralistas.

P. ¿De quantas maneras es la opinion ó probabilidad? R. Que de muchas. Lo 1.º se divide en *opinion probable ab intrinseco*, y en *probable ab extrinseco*. Aquella estriba en el peso de las razones, y esta en la autoridad de los Doctores que la siguen. Lo 2.º se divide en *probable, mas probable*, y en *levitèr probable*. Probable es: *quæ gravi nititur fundamento*. Mas probable: *quæ graviori ratione fulcitur*. *Levitèr probable: quæ levibus innititur rationibus*. Divídese lo 3.º en *práctica*, y *especulativa*. La práctica es: *quæ respicit bonitatem operationis, attentis circumstantiis, et benè perpensis*. La especulativa es: *quæ judicat de objecto secundum se, et præcisivè à circumstantiis*.

Divídese lo 4.º en *segura, mas segura*, y *ménos segura*. Segura es aquella: *qua quis licitè operatur*. La mas segura puede considerarse de tres maneras; es á saber: *absolutè, comparativè, y adversativè*. Mas segura *comparativè* será quando se acerca mas á la observancia de la ley. Mas segura *adversativè* será quando la opinion opuesta no es segura; como en aquellas palabras de

S. Pablo 1. ad Corint. 7. v. 9. *Melius est nubere, quam uri*: el *melius* se entiende *adversativè*, porque *uri* no es bueno. Finalmente, la opinion mas segura *absolutè* coincide con la opinion segura de que ya hemos tratado. Divídese lo 5.º la opinion mas segura en *tutior à falsitate*, y *tutior à peccato*. La 1.ª es la que se presenta mas probable. La 2.ª es la que es mas segura: v. gr. la opinion que pide contricion perfecta para el valor del Sacramento de la Penitencia, la qual es *tutior à peccato*, y no obstante la contraria, como mas fundada, es *tutior à falsitate*. Esto supuesto

P. ¿Toda opinion que es probable *speculativè*, lo es tambien probable *practicè*? R. Que no; porque las razones que son suficientes para hacer á una opinion especulativamente probable, no bastan á veces para hacer lícito su uso en la práctica por los inconvenientes, que *hic et nunc* pueden resultar de ponerla en execucion. Por esta razon el Papa Inoc. xi condenó la proposicion siguiente, que es la 1.ª entre otras que reprobó: *Non est illicitum in Sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore Sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio, aut periculum gravis mali incurren-*

di. Hinc sententia probabilium utendum non est in collatione Baptismi, ordinis Sacerdotalis, aut Episcopalis.

P. ¿Es lo mismo ser una opinion mas probable, que ser mas segura? R. Que no; porque el ser mas probable consiste en aproximarse mas á la verdad, y tener mas sólidos fundamentos en su favor; y el ser mas segura depende de alejarse mas del pecado; y hay muchas opiniones, que siendo ménos probables, están mas remotas del pecado; como la que afirma ser culpa grave no oír la misa toda entera en dia festivo, y otras muchas que pudieran proponerse.

P. ¿Bastará la autoridad de un solo Doctor para que una opinion se reputé por probable? R. Que no. Consta de la proposicion 27 condenada por Alexandro vii, que decia: *Si liber sit alicujus junioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dummodo non constet rejectam esse à Sede Apostolica.* No se condena en esta proposicion el decir, que un varon docto, y que se funda en razones sólidas, no puede formar una opinion prácticamente probable, quando su doctrina aun no ha sido ventilada, ni se opone al comun sentir de los Doctores. Para que los ru-

dos é ignorantes puedan formar una conciencia prácticamente probable acerca de las operaciones, que regularmente les ocurren, y en que sinceramente desean instruirse, bastará la autoridad del Párroco ó confesor. Lo mismo se ha de entender del jóven que pregunta á su padre, quando no puede hacerlo al confesor ó Párroco.

PUNTO II.

Si es lícito seguir la opinion probable.

P. ¿Es lícito obrar con opinion solamente probable? R. 1. Que qualquiera quando se ve obligado á obrar, puede seguir la opinion que sea prácticamente probable, si habiendo hecho las debidas diligencias no aparece por la parte opuesta otra opinion mas probable, ó segura; porque en lo moral no es posible se tenga una certeza perfecta y matemática siempre que se obra, y así basta se tenga una certidumbre moral de la bondad de la operacion, y para esto es suficiente la opinion prácticamente probable de ésta, quando no ocurre en contrario otra mas probable y segura. Por esta causa el Papa Alexandro VIII condenó esta proposicion, que

es la 3.^a *Non licet sequi opinionem, vel inter probabiles, probabilissimam.* Los que enseñan lo contrario se llaman *Rigoristas*, y su sistema *rigorismo*.

R. 2. Que es lícito seguir la opinion mas probable que favorece á la libertad, dexando la mas segura, pero ménos probable, que favorece á la ley; v. gr. la opinion que dice, que el que cometió algun pecado mortal está obligado á confesarse quanto ántes, teniendo copia de confesor, es sin duda mas segura que su contraria; pero porque ésta es mas probable que aquella, puede qualquiera conformarse con ella. La razon de esto es, porque el hombre no siempre está obligado á elegir lo que mas dista del pecado, no siendo mas conforme á la razon y verdad.

Arg. contra esto con aquella regla del Derecho: *In dubiis tutior pars est eligenda*; segun la qual siempre estaremos obligados á obrar lo mas seguro. R. Que segun lo que ya queda ántes dicho, de dos maneras puede ser una opinion mas segura, esto es, ó *tutior à falsitate*, ó *tutior à peccato*. La que fuere mas probable, lo es tambien *tutior à falsitate*, aunque *aliàs* no lo sea *à peccato*. Esto supuesto, respondemos, que para obrar moralmente bien,

basta seguir aquella opinion que sea *tutior à falsitate*, sin que sea preciso lo sea tambien *à peccato materiali*. Por esto la regla del argumento ha de entenderse con relacion á esta otra: *Inspicimus in obscuris quod est verosimilius*. La misma respuesta puede darse á otras varias autoridades que se alegan contra nuestra resolucion, por lo que no nos detenemos en satisfacerlas en particular. Lo contrario será rigorismo.

PUNTO III.

Del Probabilismo.

P. ¿Que es probabilismo? *R.* Que es: *Sistema docens usum licitum opinionis æquè vel minus probabilis in favorem libertatis, relicta opposita æquè, vel magis probabili in favorem legis*. El probabilismo, pues, no es opinion como quiera, sino una eleccion de la opinion mas laxá, ménos segura, y ménos probable.

Para cuya inteligencia se ha de notar, que una cosa es obrar con opinion probable, y otra muy diversa obrar segun el probabilismo. Lo primero es propio de los hombres, que nos gobernamos mas por opinion, que por evidencia. Y así el uso de la probabilidad es tan

antiguo como el hombre, quando la invencion del probabilismo es invencion de estos últimos siglos, sea el que fuere su inventor, en lo que no queremos embarazarnos. Esto supuesto

P. ¿Es lícito seguir la opinion ménos probable que favorece á la libertad, dexando la mas probable que favorece á la ley? *R.* Que no es lícito. Esta nuestra resolucion es mas conforme al espíritu de la Iglesia, y mas conforme á los sagrados cánones, que á cada paso nos previenen la obligacion de obrar en caso de duda, eligiendo el camino mas seguro y mas cierto, como consta de los cap. *Juvenis*, de *sponsalib.* *Ad audient.* de *homicid.* *Significasti* 2. *eod. tit.* y otros. Es tambien conforme á la doctrina de los SS. PP. como consta de S. Juan Crisóstomo *Hom. 44. in Matt.* de S. Agustin *l. 1. contra Academ. cap. 4.* Con los quales dixo S. Tom. 3. *p. q. 83. art. 6. ad 2. Dicendum, quod ubi difficultas occurrit, semper accipiendum est illud, quod habet minus de periculo.*

Esta regla, que debe serlo de nuestras operaciones morales, es totalmente opuesta al sistema del probabilismo; pues si es lícito, segun él, seguir la opinion ménos probable en fa-

vor de la libertad, aun en concurso de otra contraria, que favorezca á la ley, es claro, que el que así obra, no solamente no elige lo mas seguro y cierto, sino que ántes bien abraza lo ménos seguro y cierto, aun presentándose *hic et nunc* al mismo operante como tal; pues suponemos que esté conoce ser mas probable la opinion que favorece á la ley, que su contraria, que está en favor de la libertad. ¿Y quien no ve, supuesto este conocimiento, elige el operante lo que él mismo tiene por ménos probable y seguro?

Pruébase asimismo con razon nuestra resolución. Para que la conciencia sea regla de obrar con rectitud, debe el operante formar un juicio moralmente cierto de la bondad de su operacion. Este juicio es imposible se forme por aquel que sigue la opinion ménos probable y segura, en concurrencia de otra opuesta mas probable y segura, en cuya concurrencia repugna, que el que así obra, forme *hic et nunc*, un juicio moralmente cierto de la bondad de su operacion; pues este juicio no puede verificarse en el mismo que hace otro opuesto, prudente y moral, y mas, conforme á la verdad de ser ilícita su operacion;

como es preciso lo haga, quando él mismo conoce, que la opinion que sigue es ménos sólida, y tiene en su favor ménos sólidas razones y fundamentos. Síguese, pues, que el que abraza la opinion ménos probable y segura, que favorece á la libertad, dexando la contraria mas probable y segura, que favorece á la ley, no puede formar juicio moralmente cierto de la bondad de su operacion, y que este sistema no puede ser regla de obrar con rectitud.

Confirmase esto mismo. El que sinceramente busca la verdad, y con evidencia no puede averiguarla, debe abrazar lo que mas se aproxime á ella; y es claro que no se porta de este modo el que obra conforme á la opinion ménos probable y segura, dexando la mas segura y probable, y por consiguiente en hacerlo obrará mal.

Ademas: El que dexando la opinion mas probable y segura, obra conformándose con la contraria ménos segura y probable, se pone á un cierto peligro de pecar, así como se expondría á un cierto peligro de muerte, el que usase de comidas, que él mismo se persuadiese mas probablemente eran venenosas, dexando otras viandas, que con mas sólidas ra-

zones se persuadiese eran saludables; y siendo lo mismo en lo moral exponerse á cierto peligro de pecar, que pecar de hecho, será ilícito obrar segun el sistema del probabilismo.

P. ¿Ha proscripto la Iglesia el probabilismo? R. Que hablando de él generalmente, no está aun proscripto por la Iglesia, la que siempre procede con la mayor circunspeccion en la condenacion de proposiciones universales, que no miran á la fe, sino que contienen materia de costumbres. Con todo eso, en particular está ya proscripto, como se puede notar en las 45 proposiciones condenadas por Alexandro VII, y en las 65 proscriptas por Inocencio XI, muchas de las quales son abortos del probabilismo.

Novísimamente la santidad de Clemente XIII, á propuesta de la Universal Inquisicion de Roma, condenó ciertas conclusiones defendidas en favor del probabilismo, que tenemos por conveniente proponer aquí á la letra, juntamente con el decreto de su condenacion, para que se vea hasta donde ha podido llegar la facilidad de relaxar la moral cristiana, á la sombra del probabilismo.

» Decretum.

» S. R. et Univ. Inquisitionis
 » confirmatum à SS. D. N. Clem.
 » Pap. XIII, quo prohibentur
 » Theses circa probabilismum,
 » expositæ publicæ disputatio-
 » ni anno præterito 1760. Avi-
 » si in Diocesi Tridentina. Fe-
 » rria 5. die 26 Februarii 1761.
 » Per suas litteras ad Con-
 » gregationem S. R. et Univ.
 » Inquisitionis, labente supe-
 » riori anno datas, dolentèr ni-
 » mium conquæstus est Anto-
 » nius Ceschi Tridentinæ Eccle-
 » siæ Canonicus Decanus The-
 » ses quasdam de Probabilis-
 » mō à Parocho Avisiensi Diœ-
 » cesis Tridentinæ in Ædibus
 » canonicalibus jam pridem pro-
 » pugnatas postmodum sine no-
 » ta loci, et Auctoris obscuro
 » prælo fuisse cusas, et vulga-
 » tas non sine Religionis detri-
 » mento, et Bonorum offensio-
 » ne, præsertim Ecclesiastico-
 » rum, quorum pars est suo re-
 » gimini, et vigilantia concre-
 » dita. Postulante itaque eo-
 » dem Decano congruum ad-
 » hiberi remedium ingruenti
 » malo, ne latius serpat, theo-
 » logicæ censuræ de more fue-
 » rant subjectæ prædictæ The-
 » ses unico contentæ folio im-
 » presso, cujus tenor ita se
 » habet.

» *Probabilismus.*

» Publicæ disputationi Vener. Clero Avisiensi exercitii gratia expositus contra probabiliorismum strictè talem, ut pote negotium perambulans in tenebris.

» Pro die 10 Junii in Ædibus canonicalibus Avisi.

» *Utinam observaremus mandata Dei certa. ? Quid nobis tanta sollicitudo de dubiis? Celeberrimus P. Constant. Penaglia. Lib. 2. cap. 2.*

I. » Probabilismus noster verus satur circa hæc tria. Licet sequi probabilioris pro libertate, relicta minus probabilis pro lege. Licet sequi æquè probabilem pro libertate, relicta æquè probabilis pro lege. Licet sequi qui minus probabilem pro libertate, relicta probabilioris pro lege.

» *Ex his deducuntur sequentia paradoxa.*

II. » Usus probabilismi maximè tutus: usus probabiliorismi maximè periculosus.

III. » Usus genuini probabilismi minimè in laxitatem degenerat: usus probabiliorismi strictè talis in rigorismum excurrere potest.

IV. » Probabilioristas quales, qui ex consilio proba-

» biliora sequuntur, laudabilissimè operari dicimus.

V. » Probabilioristis strictè talibus, qui ex præcepto quod numquam clarè probant, se ipsos et alios ad probabiliora impellunt, meritò rigoristarum nomen imponimus.

VI. » Qui nullatenus ad perfectionem tendere possunt, nisi sequendo probabilissima.

VII. » Abusus probabiliorismi strictè talis, non solum licentiæ frenum, sed licentiæ calcar est; quod Gallorum testimonio comprobamus.

VIII. » Genuinus itaque noster probabilismus, qui nec morum corruptelam inducit, nec à S. Sede umquam malè fuit notatus, origine sua Thomisticus, progressu ætatis Jesuiticus, ut pote à quo arctatus, emendatus, et contra Jansenianos furores propugnatus fuit.

IX. » Qui ergo habitat in adjutorio fundatissimi probabilismi, sub plurimorum omnium orbis christiani nationibus, præstantissimorum Theologorum protectione commorabitur securus.

» *Ex Historia Critica.*

X. » Hinc sine ulla laxismi nota, benignissimum etiam voca-

» mus, sed *legitimum* quem sua-
 » dent utraque lex Cæsarea, et
 » Pontificia; sed *Dominicanum*,
 » quem illustris Dominicano-
 » rum Ordo jam à primis tem-
 » poribus est amplexûs; sed
 » *Pium* qui christianam pieta-
 » tem fovet; sed *Thomisticum*
 » quem S. Thomas in amoribus
 » habuit, qui ducentas, et am-
 » pliùs opiniones libertati fa-
 » ventes in suis sentent. libris
 » docet; sed *Christianum*, qui
 » Christo Domino summè fa-
 » miliaris fuit.

» O. A. M. D. et V. G.

» Pro coronide. Probabilis-
 » mus noster stans pro liberta-
 » te est notabiliter probabilior
 » ipso probabiliorismo stante
 » pro lege.

» Cum verò theses hujusmo-
 » di, notæque theologicæ ex-
 » pensæ fuerint in Congreg. Ge-
 » nerali habita in Palatio Qui-
 » rinali coram SS. D. N. Cle-
 » mente Papa xiii. Sanctitas
 » sua, auditis Eminentissimo-
 » rum Dominorum S. R. E. Car-
 » dinalium in tota republica
 » christiana contra hæreticam
 » pravitatem generalium Inqui-
 » sitorum à S. Sede Apostolica
 » specialiter deputatorum suf-
 » fragiis, folium prædictum, et
 » theses in illo expositas pro-
 » hibendas ac damnandas esse
 » censuit, prout præsentì de-
 » creto damnat, et prohibet,

» tamquam continentia propo-
 » sitiones, quarum aliquæ sunt
 » *respectivè falsæ, temerariæ,*
 » *piarum aurium offensivæ.* Illam
 » verò excerptam à num. 10,
 » nempe: *sed christianum, qui*
 » *Christo Domino summè fami-*
 » *liaris fuit;* proscribendam,
 » *uti erroneam, et hæresi pro-*
 » *ximam.*

» Præfatum itaque folium, si-
 » ve theses, ut supra scriptas
 » sic damnatas, et prohibitas;
 » SS. D. noster vetat, ne quis
 » cujuscumque status, et con-
 » ditionis ullo modo sub quo-
 » cumque prætextu, quovis
 » idiomate imprimere, vel im-
 » primi facere, vel transcribere,
 » aut jam pridem impressum, vel
 » impressas apud se retinere, et
 » legere, sive privatim, sive pu-
 » blicè propugnare audeat, sed
 » illud, vel illas Ordinariis lo-
 » corum, vel hæreticæ pravi-
 » tatis Inquisitoribus tradere,
 » et consignare, teneatur, sub
 » pœnis in Indice librorum pro-
 » hibitorum contentis.

He querido referir aquí este decreto, y condenacion, para que se entienda, que aun quando la Iglesia no haya condenado expresamente el probabilismo, siempre se ha declarado contra él; lo que ciertamente debiera bastar, para que sus hijos fieles se abstuviesen de abrazarlo, ni protegerlo. Y

aunque lo expuesto hasta aquí sea suficiente para convencer á toda buena razon, quan contrario sea á sus luces este sistema; con todo no dexaremos de proponer algunos de los principales fundamentos de que se valen sus patronos contra el probabiliorismo; bien que brevemente, por no exceder en nuestro propósito. Así lo haremos en el siguiente

S.

Arg. lo 1. El que obra con opinion probable obra prudentemente, aun quando obre á la presencia de otra opinion contraria mas probable; porque aun en estas circunstancias la opinion probable estriba así en graves fundamentos, como en la autoridad de graves AA; es así, que el que obra prudentemente obra bien: luego &c.

R. Que aunque absolutamente hablando obre prudentemente el que obra con opinion probable, no obra así el que se gobierna para su operacion por la opinion probable que favorece á la libertad, quando al mismo tiempo se le presenta otra contraria en favor de la ley, ó igualmente, ó mas probable; pues habiendo esta concurrencia, los fundamentos de la opinion que favorece á la ley, ya desvanecen, ó debili-

tan los opuestos en favor de la libertad, y así obraria imprudentemente el que en concurrencia de una opinion ó mas probable, ó igualmente probable en favor de la ley, abraza-se otra ó ménos probable, ó igualmente probable en favor de la libertad, exponiéndose á peligro de abusar de ésta contra aquella.

Arg. lo 2. La ley no impone obligacion hasta estar suficientemente promulgada, y siendo cierto, que no se reputa ésta por suficientemente promulgada, quando hay opiniones que persuaden probablemente, que la operacion ménos segura es lícita, síguese que entónces no obligará la ley á obrar segun lo mas probable y seguro.

R. Que siempre que haya opinion mas probable de la existencia de una ley, como en el caso del argumento se supone haberla, es inegable, que la hay mas probable de su promulgacion, y por consiguiente de su obligacion. Y si no ¿ como será posible, que á Pedro, v. gr. se le proponga la ley como no promulgada suficientemente, quando él mismo juzga, que está suficientemente promulgada, y no como quiera lo juzga así, sino con razones mas sólidas y fuertes, ó por lo ménos con iguales funda-

mentos? Y así, aunque los AA. disputen sobre la existencia de una ley, una vez que afirmen, y tú con ellos, ser mas probable su existencia, su obligacion es moralmente cierta.

Arg. lo 3. Si hubiese obligacion á seguir siempre la opinion mas probable y segura, se impondria al cristiano una muy pesada carga, por ser muy difícil, aun respecto de los doctos, discernir, qual opinion sea mas probable; lo qual es contra lo que dixo Jesucristo: Mat. II. *fugum meum suave est, et onus meum leve.*

Es fácil la respuesta á este argumento; porque no decimos haya siempre obligacion á buscar la opinion mas probable, sino que la hay de obrar conforme á ella, quando se nos propone mas probable que su contraria, y ménos segura; en lo que no hay ninguna carga insoportable, especialmente quando los rústicos pueden salir de ella preguntando á su párroco ó confesor.

PUNTO IV.

De la opinion que deben seguir el Confesor, Juez, Abogado y Médico.

P. ¿Puede el confesor administrar el sacramento de la Pe-

nitencia con opinion tan solamente probable de su aprobacion ó jurisdiccion? R. Que *extra casum necessitatis* no puede; por ser ilícito exponer el sacramento á nulidad sin necesidad urgente. Hemos dicho: *con opinion tan solamente probable*; porque si fuere mas probable, podrá conformarse con ella. Por lo dicho se conoce con quanta razon condenó el Papa Inoc. XI la siguiente proposicion, que es la 1.^a *Non est illicitum in Sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore Sacramenti, relicta tutiore &c.* Véase lo que decimos en el trat. de la Penitencia.

P. ¿Puede el confesor conformarse con la opinion del penitente, pareciéndole ménos probable que la suya? R. Que no; porque ni aun el mismo penitente puede en tal caso obrar conforme á ella. Por la misma razon no podrá el confesor conformarse con la opinion del penitente igualmente probable en favor de la libertad, en concurso de otra de igual probabilidad en favor de la ley. No obstante pudiera el confesor mudar prudentemente de opinion, quando el penitente fuese mas docto que él, y afirmase con sinceridad que su opinion era reputada absoluta y comunmente por mas proba-

ble, deponiendo razonablemente la suya, y conformándose con la del confesado.

P. ¿Que opinion deben elegir el Juez, Abogado y Médico? *R.* 1. Que en las causas civiles no puede el Juez dar sentencia segun la opinion ménos probable. Consta de la propos. 2. condenada por Inoc. XI, que decia: *Probabilitèr judico, Judicem posse judicare juxta opinionem, etiam minus probabilem.* Tambien es cierto que el Juez no puede recibir interes por dar sentencia en favor de una parte mas que de otra, quando fuere igual su derecho. Lo contrario condenó el Papa Alexandro VII en la proposicion 26, que decia: *Quando litigantes habent pro se opiniones æquè probabiles, potest Judex pecuniam accipere pro ferenda sententia in favorem unius præ alio.* En este caso, si la cosa fuere divisible deberá dividirla con igualdad entre las partes: si fuere indivisible atenderá á componerlas del modo mas prudente, y de manera que ninguna quede agraviada.

R. 2. Que el Abogado no puede defender las causas civiles con sentencia ú opinion ménos probable, conocida como tal, dexando la mas probable; porque si el Juez no puede sentenciar dichas causas

segun ella, tampoco el Abogado podrá patrocinirlas; pues de lo contrario cooperaria á la sentencia injusta. No es bastante el decir, que así los litigantes como los Abogados tienen derecho á exponer al Juez sus razones; porque aunque esto sea verdad extrajudicialmente, mas no en tela de juicio, con gravísimo perjuicio, no solo de la parte contraria, sino aun de la que patrocina, que muchas veces ignora el poco derecho que le asiste. Por lo mismo estará obligado á restituir los daños que ocasiona, por el influxo que tiene en ellos; pues como dice S. Tom. 2. 2. q. 71. *art. 3. in corp. Manifestum est autem, quod Advocatus auxilium, et consilium præstat ei cujus causæ patrocinator.* De todo se sigue, que el Abogado no puede tomar á su cargo la defensa de toda causa civil sin discrecion, sino solo aquellas de las quales tenga una certeza moral ú opinion mas probable de su justicia. Si los derechos de las partes fueren iguales, y ninguna se halla en posesion, podrá defender la causa, avisando á la parte del peligro.

R. 3. Que en las causas criminales, con especialidad siendo causa *sanguinis*, pueden así el Juez, como el Abogado, patrocinar al reo, siguiendo opi-

nion ménos probable. Esto se prueba con aquella regla del derecho. *11 de reg. Juris in 6. Cum sunt fura partium obscura, reo potius favendum est, quam actori.* Es la razon: porque para pronunciar contra un reo sentencia capital se requiere, que las pruebas de su delito sean *luce clariores.* *Ex Text. in §. sciat. Codic. de Probation.* y habiendo alguna razon en contra, aunque ménos probable, ya las que se producen contra el reo, no pueden ser *luce clariores.*

R. 4. Que no puede el Médico aplicar al enfermo una medicina ménos probable, dexando otra mas probable; y que será reo de homicidio, si por hacerlo se sigue la muerte del enfermo. Y á la verdad, si todo hombre para obrar rectamente y segun las reglas de la prudencia, debe elegir la opinion mas probable; ¿con quanta mas razon el Médico, quando de no hacerlo expone á manifesto peligro la vida de los enfermos? Además, que en sentencia de todos, no es lícito obrar segun opinion ménos probable, dexando la mas probable, quando amenaza daño de tercero.

Es tambien sentencia comun, que el Médico tiene obligacion de aplicar al enfermo

la medicina cierta, dexando la incierta, pidiéndolo así la caridad, y la justicia. No habiendo medicamento cierto, puede y aun debe recurrir á los probables que no puedan dañar en manera alguna; porque en hacerlo así, no expone á peligro al enfermo, sino que antes bien del modo que puede, atiende á su curacion. Mas no le es lícito al Médico aplicar al doliente una medicina para probar, si es saludable ó nociva; aun en el caso, que de no hacerlo, se desespere de su salud; porque en tal apuro, es mas seguro dexar al enfermo á la naturaleza, y á Dios, que no á un remedio que no se sabe si le aprovechará, ó dará la muerte.

De todo lo dicho se sigue lo 1.º Que es ilícito seguir opinion de ténue probabilidad, ó probablemente probable, á no ser en caso de extrema ó grave necesidad. Consta de la prop. 3.ª entre las reprobadas por Innocencio XI, que decia: *Generativim dum probabilitate, sive intrinseca, sive extrinseca, quantumvis tenui, dummodò à probabilitatis finibus non exeatur, confisi, aliquid agimus, semper prudenter agimus.*

Síguese lo 2.º Que aquel axioma: *qui probabilitèr operatur, prudenter operatur*, no se puede abrazar en toda su genera-

lidad ; porque para obrar prudentemente se debe tener , no solo probabilidad , sino moral certeza de la bondad de la operacion , ya sea moviéndose el operante , ó de opinion mas probable ó mas segura , ó de opinion que no tenga contra su probabilidad otra mayor. De aquí se hace tambien patente , que no es lícito seguir ya una opinion , ya otra , aunque las dos aparezcan de igual probabilidad ; pues esto sería obrar arbitrariamente , y hacer á su voluntad regla de sus acciones.

Síguese lo 3.^o Que no es lícito al teólogo ó confesor dar consejo segun la opinion ménos probable , y segura. Tampoco lo será ir en busca de varios Doctores , no con ánimo de aconsejarse de lo mas probable , sino de lo que es mas conforme á su gusto. Esto sería imitar á Balac , que tantas veces consultó á Balaam con el deseo de que su respuesta se conformase con el intento de su depravado corazon. Otras muchas consequencias pudieran deducirse de la doctrina expuesta en todo este capítulo , las que dexamos para los AA. que la tratan mas de intento.

CAPÍTULO III.

De la Conciencia dudosa y de la escrupulosa.

Dexando muchas cosas pertenecientes á la conciencia dudosa para sus lugares oportunos , solo diremos aquí algunas brevemente.

PUNTO I.

Naturaleza y division de la Conciencia dudosa.

P. ¿ Que es conciencia dudosa ? R. Es: *Quæ perpensis rationibus utriusque partis, anceps remanet, et nulli adhæret.*

P. ¿ De quantas maneras puede ser la duda ? R. Que de dos ; es á saber : *positiva y negativa.* La positiva es , quando son iguales las razones por una y otra parte. La negativa es , quando no ocurre razon alguna para dudar ; pero esta duda , mas que duda debe llamarse ignorancia ó nesciencia ; y así solo hablamos de la duda positiva , que es duda verdaderamente tal.

P. ¿ En que se divide la duda positiva ? R. Que se divide lo 1.^o en *dubium juris*, y *dubium facti*. La duda *juris* se da quando se duda de la ley ó pre-

cepto; como de si en tal dia lo haya de ayunar. *Facties*, quando versa acerca del hecho; v. gr. si rezaste ó no las horas canónicas. Lo 2.^o se divide en duda *práctica y especulativa*. La práctica será, quando recae sobre alguna accion determinada; como dudar, si me es lícito pintar en tal dia festivo. La especulativa será, quando se duda en comun; v. gr. si es lícito caminar en Domingo. Algunos confunden la duda con la opinion probable, más es preciso hablar con distincion; porque, si se trata de la opinion, *ut sic*, no hay duda que se distinguen; siendo cierto, que por la opinion ya se da asenso á alguna de las partes, quando en la duda queda el juicio suspenso. Si se habla en el caso de concurrir dos opiniones igualmente probables acerca de un mismo objeto, entónces se da duda positiva; porque queda el entendimiento péndulo *propter apparentem æqualitatem eorum, quæ movent ad utramque partem. Et ista est dubitantis dispositio, quæ fluctuat inter duas partes contradictionis*; que dice Santo Tom. *quest. 14. de Verit. art. 1.*

PUNTO II.

De cómo se portará el que se halla con Conciencia dudosa.

P. ¿Que debe practicar el que forma una conciencia dudosa? *R.* 1. Que si la duda fuere especulativa, ó con respecto á la ley, ú honestidad de la operacion, puede obrar lícitamente deponiéndola; porque con la duda especulativa es compatible un juicio recto y práctico de la rectitud de la accion; pues segun ya diximos, la duda especulativa versa acerca de la operacion en comun, y el juicio práctico la mira en particular. Vése esto en el soldado subalterno, que duda de la justicia de la guerra, el que puede, y aun debe formar juicio práctico, de que le es lícito y debido obedecer á su Príncipe; á quien corresponde examinar su justicia.

R. 2. Que obrar con conciencia prácticamente dudosa es pecado de la misma especie y qualidad que lo fuere la duda, ya sea mortal, ya venial: v. gr. el que dudando si hoy es dia de ayuno, dexa de ayunar, comete el mismo pecado, que si sabiendo ciertamente que era dia de ayuno, no ayunase; y así en otros muchos casos. La razon de esto es,

porque para obrar lícitamente es necesario conocer la bondad del objeto, la que no conocé el que obra con duda, y por consiguiente pecará obrando con ella; pues para obrar mal es suficiente conocer, aunque sea en duda, la malicia de su operacion; y quanto es de su parte desprecia la divina ley, é interpretativamente hace este acto: *quero hacer esto, sea ó no sea contra la ley de Dios.*

P. ¿Como se ha de deponer la conciencia dudosa? *R.* Que para obrar rectamente, supuesta ella, se ha de buscar alguna razon grave capaz á deponerla. Para hallarla, se deberán observar las quatro reglas siguientes. 1.^a Buscar la verdad con un ánimo sincero, y verdadero deseo de encontrarla. 2.^a Poner mayor ó menor diligencia para averiguarla, segun lo pida la condicion de la persona, la gravedad de la materia, y las conseqüencias que pueden seguirse de la operacion, y otras circunstancias. 3.^a Para un rústico ó ignorante será suficiente preguntar al párroco, ó confesor, ó á otra persona pia. Los doctos deberán consultar á otros mas doctos, ó que lo sean tanto, sin que haya obligacion de consultar á todos, sino á los que consultaria en otro qualquiera

negocio grave. 4.^a Si no insta la necesidad de obrar, se debe proceder conforme á lo que previene el Angélico Doctor 1. 2. q. 96. art. 6. ad 2. donde dice: *Si autem dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.* Véase tambien lo que se previno sobre el modo de deponer la conciencia errónea.

PUNTO III.

Sobre la inteligencia de la regla: melior est conditio possidentis.

P. ¿Sirve para deponer la conciencia dudosa aquella regla, *melior est conditio possidentis*? *R.* 1. Que ella favorece en las materias de justicia, en quanto al fuero externo. En quanto á lo que sirve para el interno, diremos tratando de la prescripcion y restitucion. Que favorezca en quanto al fuero externo, aparece por aquella otra regla del derecho 65. *de reg. jur. in pari causa potior est conditio possidentis.* La razon es, porque el que posee tiene dos derechos, uno dudoso sobre la propiedad, y otro cierto sobre la posesion; y por tanto supera al único dudoso, que tiene el que no posee.

R. 2. Que dicha regla no rige

en las materias que no son de justicia, y por lo mismo no se puede deponer la conciencia dudosa acerca de ellas en favor de la libertad, sino que *tutior pars est amplectenda*, como ya diximos. Así lo resuelve S. Tomas hablando del voto dudoso *in 4. dist. 38. q. 1. ad 6.* por estas palabras: *Si dubitet quomodo se vivendo habuerit, debet tutiorem viam eligere, ne se discrimini committat.* Hemos dicho: *en favor de la libertad*; porque sin duda se puede siempre usar de dicha regla en favor de la ley.

Argúyese contra lo dicho: 1. Por eso en materias de justicia gobierna la regla dicha, porque el que duda, está en posesion v. gr. de la heredad; es así que el que en otras materias duda de la ley, ó precepto, está en posesion de la libertad; luego dicha regla debe ser general á toda materia. *R.* Que el que duda de la ley ó precepto, solo está en posesion dudosa de la libertad: mas el que posee la cosa no duda de su posesion que es cierta é indubitable, y mediante ella, así el derecho civil como canónico le dan un cierto derecho de justicia, el qual no tiene á su libertad el que duda en otras materias; pues lo mismo es empezar á dudar de la ley ó pre-

cepto, que de su libertad para obrar ó no obrar.

Arg. 2. Dicha regla: *melior est conditio possidentis*: tiene lugar en materia de obediencia; luego tambien en otras. Pruébese el antecedente: por eso el súbdito está obligado á obedecer al superior, quando duda de la honestidad del precepto, porque el superior está en posesion de poder mandar al súbdito; luego &c. *R.* Que el súbdito no precisamente está obligado á obedecer al superior por el título de posesion, sino por razon de la autoridad legítima que este tiene para mandarle, y por lo mismo no le compete al súbdito sujetar á su exámen el mandato de su Prelado, sino que debe someter á él su juicio propio; y esto solamente prueba que dicha regla pueda regir en otras materias fuera de las de justicia, siendo en favor de la ley.

De lo dicho se infiere, lo 1.º Que aquella regla: *in dubiis tutior pars est eligenda*, es preceptiva en materias que no sean de justicia; porque de hecho los sagrados cánones usan de palabras preceptivas, quando la proponen, como consta del cap. *Illud, de Cleric. excom. minist.* y de otros varios. Lo 2.º que el que dudare de la ley ó precepto, ó sea del voto ó po-

testad del Prelado, ó deberá cumplirlos, ó deponer la duda, movido con fundamentos razonables; porque de lo contrario se expone á peligro de pecar. Lo 3.^o se deduce, en que manera pueda concordarse esta regla: *in dubiis melior est conditio possidentis*, con esta otra: *in dubiis tutior pars est eligenda*, hablando de las materias de justicia; pues siendo el poseedor la parte mas segura, por tener en su favor dos títulos como ya diximos, quando solo tiene uno el que no está en posesion, es aquel de mejor condicion; y así mas seguro decidir en su favor. De esta manera quedan hermanadas las dos dichas reglas, aun en materia de justicia.

PUNTO IV.

De la Conciencia escrupulosa, y sus remedios.

P. ¿Que es escrúpulo? *R.* Que es: *Quædam levis suspicio peccati ex levibus orta fundamentis*. Por esta definicion se distingue el escrúpulo de la conciencia recta, porque esta es un juicio recto: de la errónea, que tambien es juicio, aunque errado: de la dudosa, porque esta es una suspension del entendimiento; y finalmen-

te de la opinion, que nace de fundamentos graves. Y así San Antonino llamó al escrúpulo: *Vacillatio quædam cum formidine*.

P. ¿Quales son las causas de los escrúpulos? *R.* Que pueden ser muchas, y varias; pues de ellas unas son *intrínsecas*, y otras *extrínsecas*, y de estas últimas unas *naturales*, y otras *sobernaturales*. Las principales son las siguientes. 1.^a La debilidad de cabeza, que suelen padecer los hombres aprensivos. 2.^a La falta de discrecion en el juzgar. 3.^a La melancolía y complexión térrea, que suele reynar en los que son de naturaleza húmeda y fria. 4.^a El demasiado amor propio con que en quanto hacen, quisieran proceder con comodidad y seguridad. 5.^a La delicadeza de ingenio para hallar razones de dudar, sin tener ciencia para disolverlas. 6.^a La soberbia oculta con que uno no quiere sujetarse al dictámen y direccion de otros. 7.^a La pusilanimidad y abatimiento de ánimo, que no le dexan despreciar sus vanos temores. Todas estas son causas intrínsecas y naturales. 8.^a La sugestion del Demonio, para impedir el bien espiritual del hombre. 9.^a El trato con escrupulosos, ó la leccion de algun libro por el que es in-

cauto, ó ménos entendido. La 10.^a finalmente, la voluntad de Dios, que permite muchas veces, que las almas sean afligidas con escrúpulos, ó para castigo de sus culpas, en especial de su soberbia, ó para instruccion del hombre, para que sepa compadecerse, y dirigir á otros afligidos; ó para que sacuda su floxedad, ó para que se precava de los peligros; ó finalmente para su mayor mérito.

P. ¿Con que remedios se ha de curar una conciencia escrupulosa? *R.* Que para satisfacer á esta pregunta, debe primero notarse, que el confesor ántes de aplicar las medicinas, es preciso se informe de la condicion de la dolencia. Conocerá el médico espiritual, que el penitente padece esta enfermedad, quando no precisamente en una ú otra materia, y esto transeuntemente, padece ansiedad, sino quando lo vea, que muchas veces juzga sin fundamento ser pecado lo que realmente no lo es; y esto ya en una materia, ya en muchas. Y así no debe luego el confesor graduar á un sugeto de escrupuloso; porque aunque lo halle alguna vez angustiado, acaso su angustia será justa y razonable. Tambien ha de notar el confesor que hay dos gé-

neros de estos enfermos, por que hay unos que igualmente los atormenta lo pasado, que lo presente y futuro; y otros que solamente se afligen de lo pasado, sin cuidar nada de lo futuro. Estos son muy dificiles de curar. Esto supuesto

R. Que el primero y principal remedio para los escrupulosos es tener una obediencia pronta, humilde, y ciega á su confesor, siendo este docto y espiritual. El segundo es la humildad y continua oracion. El tercero es el exercicio de las virtudes, especialmente teologales. El quarto guardarse con cautela de toda culpa, aun venial. El quinto, si los escrúpulos proceden de melancolía es usar de alguna honesta recreacion, ó valerse de algun remedio para disipar el humor. El sexto es huir de toda ociosidad. *S. Ant. i. p. tit 3. cap. 10. § 10.*

P. ¿Como se portará el confesor con los escrupulosos? *R.* Que armándose de caridad y paciencia, se portará con tales enfermos con benignidad y suavidad, sin añadir afliccion á afliccion. No les permitirá le hablen muchas veces de sus escrúpulos, ni dará lugar á que acudan á él con frecuentes y molestas preguntas. Si viere al escrupuloso afligido

demasiado de sus ansiedades, le mandará, que no tenga nada por culpa grave, sino lo que manifiesta y ciertamente le parezca que lo es. Y aun podrá llegar alguno á ser tan escrupuloso, que no deba creer haber cometido pecado mortal, ni confesarlo, á no poder jurar que lo cometió. Tambien advertirá el confesor, que no conviene satisfacer á todos los escrúpulos del penitente, sino despreciar muchos de ellos, y satisfaciendo á pocos, sin detenerse á dar razones, por qué manda esto ó aquello, no sea que el escrupuloso al examinarlas, se halle acosado de nuevos escrúpulos. Observará asimismo el no permitir á los escrupulosos muchas confesiones generales, sino que habiendo hecho una que otra á su satisfaccion, les mande severamente no renueven mas ya la memoria de lo pasado. Podrá á lo mas oírles tres ó quatro veces algun pecado de la vida pasada, cerrándoles despues absolutamente la puerta para renovar su memoria en orden á confesarlo. Ademas de estas reglas generales, se proponen

otras particulares sobre determinados, escrúpulos, que pueden verse en los AA. que tratan mas de espacio la materia.

P. ¿Es lícito obrar contra la conciencia escrupulosa? R. Que lo es; porque fundándose el escrúpulo en sola una leve sospecha, que carece de fundamento sólido, no quita el asenso determinado de la bondad de la operacion. Y aun algunas veces deberá el escrupuloso obrar contra sus escrúpulos; pues no pocas el condescender con ellos suele traer consigo notable daño, no solo á la salud corporal, sino tambien á la espiritual, como atestigua la experiencia.

Por último notamos, que el escrúpulo suele á veces convertirse en un juicio erróneo determinado. En este caso, si fuere este invencible, podrá obrar con él lícitamente, y aun deberá hacerlo, como ya diximos de la conciencia errónea invencible. Si fuere vencible, será ilícito obrar con él ántes de deponerlo. Véase el *Compend. Latin.* sobre esta materia, pues lo dicho debe bastar para esta suma.

TRATADO III.

De las Leyes.

Después de haber dado noticia de la regla intrínseca de la moralidad, pasaremos á tratar de la extrínseca, que es la ley, como lo practicaremos en los siguientes capítulos, y puntos.

CAPÍTULO I.

De la esencia, y condiciones de la Ley.

Es á todos indubitable se requiere alguna ley para la recta direccion del hombre, ya que ella se llame así à *ligando*, ó à *legendo*, ó *ab eligendo*, lo que hace poco al caso. Por lo que, supuesta la existencia de la ley, pasaremos desde luego á declarar su esencia, con la doctrina de S. Tom. 1. 2. *quest.* 90, y *sigg.*

PUNTO I.

De la naturaleza y condiciones que ha de tener la Ley.

P. ¿Que es ley? *R.* Que es: *Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui reipublicæ curam gerit, promulgata.* Dicese:

ordinatio rationis, por consistir la ley *in recto* ó *directè* en acto del entendimiento, como potencia directiva ó gubernativa. No obstante, conota la voluntad del imperante. Dicese: *ad bonum commune ordinata*; en lo que se diferencia del precepto ordenado al bien particular. Tambien se diferencia por estas partículas del consejo, y de la peticion, que igualmente pueden ordenarse al bien particular, siendo propio de la ley ordenarse siempre al bien comun. *Ab eo, qui reipublicæ curam gerit*; esto es, por aquel que tenga jurisdiccion respecto de alguna comunidad; pues no basta para poder establecer leyes la potestad dominativa ó económica, qual es la que tienen los padres en sus hijos, y los señores en sus siervos, sino que se requiere potestad pública respecto de una comunidad política; como sobre un reyno, provincia, ciudad &c. Finalmente se dice en la definicion: *sufficienter promulgata*; porque no basta mande la cosa por la ley, para que esta induzca obligacion, á no

manifestar esta su voluntad el legislador á la comunidad, á quien se dirige con señales exteriores; y esto se hace por la promulgacion.

P. ¿Quantas son las condiciones de la ley? *R.* Que comunmente se asignan las cinco siguientes. 1.^a Que se imponga á toda una comunidad. 2.^a Que dimanen del que tiene legítima potestad para ponerla. 3.^a Que sea perpetua de su naturaleza. 4.^a Que segun esta se ordene al bien comun. 5.^a Que se promulgue suficientemente. A estas se reducen quantas condiciones asignan los AA. á las leyes humanas; como el que sean *justas, honestas, posibles moralmente*, segun que con la autoridad de S. Isidoro previene S. Tom. 1. 2. q. 95. art. 3.

PUNTO II.

De la division de la Ley, y del Derecho de Gentes.

P. ¿De quantas maneras es la ley? *R.* Que de muchas. Divídese lo 1.^o en *divina*, y *humana*. La divina es, *quæ provenit à Deo*; y la humana, *quæ fertur ab homine*. Lo 2.^o la ley divina se divide, en *eterna, natural, y positiva*. La eterna es: *Divinum imperium promul-*

gatum, quo creaturæ omnes in suos fines à Deo Supremo Principe ordinantur. La natural coincide con la eterna, en quanto se considera en el mismo Dios, y significa la conveniencia ó desconveniencia de los extremos entre sí acerca de las verdades prácticas puramente naturales, como *justitiam esse servandam, mendacium esse vitandum*. Por tanto ley natural divina es aquella, que manda las cosas que son *per se bona*, y prohíbe las que son *per se mala*; y por esto se distingue de la ley divina positiva, que prohíbe muchas cosas que de sí no son malas. La ley divina, pues, que manda practicar las cosas que se conocen por la razon natural se llama, y es ley divina natural.

Ley divina positiva es: *Quæ ex Dei beneplacito procedit, ut ab hominibus observetur*. Se subdivide en *antigua y nueva*. La antigua es: *Imperium à Deo derivatum, et promulgatum Populo Israelitico, ut eum præpararet ad legem Christi Domini*. Contenia esta ley tres géneros de preceptos; es á saber: *morales, ceremoniales, y judiciales*. Los morales contenidos en el Decálogo siempre duran, mas los ceremoniales, y judiciales cesaron con la venida de Cristo, de quien eran sombra

y figura. Por tanto quedáron abrogados por el *consummatum est* de este sumo Sacerdote, y mas completa, y perfectamente en el dia de Pentecostes.

La ley divina nueva es la ley evangélica; es á saber: la ley de gracia, llamada así, porque no solamente manda, sino que mediante la divina gracia comunica fuerzas, para practicar lo mismo que manda. La ley antigua era de temor, y la nueva es de amor. Por eso se dice que la antigua *cohibet manum*, y la nueva *animam*. Fué esta ley solemnemente promulgada, quando el Espíritu Santo descendió en lenguas de fuego sobre los Apóstoles; y despues de esta promulgacion obtuvo fuerza de ley, y obligó á todos; á distincion de la antigua abrogada, que solamente obligaba á los Israelitas.

Se divide últimamente la ley en *afirmativa*, y *negativa*. La afirmativa es: *quæ præcipit aliquid faciendum*; y la negativa: *quæ prohibet aliquid operandum*. De aquí nace aquella regla general; esto es: que las leyes negativas obligan *semper, et pro semper*; y las positivas *semper, sed non pro semper*.

P. ¿Que es derecho de gentes? R. Que es: *Quædam lex*

naturalis recepta apud omnes gentes, nec à natura, nec à determinato Principe lata, sed usu, et consuetudine ab omnibus ferè gentibus introducta; como la diversidad de las naciones, distincion de reynos, ocupacion de sillas, las guerras, cautiverios, servidumbres, y otras á este tenor. Se distingue este derecho de gentes del natural, y civil, como consta ex leg. 1. ff. de just. et jur. donde se divide el derecho *in naturale, gentium, et civile*. Es con todo muy natural al hombre en quanto racional, y por eso se llama en algun modo natural, y como derivado del derecho natural mismo á manera de conclusion, segun nota S. Tom. 1. 2. q. 95. art. 4. ad 1.

PUNTO III.

De la Ley humana natural, y positiva.

P. ¿De quantas maneras es la ley humana? R. Que es de tres *natural, canónica, y civil*. La natural es: *participatio legis æternæ, seu divinæ naturalis*. O es: *quædam intimatio passiva æternæ legis creaturæ rationali facta*; porque lo que en la ley eterna se halla *active*, se participa *passive* por nosotros, mediante la ley natural

humana, en quanto de aquella ley eterna que está en la mente divina, dimana á nosotros cierto lumen, y se recibe pasivamente en nosotros, el qual nos ilustra para conocer lo que debemos abrazar, y de lo que debemos huir.

P. ¿Pueden algunos ignorar invenciblemente lo que es de derecho natural? Antes de responder á esta pregunta, se ha de advertir, que los preceptos del derecho natural pueden reducirse á tres clases; porque unos son principios comunísimos, y como *per se notos*, *ut bonum est faciendum: malum est fugiendum: quod tibi non vis, alteri ne feceris*. Redúcense á estos los preceptos del Decálogo tomados absolutamente. En la segunda se ponen aquellos preceptos, que son como conclusiones inmediatamente deducidas, con un discurso evidente y fácil, de los primeros preceptos ya dichos; y de esta clase son aquellos tres en que se funda el derecho civil; es á saber: *honestè vivere: neminem lædere: jus suum unicuique tribuere*. En la tercera y última clase entran otros que son como conclusiones mas remotas, deducidas de los primeros principios, y que necesitan de mayor luz y discurso para deducirse; como son los preceptos

sobre contratos, usuras, matrimonios, y otros semejantes. Esto supuesto

R. Que no puede darse ignorancia invencible en el hombre acerca de los preceptos de la primera y segunda clase; mas sí por lo que mira á los de la tercera. La primera parte es expresa en S. Tom. y se prueba con razon; porque los dichos preceptos, ó son unos principios *per se notos*, ó tan conexos con ellos, que lo contrario es opuesto á la razon natural; por consiguiente es imposible en el hombre, adornado de ella, tener de ellos ignorancia invencible. La segunda parte tambien se prueba; porque no todos los adultos tienen suficiente capacidad para formar aquellos discursos laboriosos, que son necesarios para deducir unas verdades, que dimanan por conclusiones, é ilaciones remotas de los primeros principios ya dichos; es, pues, consiguiente, que en muchos pueda hallarse ignorancia invencible acerca de ellos. Véase S. Tom. 1. 2. q. 96. art. 6. *in Corp.*

No obstante lo dicho deben notar diligentemente los confesores, que quando se les presentare algun penitente que padezca ignorancia contra el derecho natural, han de ins-

truirlo, por lo que mira á lo por venir, en sus obligaciones; y por lo que respecta á lo pasado, se han de portar con él como si jamas hubiera tenido ignorancia invencible; por no ser fácil discernir quando la hay y quando no. A los idiotas y simples podrán alguna vez excusarlos de pecado; puesto que no es de extrañar que estos padezcan sus ignorancias acerca de los mencionados preceptos, quando aun entre los sabios hay sus disputas sobre ellos en orden á su inteligencia.

P. ¿Que es ley humana positiva? *R.* es: *Principis humani imperium ad bonum commune ordinatum, et sufficienter promulgatum.* Divídese en *eclesiástica* y *civil*. La *eclesiástica* es la que imponen los superiores *eclesiásticos*, y la *civil* la que imponen los *seculares*. La *eclesiástica* se llama tambien *canónica* de la voz griega *canon*, que es lo mismo que regla. La *civil* se llama así, por imponerse á los ciudadanos, á cuyo gobierno se ordena.

P. ¿Quando en España faltan leyes propias, se han de obsequiar en los tribunales las *Cesareas*? *R.* Que no hay esta obligacion, como se previene en la ley 6. *tit.* 4. *p.* 6. donde se dice: *los pleytos los libren por las leyes de este libro, y no*

por otras. Lo mismo se ordena en la ley 15. *tit.* 1. *p.* 1. La razon convence esto mismo; porque careciendo los legisladores de las leyes *cesareas* de dominacion en los reynos de España, por residir su absoluto señorío en sus supremos *Monarcas*, no son sus leyes capaces para poder obligar á los *vasallos* de estos. Y si en nuestros estudios se permite la leccion del expresado derecho, solo es por el motivo, que se declara en la ley 3. *tit.* 1. *lib.* 2. de la *Nueva Recop.*: por estas palabras: *empero bien queremos y sufrimos, que los libros de los derechos, que los sabios antiguos hicieron, se lean en los estudios, porque hay en ellos mucha sabiduria.*

P. ¿Quando se halla manifiesta oposicion entre el derecho *civil* y *canónico*, qual ha de obedecerse? *R.* Antes de responder á esta pregunta, debemos advertir, que las leyes *canónicas* unas son *dogmáticas* y relativas á la salvacion eterna de las almas, y otras de pura disciplina. La pregunta no procede en orden á las primeras, porque en siendo las leyes *canónicas* sobre materias esenciales á la religion ó costumbres relativas á la salvacion eterna de las almas, todos los fieles hasta los del mas alto gra-

do, están obligados á su obediencia, como lo están á sujetarse al Evangelio, ó por mejor decir á Dios que es su principal autor. La dificultad, pues, debe reducirse á las leyes eclesiásticas de pura disciplina, cuales son las que ni pertenecen al dogma, ni son relativas á materias concernientes á la salvacion de las almas. Respecto de estas decimos, que si de tal modo dicen oposicion con las civiles, que entre sí no puedan concordarse, y de la observancia de las canónicas se ha de seguir conocido detrimento al bien comun de los vasallos del Príncipe, turbacion de la paz, y tranquilidad pública, no obligarán contra las civiles, ya por no ser voluntad de los legisladores eclesiásticos, que obliguen en tales circunstancias; ya porque la autoridad de los príncipes seculares es absoluta é independiente, como dimanada de Dios para todo lo que concierna al buen gobierno de sus reynos, y comun utilidad de sus vasallos; por lo que acerca de las dichas leyes es donde propiamente tiene lugar la regalía de los supremos Monarcas en orden á su exámen, promulgacion, ú observancia. Véase la consulta del ilustre Colegio de Abogados de Madrid, dada en el año

de 1770, aprobada por el Real y supremo Consejo de Castilla, é inserta en la Real provision de 6 de Setiembre de dicho año, á consecuencia de ciertas conclusiones delatadas á aquel supremo Tribunal, y que se halla impresa en la edicion Matrit. de Ferraris al fin del tomo último en el suplemento pág. 30.

Si se halláre manifiesta contradicion entre las diversas disposiciones del derecho canónico, se ha de estar á la posterior decision ó constitucion. Si los derechos no fueren manifiestamente opuestos, se ha de atender á concordarlos en quanto sea posible, explicando las leyes anteriores por las posteriores, ó al contrario. Véase S. Tom. 1. 2. q. 96. art. 6.

PUNTO IV.

De la promulgacion de la Ley.

P. ¿Que es promulgacion de la ley? R. Que es: *Promulgatio exterior communitati solemniter facta, qua subditi possint moraliter loquendo, venire in cognitionem legis.* Es la promulgacion una condicion necesaria, para que la ley tenga una completa fuerza de obligar. Por eso se dice en el cap. *Undè in istis dist. 4. Legestunc*

constitui, dum promulgantur; esto es en su ser completo. No basta se haga esta promulgacion á personas particulares, sino que debe hacerse á la comunidad; y en esto se distingue del precepto. Véase S. Tom. 1. 2. q. 90. art. 4. *in Corp.*

P. ¿Para que obligue una ley debe hacerse su promulgacion en todas las provincias? *R.* Que esto no es de esencia de la ley, sino que una vez que se publique solemnemente en la corte del príncipe, tiene quanto necesita para obligar. Si el Legislador determina lo contrario, se ha de estar á su mente. Así quiso el Tridentino se promulgase la ley anulativa del matrimonio clandestino en todas las Parroquias, y que no obligase hasta los treinta dias despues de su primera publicacion. *Trid. Sess. 24. cap. 1. de Reform.* Lo mismo se advierte de las leyes imperiales, que no obligan si no se publican en cada una de las provincias por lo ménos.

De lo dicho se sigue, que una vez promulgada la ley en la curia del príncipe, obliga, á no determinar él otra cosa, á todos los que llegaren á tener noticia moralmente cierta de ella, en qualquiera manera que la tengan, sin distincion entre los mas distantes y mé-

nos distantes, ya sean las leyes civiles, ya eclesiásticas. Los que invenciblemente las ignoran, no pecarán. Esto se hace manifesto, advirtiendo la diferencia que se da entre la promulgacion y divulgacion de la ley. La primera es de su esencia, y la segunda pide llegue á noticia de cada uno de aquellos, á quienes se impone, lo que es fuera de su constitutivo.

PUNTO V.

De la aceptacion de la Ley, y apelacion de ella al superior.

P. ¿La ley justa impuesta por legítimo príncipe depende para su valor de la aceptacion del pueblo? *R.* 1. Que si la ley es impuesta por el príncipe eclesiástico, obliga independientemente de la aceptacion del pueblo; porque el Sumo Pontífice no recibió de éste su suprema autoridad, sino inmediatamente de Jesucristo, como se deduce de aquellas palabras de S. Mateo cap. 16. *Tibi dabo claves:* y de las otras de S. Juan cap. 21. *Pasce oves meas.* De ellas consta, que Jesucristo dió á los Prelados de su Iglesia una absoluta potestad para ordenar en ella quanto conduzca á su mejor go-

bierno, sin dependencia alguna del pueblo.

Argúyese contra lo dicho: De facto se hallan muchas constituciones apostólicas, que no obligan por no haberlas recibido el pueblo; por la misma razon obligan en una provincia y no en otras; luego es señal, que dependen, en quanto á obligar, de que el pueblo las acepte. *R.* Que si las leyes pontificias no obligan generalmente, ú obligan en una provincia, y no en otras, no es por no haberlas recibido el pueblo, sino, ó por estar ya abrogadas en fuerza de una legítima costumbre contraria, ó por el no uso de ellas; sin que de esto se siga, que á su principio dependieron de la aceptación del pueblo; porque una cosa es no aceptar la ley, y otra no estar recibida, ó estar abrogada.

R. 2. Que tampoco la ley civil depende en su fuerza de la aceptación del pueblo; porque una vez que el príncipe sea legítimo superior, tiene potestad para regir al pueblo mediante leyes justas, y por consiguiente el pueblo estará obligado á obedecerle, y recibir las que le imponga.

Argúyese contra esta resolución. Los reyes recibieron del pueblo, ya sea *mediate*, ó

immediate la potestad legislativa; luego se ha de creer la recibieron con la condicion, de que el pueblo no quede obligado á sus leyes contra su voluntad. *R.* Negando la consecuencia; porque aunque concedamos, que el pueblo transfirió en el príncipe la potestad legislativa, no fué con la condicion que quiere el argumento; pues á ser así, el pueblo se gobernaría á sí mismo, no por el príncipe.

Hemos dicho: *aunque concedamos, que el pueblo transfirió en el príncipe la potestad legislativa*, porque en la verdad tenemos por mas probable, que tambien los príncipes seculares reciben inmediatamente de Dios su potestad legislativa, como consta de aquellas palabras del libro de la sabiduría cap. 6. *Audite Reges::: quoniam data est à Domino potestas vobis.* Por lo mismo dice S. Pablo escribiendo á los Romanos cap. 13. *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.* De aquí debemos concluir con S. Agustin: *Non tribuamus dandi Regni, et Imperii potestatem, nisi Deo vero. De civitat. Dei.* Supuesta, pues, la legítima sucesion de los reyes, ó la eleccion del pueblo, el mismo Dios les confiere la potestad de regir y gobernar,

como se dice en el cap. 8. de los Proverbios: *Per me Reges regnant, et legum conditores justa decernunt.*

P. ¿Peca el pueblo en no aceptar, sin causa legítima, la ley del príncipe? *R.* Que peca, y el decir lo contrario está condenado por el Papa Alexandro VII en la proposicion 23, que decia: *Populus non peccat, etiam si absque justa causa, non recipiat legem à principe promulgatam.* De aquí se deduce, que el que duda, si la ley está aceptada ó no, la debe guardar, por estar la posesion de parte de ella.

P. ¿Es lícito el apelar de la ley? *R.* Que si el legislador es inferior, lícito es apelar al superior, habiendo justa causa; porque con ella lícito es apelar del inferior al superior. Si el legislador es príncipe supremo, no hay lugar á la apelacion, solo sí se le podrá humildemente suplicar, para que oida la causa de la súplica, suspenda la ley, si le pareciere conveniente.

P. ¿Pecarán los súbditos si obran contra la ley en el tiempo intermedio de la súplica? *R.* Que sí; porque la ley suficientemente promulgada obliga independientemente de la aceptacion del pueblo: y así la súplica por su revocacion, no

suspende su obligacion. Pecarán, pues, sus transgresores, á no ser que de su observancia se hubiera de seguir escándalo, y por la epiqueya ó benigna interpretacion de la voluntad del príncipe, se excusasen de su observancia.

No obstante, si el príncipe en vista de la súplica del pueblo, calla y no insta por su observancia, desde entónces se puede creer la ha derogado; porque si fuese su voluntad, el que subsistiese, podria instar por su cumplimiento; á no ser que por las circunstancias se infiera ser otra su voluntad; ó que la causa de su silencio es por el motivo de reservar usar de su autoridad para tiempo mas oportuno, permitiendo por entónces la resistencia del pueblo á sus leyes, por evitar mas graves daños.

Por la misma razon obliga la ley á su observancia, aunque parezca dura y difícil de cumplirse, una vez que se haya promulgado solemnemente; pues como dixo Ulpiano *L. Proposita ff. Qui, et à quibus: Quod quidem perdurum est, sed ita lex scripta est.*

CAPÍTULO II.

De la potestad de hacer Leyes.

En este capítulo solamente trataremos de la potestad ordinaria de formar leyes, porque de sola ella pueden darse reglas ciertas, puesto que la delegada, mas que de ellas, depende del arbitrio y voluntad del delegante.

PUNTO I.

De la Potestad legislativa civil.

P. ¿Se halla en los hombres potestad para establecer leyes civiles? *R.* Que sí, y consta del cap. 8. de los Proverbios: *Per me Reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Así fué definido como de fe en el concilio constanciense en la sesion octava y última. Pruébese tambien con razon; porque para la conservacion del bien comun, se requiere una potestad pública, mediante la qual sea gobernada la comunidad; pues *ubi non est Gubernator, corrueit populus*; y habiendo de practicarse este gobierno mediante leyes justas, es preciso se halle en el que gobierna autoridad para ponerlas. Así S. Tom. *lib. 1. de regimine Princip. cap. 1. et. 2.*

P. ¿La potestad legislativa civil la recibe el príncipe inmediatamente de Dios? *R.* Que todos convienen, en que los príncipes tienen la tal potestad de Dios; porque atendida la naturaleza, todos los hombres nacemos iguales, y así la superioridad, que unos tienen sobre otros, es preciso sea dada de Dios, como en efecto se la confirió á los príncipes, como necesaria para gobernar los pueblos. Véase lo ya dicho en el capítulo antecedente *Punt. 5.*

P. ¿En quienes reside la potestad de hacer leyes? *R.* Que reside lo 1.º en el Emperador respecto de todas las provincias sujetas á su dominio. Lo 2.º en los Reyes respecto de sus respectivos reynos. Lo 3.º en todos los Príncipes supremos que no conocen otro superior por lo tocante á sus dominios. Lo 4.º la tiene la Reyna propietaria ó gobernadora del reyno. Ultimamente tienen esta potestad todas las repúblicas, y ciudades exéntas que no reconocen otra suprema autoridad. Las que no lo son carecen de dicha facultad, á no ser por costumbre, privilegio ó concesion del príncipe á quien están sujetas.

PUNTO II.

De la Potestad legislativa eclesiástica.

P. ¿Se da en la Iglesia potestad para hacer leyes? *R.* Que sí. Es de fe contra Lutero. La razon es; porque siendo la Iglesia una república perfectísima y ordenada á un fin espiritual, no solamente ha de darse en ella potestad para establecer leyes, que gobiernen y dirijan á sus hijos á la consecucion de dicho fin, sino que tambien hemos de suponer en ella un gobierno perfectísimo, qual es el monárquico, el qual consiste en que en uno solo resida la potestad universal de regirla y gobernarla.

P. ¿En quienes reside la autoridad para hacer leyes eclesiásticas? *R.* Que se halla lo 1.^o en el Sumo Pontífice, quien supuesta su eleccion, la recibe inmediatamente de Cristo segun la promesa del Señor: *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cælis: et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cælis. Matt. 16.* Se halla lo 2.^o esta potestad en los señores Obispos en orden á sus obispos, ya sea que tengan la autoridad como dimanada inmediatamente de Cristo, ya

que la reciban del Sumo Pontífice, lo que no es de nuestro intento. Los Obispos, pues, sucedieron á los Apóstoles en el obispado, consagracion, jurisdiccion y potestad respecto de sus Iglesias, y todo les conviene *jure ordinario*, y *ex vi sui muneris*; y por lo mismo es preciso tengan autoridad legislativa para el gobierno de sus respectivos súbditos. De hecho pueden establecer leyes ya en los Sínodos, ya fuera de ellos á este fin, aun *inconsulto Papa*. Véanse los AA. que tratan de la potestad de los Obispos, para decidir con acierto hasta donde se extiende ó no. Solo advertimos, que lo mismo que decimos de los Obispos debe entenderse por la misma razon de los Arzobispos, Primados y Patriarcas, con relacion á sus Iglesias.

Gozan lo 3.^o esta autoridad respecto de las de sus títulos, los Eminentísimos Cardenales, porque en ellas exercen jurisdiccion ordinaria y episcopal. Lo 4.^o la tienen los Nuncios apostólicos en las provincias de su delegacion ó legacion. La tienen lo 5.^o los Abades exèntos, y otros semejantes que exerzan jurisdiccion *quasi episcopal*.

Los Concilios generales congregados, y confirmados por

el Sumo Pontífice pueden establecer leyes que obliguen á toda la Iglesia, como se colige del cap. 15. de los Hechos apostólicos. Tambien los Concilios provinciales y diocesanos gozan de esta misma potestad para sus provincias y obispados. Esta misma facultad reside en los Capítulos de las Iglesias catedrales en tiempo de sede vacante, los cuales pueden establecer leyes que tengan fuerza de obligar, hasta que las revoque el Obispo sucesor ó el mismo Capítulo. Las declaraciones de la sagrada Congregacion de Cardenales hechas con autoridad pontificia, y dadas en forma auténtica, segun la opinion mas probable tienen fuerza de ley. Finalmente en las Congregaciones religiosas, en que se da jurisdiccion espiritual concedida por el Sumo Pontífice, se halla tambien esta autoridad. Sobre si ésta reside en el General, Provincial, ú otro Prelado, depende de los estatutos particulares de cada Religion, á los que deberán atender sus profesores.

CAPÍTULO III.

De la obligacion, que atendida su naturaleza imponen las Leyes.

Siendo propio de la ley obligar á los súbditos á su cumplimiento, es preciso ver qual sea esta obligacion en la ley positiva humana, pues de la natural y divina ninguno duda obliguen en conciencia.

PUNTO I.

De la obligacion de la Ley humana.

P. ¿Toda ley humana obliga en conciencia? *R.* Que sí. Consta de S. Pablo á los Romanos cap. 13. donde dice: *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.* De este antecedente concluye el mismo Apóstol, que los súbditos deben obedecer á sus superiores: *non solum propter iram, sed propter conscientiam.* La razon es, porque el príncipe ó superior quando manda justamente, manda á nombre de Dios, segun lo que se dice en el capít. 10. de S. Lucas: *Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit;* como tambien se deduce del cap. 8. de los Proverbios: *Per me Reges reg-*

nant, et legum conditores justa decernunt.

De esta doctrina se infiere que no hay ley alguna justa que no obligue en conciencia, siempre que verdaderamente sea ley. Por lo mismo no serán verdaderas leyes ó preceptos los que no impongan esta obligacion, á lo ménos en quanto á deberse sujetar á la pena sus fractores; porque siendo la ley justa y racional procede del superior en quanto tal como precipiente; y siempre que manda de esta manera tienen sus súbditos obligacion de conciencia á obedecerle.

Argúyese contra esta doctrina. En las religiones se dan muchas constituciones que no obligan en conciencia, como advierte S. Tom. 2. 2. q. 186. *art. 9. ad 1.* de las de su religion. Lo mismo declaran las de la nuestra 1. *part. cap. 1. n. 7.* luego no es de esencia de toda ley imponer obligacion de conciencia.

R. Que las leyes ó constituciones de las religiones, que sean verdaderamente leyes, deben obligar en conciencia, ó sea á la culpa, ó á la pena impuesta en ellas, y si ni á una, ni á otra obligan, no serán verdaderamente leyes, sino ciertas providencias orde-

nadas al bien comun.

P. ¿Las leyes injustas obligan en conciencia? *R.* Que *per se* no obligan, pero pueden obligar *per accidens*. Lo primero es claro; porque si la ley es injusta, ya lo sea porque el que la impone no tenga autoridad para ello, ó porque, aunque la tenga, es ilícito lo que manda, en ninguna manera obliga su mandato, *ut ex se patet*. Lo segundo se ve en aquel que se persuadiese que la ley era justa, y no se oponia al bien natural y divino, el qual *per accidens* estaria obligado á seguir su conciencia, obedeciendo á la ley en sí injusta, como lo advierte S. Tom. 1. 2. q. 96. *art. 4.*

P. ¿Las leyes *aliàs* justas impuestas por el príncipe tirano obligan en conciencia? *R.* Que el príncipe puede ser tirano en dos maneras, ó en quanto al gobierno, ó en quanto á la usurpacion. Si fuere tirano del primer modo obligan en conciencia sus leyes, una vez que sean justas, porque proceden de un verdadero superior. Si fuere tirano del segundo modo, pero se halla en pacífica posesion del reyno usurpado, se ha de decir lo mismo; porque aunque al principio adquiriera tiránicamente el reyno, ya está en posesion de re-

girlo y gobernarlo. Mas si quiere establecer leyes quando aun es agresor tirano, resistiéndole el pueblo con las armas, en tal caso, así como carece para ello de legítima potestad, así sus leyes son de ningun valor.

No obstante se ha de notar, que quando la república, aunque involuntariamente, y por no poder resistir al tirano, depone las armas, y le permite gozar del reyno, no pecará el tirano en establecer leyes justas ordenadas al bien comun; porque supuesta la condescendencia, aunque involuntaria y forzada de la república, le concede ella la facultad de establecer leyes que miren al bien comun. Con todo pecará el tirano en usurpar, y retener el reyno, hasta que lo posea lícitamente.

PUNTO II.

De donde se ha de colegir si las leyes obligan á pecado mortal, ó á venial.

P. ¿Como conoceremos, si la obligacion de las leyes es grave, ó leve? *R.* Que la obligacion de la ley depende de la voluntad del legislador: y que esta se ha de colegir de sus palabras. Si declara, que su vo-

luntad es obligar á la pena y no á la culpa, ó que quiere obligar en quanto á una parte y no en quanto á otra, siempre se ha de estar á su intencion. Las palabras que comunmente indican imperio ó precepto son las siguientes: *juveo, mando, præcipio, impero, decernimus, statuimus, mandamus, non liceat facere; omnes teneantur, obligentur*, y otras semejantes. Otras palabras, que no expresan intencion de obligar, sino una simple voluntad, no tienen fuerza de precepto, ni obligan en conciencia. Tales son las siguientes: *rogamus, hortamur, moneamus, suademus &c.*

Por lo dicho se dexa entender, que no puede conocerse suficientemente, si la obligacion de la ley ó precepto es grave ó leve, ni de sola la materia mandada, ni de solas las palabras, sino que se ha de colegir de estos dos principios; como tambien de la pena impuesta en ella, y tambien de la costumbre de la region en que se imponga; porque la costumbre, especialmente de los timoratos, tiene fuerza de ley. Conforme á esto, si las palabras de la ley son preceptivas en materia grave, ó lo es la pena impuesta por ella, recitadamente se deduce, que el su-

perior que la impone quiere obligar á culpa grave, pues la ley de su naturaleza trae consigo obligar á grave culpa siendo grave su materia, á no ser que por otra parte conste ser otra la voluntad del legislador.

P. ¿Puede el superior humano mandar una materia grave solo *sub levi*? *R.* Que puede; porque así como pudiera no mandar la cosa, así puede también limitar su obligacion, y hacer que aunque la materia sea capaz de mayor obligacion, solo obligue á pecado venial; pues de sola la voluntad del legislador depende toda la de la ley. De facto se dan en muchas religiones leyes que solo obligan á pecado venial, no obstante la gravedad de la materia sobre que recaen.

Argúyese contra esta resolucion. El legislador humano no puede mandar una materia leve *sub gravi*; luego tampoco al contrario la materia grave *sub levi*. *R.* Negando la consecuencia. Es verdad que el legislador humano no puede mandar baxo de culpa grave una materia que, *omnibus inspectis*, sea leve, por no ser capaz de tal obligacion; mas la materia que de sí es grave, es susceptible de obligacion leve, y solo obligará á culpa venial, si el legislador quiere

que no obligue á mas. Decimos que el legislador no puede mandar baxo de culpa grave una materia que, *omnibus inspectis*, sea leve; porque si por alguna parte fuese muy conducente á algun fin honesto, pudiera él mandarla ó prohibirla baxo de grave culpa; y por esta razon se prohiben en las religiones *sub gravi* muchas cosas de su naturaleza leves, como la entrada en las celdas, y otras.

Argúyese lo 2.º contra la misma resolucion. La obligacion sigue á la ley como una propiedad suya; luego aunque el legislador pueda poner ó no poner la ley, una vez puesta ésta, no depende de su voluntad, ni el que no obligue, ni el que ella obligue segun fuere la materia. *R.* Que aunque la obligacion en general sea de razon de la ley, no el que su obligacion sea tanta ó quanta. Es verdad que en lo fisico no está en la potestad del agente impedir la pasion ó intencion que necesariamente siguen á la intencion de la naturaleza; pero en lo moral que depende de la voluntad del operante libre, puede éste, con causa razonable, limitar la obligacion, haciendo sea leve la que *aliàs* sería grave.

P. ¿De donde se ha de cole-

gir la gravedad de una materia? R. Que para conocerla se han de tener presentes las tres reglas siguientes. La 1.^a quando la cosa mandada conduce mucho á la caridad de Dios ó del próximo, será materia grave; y si conduxere poco, lo será leve. Inferese de esta regla, que las leyes que nos mandan amar á Dios, creer, y esperar en él, y darle culto; como las que nos intiman el amor al próximo, guardarle justicia, y otras semejantes, obligan gravemente.

La 2.^a es: Que si las leyes ó preceptos mandan cosas leves, se hayan de exâminar, no precisamente por lo que mandan, sino tambien con atencion al bien comun, y al fin intentado en ellas; que en las eclesiásticas es la salud de las almas, y en las civiles la paz y tranquilidad de la república. Segun esto, aquellas leyes ó preceptos que conducen mucho al logro de estos fines, obligarán gravemente, y las que poco, levemente. Lo mismo debe decirse de las leyes de las religiones, que entónces obligarán *sub gravi*, quando conduzcan notablemente á conservar la observancia regular; y si conducen poco, obligarán solo levemente. En caso de duda se ha de

decidir en favor del legislador, teniendo la ley por gravemente obligatoria.

La 3.^a es: Que si la materia grave de sí, fuere divisible, como lo es en el hurto, y en otras muchas, admite la ley ó precepto parvidad de materia. Si no fuere divisible, no la admitirá; y por consiguiente qualquiera transgresion es culpa grave; porqué la razon formal de su prohibicion se halla en qualquiera materia por mínima que sea; como acontece en el odio formal de Dios, en la primera verdad del juramento asertorio, en la blasfemia, y en otras de que trataremos en sus propios lugares. Y debe notarse, que quando la materia es divisible, no se ha de considerar ella sola por sí, sino con relacion al sugeto y al precepto; porque hay materia, que absolutamente considerada, siempre es grave; v. gr. el hurto de diez doblones: hay tambien materias, que así consideradas, son leves respecto de todos; como el hurto de un quarto: y hay finalmente materias que se llaman respectivas; porque respecto de un precepto ó sugeto son graves, y con respecto á otro son leves; como en el Oficio canónico omitir dos Salmos en una sola de sus horas, es gra-

ve, y respecto de todo el salterio, si se mandase, sería leve. Lo mismo acontece en el hurto, que lo que quitado á un rico sería leve, si se quitase á un pobre, sería grave; y así en otras muchas materias.

PUNTO III.

De quando una materia leve pasa á ser grave.

P. ¿Puede una materia de sí leve pasar á grave? *R.* Que puede pasar por la continuacion, y por el desprecio formal de la ley ó del legislador. En quanto á lo primero, quando muchas materias parvas se unen entre sí moralmente, hacen una grave. Y entónces se dirá, que tienen esta union, quando se unieren moralmente, ó *in ordine ad præceptum*, ó *in ordine ad diem*, como tambien si se unen *quoad subiectum*, ó *quoad effectum*. Se unirán *in ordine ad præceptum*; como si se dexasen de rezar muchas parvidades en el Oficio divino. Será unirse *in ordine ad diem*; como si en dia de ayuno tomase uno muchas parvidades. Se unirán *quoad subiectum*; v. gr. quando uno mismo retiene diversas parvidades hurtadas á diversos sujetos. Se unirán finalmente *quoad*

effectum; v. gr. si muchos concurren á hurtar á un mismo dueño una cosa grave, y cada uno lleva cosa leve.

Se discontinuarán las materias moralmente ya por razon de ser en diverso dia, ó ser distinto el precepto, ó el sujeto, ó el efecto. Por ser en dias distintos, como en diversos dias dexar materia leve del Oficio divino. Por ser distinto el precepto; como si uno en un mismo dia tuviese obligacion de ayunar, rezar las horas canónicas, y de oír misa, y á cada una de estas obligaciones faltase en materia leve. Será por razon del sujeto, si muchos, v. gr. sin convenirse entre sí, cada uno hurtase materia leve de una misma viña; porque aun quando todos estos hurtos se unan en quanto al efecto, se discontinúan en quanto á los sujetos. Se discontinuará finalmente la materia en quanto al efecto, quando muchos quitáren á muchos materia leve.

De aquí se infiere, que si uno hiciese voto de rezar alguna que otra vez el *Ave Maria*, ó de dar alguna pequeña limosna, y lo omitiese en todo un año, no pecaría gravemente, si fué su intencion señalar el dia como término pre-fijo de aquella obligacion (lo

que siempre se presume en los votos personales, á no constar ser otra la intencion del votante) porque aunque sean muchas las materias leves omitidas, se discontinúan moralmente *ratione diei*. Lo contrario se ha de decir, quando no se assignare el dia como término prefixo, segun que frecüentemente sucede en los votos reales; pues entónces se unirían moralmente todas las parvidades omitidas; y en la última culpable, que con las anteriores formase materia grave, se pecaría mortalmente.

Puede tambien la materia por sí leve pasar á grave *ex contemptu*. Este puede ser ó de la cosa mandada, ó de la ley, ó del legislador. Qualquiera de ellos, así como la desobediencia puede ser en dos maneras, esto es, *material* ó *general*, y *formal* ó *especial*. El primero se halla en qualquier pecado, y así no tratamos de él. El segundo ademas de la inobservancia ó fraccion de la ley, incluye un vilipendio de la ley ó del legislador en quanto tal; como quando uno no quiere sujetarse á la ley por desprecio de ella, ó del legislador. Este desprecio no solo contiene el pecado de fraccion de la ley impuesta, sino el de inobediencia especial, que debe de-

clararse en la confesion, como advierte S. Tom. 2. 2. q. 104. art. 2. ad 1. No admite parvidad de materia, porque en qualquiera por mínima que sea, se halla toda su razon formal de malicia.

Pero si alguno quebrantáre la ley, no por desprecio de ella, ó del legislador, sino por el de la cosa mandada, no habrá entónces desprecio formal, sino material; y así solo pecará, segun fuere la materia. Lo mismo decimos, si uno no quisiese obedecer al superior por estar indignado contra él, por la repugnancia que le causa, y aun por desprecio de su persona, no en quanto es superior, sino en quanto es tal particular; v. gr. por no ser docto, ó ser imprudente. Por esta causa rara vez se cometerá pecado de desprecio formal; porque apénas se da caso en que se desprecie el superior en quanto lo es. Ni se puede inferir lo haya por la transgresion frecüente de la ley, bien que de ella se origina *dispositivè* cierto desprecio virtual ó interpretativo, como dice S. Tom. 2. 2. q. 186. art. 9. ad 3.

PUNTO IV.

De la obligacion de la Ley penal.

§ I.

De la Ley penal.

P. ¿De quantas maneras es la ley penal? *R.* Que de dos: *Purè penal*, y *mixta de penal y preceptiva*. La 1.^a se da, quando en su imposicion se usa de palabras, que solo contienen pena, como *el que lleve tales armas, las pierda*; ó que aun quando se use en ella de palabras preceptivas, declara el legislador que solamente quiere obligar á la pena. La 2.^a es la que incluye precepto y pena; como si dice: *mandamos ó prohibimos tal cosa baxo de tal pena*.

Tambien la pena puede ser de tres maneras; esto es: *positiva, privativa, y mixta de positiva y privativa*. La positiva es la que impone accion ó pasion; v. gr. destierro, azotes &c. La privativa es la que impone privacion de bienes, como la excomunion. La mixta es la que incluye uno y otro, como el pagar tanto dinero, y renunciar el beneficio. Pueden ser dichas penas, ó *espirituales*, que privan de bienes es-

pirituales; como las censuras é irregularidades; ó *temporales*, que solo castigan en lo temporal; como el destierro ó cárcel. Ademas, unas son *latae sententiae*, y que se incurren luego que el acto se ejecuta; y otras *ferendas*; que no se incurren luego, sino despues de la sentencia del Juez; lo que deberá colegirse de las palabras con que se impongan, como diremos hablando de las censuras.

§ II.

De como obligan las Leyes penales.

P. ¿Como obligan las leyes penales? *R.* Que las que imponen pena de excomunion mayor *lata* obligan gravemente; porque esta pena tan grave, no se incurre, no lo siendo la culpa. Las que solo imponen excomunion menor obligarán grave ó levemente, segun fuere su materia. Obligan asimismo á pecado mortal las leyes penales, quando imponen pena de irregularidad, suspension ó entredicho, siendo estas dos últimas censuras mayores; como tambien si imponen la de deposicion, degradacion, ú otras espirituales graves, ya sean *latas* ó *ferendas*, quan-

do sin nueva admonicion se deban satisfacer estas últimas por el delinquente. Si se requiere nueva admonicion, y la materia no fuere grave, solo obligarán á pecado venial.

Las leyes mixtas, que asignan penas temporales, y al mismo tiempo contienen precepto, obligan á pecado mortal *ex genere suo*; por incluir precepto y pena sin que esta quite su fuerza á aquel; sino que ántes bien lo fortalece, y corrobora.

Arg. contra lo dicho. La costumbre que tiene fuerza de ley, y es el mejor intérprete de ella, parece que de tal manera recibe é interpreta las leyes penales, que solo obliguen á la pena, especialmente siendo civiles; y así, apénas se halla alguno que forme escrúpulo de conciencia por su transgresion; luego &c. *R.* Que si realmente la costumbre ha introducido, que alguna ley solamente obligue á la pena, en este caso no pecaria mortalmente el que la quebrantase, por lo que mira á ella; mas quando no nos consta de dicha costumbre, se ha de estar á la ley, y á su obligacion.

Arg. mas. Si todas las leyes penales obligasen á culpa grave, todo el mundo se llenaria de pecados mortales, siendo

inumerables las leyes de esta clase, especialmente las civiles; lo que parece muy duro, y por consiguiente debe decirse que solo obligan á la pena. *R.* Que nosotros no afirmamos que todas las leyes penales obliguen á culpa grave, sino solamente aquellas que conciernen materia grave, é imponen grave pena. Esta doctrina es expresa de S. Tomas 2. 2. q. 186. art. 9. ad 2. donde dice: *Non omnia, quæ continentur in lege traduntur per modum præcepti, sed quædam proponuntur per modum ordinationis cujusdam, vel statuti obligantis ad certam pœnam. Sicut in lege civili non facit semper dignum pœna mortis corporalis, transgressio legalis statuti; neque in lege Ecclesiæ omnes ordinationes, vel publica statuta obligant ad mortale.*

Volviendo á la pregunta arriba puesta decimos, que tambien obligan á pecado mortal aquellas leyes penales, que aunque sean puramente tales, es grave, así la materia, como la pena que imponen; porque como ya diximos arriba, no hay ley alguna, que siendo verdaderamente tal, no obligue en conciencia, por ser esta una de las propiedades de la ley. Por consiguiente deberá ser la obligacion que ella imponga

conforme á la materia, á no expresar el legislador otra cosa. Y aun añadiremos, que el que quebranta una ley penal que impone penas graves, no solamente pecará contra la obediencia y justicia legal, sino tambien contra caridad propia, y aun contra la que debe tener con su familia y los suyos, exponiéndose á sí y á ellos á graves perjuicios.

Si la ley fuere alternativa ó disjuntiva, como esta: *Ninguno extraiga granos del reyno, y si los extragere pague cien ducados*; solo habrá obligacion á abrazar uno de los dos extremos; porque para el cumplimiento de tales leyes basta satisfacer á qualquiera de sus partes. *Ex reg. juris* 70.

P. ¿Obligan en conciencia las leyes de los tributos y alcabalas? R. Que obligan. Consta de S. Pablo en el cap. 13. de su carta á los Romanos, donde dice: *Ideo enim tributata præs-tatis: ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes. Reddite ergo omnibus debita: cui tributum, tributum: cui vectigal, vec-tigal*: habiendo propuesto ántes como un antecedente de esta obligacion, la que tienen los súbditos de sujetarse á sus superiores: *Non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam*. La razon persuade

tambien lo mismo; porque las dichas leyes se fundan en un contrato natural y oneroso entre el príncipe y los súbditos, mediante el qual, el príncipe se obliga á velar en utilidad de sus vasallos, y estos á contribuirle con lo necesario.

Finalmente las leyes ó preceptos que imponen los Rectores de las Universidades, ó Colegios *sub pœna præstiti juramenti* obligan segun la qualidad de la materia; si fuere esta grave, obligarán gravemente, y levemente, si fuere leve. Lo mismo se ha de entender de los juramentos que se hacen en algunos Colegios sobre el guardar sus estatutos; porque se jura su observancia, segun que están en uso y costumbre.

§ III.

De la obligacion que tienen los transgresores á sufrir la pena que impone la Ley.

P. ¿En que manera queda obligado á la pena impuesta por la ley el que la quebranta? R. 1. Que las penas espirituales, como la excomunion, irregularidad, y otras semejantes, se incurren *ipso facto* siendo *latas*, y ántes de la sentencia del Juez. Lo mismo se entiende de toda inhabilidad, por

lo que mira á lo venidero , ya sea civil , ya eclesiástica ; como igualmente de los impedimentos del matrimonio ; de las penas condicionales y convencionales , siendo estas últimas moderadas , y no reprobadas por las leyes.

R. 2. Que las penas temporales privativas del derecho ya adquirido , ó que ya se empezó á adquirir , como tambien aquellas que requieren alguna accion expoliativa en el sujeto , no se incurren , aunque sean *latas* , ántes de la sentencia del Juez , á lo ménos declaratoria del delito ; porque la ley no debe ser demasíadamente rígida , sino observable *sua- vi , et morali modo* ; y es muy duro privarse uno por sí mismo del derecho adquirido , ó que empezó á adquirir ; y lo mismo el aplicarse á sí mismo la pena , ántes de ser oido en juicio. Por esta causa no está uno obligado á privarse á sí propio de la voz activa ó pasiva ; de los beneficios , oficios , dignidades , ó de otros bienes que posea , ántes de la sentencia del Juez. El consorte incestuoso queda , *ipso facto* , privado del derecho de pedir el débito ; porque esta es la costumbre introducida.

R. 3. Que despues de la sentencia del Juez , sino apelare

de ella , está el reo obligado á satisfacer la pena moderada ; porque suponemos que es justa , y por consiguiente debe obligar á su cumplimiento. Si la pena fuese tan grave , que sin cierto género de crueldad , no pueda el reo ejecutarla por sí , como la de mutilacion de algun miembro , ó que tome veneno , ó de sentencia capital , ni el Juez le puede obligar á que lo haga , ni el reo pudiera hacerlo ; porque aunque la pena sea justa en quanto á la substancia , sería injusta y cruel en quanto al modo. Está , no obstante , obligado el reo á sujetarse á dichas penas concurriendo á su execucion *indirectè* , obedeciendo á los ministros de justicia , subiendo la escala de la horca , aplicando el cuello al cuchillo , ó la mano para que se la corte el verdugo , &c. porque la dicha cooperacion es precisa para la execucion de la sentencia. S. Tom. 2. 2. q. 69. art. 4. ad 2.

Ademas de lo dicho , tampoco estará el reo regularmente obligado , á no ser mandado lo haga , á pagar la multa , ó salir al destierro ; porque la execucion de estas penas es propia del Juez , ó de sus ministros. Tampoco lo estará á pagar la pena impuesta contra él en la ley , si negó en juicio la ver-

dad, bien que habiendo daño de tercero está obligado á resarcirlo; porque no está el reo obligado *ex officio* á manifestar la verdad, sino *ex justitia legali*, de cuya fraccion no nace obligacion de restituir, si no la hubiere al mismo tiempo de la conmutativa.

P. ¿Está obligado el Juez á aplicar al reo las penas impuestas por las leyes? *R.* Que si el Juez fuere príncipe supremo podrá, ostentando su clemencia ó nobleza, remitirlas ó moderarlas; y lo mismo habiendo otras causas razonables para ello; bien que debe cuidar, que por su nímia indulgencia no se hagan mas audaces los malos. Si el Juez es inferior, no puede disminuir, y ménos aumentar, las penas impuestas en las leyes; porque no es dueño, sino custodio de ellas; y así pecará gravemente si disminuye notablemente las penas impuestas por las leyes; y si las aumenta con notable perjuicio del reo, tambien estará obligado á la restitucion. Por la misma razon que no puede variar en las penas impuestas por las leyes, tampoco puede, dada una vez la sentencia y promulgada, revocarla, ni aun interpretar la autoritativamente; porque ya acabó su oficio, y pasó el asunto á cosa juzgada.

P. ¿El Juez que sin causa dexó de aplicar las penas impuestas por la ley, queda obligado á la restitucion? *R.* Que no; porque la pena, aunque sea pecuniaria, no se debe al fisco, ó á otro, ántes de la sentencia del Juez, y suponemos que no hubo dicha sentencia, aunque obrase injustamente el Juez en no darla.

PUNTO V.

De la Ley fundada en presuncion.

P. ¿De quantas maneras es la presuncion? *R.* Que de dos; es á saber: *præsumptio periculi*, y *præsumptio facti*. La 1.^a es la que supone peligro, daño ó fraude, y en esta suposicion pasa á precaverlos. La 2.^a es la que juzga y determina que la cosa es así en este caso ú otros, moviéndose por esta suposicion á determinar esto ó aquello. Véase S. Tom. 2. 2. q. 60. art. 4. ad 3. de cuya doctrina se colige esta diferencia de presunciones.

P. ¿Las leyes ó preceptos fundados en presuncion obligan en conciencia? *R.* Que las leyes ó preceptos fundados en presuncion *facti* no obligan en conciencia, si es falsa, á no seguirse escándalo de no cumplirlas. La razon es: porque

todá ley justa solo intenta obligar quando se funda en verdad, y ésta falta, siendo la presuncion *facti* falsa.

Argúyese contra esta resolución. Hay muchas leyes fundadas en presuncion, que obligan, aunque esta sea falsa; como se ve en el matrimonio clandestino, que siempre es nullo, aun quando se haya hecho sin falacias ni engaños, que es en lo que se funda la ley que lo anula. Lo mismo sucede en la profesion religiosa, si es ántes de los diez y seis años, la qual es nula, aun quando el que la hace tenga suficiente discrecion para hacerla válida; no obstante de fundarse la ley que la irrita en la suposicion de carecer de ella. Esto mismo pudiera hacerse ver en otras varias leyes fundadas en presuncion; luego nuestra resolución no es cierta.

R. Que las leyes citadas, y otras de su clase se fundan en presuncion *periculi*, y no *facti*; porque juzgando prudentemente el legislador, que siempre lo hay en tales casos, atiende á evitarlo por medió de las leyes, aun quando conozca que en algun otro caso pueda faltar el peligro ó daño que se rezela; pues esto es *per accidens*. Por lo mismo siempre obliga la ley, aun quando de facto no lo ha-

ya; porque en ella se miran las cosas, segun lo que tienen por su naturaleza comunmente, y no á lo que les conviene *per accidens*; lo contrario sucede en las que se fundan en presuncion *facti*, las que miran las cosas particulares.

PUNTO VI.

De la Ley irritante.

P. ¿Se dan leyes irritantes?

R. Que se dan; porque no exceden la potestad del legislador humano, y *aliàs* pueden ser convenientes al bien comun.

P. ¿De quantas maneras es la ley irritante? R. Que se da ley irritante *ipso facto*, como la que irrita la profesion religiosa hecha ántes de los diez y seis años, y ley que solo irrita el acto hecho para despues de la sentencia del Juez, y así son írritos ó irribables muchos contratos. Ademas de esto, la irritacion puede ser *implicita* y *explicita*. Esta se da quando expresamente se declara el acto por nullo; y aquella quando se designa alguna solemnidad ó condicion como forma del contrato. Puede tambien la ley irritante ser *penal*, y *purè irritativa*. Será lo primero quando determina que el acto sea nullo en odio del que lo hace, como

en la colacion simoniaca de un beneficio. Será lo segundo, quando irrita el contrato sin pena alguna, como la que irrita los testamentos no solemnes. Toda ley irritante es odiosa, y así ha de entenderse *strictè*, porque *odia sunt restringenda*.

P. ¿Toda ley prohibente es tambien irritante? *R.* Que no. Es comun opinion. Por eso se dice en el cap. *Ad Apostolicam de regul. Multa fieri prohibentur, quæ tamen facta tenent*. El matrimonio celebrado por quien tiene voto de castidad es ilícito, mas no es nulo. Y así en otros muchos casos. Segun esto, quando el legislador quiere irritar algun acto, añade alguna cláusula irritante á su prohibicion, como á cada paso se ve en el derecho canónico y civil. Esto supuesto

P. ¿Quando conoceremos que una ley es irritante? *R.* Quando en la ley se asigna tal solemnidad como forma, se ha de entender siempre de forma substancial, sin la qual queda irritado el acto; porque ninguna cosa puede subsistir, faltándole su forma substancial. Lo mismo se ha de decir, quando la ley concede al delegado para algun acto la facultad que no tenia, prescribiéndole para su uso tal solemnidad ó condicion; ó quando el que prescri-

be la forma, quita la facultad para poder obrar en otra manera, al que *aliàs* no la tenia. En estos dos casos, serán nullos é írritos los actos que se hicieren de otro modo, que el que prescribió el que le concede la facultad.

Pero si en el derecho se reputa por forma accidental la solemnidad, ó condicion prescripta, se ha de entender asignada del mismo modo que está en él; y así aunque falte será el acto válido, como sucede en el matrimonio celebrado por procurador, sin preceder las proclamas, cuya condicion se reputa en el derecho por accidental. Quando la irritacion antecede, ó acompaña al acto, y no es penal, luego logra su efecto; como acontece en el matrimonio propiamente clandestino, en el testamento sin solemnidad, y en otros muchos. Si fuere penal, esto es, en pena de la transgresion, ó en odio del transgresor, tambien queda, *ipso facto*, nulo, si despues no es capaz de rescindirse como el matrimonio y la profesion religiosa. Pero si fuere rescindible mediante la autoridad del Juez, como el contrato de compra y venta, y otros, aunque se haga contra la forma prescripta por la ley, no queda irritado ántes de la

sentencia del Juez. Lo mismo sucede quando la irritacion de la ley es despues de hecho el acto, v. gr. si se irritasen los contratos celebrados sin haber pagado la alcabala.

P. ¿La omision de la condicion ó solemnidad que requiere la ley, irrita el acto en uno y otro fuero? *R.* Que sí; porque las tales leyes no se fundan en presuncion *facti*, sino en presuncion *periculi*, la que siempre hay; y así obligan en uno y otro fuero. Por este motivo es nulo el testamento hecho sin la debida solemnidad, y no obliga en fuero alguno; y lo mismo decimos de otros muchos actos. Y se debe advertir que la omision de la forma substancial no admite parvidad de materia; por cuya causa es nula la profesion religiosa ántes de los diez y seis años cumplidos, aunque falte muy poco tiempo.

La ley que establece penas contra sus transgresores, con intencion de castigar el ánimo, comprehende en ellas á los que la quebrantan, aun quando el acto sea nulo; como sucede en aquel que sin dispensa contrae matrimonio con consanguínea, que hace nulo el matrimonio, y no obstante incurre en la pena de excomunion. Mas si la ley irritante no intenta casti-

gar el ánimo ó temeridad, no se incurrirán sus penas siendo nulo el acto; porque deben entenderse del que es verdaderamente tal, y el nulo no lo es.

PUNTO VII.

De la Ley dudosa.

Pueden ocurrir muchas dificultades ó dudas acerca de las leyes particulares; pero porque estas pertenecen á sus propios tratados, solamente hablaremos en este punto de las dudas generales en orden á las leyes. Y aun supuesto lo que ya diximos tratando de la conciencia dudosa, lo haremos brevemente.

P. ¿De quantas maneras puede ser la duda respecto de las leyes? *R.* Que de las cinco siguientes. 1.^a *Ex parte legis*; como quando se duda, si está impuesta ó promulgada. 2.^a *Ex parte rei præceptæ*; como quando hay certeza de la ley, y se duda, si la cosa mandada es justa ó no. 3.^a *Ex parte legislatoris*, v. gr. dudar de su eleccion ó de su potestad. 4.^a *Ex parte adimpletionis*, v. gr. dudar si cumplió ó no la ley justa. La 5.^a *Ex parte inceptiõnis*; dudando, de si llegó el tiempo de empezar su obligacion. Lo mismo puede dudarse *ex parte*

cessationis; esto es: si ya cesó su obligacion. Esto supuesto

P. ¿Obliga la ley dudosa?

R. Que obliga en qualquiera de las maneras dichas que sea la duda; porque siempre la posesion está de parte de la ley; y en todos rige la regla del derecho: *In dubiis tutior pars est eligenda*. Y así, ya recaiga la duda acerca de la existencia ó promulgacion de la ley, ó sobre si la cosa mandada es justa ó no; ó sobre si el que la impuso tiene autoridad para ello; ó sobre si se cumplió ó dexó de cumplir; ó finalmente acerca de su inepcion ó cesacion, siempre obliga; porque siempre es *tutior* cumplirla, que dexarla de cumplir. Con esto no nos detenemos en individuar cosas sobre cada una de las dudas mencionadas, así por no confundir las materias, como porque, supuesta esta resolucion general, es fácil hallarlo en las cosas particulares.

PUNTO VIII.

De quando el peligro de grave daño, ó de muerte excusa de la Ley.

Para la resolucion de lo que hemos de tratar en este punto se ha de tener presente lo que en el tratado primero diximos

acerca del miedo grave, por haber la misma dificultad respecto del miedo, que del peligro de grave daño. Esto supuesto

P. ¿Excusa de la obligacion de la ley el peligro de grave daño ó de muerte? *R.* 1. Que regularmente no obligan las leyes humanas, ya sean canónicas, ya civiles con peligro de muerte ó grave daño. La razon es, porque el conservar la vida, fama, ú otros bienes importantes es de derecho natural, contra el qual no puede prevalecer ninguna ley humana positiva; y de consiguiente no se puede mandar por ella lo que vaya contra estos bienes, sin urgentísima causa, que rara vez se verificará.

R. 2. Que algunas veces podrán obligar las leyes humanas, aun con peligro de muerte ó grave daño; es á saber: quando su observancia es conveniente al bien comun. La razon es, porque el legislador puede mandar lo que es conveniente á la conservacion de la república; y algunas veces es necesario para ella el que alguno se exponga á peligro de muerte ó grave daño: como los soldados están obligados á obedecer á su gefe quando les manda exponerse á los peligros de una batalla, y á los conti-

nuos riesgos de un cerco; por- que esto es necesario para el bien de la patria. Así tambien en otros muchos casos que pudiesen proponerse. Es asimismo lícito exponerse uno á peligro de muerte por motivo de caridad, ó de otra virtud; por lo que es lícito visitar á los apestados para su consuelo; asistirlos en su enfermedad; administrarles los sacramentos, aun sin intervenir mandato del superior, ni tener por su oficio obligacion de hacerlo. Lo mismo decimos de otros casos semejantes, que deberán siempre entenderse, quando el sugeto no sea muy necesario al bien comun, y lo haga por motivo de virtud.

R. 3. Que las leyes divinas y naturales unas veces obligan con el dicho peligro, y otras no. Si prohiben lo que es malo *ab intrinseco*, como el no mentir, no fornicar, no hurtar, &c. obligarán en conciencia, aun con peligro de la vida. Lo mismo debe entenderse, si la transgresion de las leyes divinas ó humanas ha de ser en desprecio ó mofa de la religion, ó de otra virtud: v. gr. si á uno le mandasen comer carnes en Viérnes, ó no ayunar en un dia de precepto en desprecio de los preceptos de la Iglesia, estaria obligado á ayunar, aunque le

amenazasen de muerte. Por esta causa se celebra la fortaleza de Eleázaro, que quiso mas padecer una muerte gloriosa, que comer de las carnes prohibidas por la ley; y lo mismo la constancia de los siete Macabeos, quando para evitar el desprecio de la religion, diéron gustosos sus vidas entre los mas crueles tormentos.

Si las leyes naturales y divinas prohiben lo que no es malo *ab intrinseco*, no siempre obligan con tanto detrimento; como se vió en David, quien hallándose en extrema necesidad comió de los panes de la proposicion, cuyo uso estaba prohibido á los legos; hecho aprobado por Jesucristo, quando con este exemplo defendió la inocencia de sus Discípulos de la calumnia de los Judíos que los acusaban, de que contra el precepto divino de observar el Sábado, desgranaban las espigas para comer. *Matt. 12.*

La regla general es, para conocer quando las leyes obligarán ó no con peligro de muerte, ó de otro grave daño, que quando lo que se manda por ellas fuere, *hic et nunc*, mas útil al bien comun ó á la Iglesia, segun el juicio de hombres prudentes, que la conservacion de la vida del particular, obligarán ellas, aun con

detrimento de la propia vida, y no siendo así no obligarán con su detrimento. Lo mismo se ha de decir en su proporcion de otros bienes.

Argúyese contra nuestra primera resolución. Toda ley obligatoria se ordena al bien común, como consta por su definición; luego todas obligarán con peligro de grave daño, y aunque sea con el de perder la vida. *R.* Que aunque toda ley justa mire al bien común, no siempre es precisa su observancia para su conservación en los casos particulares, ni el exponer la vida, ó sufrir otro grave daño es necesario siempre para evitar su detrimento, como se ve claro en los ayunos, abstinencias y otros preceptos, que según comun opinion no obligan con grave perjuicio de hacienda, fama, honra ó vida.

Argúyese lo segundo. La ley de la clausura obliga á las religiosas, aun con peligro de su salud y vida, pues no pueden salir de ella aun para curarse de una gravísima dolencia. Lo mismo se advierte en la ley que obliga á los Cartuxos á no comer carnes; de las que no pueden usar, aun quando su uso fuera necesario para conservar la vida; luego &c.

R. Que las leyes propuestas,

y otras de igual clase que se quieran proponer, si obligan con tanto detrimento, es porque su observancia se considera muy conducente al bien común á que se ordenan. Así sucede en la de la clausura de las monjas, que tanto conduce para conservar su honestidad y decoro. Lo mismo decimos de la abstinencia de carnes en los regulares de la Cartuxa, por la misma razon de convenir así su inviolable observancia á la mas alta recomendacion de una religion tan austera y penitente. Bien que si el Cartuxo no tuviese otra comida que la de carne para mantener la vida, debería usar de ella; porque de no hacerlo concurriria positivamente á quitársela, lo que en ningun caso es lícito.

PUNTO IX.

De los actos necesarios para cumplimiento de la Ley.

P. ¿Que actos son necesarios para satisfacer á la ley? *R.* Que se requiere y basta la posición de la cosa mandada por ella, haciéndose voluntariamente; porque con esto solo se verifica la intención y voluntad de poner libremente lo que se ordena en ella. Esto es absolutamente necesario; porque el

cumplimiento de la ley debe consistir en acto humano, y este no puede serlo sin la intencion de obrar, ó de omitir la cosa mandada ó prohibida. De aquí se infiere, que el que forzado totalmente pone el acto prescripto por la ley, no cumplirá con lo que ella manda; como si uno fuese violentamente detenido para que asistiese á la Misa. Este, pues, aunque materialmente asista á ella, no cumplirá con el precepto de oirla.

P. ¿Cumple con el precepto el que movido de miedo grave pone la cosa mandada? *R.* Que cumple; porque el miedo grave no priva de la libertad, ni voluntad. Y así cumplen con el precepto de oír misa los muchachos que asisten á ella por miedo del castigo. Es verdad, que si alguno estuviese en ánimo de no cumplir con la ley, á no amenazarle con el castigo, pecaría gravemente por su mala voluntad de no hacer lo que ella le ordena.

P. ¿Se pueden cumplir con un mismo acto muchas leyes? *R.* Que si las leyes son en materia de justicia, se requieren diversos actos para satisfacer deudas diversas, ya sean diversos *entitative*, ó ya lo sean *virtualiter*; v. gr. el que debiese á Pedro cien reales por contra-

to, y otros ciento por hurto, estaria obligado á pagarle doscientos, fuese con distintos actos, ó con uno que equivaliese virtualmente á ellos. Si los preceptos no son en materia de justicia, y recaen sobre una misma materia, pueden cumplirse con un solo acto; como el que con una sola misa satisface á la obligacion del Domingo, y de otro dia de fiesta si se junta con él: y con un solo ayuno y abstinencia satisface á los preceptos de la Quaresma, y de las quatro témporas. Lo mismo en otros preceptos de esta clase.

Lo contrario debe decirse, quando el precepto superveniente procede de diverso motivo, como si al voto de ayunar se añade la obligacion de hacerlo por penitencia sacramental; porque en tal caso los mandantes regularmente exigen diversos actos para el cumplimiento de diversos preceptos. En caso de duda de la intencion del precipiente, si no se le puede preguntar, se ha de elegir lo mas seguro, que es multiplicar los actos; porque *in dubiis tutior pars est eligenda*.

P. ¿Se puede á un mismo tiempo satisfacer á diversos preceptos? *R.* Que, ó son compatibles, ó no. Si lo primero, se

puede; v. gr. rezar á un tiempo las horas canónicas y oír misa, ó cumplir la penitencia impuesta por el confesor; porque la atención á cumplir la penitencia, ó á rezar las horas canónicas, no impide la necesaria para oír la misa. Si lo segundo, no se podrán á un mismo tiempo cumplir. Por esta causa no se puede en uno mismo oír misa y confesar; porque lo uno impide la debida atención para lo otro.

El que por diversos títulos está obligado á una cosa, como á oír misa por voto, penitencia, y por ser día festivo, y la oye sin atender en particular á alguna de estas obligaciones, debe hacerse juicio, es su voluntad satisfacer á la mas urgente, que en el caso dicho es el precepto de la Iglesia. Quando á un tiempo concurren dos preceptos, que no se pueden observar, se deberá cumplir el mas superior. El que no pueda cumplir con todo el precepto, está obligado á la parte, siendo la materia divisible.

PUNTO X.

De la intencion necesaria para cumplir con la Ley.

P. ¿Para cumplir con la ley se requiere intencion de obser-

varla? *R.* Que no, porque esta intencion es acto de obediencia formal, el qual aunque sea muy bueno, y se deba aconsejar, no lo manda el legislador. Mas si el superior mandase algun fin extrínseco; v. gr. ayunar para alcanzar de Dios lluvia, ó por otra necesidad, debiera el súbdito conformarse con el fin é intencion del precipiente; porque en ese caso el fin es parte de la cosa mandada. Pero regularmente bastará poner libremente la cosa mandada, para cumplir con el precepto. Así S. Tom. 1. 2. q. 100. art. 9. y 10.

P. ¿Si uno oye misa luego por la mañana sin acordarse por entónces era día de precepto, ó con ánimo de no cumplirlo por entónces, estará despues obligado á oír otra? *R.* Que no está obligado, sino que será bastante mude de ánimo queriendo cumplir con la ya oída; porque puso ya, como se supone, libremente la cosa mandada. Esta sentencia es la mas comun y probable.

Argúyese contra ella. Si uno debiese á Pedro cien reales, y le diese liberalmente igual cantidad, no cumpliria con la obligacion de justicia, si no le pagaba lo que por esta le debia, luego &c. *R.* Negando la consequencia. La disparidad de

uno y otro caso consiste, en que para cumplir las obligaciones de justicia se requiere intencion de satisfacer la deuda, lo que es privativo suyo, y no comun á otros preceptos.

P. ¿Por el acto bueno de sí, pero viciado por algun mal fin, se pueden cumplir algunas leyes aunque sean divinas naturales? *R.* Que sí. Vése esto en los preceptos de la correccion fraterna y limosna, sin contar otros semejantes, en los que una vez que se ponga la cosa mandada, queda el precepto cumplido, aunque el acto se vicie con algun fin pravo; v. gr. por vanagloria.

Para entender mejor la verdad de esta resolucion, conviene notar, que el fin de la ley es de dos maneras; es á saber: *intrínseco* y *extrínseco*. El fin intrínseco es propio de aquella virtud, por cuyo motivo se manda la cosa; como en el ayuno lo es la templanza. El extrínseco es otro qualquiera distinto, que se proponga el legislador; como en el mismo del ayuno puede serlo la elevacion de la mente á Dios, ó el aplacar su ira, como lo intentaron con el suyo los Ninivitas. Aquel, pues, que pone libremente la cosa mandada por la ley ó precepto, cumple con la intrínseca intencion y

fin de la ley ó precepto, y esto basta para desempeñar su obligacion, aunque *aliàs* por ser vicioso el acto, no se consiga el fin extrínseco, que no cae baxo la ley; pues de él dice el axioma: *Finis legis non cadit sub lege.*

P. ¿Pecará contra la ley el que libremente pone algun impedimento para cumplirla, ó puesto no lo quita, pudiendo hacerlo cómodamente y sin grave daño? *R.* Que pecará; porque quando el legislador manda alguna cosa como fin, manda al mismo tiempo poner todos los medios que sean necesarios para su consecucion; y siéndolo el no poner impedimento al cumplimiento de la ley, ó quitarlo una vez puesto, si se puede cómodamente y sin especial detrimento, será reo contra la ley el que no lo haga. De esta doctrina se puede deducir la resolucion de muchos casos, que no individualizamos por evitar prolixidad.

CAPÍTULO IV.

Del sugeto, y de la materia de la Ley humana.

Teniendo ya noticia de la esencia de la ley, de la potestad legislativa, y de la obligacion que impone, síguese tra-

tar del sugeto , y de la materia en quienes obra.

PUNTO I.

Del sugeto de la Ley humana.

P. ¿Está el príncipe obligado á sus leyes? *R.* Suponiendo primero tres cosas. La 1.^a Que en la ley se da fuerza *coactiva* que mira á la pena, y *directiva* que mira á la culpa. La 2.^a Que la materia de la ley unas veces es comun á súbditos y Prelados, y otras solo propia de aquellos. La 3.^a Que el príncipe puede ser supremo con autoridad monárquica, y de él procede la dificultad; porque si se trata de los legisladores, cuyas leyes no tienen fuerza sin el asenso de los Proceres ó de la Comunidad, no hay duda quedan sujetos á ellas, como los demas súbditos, aun en quanto á la fuerza *coactiva*. Esto supuesto

R. Que el príncipe supremo queda obligado á sus leyes *quoad vim directivam*, no *quoad vim coactivam*, quando tambien á él le conviene la materia de ellas. Así se lo dixo San Ambrosio al Emperador Valentiniano. *Lib. 5. Epist. 3.* por estas palabras: *Quodcumque præcepisti aliis, præcepisti etiam tibi: leges enim Impera-*

tor fert, quas primus ipse custodiat. Lo mismo dice S. Tom. 1. 2. q. 96. art. 5. ad 3. donde despues de probar esta verdad con la autoridad del Evangelio, y del derecho canónico, concluye diciendo: *Undè quantum ad Dei iudicium, princeps non est solutus à lege, quantum ad vim directivam ejus.*

La razon convence esta misma verdad; porque el príncipe está obligado por derecho natural á conformarse con lo restante de la multitud, para que se verifique la debida armonía entre la cabeza y los demas miembros del cuerpo civil; atendiendo, ademas, á enseñar al pueblo con su exemplo lo mismo que dice con sus palabras. Quedará, pues, obligado á sus leyes del modo dicho, quando su materia no le desdice. En quanto á su fuerza *coactiva*, no queda el príncipe ligado con ellas; porque como advierte S. Tomas en el mismo lugar: *nemo potest cogere se ipsum.*

P. ¿Quienes quedan obligados á las leyes del Papa, siendo su materia espiritual? *R.* Que todos los cristianos, aunque sean hereges, una vez que por el bautismo entraron en la Iglesia. Infiérese de aquí serán nulos los matrimonios de estos si entre ellos hubiere algun

impedimento dirimente, aunque solo lo sea por derecho eclesiástico. Por la razon contraria no están sujetos á dichas leyes los judíos, sarracenos, y demás paganos, como ni tampoco los catecúmenos, segun consta del *cap. Gaudemus, de divort.* y se colige de S. Pablo *1. ad Cor. 5.* donde dice: *Quid enim mihi de iis qui foris sunt judicare?* Si los dichos estuvieren sujetos al dominio temporal de la Iglesia, deberán entónces obedecer á las leyes del príncipe eclesiástico, como lo estarian á las de otra qualquiera potestad suprema secular, en cuyo territorio morasen.

PUNTO II.

De la exención de los regulares en órden á las leyes sinodales.

P. ¿Los regulares exéntos están obligados á observar las leyes y estatutos sinodales ó provinciales? *R. 1.* Que lo están en los casos expresos en el derecho, como lo determina el Tridentino *Ses. 25. de Regular. cap. 1.* lo estén en quanto á la observancia de las fiestas, que mandare el Obispo en su Diócesis, y en quanto á publicar en sus Iglesias, si así lo ordenare el Prelado Ordinario, las cen-

suras y entredichos, que deberán observar.

R. 2. Que fuera de los casos expresados en el derecho, no están obligados los regulares exéntos á los demas estatutos ó leyes sinodales ó provinciales. Consta del *cap. 1. de Privileg. in 6.* donde se dice, que dichos regulares no tienen obligacion de obedecer á los Obispos: *salvis casibus aliis in quibus jurisdictioni Episcoporum subesse, canonica præcipiunt statuta.* La razon tambien persuade esto mismo; porque los regulares están exéntos de la jurisdiccion episcopal, y solo se sujetan inmediatamente á la del Sumo Pontífice, y á la de sus Prelados regulares; y las leyes solo obligan á los súbditos de quien las impone.

Tambien convence esto mismo la disposicion del Concilio Tridentino arriba citada; porque en el mismo mandar, que los regulares estén sujetos á los Obispos, ó á sus leyes en aquellas determinadas materias dichas, juzga no lo están generalmente en quanto á todas; pues á estarlo fuera excusado individuarlas, como es claro. Y á la verdad; ¿para que fin debía prevenirse á los regulares su sujecion en aquellos casos á la disposicion de los Ordinarios, quando ellos estuvie-

sen sujetos igualmente á otras leyes ó estatutos no expresados en el derecho; pues á estarlo universalmente era excusada aquella disposicion particular, como parece indubitable?

Arg. contra esta resolucion. Los regulares exêntos son parte de la comunidad diocesana: luego á lo ménos por este principio de derecho natural, segun el qual las partes han de conformarse con el todo, estarán obligados los regulares á la observancia de las leyes y estatutos sinodales. *R.* Que las partes eterogéneas de un cuerpo, quales son los individuos de una Diócesi, no piden total conformidad en sus actos, *aliàs* no se distinguirían de las homogéneas. Una ciudad ú obispado es un cuerpo eterogéneo, que consta de partes diferentes en la condicion y oficios, como son los de los regulares, seculares, nobles y plebeyos, y así no hay deformidad alguna, en que unos se gobiernen por unas leyes, y otros por otras, ántes bien conduce á su hermosura.

No obstante esto, deben los regulares tener muy presente la prevencion que hizo el Apóstol á su discípulo Tito: *In omnibus te ipsum præbe exemplum bonorum operum*; para no hacer ostentacion de sus privile-

gios, procurando portarse siempre en su uso con la mayor moderacion, en especialidad con los señores Obispos y demas Ordinarios, á quienes han de profesar toda veneracion y respeto, entendiendo, que una cosa es no estar obligados á sus leyes y mandatos en fuerza de una estrecha obligacion; y otra distinta, no estarlo por razon de decencia natural. Véase á Benedicto XIV. *Synod. Diæces. lib. 13. cap. 4. num. 6.*

PUNTO III.

De los Clérigos en orden á las leyes civiles.

P. ¿Están los clérigos obligados á observar las leyes civiles? Antes de responder á esta pregunta, suponemos lo 1.^o que por derecho divino están exêntos los clérigos de la potestad secular en aquellas cosas que son puramente espirituales y eclesiásticas. Lo 2.^o que los eclesiásticos gozan del privilegio del foro, que se funda y consiste en estas quatro cosas; es á saber: 1.^a *quoad loca* en quanto sus Iglesias gozan de inmunidad, para no poder ser perturbadas por las justicias seculares. 2.^a *quoad personas*, para no ser las de los clérigos castigadas, sino por

Juez eclesiástico, aunque declinan contra las leyes civiles.

3.^a *quoad bona temporalia*, sean bienes patrimoniales ó eclesiásticos, los que están libres de los tributos y cargas civiles.

4.^a *quoad causas y controversias*, por las cuales los clérigos no pueden ser llevados á tribunal secular.

Aunque algunos se persuaden que estos amplísimos privilegios competen á los eclesiásticos por derecho divino, como dimanados inmediatamente de Dios, es mas verdadera la opinion de los que afirman, que solo los gozan por liberalidad de los príncipes cristianos, aunque fundada en una equidad natural, como lo advierte S. Tomas sobre las palabras del Apóstol á los Romanos: *Ideo tributa præstatis*, donde dice: *ab hoc tamen debito liberi sunt clerici ex privilegio principum, quod quidem æquitatem naturalem habet*. Al presente por nombre de clérigos se entienden tambien los religiosos. Véase lo que decimos en el tom. 2. trat. 30. cap. 2. punt. 5. acerca del origen y extension de estas inmunidades y su inteligencia. Esto supuesto

R. 1. Que los clérigos están obligados, *quoad vim directivam*, á observar aquellas leyes

que son compatibles con su estado, y no se oponen á su inmunidad. Esta opinion es comun entre los AA. que solo varian en asignar el origen de esta obligacion, y en proponer la razon de ella. La que nos parece mas congruente es la que se sigue. Las leyes civiles, que no repugnan al estado eclesiástico, no se oponen á su inmunidad, ó á la de la Iglesia, las abrazan los sagrados cánones, y la Iglesia misma las aprueba; luego quiere que obliguen á los clérigos. Que dichas leyes sean aprobadas por los sagrados cánones y por la Iglesia, se deduce del *cap. 1. De novi. oper. nunt.* donde se dice; *Sicut leges non dedignantur sacros canones imitari, ita sacrorum statuta canonum, principum constitutionibus adjuvantur.*

Debemos, con todo, prevenir, que lo dicho solamente ha de entenderse de aquellas leyes civiles que hablan en comun, sin distincion entre clérigos y legos; porque si determinadamente disponen solamente de las cosas de aquellos, en este caso no las aprueba la Iglesia, y así no les obligarán. Lo mismo ha de decirse, por la misma razon, de las leyes municipales de los pueblos, á no estar en contrario la costumbre.

Síguese de aquí, que pecará gravemente el clérigo que obrare contra las leyes civiles arriba dichas; y que si recibió mas de lo tasado en ellas, quedará obligado á la restitucion, como si vendió los frutos á mas de la tasa ó precio legal. Tambien deberá observar las leyes que prescriben la forma de los edificios, solemnidad de los testamentos, y otros de esta clase, que no se oponen á su estado ni á su inmunidad.

R. 2. Que *quoad vim coactivam* no están los eclesiásticos obligados á las leyes civiles, sino que siendo delinquentes han de ser castigados, no por los Jueces seculares, sino por los eclesiásticos, conforme á lo que se dice en el lugar citado.

PUNTO IV.

En que manera están los muchachos y amentes obligados á las Leyes humanas.

P. ¿A que leyes están obligados los muchachos y amentes? R. 1. Que ninguno dexa de estar comprehendido en las leyes naturales y divinas; pues éstas obligan á todos sin alguna distincion. Y así por este capítulo nadie está exento de su observancia, bien que no

pecará el que obre contra ellas, si careciere de suficiente advertencia, ó se hallare con ignorancia invencible de su obligacion; ó si en los amentes fuere tal la demencia, que los prive absolutamente del uso de la razon. Pero pecarán gravemente los que en qualquiera manera los induzcan á quebrantarlas; como á jurar falso, blasfemar, maldecir, &c.

Por el contrario, no será culpa inducirlos á obrar contra las leyes, quando están no les obligaren, v. gr. si les persuaden á que no ayunen, ó á que coman carne en Viérnes, ú á otras cosas que no sean *ab intrinseco* malas; pues estando exentos de la ley, no concurren con la persuasion á obra que les esté prohibida.

R. 2. Que los muchachos luego que llegan al uso de la razon están obligados á las leyes eclesiásticas; y así pecarán gravemente, si las quebrantan; como si no oyen misa en los dias de fiesta; si comen carne en Viérnes &c. La razon es, porque en llegando el hombre al uso de la razon, es capaz de obligacion humana, así como lo es de la divina natural. Dicha obligacion ha de entenderse solamente, *quoad vim directivam*; porque en quanto á la *coactiva* ó *pena* no quiere obli-

garlos la Iglesia en tan tierna edad. Y así no incurrirán en las censuras impuestas por ésta contra sus transgresores, á no expresarse, como se expresa en la excomunion del canon, y violacion de la clausura de las monjas.

P. ¿Están obligados á las leyes los amentes? *R.* Con distincion; porque ó son perpetuamente amentes, ó solo *ad tempus*. Si lo primero, están para siempre exentos de su observancia, ó ya sea por no incluidos en ellas como quieren unos, ó ya por su disposicion como opinan otros, que para el asunto todo es uno. Véase lo arriba dicho sobre los que no han llegado al uso de la razon; pues la razon es la misma respecto de los amentes perpetuos.

Si la amentia solo fuere *ad tempus*, estarán obligados á las leyes en aquel en que gozaren de perfecto uso de razon, con que puedan entender la obligacion que ellas imponen. Esto mismo se entiende en orden á los amentes parciales, los cuales estarán obligados á las leyes, en cuyas materias no padezcan amentia.

PUNTO V.
De las leyes á que están obligados los vagos, peregrinos y moradores.

P. ¿Que se entiende por vagos, peregrinos y moradores?

R. Que vagos son los que no tienen domicilio en parte alguna: peregrinos los que salen de su propio lugar con ánimo de regresar á su propio domicilio; y moradores los que teniendo éste en un pueblo, moran *ad tempus* en otro distinto; como los estudiantes en la Universidad.

P. ¿Los vagos están obligados á las leyes del territorio por donde transitan? *R.* Que lo están; porque no teniendo en parte alguna domicilio seguro, *ibi sortiuntur forum, ubi reperiuntur*. De lo contrario estarian libres de toda ley. Lo mismo decimos de los peregrinos y moradores que llegan á un pueblo con ánimo de perpetuarse en él; porque desde luego se reputan por vecinos suyos, y dexan de serlo de aquel donde salieron. Tambien ha de extenderse esta misma obligacion á los que llegan á un pueblo con ánimo de permanecer en él la mayor parte del año, como sucede en los estudiantes y comerciantes, que así lo ha-

cen para sus estudios y negociaciones; pues todos los dichos adquieren allí *quasi domicilium, sortiunturque forum, et Parochiam.*

Infiérese de lo dicho, que los expresados están obligados á las leyes locales acerca de los contratos; á las que los pueblos tengan establecidas en su favor ó para su buen gobierno; como de no llevar armas de noche: no extraer tales géneros, y otras á este tenor. Lo mismo decimos en quanto á pagar los tributos y gabelas si hubiere allí impuestas algunas sobre las compras y ventas &c.

P. ¿Los moradores y peregrinos que llegan á algun pueblo ó transitan por él, están obligados á sus leyes quando solo se detienen en él por poco tiempo; v. gr. por un dia ó dos? *R.* Que lo están. Esta resolucio[n] se prueba: lo primero con la autoridad de S. Ambrosio citado de S. Agustin *Epist.* 118, segun se refiere *cap. Illa, dist.* 20. cuyas son estas palabras: *Cum Romam venio, sabbatum jejuno, cum Mediolani sum, non jejuno: sic et tu ad quamcumque Ecclesiam veneris, ejus morem serva, si cuiquam non vis esse scandalo, neque quemquam tibi.* De aquí nació, segun la glosa, aquel versicillo: *Dum fueris Romæ, Romano vivito more. Cum*

fueris alibi, vivito sicut ibi.

Pruébase lo segundo con razon, porque las leyes recaen inmediatamente sobre los lugares y territorios, y mediatamente sobre las personas que se hallan en ellos, y por consiguiente una vez que los peregrinos y moradores existan en ellos, quedan ligados con ellas, como tambien obligados á las penas impuestas contra sus transgresores.

Arg. contra esta resolucio[n]. Los Sacerdotes de la Iglesia griega que transitan por la latina pueden y aun deben celebrar segun el rito de su propia Iglesia, y lo mismo decimos de los de la latina si transitan por la griega. De donde se infiere, que no están obligados á las leyes de la Iglesia por donde pasan. *R.* Que el Concilio Florentino atendiendo á que se conservase mejor la paz y union entre ámbas Iglesias, indultó, y aun mandó que los Sacerdotes de cada una celebrasen segun el rito de la propia. Lo que no es general á toda ley; y así de este argumento nada se convence contra nuestra resolucio[n].

De ella se infiere, que los peregrinos y moradores no están obligados quando transitan por algun pueblo en que haya obligacion de oír misa,

de paso para otro en que no haya esta obligacion, á esperarse en él para oirla; y esto aun quando se detengan en él para tomar alguna refaccion ó dar un pienso á la caballería, no siguiéndose de no hacerlo algun escándalo. Deberán sí oirla quando hubieren pernoctado en el pueblo en que haya dicha obligacion al dia siguiente, pudiendo cómodamente detenerse para ello. Lo mismo ha de decirse si la obligacion se extendiese á todo el territorio por donde han de caminar hasta medio dia. Los preceptos negativos, como la abstinencia de carnes, siempre obligan; porque no tienen tiempo alguno determinado para su cumplimiento, sino que ligan *semper, et pro semper*.

P. ¿Los peregrinos y moradores quedan exentos de las leyes de su patria quando están ausentes de ella? R. Que sí, como lo dice expresamente el derecho *cap. Ut animarum, de constit. in 6*, donde el Papa Bonifacio VIII dice: *Statuto Episcopi, quo in omnes, qui furtum commisserunt excommunicationis sententia promulgatur, subditi ejus, extra ejus Diocesim existentes, minime obligari noscuntur; cum extra territorium jus dicenti, non pareatur impune*. Y es la razon,

porque, como ya advertimos, las leyes recaen inmediatamente sobre los lugares, y *mediate* sobre las personas que los habitan ó moran en ellos; y por consiguiente no obligarán á los que se hallan fuera del territorio que comprehenden. Ni era razon que los peregrinos y moradores estuviesen juntamente obligados á las leyes de su patria y á las del territorio donde existen, á no ser que sean comunes al suyo y al ageno.

De esta regla general se exceptúan los dos casos siguientes. 1.º Si uno delinque en su patria por sí, ó por medio de otro; ó si debiendo hacer alguna cosa en aquel territorio, falta á su obligacion. Por este motivo, deben los clérigos obedecer á su propio Obispo, si les manda vengán á residir á su propia Iglesia, aun quando se hallen en territorio de otro Prelado; y no lo executando, incurrirán en las censuras, que fulmináre contra ellos. El 2.º caso es por razon de la cosa; esto es: quando ella se hallare situada dentro del propio territorio; como si uno en este tuviese una casa, y mandase en él la ley, no se enagene, ó que no se venda sino con ciertas condiciones, que estaria obligado á conformarse con ella;

porque por razon de la cosa debe sujetarse al foro de su patria, aun estando ausente de ella.

P. ¿Si uno sale de su patria donde es dia festivo, para otro pueblo donde no lo es, estará obligado á oír primero misa?

R. Que lo está, por estar ya comprehendido en el precepto. Entiéndese esto pudiendo hacerlo cómodamente; y en este sentido tambien lo estará el peregrino que hace noche en el pueblo, donde al dia siguiente hay obligacion de oír misa; bien que éste no estará obligado á esperar la celebren, por mucho tiempo; porque la ley municipal no obliga á detenerse en el territorio al pasajero, sino á que la cumpla, hallándose en él.

Si uno sale de su propio territorio en que hay obligacion de ayunar, para otro pueblo donde no hay tal obligacion, debe en primer lugar abstenerse de carnes, lo que es cierto en todos los AA. Ademas tenemos por mas probable, que no podrá almorzar, á no ser por razon del trabajo ú otra causa justa que lo excuse del ayuno, porque ántes de salir, está comprehendido en su precepto. Pero si uno permaneciese en el lugar, donde no obliga el ayuno, hasta las tres ó quatro de

la tarde, podrá en él comer de carne, aunque en llegando al pueblo donde hay obligacion de ayunar, no puede, ni cenar, ni comer de carne. Por el contrario; si uno estuvo por la mañana en donde no habia dicha obligacion, y lo demas del dia en donde la haya, deberá ayunar todo el dia, á no tener justa causa que lo excuse.

P. ¿Es lícito salir del propio territorio donde obliga el precepto, á otro en donde no oblige, con el ánimo de eximirse de él? *R.* Que no; porque *fraus nemini debet patrocinari*. Por esta causa el Papa Urbano VIII declaró en un Breve dirigido al Arzobispo de Colonia, ser nulo el matrimonio de aquellos que se transfieren á territorio donde no está en su vigor el decreto del Tridentino anulativo del matrimonio clandestino, de los lugares en que está en su observancia, con el ánimo de casarse clandestinamente. Por esto dixo S. Tom. *in 4. dist. 15. q. 1. art. 4. quæstione. 1. ad 1. Legem violat, qui in fraudem legis aliquid facit.*

PUNTO VI.

De la materia de la Ley humana.

P. ¿Qual es la materia de la ley humana? *R.* Que lo son to-

dos los actos humanos que pueden mandarse ó prohibirse, en quanto es necesario al bien comun. Puede la ley humana prohibir ó mandar aun aquellas cosas que no prohíbe la ley natural, ó la divina; como se ve en las condiciones que prescribe para el matrimonio y otros contratos. Los actos heroicos no los puede mandar, sino raras veces, ó en alguna suposicion, como manda la castidad perpetua á los que quieren recibir el Orden sacro.

P. ¿La ley humana puede mandar los actos de todas las virtudes, ó prohibir los de todos los vicios colectivamente?

R. Que la ley humana no debe ser muy gravosa, como lo sería, si mandase el ejercicio de todas las virtudes, ó prohibiese el de todos los vicios. Ni vale decir, que la ley natural y divina prohíbe colectivamente todos los vicios, y manda todas las virtudes. Porque la ley divina, á diferencia de la humana, da fuerzas y auxilios para poner por obra lo que ordena; y así la disparidad es conocida. Véase S. Tom. *ubi supr. art. 4. ad 3.*

P. ¿Pueden mandarse ó prohibirse los actos indiferentes?

R. Que *secundum se* no están sujetos á ley alguna; porque así tomados no son humanos;

pero *prout in individuo*, y en quanto deliberados, pueden ser mandados; porque así ya son humanos. Por esta causa, aunque el salir al campo sea una accion indiferente, pudiendo su prohibicion conducir al fin del legislador, podrá prohibirlo; y entónces será la transgresion de su mandato grave ó leve culpa, segun que conduzca su observancia mas ó ménos al fin pretendido por él.

P. ¿Puede el legislador humano mandar ó prohibir los actos puramente internos? Esta pregunta principalmente debe entenderse acerca del legislador eclesiástico, cuya potestad se ordena próximamente á fin mas elevado que la del civil. No obstante lo que dixéremos del uno, se deberá entender tambien del otro. Esto supuesto

R. Que no puede el legislador humano mandar ó prohibir los actos puramente internos, si se habla de una prohibicion directa. Es la resolucion de S. Tom. 1. 2. *quæst. 100. art. 9.* y en otros lugares. Pruébese con la razon del Santo. Solo de aquellas cosas puede el legislador humano establecer leyes, de que pueda juzgar, y no pudiendo hacerlo en orden á los actos puramente internos, por serle del todo

ocultos; síguese legítimamente que tampoco pueda mandarlos, ni prohibirlos. Por esto se dice en el *cap. Tua nos de Simonia: Nobis solum datum est de manifestis judicare.*

Argúyese contra esta doctrina. Lo 1.º El superior eclesiástico recibe la potestad judicial de Jesucristo, que no solo tiene jurisdicción en los actos externos, sino también en los puramente internos; y habiendo dado esta potestad á su Iglesia, como consta de las palabras de S. Mateo cap. 16. *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cælis; Et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cælis;* síguese también el que puedan mandar sus legisladores así los actos internos, como los externos.

R. Que del argumento solo se sigue que Jesucristo pudo haber dado esta potestad á los Prelados de su Iglesia; mas no consta se la diese, sino para su gobierno externo, que es propio de hombres; y por lo mismo solo para mandar ó prohibir lo que conduzca á este modo de regirlos y gobernarlos.

Arg. 2. En la *Clem. de hæreticis §. Verum* se excomulga á los Inquisidores, que hacen ó dexan de hacer lo que per-

tenece á su oficio por amor ú odio; y en el Canon *Si quis, dist. 3.* se anatematizan con la autoridad del Concilio de Granada *cap. 8.* los que ayunan en Domingo en desprecio del día; todo lo qual es prohibir los actos meramente internos; luego la Iglesia puede mandarlos ó prohibirlos.

R. Que así en los exemplos expuestos, como en otros de este género que se podrian proponer, solo se prohiben los actos internos, y se imponen censuras contra ellos, en quanto se manifiestan mediante alguna señal exterior y sensible, lo que no es prohibirlos directamente sino indirectamente, como lo declararemos mas en la siguiente pregunta.

P. ¿Puede el legislador humano prohibir ó mandar los actos internos estando conexos con los externos, y siendo estos como su forma, causa, parte ó efecto? R. Que puede prohibirlos ó mandarlos *per se;* porque teniendo el legislador humano potestad para prohibir ó mandar de este modo los actos humanos, debe tenerla también para mandar todo quanto sea necesario para que el acto sea humano; y siendo para ello precisa la intencion, atencion, y otros actos internos, muchas veces, síguese

que el legislador los pueda mandar , y de facto los mande. Por esto quando la Iglesia manda el rezo del oficio divino, ú oír misa , no como quiera manda estos actos , sino el que se practiquen *modo humano et religioso* ; esto es: con atencion , intencion y devocion, como es indubitable.

Puede tambien del mismo modo mandar el legislador humano los actos internos *aliàs* no conexôs con los externos de su naturaleza , sino *per accidens* , quando el acto interno entra como fin intentado por el legislador ; porque en este caso el acto interno es parte de la cosa mandada , y muy conducente al bien comun ; v. gr. quando el superior manda el ayuno para aplacar á Dios; y así este fin cae baxo de precepto , y por consiguiente la intencion de ayunar por él , la qual es acto puramente interno.

P. ¿Puede el legislador humano prohibir los actos externos ocultos , que no se puedan probar? *R.* Que sí; porque de su naturaleza son los tales actos manifestos , aunque *per accidens* , y por defecto de testigos , no puedan probarse. Ni vale decir , que no pudiendo el legislador humano probarlos , tampoco podrá juzgarlos,

y por consiguiente , ni prohibirlos; porque á esto decimos, que siendo ellos por su naturaleza manifestos , es *per accidens* , el que por falta de prueba no pueda el superior juzgarlos , lo que no obsta para que sean materia de sus leyes.

CAPÍTULO V.

De la cesacion é interpretacion de la Ley.

P. ¿De quantas maneras puede cesar la ley? *R.* Que de quatro ; esto es: por cesacion de su fin ; por abrogacion ; por interpretacion , aunque en este caso solo cesa en parte ; y últimamente por dispensacion.

P. ¿De quantas maneras es el fin de la ley? *R.* Que puede ser *intrínseco* y *extrínseco*. El primero consiste en la misma honestidad del acto , como en el ayuno lo es la honestidad de la templanza. El segundo es el que quiera proponerse el legislador , como si en el ayuno se propusiese aplacar la ira divina. Este último fin es tambien en dos maneras ; es á saber : *general* y *particular*. El general es querer hacer buenos á los súbditos , lo que es comun en toda ley ; y así no hablamos aquí de él. El particular , y del que tratamos , es el

que peculiarmente se quiera proponer el superior; como en el caso del ayuno el alcanzar la divina misericordia.

P. ¿De quantas maneras puede cesar el fin de la ley? *R.* Que de dos; esto es: *negativè* y *contrariè*. Cesará del primer modo, quando se haya ya hecho inútil la observancia de la ley; y del segundo, quando su observancia pasare á ser dañosa. De ámbos modos puede cesar la ley en quanto á su fin, ó en comun; esto es: respecto de todos, ó en particular con respecto á un cierto caso, ó á una determinada persona. Tambien debe tenerse por cierto, que quando intervienen muchos fines intentados por el legislador en una misma ley, no cesará ésta, aun quando cesen uno ó muchos de ellos, siempre que subsistan otro ú otros. Esto supuesto

P. ¿Cesa la ley cesando su fin en comun, y adequadamente? *R.* Que cesa; porque siendo la ley impuesta á una comunidad, ha de mirar al bien comun, y por consiguiente faltando su fin adequado respecto de toda ella, cesará su obligacion, considerándose ya su observancia como inútil. Por lo mismo, no se necesita para su cesacion de nueva declaracion del superior, ni se requie-

re costumbre contraria que la abrogue; como si la ley prohibe la comunicacion con tales ó tales pueblos, por estar con ellos en guerra, cesará el entredicho, *ipso facto*, que se hagan mutuamente las paces.

En caso de dudarse, si cesó ó no el fin de la ley del modo dicho, hay obligacion á guardarla. Si su fin cesare solo por algun tiempo, solo se suspenderá por él su obligacion. Finalmente, siendo su materia divisible, y cesando el fin de la ley en quanto á una parte, quedará en su vigor en quanto á las demas, en que no cese.

P. ¿Cesará la ley quando solamente cesa su fin adequado *negativè* en particular? *R.* Que no. Así S. Tom. 2. 2. q. 154. art. 2. donde dice: *Id quod cadit sub legis determinatione judicatur secundum quod communiter accidit, et non secundum quod in aliquo casu potest accidere.* Pruébese igualmente con razon; porque no cesando el fin de la ley en comun, ni aun en particular cesa verdaderamente; pues si la ley, v. gr. prohibellevar armas por la noche, su fin no es el evitar de facto las riñas, sino el peligro que hay de que las haya llevándolas; y como aunque en un caso particular, ó por lo que mira á un individuo, no haya

dicho riesgo, lo hay comunemente, siempre se verifica el fin de la ley, y por consiguiente permanece ella en su vigor. Mas si cesare *contrariè* el fin de la ley, aunque sea en particular, es claro que no debe observarse, pues las leyes humanas no obligan con notable perjuicio, segun diximos en otra parte.

PUNTO II.

De la abrogacion de la Ley humana.

P. ¿Que es abrogacion? *R.* Que es: *Abolitio obligationis legis*. Es de dos maneras *positiva* y *negativa*. La positiva se verifica quando se deroga la ley antigua, estableciendo de nuevo otra contraria. Esto puede acontecer de dos modos, ó *virtual*, ó *formalmente*. El primero se verifica quando aunque la ley moderna no derogue expresamente la antigua, se dispone en aquella alguna cosa contraria á ésta. Y el segundo, quando expresamente se deroga en la posterior lo que se mandaba en la anterior. La derogacion negativa se da, quando se deroga la ley antigua, mas sin establecer otra nueva.

P. ¿Puede el legislador abrogar válidamente su ley? *R.* Que

no solamente puede *validè*, sino aun *licitè*, si así conviniere al bien comun; porque teniendo la ley toda su fuerza por la voluntad del legislador, tambien dependerá de ella su continuacion, y de consiguiente podrá revocarla, no solo *validè*, sino *licitè*, si entiende conviene así al bien comun. Con todo, los superiores deben en esta parte proceder con la mayor circunspeccion; pues como advierte S. Tomas, no deben mudarse las leyes antiguas, sin intervenir evidente mayor utilidad y provecho en las que de nuevo se establecen.

P. ¿El inferior puede abrogar la ley del superior? *R.* Que no; porque la abrogacion es acto de jurisdiccion, de la que el inferior carece contra los estatutos del superior. Por la razon contraria, podrá éste revocar qualquiera ley de aquel, v. gr. el General los estatutos del Provincial, y éste los de los Prelados locales.

P. ¿Quando se deberán tener por abrogadas las leyes? *R.* Que si la ley fuere general, entónces se reputará por revocada ó abrogada, quando la que de nuevo se establece, mandare cosa incompatible con su observancia, y esto aunque expresamente no se derogue la

anterior. Si las leyes fueren municipales, no se reputan revocadas por las generales posteriores, á no hacerse en estas mencion especial de aquellas; y esto aun viniendo las nuevas con esta cláusula: *No obstante qualquiera costumbre ó ley particular*; porque *generi per speciem derogatur, sed non e contra.*

PUNTO III.

De la interpretacion y epiqueya de la Ley.

P. ¿Que es interpretacion?

R. Que es: *Declaratio verborum legis*. Es en tres maneras; á saber: *auténtica, usual y doctrinal*. La auténtica es la que hace el legislador en quanto tal; y por lo mismo, teniendo fuerza de ley, requiere sea promulgada. La usual es la que resulta del comun uso y costumbre, y por eso se dice: *Consuetudo est optima legum interpretres*. La doctrinal es la que dan á la ley los hombres doctos. Aunque ésta no tenga fuerza de ley, no puede desecharse sin imprudencia, siendo comun entre ellos.

P. ¿Puede alguno interpretar auténticamente la ley natural y divina? *R.* Que no; porque siendo Dios su autor, todos los hombres deben suje-

tarse á ella como inferiores. Por la misma razon no puede algun inferior interpretar del modo dicho la ley del superior, á no concederle éste facultad para ello, como se puede presumir se la concede en las cosas mas mínimas y fáciles, por la dificultad que hay en recurrir al príncipe á cada paso. Quando el legislador prohíbe la interpretacion de la ley, como S. Pio v prohibió la del Concilio de Trento en su Bula confirmatoria de él, ni aun doctrinalmente se puede interpretar, *aliàs* quedaria la prohibicion sin efecto; pues la auténtica ninguno la puede hacer, sino el legislador, aun quando éste no la prohíba.

P. ¿Que reglas han de observarse en la interpretacion doctrinal de las leyes? *R.* Que principalmente las cinco siguientes, que brevemente pondremos. 1.^a Que se atienda á la mente del legislador, y si constare de esta, ha de interpretarse segun ella la ley, aunque parezca tener otro sentido las palabras materiales. S. Tomas 2. 2. q. 120. art. 1. 2.^a Si las expresiones fueren ambiguas, se mirará á la naturaleza de la cosa sobre que recaen, segun la regla del derecho *leg. 66. ff. de reg. jur. Quoties idem sermo duas sententias ex-*

primit, ea potissimè accipietur, quæ rei gerendæ aptior est.

3.^a Que en caso de dudarse de la mente del legislador se hayan de tomar las palabras de la ley en su propia y genuina significacion, sea la ley odiosa, ó sea favorable, pues ni aquella se debe restringir, ni ésta ampliar, violentando el sentido propio de sus palabras.

4.^a Que la ley positiva no siempre ha de extenderse á los casos semejantes, aun quando en ellos milita la misma razon; porque dependiendo la obligacion de la ley de la voluntad del superior, pudo este comprender unos y no otros. Se extenderá sí á los correlativos, por la identidad de razon que hay entre ellos. Por eso, lo que se dispone del marido en orden al débito conyugal, se dispone tambien de su consorte, y así en otros correlativos.

5.^a Que siendo la ley penal, ha de interpretarse *strictè*, sin hacer extension á casos en ella no expresados, aun quando parezcan mas graves. Por esta causa, la censura impuesta contra los que hurtan, no se extiende á los que lo aconsejan, á no expresarse. Al contrario, la ley favorable ha de interpretarse *latè*, y así se pueden entender sus palabras, aun en sentido civil, lo que no su-

cede en la penal, en la que han de tomarse tan solamente en el propio y natural.

P. ¿Que es epiqueya? R. Que es: *Emendatio legis, ó exceptio casus particularis*. O se puede mas propriamente decir, que es *justitia misericordiæ dulcedine temperata*. No es propriamente justicia, sino una virtud que la dirige, y una *quasi superior regula humanorum actuum*, como dice S. Tom. *loc. cit. art. 2. ad 2.*

P. ¿Tiene la epiqueya lugar quando la conciencia es dudosa? R. Que no; porque como advierte S. Tom. 1. 2. q. 96. *art. 6. ad 2.* quando interviene ésta, debe obrarse *vel secundum verba legis, vel superiorem consulere*. La razon de nuestra resolucion es, porque en caso de duda no recae ésta, por lo que mira á la pregunta propuesta, sobre la ley, sino sobre la causa excusante de su observancia, y así posee la ley.

P. ¿En que manera y respecto de que leyes tiene lugar la epiqueya? R. Que no solo tiene lugar en orden á las leyes humanas, sino aun respecto de algunas naturales y divinas. De facto es de derecho natural no matar; guardar el secreto natural; y no obstante, no siempre obliga el no matar; pues puede uno quitar al pro-

ximo la vida en su propia defensa, *cum moderamine inculpatæ tutelæ*; y tambien puede revelar el secreto, habiendo causas legítimas para ello, aquel que estaba *aliàs* obligado á él. La razon es, porque la epiqueya tiene lugar en un caso singular, que sale de la regla comun, y este no solo puede verificarse respecto de las leyes humanas, sino tambien en las naturales y divinas algunas veces. Para que tenga lugar la epiqueya, no basta que la ley falte solo *negativè* en algun caso particular, sino que ha de faltar *contrariè*, haciéndose su observancia, ó nociva ó demasiadamente gravosa. Véase á S. Tom. 2. 2. q. 120. art. 1.

CAPÍTULO VI.

De la dispensa de la Ley.

Reservando para otros particulares tratados el hablar de las peculiares dispensas en sus respectivas materias, solo diremos en éste de la de las leyes en general, si bien por la conexión de las doctrinas, no dexaremos de mezclar algunas cosas extrañas, que puedan contribuir á su mejor declaracion.

PUNTO I.

Naturaleza y division de la dispensa.

P. ¿Que es dispensa? *R.* Que segun aquí la consideramos, es: *Juris alicujus relaxatio facta ab habente legitimam potestatem.* Por esta definicion es fácil entender en que se diferencia de la abrogacion, interpretacion, irritacion, cesacion y demas modos con que puede cesar la ley, y la dispensacion de ella.

P. ¿De quantas maneras es la dispensa? *R.* Que se divide lo 1.º en *total* y *parcial*. Aquella quita toda la obligacion de la ley, y esta solo en parte. Divídese lo 2.º En *prohibida*, *necesaria* y *permitida*. Prohibida es la que se concede ilícitamente. Necesaria es, quando de no concederse se seguiria gravísimo inconveniente: ó si ocurre para su concesion gran provecho ó utilidad. La permitida se da, quando aunque haya suficiente causa para concederse, no hay inconveniente en negarla.

Divídese lo 3.º en *tácita* y *expresa*. Esta se concede con señales ó palabras expresas, y aquella con algunas de que pueda inferirse de algun modo. En el derecho no se asig-

nan palabras determinadas, con que deba concederse la dispensa, ni se requiere, que esta se conceda por escrito, á no declararse otra cosa.

Siendo la dispensa cierta vulneracion de la ley, y por lo mismo odiosa, se ha de tomar *strictè*, sin extenderla á mas de lo que ella significa, segun lo ya dicho acerca de la interpretacion de la ley. Por el contrario, siendo la facultad de dispensar favorable, y no contraria al derecho, se ha de interpretar *latè*, segun diximos de las leyes favorables.

P. ¿Quando se dirá que el superior dispensa tácita ó virtualmente en la ley? *R.* Que se creará dispensa de este modo, quando sabiendo ciertamente el impedimento, manda lo que sin dispensa no pudiera practicarse lícitamente; como si el Papa confriese á Pedro un beneficio, sabiendo se hallaba irregular. No basta para que el superior se crea dispensar virtualmente la voluntad presunta, ni su taciturnidad, por no ser indicios ó pruebas suficientes para colegir de ellas quiera dispensar la ley.

PUNTO II.

Sobre si son dispensables las Leyes naturales y divinas.

P. ¿Las leyes naturales y divinas son susceptibles de dispensa? Antes de responder á esta pregunta conviene suponer algunas cosas necesarias para hacerlo con mas claridad. Suponemos lo 1.^o Que algunas cosas que son de derecho divino, presuponen ántes el consentimiento humano; como los juramentos, votos, matrimonios, y otras á este tenor. Hay otras que prescindiendo de todo consentimiento, son por su naturaleza buenas ó malas; como el amor de Dios y del próximo, el perjurio, la blasfemia, la mentira, y otras muchas. Suponemos lo 2.^o Que la dispensa, por lo que mira al asunto de que tratamos, una es *directa* y *propia*, y otra *indirecta* é *impropia*. Aquella se verifica, quando quedando en su vigor la ley para los demas, el dispensado es exônerado de su obligacion; y ésta, quando hay mudanza en la naturaleza de la ley, en sus condiciones ó circunstancias.

Ultimamente suponemos que ninguna potestad humana puede dispensar en la ley natural; porque siendo ella superior á

todos los hombres, como dimanada del autor de la naturaleza Dios, cuya autoridad es sobre toda humana potestad, es indubitable, que ésta no pueda dispensar en lo que sea de derecho natural. Esto supuesto

R. 1. Que la ley natural no admite dispensa que sea propiamente tal. Así S. Tom. 1. 2. q. 100. art. 8. donde supone que los preceptos del decálogo son del todo indispensables. Persuádese esto mismo con razon; porque toda accion que sea contra la ley natural, es mala *ab intrinseco*, y por lo mismo, Dios que es la suma bondad jamas puede aprobarla, y parece la aprobaria, si dispensase en ella.

Arg. contra esto. Dios dispuso con Abrahan para que se determinase á sacrificar por su mandato á su hijo Isaac; y lo mismo hizo con Sanson para que se quitase á sí mismo la vida; y en otros muchos casos parece haber dispensado Dios con los hombres para que obrasen contra las leyes naturales; luego &c. *R.* Que en los casos propuestos, y otros de esta clase, que se quieran proponer, no hubo dispensacion propiamente tal, sino impropia, mediante la mudanza de la materia; pues aunque el quitarse

á sí mismo, ó quitar á otro la vida sea contra el derecho natural, haciéndolo por propia autoridad, no lo es hacerlo por la de Dios, con la que obraron Abrahan y Sanson.

R. 2. Que el Papa no puede dispensar directamente en la ley divina; porque ni el Sumo Pontífice goza por sí mismo de esta facultad, ni consta de la sagrada Escritura, que Dios se la haya concedido; pues aquellas palabras: *quodcumque ligaveris super terram, &c.* con que Jesucristo declaró la suprema autoridad de San Pedro, y de sus legítimos sucesores, no declaran dicha potestad; porque si la declarasen, siendo ellas generales, podrian extenderse á la autoridad para dispensar en todas las leyes divinas, lo que niegan aun los patronos de la sentencia contraria.

Arg. contra esto. De facto el Papa dispensa en muchas cosas que son de derecho divino; como en el matrimonio rato no consumado, en los votos y juramentos; luego puede dispensar, pues sería atrevimiento el decir, dispensaba sin tener autoridad para hacerlo. *R.* Que los particulares puntos que se exponen en el argumento, de tal manera son de derecho divino, que presuponen el con-

sentimiento humano en que se fundan; por razon del qual admiten cierta dispensacion indirecta, en quanto se varia la materia, ó sus circunstancias, por cuya variacion el Sumo Pontífice relaxa en nombre de Dios el consentimiento, y de consiguiente la obligacion fundada en él.

PUNTO III.

De la potestad de dispensar en la Ley humana.

Siendo la potestad de dispensar en las leyes humanas en dos maneras; esto es: *ordinaria*, qual es la que compete por razon del cargo ú oficio, y *delegada*, que es la que se tiene por delegacion del que la tiene por derecho ordinario; para proceder con esta distincion dividiremos el punto dicho en diversos §§.

§ I.

De la Potestad ordinaria.

P. ¿Quien goza de potestad ordinaria para dispensar las leyes? *R.* Que el que hizo la ley, su sucesor ó igual en la dignidad, y todo el que fuere superior en aquella linea. La razon es, porque la obligacion

de la ley pende de la voluntad del legislador, y por esto, quitada la voluntad de obligar, cesa la obligacion.

Síguese de aquí, lo 1.^o Que el Sumo Pontífice puede dispensar en todas las leyes canónicas y eclesiásticas establecidas por qualquiera legislador, y aunque dimanen de los Apóstoles en quanto particulares Prelados de la Iglesia; porque el Sumo Pontífice es igual á los Apóstoles en la potestad y jurisdiccion. Mas no podrá dispensar en las que estos establecieron como dimanadas y dadas por Cristo como autor principal de ellas, quales son todas las que pertenecen á las materias y formas de los sacramentos, á su uso y oblation del sacrificio, en las quales solo puede dispensar el divino legislador. Véase Cano *de loc. Theolog. lib. 2. cap. 18. ad 4.*

Síguese lo 2.^o Que el Obispo puede, aun sin consentimiento del Capítulo, dispensar en todas las leyes diocesanas, no disponiendo otra cosa el derecho por la razon ya dicha. Lo mismo debe entenderse del Capítulo, Sede vacante; pues sucede al Obispo en la autoridad y potestad jurisdiccional.

Síguese lo 3.^o Que los Arzobispos, Obispos y todos los demas que gozan de jurisdiccion

ordinaria pueden en su diócesi ó territorio, no fuera, dispensar en las leyes establecidas en el Concilio Provincial, con tal que éste no las reserve; porque así está en costumbre legítimamente introducida. Véase Benedict. xiv. *De Synod. Diæc. lib. 13. cap. 5. num. 8.*

§ II.

De la potestad del inferior para dispensar en la Ley del superior.

Si el legislador superior reserva para sí la dispensa de la ley, todos tienen por cierto que ningun inferior tiene autoridad para dispensar en ella. También lo es, que si el superior concede al inferior facultad para dispensar sus leyes, puede este hacerlo. Esto supuesto

P. ¿Quando y en que casos ha concedido el Sumo Pontífice á los Obispos la facultad de dispensar las leyes canónicas?

R. Que en los siguientes. 1.º

Quando la ley del superior usa de estas palabras: *præcipimus, donec cum eo dispensetur*: las quales, para que no se tengan por superfluas, es preciso se dirijan á los Obispos. 2.º En las leyes municipales, que aunque procedan del Sumo Pontífice, no son para toda la Igle-

sia; porque se reputan como particulares de la provincia ó diócesi á quien se dirigen, y cuya dispensa pertenece á su Rector. 3.º En las cosas de poca monta, y que frecuentemente ocurren, como tambien en las que no obligan á culpa grave, y aunque obliguen suceden muchas veces; como en los ayunos, abstinencias, oficio divino, votos no reservados, y cosas semejantes, en las que con justa causa puede dispensar el Obispo; pues sería una muy pesada carga necesitar recurrir á cada paso para su dispensa al superior.

Pueden dispensar lo 4.º en las leyes generales los Obispos, quando el recurso al superior fuere dificultoso, é instase la necesidad de hacerlo para evitar algun grave daño inminente. En este caso podrán dispensar en los impedimentos dirimientes del matrimonio, en los votos reservados, irregularidades, y cosas semejantes; porque así lo pide la equidad del derecho, y el régimen prudente de la Iglesia: Lo 5.º en aquellos casos, en que por costumbre legitima puede el inferior dispensar en la ley del superior.

P. ¿Podrá el inferior dispensar en la ley del superior quando éste no reserva para sí la dispensa? *R.* Que no, á no ser

que por otros capítulos le compete tal autoridad; porque no teniéndola *aliàs* el inferior, carece de autoridad sobre las leyes del superior. Ni vale decir, que de las censuras no reservadas impuestas en el cuerpo del derecho puede absolver qualquiera inferior, como consta del cap. *Nuper de sent. excom.* lo qual parece ser, porque en no reservar la absolucion quiere la Iglesia, que qualquiera inferior pueda concederla. No obsta esto, por la diferencia que se da entre la facultad de dispensar, y la de absolver; es á saber: que siendo las censuras impedimento para recibir los sacramentos, y para gozar de otros bienes espirituales, quiere la Iglesia, como madre piadosa, que todos los confesores puedan absolver de ellas no estando reservadas expresamente, para que sus hijos no carezcan por mucho tiempo de aquellos bienes; lo qual no sucede en las dispensas de sus leyes; y así de lo uno no se puede deducir argumento para lo otro.

§ III.

De la potestad delegada para dispensar las Leyes.

P. ¿De quantas maneras es

la potestad delegada? *R.* Que de dos; porque puede ser *simpliciter*, y *secundum quid*. La 1.^a se da, quando se concede la facultad de dispensar absolutamente sin limitacion de tiempo ni personas. La 2.^a quando por el contrario se da con limitacion de tiempo ó de personas; como al que se le conceden licencias para confesar por un año para solos hombres.

P. ¿Puede el delegado subdelegar en otro su facultad delegada? *R.* Que no declarando el superior delegante otra cosa, no puede. Exceptuase el delegado del Papa, ó de otro Príncipe supremo; como tambien el que lo fuere por el inferior, siéndolo *ad universitatem causarum*; y quando éste tiene expresa facultad del Ordinario para subdelegar en otro; porque los dichos gozan potestad quasi ordinaria.

P. ¿Respecto de quienes se puede exercer la potestad de dispensar? *R.* Que solo respecto de los súbditos, por ser acto de jurisdiccion. *P.* ¿El Prelado que tiene autoridad para dispensar con otros, y qualquiera otro que goce de ella, podrá dispensar consigo mismo? No dudamos que el que tiene la facultad dicha, pueda dispensar consigo mismo in-

directamente, ó ya sea dispensando con toda la Comunidad de quien es parte, ó ya dando á otro la facultad para que dispense con él. La dificultad está, en si el superior podrá inmediatamente, y del mismo modo que dispensa á sus súbditos, dispensarse á sí mismo.

R. Que puede; porque no repugna que uno pueda exercer respecto de sí propio un acto de jurisdiccion puramente voluntaria, qual es la de dispensar. Ni de aquí se sigue, que el que tiene facultad para absolver á otros de pecados ó censuras pueda absolverse á sí mismo; porque esta absolucion ó es acto de jurisdiccion contenciosa, como en las censuras; ó se da *per modum iudicii, et sententiæ*; como en el sacramento de la Penitencia; y así la disparidad es notoria.

PUNTO IV.

De la causa necesaria para que la dispensa sea válida y lícita.

Podemos al presente tratar así del legislador superior, como del inferior que dispensa en la ley del superior, ya sea le competa la autoridad de dispensar por derecho ordinario,

ya que la tenga por simple delegacion. De todos trataremos en este punto en los §§ siguientes.

§ I.

De como el Legislador puede dispensar en su propia Ley.

P. ¿Puede el legislador dispensar válidamente su ley sin haber causa para la dispensa? Antes de satisfacer á la pregunta, suponemos que los inferiores no pueden dispensar válidamente sin causa, en la ley del superior; porque ningun inferior tiene autoridad para inmutar la ley del superior, á no recibirla de éste para algun caso en que intervenga causa razonable y prudente; y así no la habiendo, carece de ella para dispensar. Por lo mismo, así el súbdito que pide la dispensa al inferior, sabiendo que no háy justa causa para ella, como éste, si la concede, pecarán gravemente. Esto supuesto

R. Que el legislador ó su superior, ó el que le es igual en la dignidad pueden dispensar, sin causa, válidamente en su propia ley. Esta opinion es tan comun entre los autores así teólogos como canonistas, que apenas hay alguno que enseñe lo contrario. La indica el An-

gético Doctor 1. 2. q. 97. art. 4. Pruébase con razon, porque para la dispensa de una ley por parte del que la dispensa, solo se requiere potestad legislativa y autoridad sobre ella, y no pudiendonegarse una y otra en el legislador que hizo la ley, tampoco se le podrá negar la potestad de dispensar en ella válidamente, aunque no intervenga causa alguna; así como tambien por este motivo, es válida la absolucion de censuras dada por el que las puso, aun quando no intervenga causa para concederla. Véase á Benedict. xiv. De Syn. lib. 13. cap. 5. n. 7. Los argumentos que se oponen contra esta sentencia, á lo mas convencen que dicha dispensa es ilícita, en lo que convenimos gustosamente; y así los omitimos, remitiendo á los lectores al Compendio sobre este particular.

P. ¿Que pecado es dispensar sin causa en la propia ley?

R. Que será culpa grave, si la materia lo fuere; porque el que dispensa sin causa, aunque sea en su propia ley, no solo ofende la justicia legal, sino tambien la distributiva, declarándose en cosa grave aceptador de personas, como advierte S. Tom. arriba citado *ad 2.* Si fuere la dispensa en cosa de

poco momento, en opinion comun solo pecará venialmente.

Ni vale decir que el legislador es autor de la ley, y custodio de ella, y que por lo mismo podrá, por lo ménos sin culpa grave, dispensar en ella, aun quando no intervenga causa alguna; porque aunque ántes de establecer la ley sea dueño de ponerla ó no, establecida una vez y promulgada, está obligado á portarse, no como dueño, sino como guarda de su observancia, *aliàs* podria sin culpa dispensar en ella, aun quando no hubiese causa alguna, lo que todos niegan.

De aquí se infiere lo 1.º Que el que con cierta ciencia pide al superior dispensa de su ley sin intervenir causa alguna para que la conceda, peca gravemente, siendo grave la materia; porque quanto es de su parte le induce á pecar mortalmente. No así siendo la causa dudosa; pues entónces cumple el súbdito con exponerla al juicio del superior. Mas, aunque hubiese intervenido buena fe, así de parte del que concedió la dispensa, como del que la pidió, juzgamos, que éste no podrá usar de ella en llegando á conocer que no hubo causa para su concesion; porque aunque la buena fe ex-

cuse de culpa ínterin persevera, mas no da al acto valor ni bondad.

Infiérese lo 2.^o Que no es lícito usar de la dispensa concedida sin causa, constando ciertamente no la hubo para concederse; porque, por una parte sería aprobar con el hecho la culpa del que la concedió, y por otra el dispensado dexaria, sin causa, de conformarse con la multitud. En dicho caso no incurriria el así dispensado en las penas impuestas por la ley.

§ II.

De las causas para que la dispensa de la Ley sea válida y lícita.

P. ¿De quantas maneras pueden ser las causas para que uno sea dispensado en la ley? *R.* Que de tres maneras; esto es: *ciertas, suficientes y necesarias.* Cierta es la que por sí misma exime de la ley; como la actual enfermedad grave, del ayuno. Tambien se ha de tener por causa cierta, quando se cree probablemente que de la observancia de la ley se ha de seguir grave daño á la salud. En caso de duda, ya se dixo en su lugar lo que se debia practicar. Causa suficiente

es aquella, la qual por sí sola ni exime al súbdito de la ley, ni obliga al superior á que dispense. Necesaria se llama la que obliga á éste á dispensar, como despues diremos.

P. ¿Qual se creará causa suficiente para dispensar? *R.* Que apenas puede darse una regla general en el asunto; porque quanto fuere la ley de mayor importancia, debe ser tanto mas grave la causa para conceder la dispensa de ella. A lo que principalmente ha de atender el superior que dispensa es, á que la dispensa mire á lo ménos mediatamente al bien comun, como tambien á la piedad, utilidad y necesidad de ella, como advierte el Concilio Tridentino *Ses. 25. c. 18. de Reformat.* Será asimismo muy del caso tener consideracion á la dignidad y carácter de las personas, así dispensadas, como dispensantes, y al tiempo y lugar. En sus propios lugares podremos asignar con mas oportunidad las peculiares causas por las quales se pueden dispensar las particulares leyes.

P. ¿Será válida la dispensa habiendo causa para ella, aunque el superior no la conozca? *R.* Que será válida, y el dispensado podrá usar de ella; porque para que la dispensa

sea válida, basta que haya autoridad en el que la concede, y causa para concederla; y una y otra se hallan en el caso propuesto; pues suponemos en el superior legítima autoridad para dispensar, y también suponemos causa para hacerlo, aunque no conocida.

P. ¿Quando se duda de la suficiencia de la causa para dispensar en alguna ley ó voto, podrá el superior conceder la dispensa? *R.* Que si el que pide la dispensa, dudando de la causa, expone al superior todo el caso como es en sí, quedará seguro en conciencia, obtenida la dispensa; porque al que la pide solo pertenece manifestar la verdad, sujetándose al juicio del que ha de dispensar, y con su autoridad puede deponer prácticamente las dudas que le ocurran, como dice S. Tom. 2. 2. q. 88. art. 12. ad 2.

P. ¿Está el superior obligado á conceder la dispensa de la ley al que la pide con causa? *R.* Que lo estará, quando la causa es urgente, é insta el evitar algun grave daño comun ó privado, ó quando conduce mucho al bien comun; ó si en el derecho se previene, que en tal caso se conceda; porque no concederla en estas circunstancias sería faltar á la caridad, piedad y justicia, y pecará el su-

perior grave ó levemente, segun fuere la materia; mas el súbdito no podrá obrar contra la ley, á no ser lo excuse la necesidad extrayéndolo de su obligacion. Fuera de los casos dichos podrá el superior negar ó conceder la dispensa, conforme le parezca conveniente.

§ III.

De la Dispensa obtenida con dolo ó por miedo.

P. ¿Es válida la dispensa obtenida con dolo? *R.* Que la dispensa así conseguida puede ser de dos maneras; esto es: *obrepticia* y *subrepticia*. *Obrepticia* es, quando en la peticion se alega alguna falsedad, ó se expone causa falsa. La *subrepticia* es, quando se calla lo que segun la verdad debia exponerse segun costumbre, derecho y estilo de la Cancelaría. Una y otra dispensa es nula, aunque sin culpa se exponga lo falso, ó se calle lo que debia manifestarse. Consta del cap. 7. *fide instrument.* y del cap. 2. *de filiis Presbyt. in 6.* Lo mismo se ha de decir, quando se exponen en la peticion muchas causas unas verdaderas y otras falsas, si todas ellas constituyen una total, como se advierte *cap. 20. de rescript.* Mas si entre ellas

hay alguna verdadera que sea suficiente y justa, será válida la dispensa; como tambien lo será, quando se exponen dos causas una impulsiva y otra final, siendo esta verdadera, aunque aquella sea falsa.

Para inteligencia de lo dicho se ha de advertir, que pueden darse dos géneros de causas. Unas que son *intrínsecas y finales*, que tocan intrínsecamente á la materia del rescripto: otras *impulsivas*, y que mueven mas fácilmente al superior á conceder la dispensa, pero que sin ellas dispensaria; como el ser el suplicante amigo, virtuoso, sabio &c. Si faltan las primeras causas será nula la dispensa, pero no si solo faltan las segundas.

P. ¿Es válida la dispensa sacada con miedo? *R.* Que sí; porque las cosas hechas por miedo son válidas, á no estar anuladas por el derecho. Será, sí, la tal dispensa injusta por parte del que amenaza, quando lo hace injustamente, y en este caso podrá el superior *in pœnam delicti* privarle de ella. Si el miedo se impone justamente, no será la dispensa injusta, supuesto que haya suficiente causa para su concesion.

PUNTO V.

De las causas porque cesa la dispensa.

P. ¿Por quantos modos cesa la dispensa? *R.* Que por los tres siguientes: 1.º por *cesacion de la causa motiva ó final*: 2.º por *la revocacion del dispensante*: 3.º por *la renuncia del dispensado*.

Antes de pasar adelante en este punto, será conveniente suponer algunas cosas que servirán á dar luz á la materia. Suponemos lo 1.º Que la dispensa conmutativa ó mezclada de alguna conmutacion, no cesa, aunque cese la causa motiva; porque la misma conmutacion ó la materia subrogada hacen las veces de causa. Tampoco cesa la dispensa si se concedió con algun gravámen, ó en remuneracion de los méritos, por el mismo motivo.

Suponemos lo 2.º Que si la dispensa simple ya logró su efecto adecuado, no cesa, ni puede alguno revocarla, como si uno fuese dispensado para recibir los órdenes, ó algun beneficio, y en virtud de la dispensa recibió el beneficio ó se ordenó. Mas si el efecto fuere divisible, podrá cesar ó ser revocada en quanto á aquellos efectos, que aun estan suspensos, como si el dispensado pa-

ra órdenes recibió el diaconado, y no el presbiterado.

Suponemos lo 3.^o Que si la causa final no cesa totalmente, sino solo en parte, no cesa la dispensa, aun quando la parte que persevera no fuese en su principio suficiente para que se concediese la dispensa; pues como dice el derecho *reg. 7. de regul. juris in 6. Factum legitime retractari non debet, licet casus postea eveniat, à quo non potuit inchoari.* Si se duda de la cesacion de la causa motiva total, se ha de decidir en favor de la dispensa, por hallarse en posesion de su valor el dispensado.

Suponemos lo 4.^o Que si no existe la causa final, quando el Pontífice, ó su Penitenciario, dispensa, será la dispensa nula. Lo mismo debe entenderse, si no existiese ántes que el comisionado practicase su delegacion; porque á éste no se le concede la facultad para dispensar sin causa. Esto ya supuesto

P. ¿Cesa la dispensa cesando su causa motiva? *R.* Que la dispensa concedida absolutamente, y que no tiene tracto sucesivo, no cesa, aun cesando la causa final ó motiva; porque mediante la dispensa absoluta se quita la ley, la qual no puede revivir, sino por la au-

toridad de aquel que al principio pudo ponerla, esto es, del legislador. Entónces se creará, que el superior concedió la dispensa absolutamente, quando de las circunstancias del rescripto ó del postulante se conoce se ha concedido sin limitacion alguna; como quando uno consigue dispensa de la irregularidad por falta de ministros, la qual aunque cese despues, no por eso cesa la dispensa.

Arg. contra esto. El que obtuvo dispensa para comer carne, ó para no ayunar por causa de su enfermedad ó debilidad, cesando la causa, cesa la dispensa; luego lo mismo se deberá decir de toda otra dispensa. *R.* Concediendo el antecedente, y negando la consecuencia; porque quando la materia sobre que recae la dispensa tiene tracto sucesivo, como en los casos del argumento, se da una que equivale á muchas, por mirar á los diversos tiempos en que ha de practicarse el acto: v. gr. el comer de carne, no ayunar, y así en otros semejantes; por esto, quando no existe la causa, cesa por aquel tiempo la dispensa regularmente.

P. ¿Si la dispensa se concedió absolutamente, cesa con la muerte del dispensante? *R.* Que

no; porque es *gratia facta*, y ésta no cesa, aun cesando el que la hizo; y en esto se compara á la donacion, que una vez aceptada dura, aunque muera el donante. Si la dispensa se concediere con estas cláusulas: *por el tiempo de nuestra voluntad, ó á nuestro arbitrio*, cesará con la muerte del concedente, por significar en ellas, ser esta su voluntad, si la cosa está íntegra. Los juicios empeizados puede el dispensado continuarlos aun en este caso.

Por lo que mira al confesor que ha obtenido licencias de confesar por el tiempo de la voluntad, ó á arbitrio del Ordinario concedente, aunque algunos piensan deba observarse la misma regla, está la costumbre comun en contrario, y no sin urgentísimo motivo. Regularmente los señores Ordinarios conceden á los aprobados sus licencias absolutas con las cláusulas arriba dichas, y por consiguiente, si con su muerte cesasen las facultades de tales confesores, quedaria quasi toda la diócesis sin ministros del Sacramento de la Penitencia, con notable perjuicio y peligro de las almas; y por esto no es de creer sea esta la voluntad de los prelados de la Iglesia.

P. ¿Puede el superior revocar las dispensas que concedió?

R. Que si las concedió válidamente sin causa, puede, y aun debe revocarlas. Si aunque las concediese con ella, la hay para su revocacion, podrá válida y lícitamente revocarlas. No interviniendo nueva causa podrá hacerlo válida, mas no lícitamente, por ser cierto género de inconstancia revocarlas sin ella.

El inferior no puede en manera alguna revocar la dispensa concedida por el superior, como es claro. Podrá sí, revocar la dispensa que él mismo concedió en la ley de éste, habiendo causa para ello, aunque no habiendo causa legítima, no podrá hacer dicha revocacion ni válida, ni lícitamente; porque el inferior no puede, sin causa, disponer cosa alguna en orden á la ley del superior.

P. ¿En que manera cesa la dispensa por la renuncia que hace de ella el dispensado? *R.* Que la renuncia es de dos maneras: *expresa y tácita*. La expresa se da quando con suficientes palabras declara el agraciado la renuncia del favor; y tácita si por las señales se declara su voluntad de renunciarla. Esto supuesto: para que la dispensa se crea completamente renunciada, se requiere la voluntad del dispensado de renunciarla, y la del dis-

pensante en admitir la renuncia; y así mientras éste no la acepte, perseverará la dispensa, y el dispensado podrá usar de ella. Todo lo contrario ha de decirse hecha y admitida la renuncia.

Será señal de renunciar tácitamente el dispensado la gracia, si rompe las letras de su concesion. El no uso, aunque sea de diez años, no es señal suficiente; porque él se compadece bien con la voluntad de retener la dispensa. Ni aun el uso contrario se opone á la facultad de usar de ella. Véanse otras observaciones sobre este punto en el Compendio latino.

CAPÍTULO VII.

De la Costumbre.

PUNTO I.

Naturaleza y division de la Costumbre.

P. ¿Que es costumbre. *R.* Que es: *fus quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, ubi lex deficit.* *P.* ¿De quantas maneras es la costumbre? *R.* Que de tres; es á saber: *Contra legem, juxta legem, et præter legem.* La 1.^a deroga la ley sin introducir otra de nuevo. La 2.^a es la misma práctica de

la ley, y así no la deroga, ni la impone. La 3.^a introduce una nueva ley; como se ve en la costumbre de ayunar en la vigilia de Pentecostés.

Suele tambien dividirse la costumbre en *racional é irracional*, aunque impropriamente; pues la irracional no se puede llamar costumbre, sino corruptela. Divídese mas la costumbre en *eclesiástica y civil*. La 1.^a no se llama eclesiástica precisamente por introducirse por solos los eclesiásticos, sino por ser acerca de actos ordenados á fin sobrenatural, ya se hagan por los eclesiásticos ó por los seglares; como la costumbre de ayunar, ú oír misa en tales dias. La costumbre civil es la que se ordena á fin civil y político. Así una como otra se subdivide segun la comunidad de que tiene su origen. Si la costumbre es de toda la Iglesia se llamará *canónica*; si de todo un reyno *comun*; si de una provincia *nacional*; si de una ciudad *municipal*, y si de una diócesis *diocesana*.

P. ¿Quienes pueden introducir costumbre? *R.* Que solas las comunidades perfectas que son capaces de ser gobernadas por las leyes, y esto aunque por sí no puedan establecerlas, porque por medio de la legítima costumbre establecen la ley,

no como suya, sino por el consentimiento expreso ó tácito del príncipe, como advierte S. Tom. 1. 2. q. 97. art. 3. ad 3. Por comunidades perfectas se entienden los reynos, provincias, ciudades, y otras á quienes pueden imponerse leyes.

Dos cosas deben observarse sobre lo dicho. La 1.^a es, que para poder introducir costumbre contra la ley, deben los que la introducen estar obligados á ella. La 2.^a que se haya de introducir por la mayor parte de la comunidad, sin que baste la menor, ni para abrogar la ley antigua, ni para introducir de nuevo otra.

PUNTO II.

De las condiciones que se requieren para que sea legítima la Costumbre.

P. ¿Que condiciones ha de tener la costumbre para ser legítima? *R.* Que cinco; es á saber: que sea *razonable*; que sus *actos sean multiplicados*, *libres* y *públicos*; que *medie largo tiempo*; que *consienta el príncipe*; que *se haga con ánimo de obligarse*.

Se requiere lo 1.^o que sea razonable; esto es: que sea conforme á la razon y bien comun, porque teniendo la costumbre

legítima fuerza de ley, debe imitarla en esto. Por lo mismo no puede darse costumbre contra la ley natural, por ser sus actos intrínsecamente malos. Tampoco puede haberla contra la divina, que solo pende de la voluntad de Dios, en nada sujeta á la de los hombres.

P. ¿Puede la costumbre introducirse por actos ilícitos? *R.* Que puede, y de facto se introduce por actos opuestos á ella, y por lo mismo ilícitos; bien que ya introducida excusa de culpa á los que los prosiguen, sin que tengan obligación á exáminar cuándo tuvo la costumbre su principio, presumiendo obran bien: *nam rectè fieri præsumitur, quod ab omnibus exercetur. Leg. 1. de quibus: ff. de legibus.*

Entenderáse esto mejor, si se advierte que la costumbre puede considerarse en tres estados, que son en su principio, en su progreso y en su término. En el primero de ellos pecan los que obran contra la ley, mas no en el segundo y tercero. Quando la costumbre es inmemorial, ú observada por todos, se ha de presumir razonable por juzgarse justo aquello en que todos convienen. Si se opusiere á la ley, queda el decidirlo al arbitrio de los prudentes. En caso de dudarse de

la justicia de la costumbre, se ha de estar por ella. Mas si la costumbre no solo es contra la ley, sino que ésta misma la prohíbe, dudándose de la justicia de la costumbre, deberá la ley observarse, por estar ésta en posesion.

PUNTO III.

De la qualidad de los actos que se requieren para la Costumbre.

P. ¿Que qualidades han de tener los actos para que por ellos se introduzca costumbre legítima? *R.* Que las tres siguientes; esto es: que sean *libres, freqüentes y públicos.* Deben ser libres y humanos; porque la costumbre se ha de introducir por el consentimiento libre de la multitud. Por tanto, aunque el pueblo repita y freqüente muchas veces los actos, si los practica por fuerza ó miedo grave, no se juzga dar su libre consentimiento para la costumbre. Lo mismo ha de decirse si los actos se exercen con ignorancia, porque esta quita la libertad.

Se requiere tambien que los actos sean freqüentes, y así no basta se repitan dos ó tres veces; pues la costumbre requiere uso, freqüencia y repetición

por largo tiempo, lo que no se verifica quando solamente se repiten los actos por dos ó tres veces. Quánta deba ser la repetición de dichos actos, queda al juicio de los prudentes; porque en unas materias será necesaria mayor que en otras.

La 3.^a condición es, que los actos sean públicos y notorios; pues los ocultos no pueden manifestar la intención del pueblo ó del príncipe. Además, que así como la ley necesita para obligar de promulgación pública quando es escrita; así la no escrita necesita de una pública publicación que se haga manifiesta por los hechos.

PUNTO IV.

Del tiempo y demas requisitos para que sea legítima la Costumbre.

P. ¿Que tiempo debe pasar para que se repite legítima la costumbre? *R.* Que en su asignación varían los doctores. Ante todas cosas es preciso examinar las circunstancias, en especialidad la naturaleza de la ley que se ha de abrogar; porque mas tiempo se requiere en los actos menos freqüentes, que en los que se freqüentan mas amenudo. Es pues preciso dexar al juicio de los pru-

dentes la asignacion del tiempo necesario para que la costumbre sea legitima, hablando regularmente; bien que para inducir costumbre *præter legem humanam civilem*, bastarán comunmente diez años, y siendo la ley eclesiástica, quarenta, segun la opinion comun. Lo cierto es que el tiempo ha de ser continuado, así porque esto mismo pide la prescripcion, como porque no se cree dura la costumbre por el tiempo de diez ó quarenta años, quando su duracion se interrumpe.

P. ¿Que consentimiento se requiere por parte del príncipe para que la costumbre sea legitima? **R.** Que no se requiere el expreso, sino que bastará el tácito ó presunto, como si tolera la inobservancia de la ley, pudiendo fácilmente resistirla; pues si no puede oponerse á ella sino con dificultad, no será suficiente prueba su silencio para inferir el consentimiento. Tampoco se requiere que el príncipe tenga en particular noticia de la costumbre, sino que será bastante su general consentimiento, pues de lo contrario apénas podrán darse costumbres municipales legitimas, siendo cierto que los príncipes carecen comunmente de su noticia.

P. ¿Que intencion se requie-

re por parte del pueblo para que sea legitima la costumbre? **R.** Que se requiere, que el pueblo ó su mayor parte la introduzca con ánimo de obligarse, sin que sea suficiente exercitar sus actos por sola devocion. La razon es, porque siendo la costumbre una cierta ley; así como para que ésta obligue se requiere que el legislador la imponga con ánimo de obligar, así tambien es necesario el ánimo de obligarse en los que frecuentan sus actos para que sea legitima y obligue una costumbre.

El discernir quando ésta se ha practicado con dicho ánimo, ó quando no, queda al juicio de los prudentes. Suelen, no obstante, asignarse las tres señales siguientes. 1.^a Quando todo el pueblo ó su mayor parte conviene uniformemente en observar una materia de sí grave. 2.^a Si los superiores reprehenden ó castigan severamente á los transgresores de la costumbre. 3.^a Si los prudentes y timoratos juzgan mal de los que van contra ella. Concurriendo juntas estas tres condiciones, podrá formarse juicio, á no constar de lo contrario que el pueblo quiso obligarse sea á culpa grave ó leve, ó á sola la pena, por la costumbre.

PUNTO V.

De los efectos de la Costumbre.

P. ¿Quantos son los efectos de la costumbre? *R.* Que son tres; á saber: 1.º Introducir una nueva ley. 2.º Quitar la antigua. 3.º Interpretar la impuesta. Introduce la costumbre nueva ley que obliga en conciencia á su observancia; porque teniendo fuerza de tal, y siendo una cierta ley, así como esta liga la conciencia de aquellos á quienes se impone, tendrá este mismo efecto la costumbre legítima, conforme fuere su materia.

Esta obligación no se extiende de un pueblo á otro, ó de uno á otro territorio; como ni tampoco de unas á otras personas. Por esta causa las costumbres introducidas por solos los legos, no obligan á los clérigos, como ni tampoco al contrario. Sola la costumbre introducida promiscuamente por unos y otros obligará á todos. Puede tambien la costumbre obligar á sola la pena, y no á culpa, si ha sido ésta la intencion de los que la introduxéron.

El 2.º efecto de la costumbre es derogar la ley precedente, á la qual puede quitar su fuerza en quanto á la pena,

ó en quanto á la culpa, ó en quanto á una y otra, segun que ya queda antes advertido. Si en la ley anterior se reprobare la costumbre contraria, ha de notarse la cláusula reprobativa, que puede ser de las tres maneras siguientes. La 1.ª con esta: *Non obstante quacumque consuetudine*; la que siendo indiferente, así á la costumbre anterior, como á la posterior, se ha de limitar solamente para aquella. La 2.ª quando la ley viene con estas palabras: *Nulla possit deinceps contra talem legem introduci consuetudo*; la que no obstante ellas, podrá ser abrogada por la costumbre contraria, aunque con mas dificultad; porque siempre la ley humana queda expuesta á mudanzas y contingencias. La 3.ª es, quando se reprueba la costumbre declarándola por corruptela, y su práctica por irracional. En este caso, siendo la costumbre contra el derecho natural ó divino, no puede obrar cosa alguna contra la ley, como ya diximos. Mas si solo fuere contra el humano, y se reprueba como irracional con relacion al tiempo en que la ley se impone, no puede la costumbre contraria prevalecer contra ella, mientras prevaleciere la razon que la hace irracional; pero si con

el discurso del tiempo , la costumbre se hiciese razonable, por concurrir alguna nueva causa en su favor , podrá prevalecer contra la ley , no obstante lo dicho.

Es el tercer efecto de la costumbre interpretar la ley, quan-

do ella estuviere dudosa acerca de la materia ó personas á quienes obliga , y por eso se dice de ella : *cap. cum dilectus, de consuetud. Consuetudo est optima legum interpretres.* Véase lo dicho acerca de la interpretacion de las leyes.

TRATADO IV.

De las Virtudes.

Siendo oficio propio de las leyes mandar los actos de las virtudes , así como prohibir los de los vicios y pecados, conviene despues de haber tratado de las leyes , que tratemos de las virtudes con antelacion á los vicios y pecados, lo que procuraremos hacer con la mayor brevedad , contentándonos con apuntar acerca de las principales lo que nos parezca del caso para la instruccion conveniente del teólogo moralista , dexando por lo mismo los puntos meramente escolásticos.

CAPÍTULO I.

De las Virtudes en comun.

PUNTO I.

Naturaleza y division de las Virtudes.

P. ¿Que es virtud? *R.* Que la natural es : *Habitus electivus in mediocritate consistens.* En quanto comprehende la natural é infusa es : *Bona qualitas mentis , qua rectè vivitur , et qua nullus malè utitur , et quam Deus in nobis , sine nobis operatur.* Estas últimas palabras convienen solamente á la infusa.

P. ¿Quien es el sugeto de la virtud? *R.* Que lo es toda potencia racional ; y así lo son inmediatos el entendimiento,

la voluntad y el apetito sensitivo, en quanto incluye la irascible y concupiscible. De facto, en el entendimiento se reciben la fe sobrenatural, la prudencia y otras virtudes: en la voluntad la caridad y esperanza con otras; y en el apetito sensitivo, en quanto á la parte irascible, la fortaleza con sus partes integrantes; y en quanto á la concupiscible la templanza con sus especies.

P. ¿En que se divide la virtud? *R.* Que se divide lo primero en *natural, adquirida, infusa ó teologal*. La natural es aquella virtud que quasi dimana de la misma condicion de la naturaleza. La adquirida comprehende todas las que pueden adquirirse por nuestros actos ya sean intelectuales, ya morales. Infusa es la que Dios por sí mismo nos infunde, como lo son las virtudes teologales.

Lo segundo se divide la virtud en *intelectual y moral*. La intelectual perfecciona el entendimiento *in ordine ad verum*, y la moral la voluntad *in ordine ad bonum*. Esta se subdivide en las quatro virtudes cardinales, que son *justicia, prudencia, fortaleza y templanza*, llamadas así, porque sobre ellas gira toda la bondad moral y política. Tambien se di-

vide la virtud moral en *infusa per se*, é *infusa per accidens*. La 1.^a pide de su naturaleza ser infundida por Dios, sin que causa alguna criada sea capaz á producirla. La 2.^a es aquella, que aunque atendida su naturaleza pudiera el hombre adquirirla por sí, la infunde Dios por una especial disposicion de su bondad, como infundió en Adán todas las virtudes morales y hábitos científicos, segun lo advierte S. Tom. p. 3. q. 7. art. 2. Omitimos otras divisiones de la virtud, por bastar las dichas para nuestro intento.

PUNTO II.

De otras cosas pertenecientes á las Virtudes.

P. ¿Quales son las propiedades de las virtudes? *R.* Que dexando de referir otras, las principales son estas dos: *mediocritas* y *connexio*. Consisten, pues, todas las virtudes morales *in medio*. De dos maneras puede ser este medio de la virtud; es á saber: *medium rationis*, y *medium rei*. El 1.^o se verifica quando la operacion es gobernada por la prudencia, con atencion á las circunstancias y condiciones convenientes á la persona, lugar y tiem-

po. De aquí resulta que la operación, que con respecto á una persona y lugar es prudente, sea imprudente y viciosa respecto de otra en otro lugar; como la comida que para un sano y robusto es conveniente, para otro enfermo y débil es perniciosa. Medio *rei* se llama aquel que es fixo é invariable de su naturaleza para todos, qualesquiera que sean las circunstancias; como el medio de la justicia conmutativa, que se conmensura con la deuda; de manera que el que debe ciento pague ciento, para que se verifique la igualdad. Todas las virtudes morales consisten en el medio. La razon es, porque es preciso que se constituya éste en aquellas virtudes, cuyos extremos pueden en su materia ser viciosos, y pudiendo suceder así en la materia de las virtudes morales; pues todas tienen vicios opuestos, ó por exceso, ó por defecto; síguese que sea necesario constituir en ellas un medio *rationis*, que prescriba el modo medio de tocar su objeto sin exceso ni defecto.

Esta propiedad no se ha de extender de las virtudes morales á las teologales, que por sí, y por razon de su naturaleza tienen á Dios por su regla y medida, aunque la prudencia

regule su ejercicio *per accidens*, y por la imperfeccion de nuestra naturaleza viciada. Es doctrina de S. Tom. 1. 2. q. 64. art. 4. donde dice: *Nunquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet: nec tantum credere, aut sperare in ipsum, quantum debet; unde multo minus potest ibi esse excessus: et sic bonum talis virtutis non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad Summum.* Prosigue despues diciendo: *Dari aliam regulam, vel mensuram virtutis theologicæ ex parte nostra:: Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium, et extrema ex parte nostra.* La diferencia, pues, que en quanto á esto se da entre las virtudes morales y teológicas, consiste en que aquellas por su naturaleza piden medio, y éstas solo *per accidens*, como queda declarado.

La 2.^a propiedad de la virtud es la conexión entre sí mismas. Sobre ella decimos lo 1.^o que consideradas las virtudes en su ser perfecto, tienen entre sí tanta conexión, que una sola que falte, ninguna se posee en su estado perfecto; porque la virtud moral depende en su ser perfecto de la prudencia perfecta, y ésta no puede ser tal, no estando acompa-

ñada de todas las demas virtudes, con las quales rija y gobierne al hombre en todas sus operaciones morales, conforme á las reglas de la razon.

Decimos lo 2.^o que las virtudes morales *per se* infusas están necesariamente conexas con la caridad; porque ellas no pueden subsistir sin la prudencia infusa, como las adquiridas sin la adquirida; y no pudiendo existir la prudencia infusa sin la caridad, tampoco podrán las demas virtudes morales *per se* infusas estar sin ella.

P. ¿Son todas las virtudes de igual perfeccion? Antes de responder á esta pregunta suponemos, que la comparacion de las virtudes puede hacerse ó entre las naturales y sobrenaturales, ó entre las mismas naturales intelectuales y morales, ó entre las mismas morales ó cardinales. Esto supuesto

R. 1. Que las virtudes sobrenaturales son mas perfectas y excelentes que las naturales; porque son de órden superior, y miran objeto mas noble. *R.*

2. Que entre las sobrenaturales son las mas perfectas las virtudes teologales, y entre ellas la mas eminente es la caridad, como dice S. Pablo: *Maior autem horum est charitas.*

Despues de la caridad lo es la fe, por ser su objeto mas abs-

tracto y universal que el de la esperanza, como lo advierte S. Tom. 1. 2. q. 66.

R. 3. Que las virtudes intelectuales son mas perfectas que las morales. Entiéndese esta asercion, haciendo comparacion de un género con otro, y de lo supremo del uno, qual es la vision de Dios, con lo supremo del otro; porque si la comparacion se hace *in individuo*, no hay duda que la caridad, y aun la justicia es mas perfecta que qualquiera ciencia natural. Y así, si paramos en lo natural, son mejores y mas útiles las virtudes morales que las intelectuales puramente especulativas. Mas esto no impide que absolutamente hablando, sean mas dignas y excelentes las virtudes intelectuales que las morales, pues estas versan *circa bonum*, que no es objeto tan noble como el de aquellas que versan *circa verum*; y ademas las intelectuales residen en el entendimiento, que es sugeto más excelente que la voluntad ó apetito, que son el sugeto de las morales. Sobre la antelacion que unas y otras tienen entre sí, véase el Comp. latino en este trat. *punt.* 5.

P. ¿Que virtudes permanecen en la patria? *R.* con Santo Tom. 1. 2. q. 57. *art.* 1. Que

las virtudes morales no permanecen en la patria en quanto á lo que en ellas se ha de material, pero si en quanto á lo que se ha de formal; y no como quiera, sino de un modo perfectísimo. Lo mismo resuelve en el *art. 2.* en quanto á las intelectuales. Y en el 3.^o y siguientes enseña, que de las teologales solo permanece en ella la caridad, mas no la fe ni esperanza, porque como dice el *Apost. 1. Corint. 13. Caritas numquam excidit*; mas siendo la fe argumento de lo que no aparece; y nadie espere lo que ya posee, como lo advierte el mismo Apóstol *ad Rom. 8. v. 24.* no tienen lugar estas dos virtudes con la clara vision de Dios, y posesion del sumo bien en la patria.

CAPÍTULO II.

De las Virtudes Cardinales.

PUNTO I.

De la Prudencia.

P. ¿Que es prudencia? *R.* Que segun S. Agust. es; *Cognitio rerum appetendarum, et fugiendarum.* Su objeto formal no es asignar su fin á las virtudes morales, sino lo que conduce para él; esto es: cómo y por qué medios tocará el hom-

bre el de la razon. Y así el objeto formal de la prudencia es aquella honestidad peculiar que se halla en dictar, que es lo que se haya de practicar, atendidas todas las circunstancias ocurrentes, para que *hic et nunc*, sea recta la operacion. Su objeto material trasciende por la materia de todas las virtudes; pues á todas las encamina la prudencia, para que consigan su fin, y toquen el *medium rationis.* No puede hallarse esta virtud *verè et simpliciter tal*, en el pecador; porque el que está en pecado mortal, tiene el ánimo desordenado. Puede sí darse en él la prudencia adquirida acerca de algunos negocios particulares.

P. ¿En que se divide la prudencia? *R.* Que esencialmente se divide en *monastica*, que mira al propio bien; en *política* ó *gubernatrix*, que atiende al bien comun. Se subdivide esta en *regnativa*, *civil*, *económica* y *militar*. La *regnativa*, que tambien se llama *legislativa*, atiende al bien y gobierno de todo el reyno. La *civil* se ordena al cuidado de la ciudad. La *económica* se ordena al bien y gobierno de la casa ó familia. Y la *militar* á instruir á los soldados, para que puedan triunfar de los enemigos. Tiene, ademas, la prudencia sus par-

tes integrales y potenciales, cuya narracion omitimos por excusar tanta prolixidad. Véase el Comp. lat. cap. 2. punt. 1.

P. ¿Que pecados ó vicios se oponen á la prudencia? R. Que por defecto le son opuestos la *imprudencia positiva*, quando uno aconseja, juzga, ó manda algo contra las reglas que la prudencia prescribe. La *precipitacion*, *inconsideracion*, *inconstancia* y *negligencia* tambien se oponen por defecto á esta virtud. Por exceso se le oponen la *prudencia carnal*, de la qual dice S. Pablo *ad Rom. 8.* que es muerte, *prudencia carnis mors est*. Se le oponen tambien del mismo modo la *astucia disimulada*, la *solicitud nimia* acerca de las cosas temporales; el *dolo* ó *engaño*, sin otros.

PUNTO II.

De la Justicia y Fortaleza.

La segunda virtud cardinal es la justicia. Esta puede considerarse de dos maneras; una en *general*, segun la qual dice una total conformidad de toda la vida y acciones con la ley divina. Otra es *particular*, de la que largamente trataremos en el trat. 18.

Divídese la justicia, como en partes subjectivas, en *legal*,

distributiva y *conmutativa*; y como en partes potenciales, en *religion*, *penitencia*, *observancia*, *piedad*, *gratitud*, *verdad*, *amistad*, *liberalidad*, *afabilidad* y *vindicta*. De todas diremos lo conveniente en el discurso de esta suma; y así no nos detenemos en individuar la naturaleza de cada una, como ni sus vicios por la misma razon.

P. ¿Que es fortaleza, tercera virtud cardinal? R. Que segun S. Tom. 2. 2. q. 123. art. 2. con la autoridad de Tulio se define diciendo que es: *Considerata periculorum susceptio, et malorum perpessio*: ó puede decirse que es: *Virtus rectificans irascibilem circa audacias et timores*; pues esta excelente virtud, al paso que modera la audacia temeraria, destierra el temor y tristeza en los peligros. Y así sus actos principales son *aggredi et substinere*. Entre ellos éste es el principal, y por eso el martirio es el acto principalísimo de la fortaleza. Su objeto formal son los temores y audacias en quanto regulados por la razon. El material son las mismas pasiones del honor y audacia. Los actos externos *acometer* y *sufrir*, segun convenga, ó *huir* los peligros graves, quando es conveniente, son objeto material

secundario. Tiene sus partes integrales, y sus vicios opuestos. Véase el Compend. *punt.* 3.

PUNTO III.

De la Templanza.

P. ¿Que es templanza? *R.* Que es: *Virtus quæ moderatur concupiscibilem in delectationibus sensibilibus præcipuè gustus, et tactus.* Su objeto formal es todo concupiscible, en quanto puede ordenarse por la razon. El material es el mismo concupiscible considerado *secundum se, ó in esse rei.* Se opone á esta virtud por exceso la destemplanza, mediante la qual excediéndose el hombre en lo que prescribe la razon, abusa de los deleytes corporales. Por defecto se le opone la estupidez de los sentidos, vicio que apénas se halla en el mundo; pues desprecia todos los deleytes, aun los lícitos y necesarios, como si el hombre fuese una piedra insensible. *S. Tom. 2. 2. q. 141. hasta 146.* Tiene tambien la templanza sus partes integrales y potenciales, de las que trata el Compendio *punto 4.* adonde nos remitimos.

CAPÍTULO III.

De los Dones y Frutos del Espíritu Santo, y de las Bienaventuranzas.

PUNTO I.

De los Dones del Espíritu Santo en comun y en particular.

Los Dones del Espíritu Santo pueden tomarse en tres maneras. 1.^a Por qualquier beneficio recibido de Dios; porque procediendo todas sus gracias de su amor, el qual se atribuye al Espíritu Santo, todas ellas pueden decirse dones suyos. La 2.^a y mas propia, por los bienes sobrenaturales. La 3.^a y propísima, por ciertas perfecciones sobrenaturales, por las quales el hombre se dispone á la mocion de Dios; y de estos hablamos al presente con *S. Tom. 1. 2. q. 68.* Esto supuesto

P. ¿Que es don? *R.* Que es: *Habitus supernaturalis disponens hominem, ut sit prontè mobilis à Spiritu Sancto.* Es de fe se dan en la Iglesia siete dones del Espíritu Santo, como consta del *cap. 11.* de Isaías, donde se numeran todos por estas palabras, en que hablando de Cristo dice: *Et requiescet super eum spiritus Domini;*

spiritus sapientiæ, et intellectus, spiritus consilii, et fortitudinis, spiritus scientiæ, et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini. Son, pues, siete los dones del Espíritu Santo; es á saber: don de *sabiduría*, don de *entendimiento*, don de *consejo*, don de *fortaleza*, don de *ciencia*, don de *piedad*, y don de *temor de Dios*. De estos, los quatro primeros pertenecen á la parte intelectual, y la perfeccionan, y los otros tres á la voluntad, perfeccionando sus fuerzas apetitivas. Son estos dones necesarios para que el hombre consiga su salvacion eterna; porque sin seguir la mocion de Dios, nadie puede salvarse, y para ello se dispone el hombre por medio de dichos dones, como dice S. Tom. ya citado *ad 2.*

P. ¿Qual es el efecto de cada uno de los dones del Espíritu Santo? *R.* Que cada uno tiene su peculiar munero. El de la sabiduría, que es el mas excelente de todos, y por eso corresponde á la caridad, se da para juzgar de las cosas divinas por su altísima causa que es Dios. El de entendimiento sirve para la perfecta penetracion de lo que es creible por la fe, y por eso corresponde á esta virtud. El de consejo ilustra

para mandar y aconsejar en aquellas cosas que se han de obrar sobre las reglas y modos de la razon; y por eso este don corresponde á la prudencia. El de fortaleza nos hace tener en poco los peligros por mas graves que sean, animándonos en ellos con la confianza y seguridad en el favor de Dios. Corresponde por lo mismo á la virtud de la fortaleza. El de *piedad* que corresponde á la religion se da para ofrecer á Dios toda reverencia y veneracion de un modo superior á aquel con que lo hace la religion, siguiendo mas que las reglas de la prudencia, la inflamacion del espíritu divino. Se extiende á venerar despues de Dios á todos los hombres en quanto son hechuras suyas, especialmente á los justos y santos. El de *ciencia* se para lo creible de lo que no lo es, juzgando de ello por las causas criadas en quanto por su medio venimos en conocimiento de las invisibles, y así corresponde tambien este don á la fe. Sirve el de *temor*, ya para moderar la voluntad, y que no degeneren en presuncion, ya para que separe de los deleytes por un motivo superior al que dicta la templanza; esto es: por temor de Dios; y por eso este don corresponde pri-

mero á la esperanza, y segundario á la templanza.

PUNTO II.

De los Frutos del Espíritu Santo.

P. ¿Que cosa son los frutos del Espíritu Santo? *R.* Que son: *Actus perfecti procedentes ex speciali motione Spiritus Sancti, quibus homo operatur suaviter, et delectabiliter.* Llámense frutos del Espíritu Santo, por proceder del hombre fecundado de este divino Espíritu, mediante su virtud, que es su semilla.

P. ¿Quantos son los frutos del Espíritu Santo? *R.* Que son doce; es á saber: *Caridad, gozo, paz, paciencia, longanimidad, bondad, benignidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia y castidad.* Así los numera el Apóstol ad Galat. *capit. 5.* Los tres primeros perfeccionan el alma en sus bienes, dentro de sí misma; porque mediante ellos ama á Dios con gozo y paz, sin que las pasiones la perturben, que es un felicísimo estado. La paciencia y longanimidad perfeccionan el alma dentro de sí misma, para superar las adversidades interiores y exteriores de esta vida, y el que se le dilate el go-

zar de los bienes de gloria. La bondad, benignidad, mansedumbre y fe perfeccionan el alma, en orden al próximo, comunicándole sin ira ni fraude, sino ántes bien con sinceridad, benignidad y fidelidad los bienes, así espirituales como temporales. Ultimamente la modestia, continencia y castidad perfeccionan el alma, acerca de las pasiones y concupiscencias, regulando así á éstas, como á las acciones exteriores, suavemente por una superior mocion.

PUNTO III.

De las Bienaventuranzas.

P. ¿Que se entiende por bienaventuranzas? *R.* Que son: *Quidam actus donorum, quibus ex motione speciali Spiritus Sancti ad vitam æternam accedimus.* Son estas ocho segun las numera S. Mat. *cap. 5.* Las quatro atienden á desterrar de nosotros la falsa bienaventuranza; estas son la pobreza de espíritu, que excluye el amor desordenado de las riquezas. La mansedumbre, que modera las pasiones desordenadas de la irascible. El lloro y llanto, que separa las pasiones desordenadas de los deleytes y gozos. Y la paciencia en las persecuciones que desprecia

al favor y aplauso humano.

Las otras quatro bienaventuranzas disponen y dirigen al hombre á la consecucion de la verdadera felicidad eterna, pues para su consecucion nos preparamos por el ardiente deseo de ella, significado en la hambre y sed de la justicia.

Nos aproximamos á ella, mediante las obras de misericordia y limpieza de corazon que dispone á la clara vision de Dios; y finalmente por la paz con el próximo, que es obra perfectísima de la caridad y justicia. S. Tom. 1. 2. q. 69. art. 3.

TRATADO V.

De los Vicios y Pecados.

Segun aquel comun axioma: *Opposita magis lucescunt juxta se posita*; conviene tratemos de los vicios y pecados despues de haberlo hecho de las virtudes á que se oponen, como vamos á practicarlo, siguiendo al Doctor Angélico, que lo hace 1. 2. q. 71. y sigg.

CAPÍTULO I.
De la Naturaleza del vicio en comun.

P. ¿Que es vicio? *R.* Que es: *Mala qualitas mentis, qua male vivitur, et nemo bene utitur, ó es: dispositio mali ad pessimum.* Tambien puede decirse, que es: *Habitus acquisitus per actus malos, inclinans ad similes actus.* Estas tres cosas: *Vi-*

cio, malicia y pecado se oponen á estas otras tres: Virtud, bondad y acto bueno. El modo con que los vicios se oponen á las virtudes es asunto especulativo, y así omitimos el averiguarlo ó resolverlo.

P. ¿Son todos los vicios contra la naturaleza del hombre?

R. Que lo son. Así S. Tom. 1. 2. q. 71. art. 2. donde celebra el dicho de S. Agust. *Omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est.* Pruébese tambien con razon; porque lo que es contra el alma racional, parte principal del hombre, no puede ménos de ser contra la naturaleza de éste, como es claro; y siendo cierto que los vicios son contrarios á nuestra alma racional, pues lo son contra la razon, luego

tambien lo son contra la naturaleza del hombre. Pero debe notarse, que aunque todos los vicios lo sean, hay entre estos algunos que se llaman con especialidad *contra naturam*; porque ademas de la oposicion que dicen con el alma racional, se oponen tambien á la naturaleza sensitiva, como repugnantes al modo y orden instituido por la naturaleza, como lo son la *polucion, sodomía y bestialidad*.

P. ¿El acto vicioso ó pecado excede *simpliciter* en la malicia al hábito vicioso? *R.* Que sí; porque la bondad ó malicia moral se consume por el acto malo ó bueno. Y así el premio ó castigo no se da por los hábitos, sino por los actos. *S. Tom. art. 3. ubi supra.*

CAPÍTULO II.

De los Vicios Capitales.

Llámanse vicios capitales aquellos de los que nacen otros muchos. Numéranse comunmente los siete siguientes, que son *soberbia, avaricia, luxuria, envidia, gula, ira y pereza*. De estos siete vicios, la luxuria y gula se llaman *carnales*, y los demas *espirituales*. No todos los pecados capitales son mortales, pues muchas ve-

ces no pasan de veniales; y así no se llaman capitales por ser siempre grave pecado, sino porque, como queda dicho, son cabeza y raiz de otros muchos.

P. ¿Que es soberbia? *R.* Que es: *Inordinatus appetitus propriae excellentiae*. Este pecado fué el que arrojó del cielo al Angel, y desterró al primer hombre del paraíso. Es de su género pecado mortal, como si el hombre en materia grave resiste sujetarse á Dios, ó á sus mandatos, teniendo en ménos el hacerlo; ó se prefiere desordenadamente á otros.

P. ¿Que es avaricia? *R.* Que es: *Appetitus inordinatus divitiarum*. Puede cometerse de tres modos el pecado de la avaricia; ó apeteciendo desordenadamente las riquezas, ó adquiriéndolas con el mismo desorden, ó reteniéndolas con él. Si apetece, adquiere ó retiene lo ageno contra la voluntad racional de su legítimo dueño, se opone á la justicia. Si retiene lo propio mas de lo que conviene, peca contra la liberalidad, y tambien puede oponerse á la caridad y misericordia.

P. ¿Que es luxuria? *R.* Que es: *Appetitus inordinatus venereorum*. Es de su género pecado mortal, sin que admita parvidad de materia. De ella hablaremos mas difusamente en

su propio lugar quando tratemos del sexto precepto del Decálogo, adonde por ahora nos remitimos.

P. ¿Que es envidia? *R.* Que es: *Tristitia de bono alterius*; como si uno se entristece del bien ageno, en quanto excede al propio bien, y lo disminuye, *non effectivè, sed apparentèr*; esto es, no en la realidad, sino en la falsa aprension del envidioso; porque los bienes del próximo, en la verdad no son capaces á disminuir los de otros, quando la caridad hace todos los bienes comunes, como tambien los males; y así el que envidia la felicidad del próximo, finge un detrimento propio que no padece sino en su depravado ánimo y afecto desordenado, y así lo es tambien su tristeza.

Si esta fuere del bien temporal del próximo en quanto se persuade, que éste ha de abusar de él en ofensa de Dios, ó para otro mal, ó por ser indigno de él, ó porque él tiene necesidad del mismo, no será envidia. Tampoco lo será, el que uno se entristezca del bien ageno, en quanto puede serle á él, ó á otros nocivo; pues esto es un temor del mal propio ó ageno, que siendo bien ordenado, no es culpable.

La envidia no se verifica en-

tre el superior é inferior en quanto tales, quando la suerte del superior excede en mucho la del inferior; porque como dice S. Tom. el plebeyo no tiene envidia del rey, ni el rey la tiene del plebeyo. Dase, pues, la envidia entre los iguales, ó entre los mayores, cuya mayoría no es muy distante de la condicion ó clase del envidioso.

Es la envidia pecado mortal *ex genere suo*, por ser directamente opuesta á la caridad con el próximo. Si fuere acerca de la gracia y auxilios divinos, será un gravísimo pecado distinto en especie, y que va contra el Espíritu Santo. Las mas veces solo es culpa venial en el sugeto por parvidad de materia, ó por falta de perfecta deliberacion.

P. ¿Que es gula? *R.* Que es: *Appetitus inordinatus cibi et potus*. Se opone á la virtud de la abstinencia. Puede por ella pecarse de las cinco maneras que expresa el verso siguiente:

Præproperè, lautè, nimis, ardentè, studiosè.

Esto es: comiendo ántes de tiempo, ó cosas muy regaladas, ó mas de lo conveniente, ó con voracidad y exceso, ó finalmente con exquisita composicion ó extraordinario condimento.

Divídese la gula en dos especies, que son *comilona* y *embriaguez*. La primera consiste en comer con exceso, y la segunda en beber con él. Una y otra se opone á la virtud de la templanza. Comer ó beber por solo el deleyte que se halla en la comida ó bebida, es pecado de gula, por extraerse el acto del fin para que la naturaleza lo instituyó. Mas no será culpa deleytarse con la moderacion conveniente en el gusto que resulta de la comida y bebida, tomadas para alimentar al cuerpo y reparar sus fuerzas; pues como nota S. Agust. l. 1, cont. *Jul. cap. 14. Non solum cibo sed etiam cibi sapore indiget infirmitas corporis nostri, non propter exercendam libidinem, sed propter tuendam salutem.*

La gula no es de su género culpa grave, como lo dice S. Tom. *quæst. 14. de Malo art. 2.* pero lo será en los casos siguientes; es á saber: si por ella se quebrantaren los preceptos de la Iglesia; si por darle satisfaccion, no se restituye lo ageno; si de ella se siguiere escándalo; si por ella se damnifica gravemente á la familia; si es con grave daño de la salud, finalmente será pecado grave la gula, quando se coloca el último fin en el deleyte de comer y beber.

P. ¿Que es embriaguez? R. Que es: *Voluntarius excessus in potu inebriare valente usque ad amissionem usus rationis.* Es vicio opuesto á la sobriedad, y pecado grave en su especie, como consta del Apóstol 1. *Corint. capit. 6.* donde dice: que los borrachos no poseerán el reyno de Dios, y de él solamente excluye el pecado mortal. Lo mismo persuade la razon; porque la embriaguez es una violenta y voluntaria privacion del uso de la razon; lo que sin duda causa grave detrimento al embriagado; y por consiguiente el que se emborracha, no solamente pecará contra la templanza ó sobriedad, sino tambien contra caridad propia, por el perjuicio que se causa á sí mismo.

Si la embriaguez fuere voluntaria no solamente es en sí pecado grave, segun ya queda probado, sino que tambien se le imputarán al embriagado quantos daños y pecados de ella se siguieren, por serle voluntarios *in causa.* Entiéndese esto quando son ántes previstos; y entónces se creerán haberlo sido, quando en otras embriagueces ha experimentado incurrir en ellos. Por el contrario, no se deberán imputar como previstos aquellos males que no tienen conexion alguna

con la embriaguez, sino que acontecen casualmente, ó por malicia de otros.

El que se embriaga no previendo el peligro de la embriaguez, como sucedió á Noe, no peca gravemente; lo que no puede excusar á los que muchas veces incurrieren en ella; porque ya estan instruidos del peligro por su misma experiencia. Por eso pecan gravemente, no solo los que de hecho se embriagan, sino tambien los que se ponen á peligro de ello.

Tambien pecan gravemente los que inducen á otros á embriagarse, por ser causa de la embriaguez. Los que venden vino en tabernas, figones, botillerías y otras oficinas públicas están obligados, en quanto puedan, á impedir que otros se emborrachen, negándoles la bebida, quando preven que se han de embriagar, teniendo de ello certeza moral, porque de lo contrario concurririan moralmente á su pecado, sin que les sirva de excusa la pérdida temporal que de aquí se les podría seguir; porque esta no equivale al daño espiritual del próximo. En caso de duda no están obligados á abstenerse de la venta del vino, ni deben angustiarse por lo que pueda suceder.

De lo dicho se infiere lo pri-

mero, que no solo es pecado mortal la embriaguez, quando actualmente priva del uso de la razon, sino quando uno se expone á peligro de perderlo, aunque del todo no lo pierda. Para entender esto debe notarse, que la embriaguez tiene varios grados, así como son tambien varios los temperamentos de los sugetos; y por esto la bebida que es moderada para unos, puede ser para otros excesiva; mas siempre que se verifique embriaguez ó peligro de ella, ya sea por beber mucho ó poco, será culpa grave.

Síguese lo segundo, que los confesores no pueden absolver á los que tuvieren costumbre de embriagarse, hasta que den suficientes señales de su enmienda. Por la misma razon no se le podrá absolver, ni administrar la Eucaristía al moribundo embriagado, así porque carece del uso libre de la razon, como por hallarse en estado de pecado mortal; lo que tambien debe entenderse de la Extremauncion. Pero si la embriaguez no fuere completa y voluntaria, y el enfermo da señales de dolor, se le podrán administrar dichos sacramentos, no temiéndose alguna irreverencia por lo que mira á la Eucaristía. En caso de duda, se tendrá la embria-

guez por voluntaria, si el enfermo acostumbraba á embriagarse; *quia ex regularitèr contingentibus iudicium faciendum est.*

P. ¿Es la embriaguez mala *ab intrinseco*, y de manera que no sea lícita, aun prescripta por el médico, y no habiendo otro remedio para recobrar la salud? *R.* Que sobre esta dificultad hay dos opiniones una y otra bastante autorizadas así *ab intrinseco*, como *ab extrinseco*, sin que sea fácil formar juicio determinado de qual sea el sentir de S. Tom. Nos parece, pues, que una cosa es beber por emborracharse, y otra para conseguir la salud; porque bebiéndose por este fin y con dictámen de los médicos á quienes toca prescribir los remedios necesarios para conseguirla; y no habiendo otro que pueda sacar al enfermo del peligro, reputamos por lícito el usar, en lance tan apretado, de este medio; pues así como se usa en la medicina de otros remedios para conseguir que el doliente duerma, ó por algun tiempo quede privado del uso de la razon, sin que en ello haya culpa; así tambien parece no la habrá aunque lo pierda por la embriaguez, en el caso forzoso de que hablamos.

Con todo, no será lícito em-

brriagarse uno á sí mismo, ni embriagar á otros para evitar la muerte ú otro grave daño que provenga *ab extrinseco*; porque entónces la embriaguez no se reputa por medio natural para evitar el mal. Por el mismo motivo no es lícito embriagar al que está condenado á muerte por sus delitos, á fin de que no sienta el suplicio; ni valerse de este medio para excitarse al vómito; porque para ello hay otros remedios, como advierte S. Tom. 2. 2. q. 150. art. 2. ad 3.

P. ¿Que es ira? *R.* Que es: *Appetitus inordinatus vindictæ.* Es de su género pecado mortal opuesto á la caridad y á la justicia. Muchas veces no pasa de pecado venial, quedando en primeros movimientos repentinos, que no pasan de la parte sensitiva. Si son del todo involuntarios, no habrá culpa alguna. Será tambien culpa leve la ira, quando la materia fuere leve.

P. ¿Que es pereza? *R.* Que hablando de ella segun la comun acepcion, es: *Torpor aut pigritia mentis bona inchoare negligentis.* Regularmente no pasa de pecado venial, aunque no dexa de poner al hombre en un estado muy peligroso, por los malos efectos que de ella se originan.

Será pecado mortal en los dos casos siguientes. El 1.º quando por ella se omite lo que obliga á culpa grave. El 2.º quando mueve á hacer lo que es mortal; como á menospreciar los beneficios de Dios; á desear permanecer para siempre en esta vida para disfrutar sus bienes.

P. ¿Son pecados las pasiones?

R. Que de sí no lo son, porque segun su naturaleza no son mas que *quidam motus animæ sensitivæ ad bonum, vel malum*. Si discordan de las reglas de la razon, inducen al mal; si son conformes á ellas, inducen al bien. Véase S. Tom. 1. 2. q. 24. *art.* 1. y 2.

Omitimos el tratar en particular de los vicios que dimanán de cada uno de los capitales referidos, por ser una materia muy difusa, y no parecernos necesaria del todo para la instruccion de los confesores; y mas que en todo el discurso de esta Suma se hablará lo necesario de todos, ó de los mas en sus respectivos lugares.

CAPÍTULO III.

De los Pecados en comun.

Siendo los pecados parto de los vicios, habiendo ya tratado de estos, pide el orden me-

tódico el que se trate de aquellos, y mas siendo su noticia tan necesaria á los confesores para el desempeño de su altísimo ministerio. Por lo mismo atenderémos á tratar esta materia con la mayor claridad, siguiendo al Angélico Doctor, que habla de ella en la 1. 2. q. 71. y en otras muchas partes.

PUNTO I.

Naturaleza y efectos del Pecado.

P. ¿Que es pecado? *R.* Que es: *Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei æternam*. Se dice: *Dictum, factum, concupitum*, para comprehender todo pecado, *cordis, oris y operis*. Tambien abraza la definicion dicha los pecados de omision, porque aunque las voces solo parezcan expresar los de comision, siendo cierto que *affirmatio, et negatio reducuntur ad idem genus, pro eodem est accipiendum dictum, et non dictum, factum, et non factum*, como advierte S. Tom. *art.* 6. *ad 1.* de la question arriba citada. Se añade: *Contra legem Dei æternam*; porque todo pecado es contra esta eterna ley, regla suprema de las operaciones humanas.

Arg. contra la dicha defini-

cion. Los pecados que van contra las leyes humanas, y lo mismo los que proceden de conciencia errónea, no son contra la ley eterna de Dios; pues ni unos ni otros quebrantan ley alguna impuesta por Dios; luego no todo pecado es *contra legem Dei æternam*. *R.* Que aunque los pecados que van contra las leyes humanas, ó contra la conciencia errónea, no vayan directamente contra la ley eterna de Dios, lo van indirectamente, por quanto los superiores mandan por la autoridad que Dios les ha dado para ello; y por lo que mira á la conciencia, es ella una participacion de la ley eterna, segun se dice en el Salmo 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*; y así de todo pecado se verifica que es contrario á la ley eterna de Dios.

P. ¿Quales son los efectos del pecado? *R.* Que del actual personal nacen dos efectos, que son la mácula y el reato á la pena. La mácula es: *Privatio gratiæ relicta ex peccato gravi*, en el pecado mortal; y en el venial es: *Privatio fervoris charitatis*. El reato á la pena es: *Condignitas ad pœnam subeundam*. Si el pecado es mortal dexa un reato así á la pena eterna de daño, como á la de sentido; si fuere solo venial,

no lo dexa mas que á pena temporal; mas si se juntare con el mortal en la otra vida, entónces *per accidens* será castigado con pena eterna, como lo será con las dos penas dichas el pecado grave; porque la voluntad del condenado obstinada ya en el mal, es incapaz é indigna de lograr la remision ni el perdon.

PUNTO II.

De la division del Pecado.

P. ¿De quantas maneras es el pecado? *R.* Que tiene muchas, siendo innumerables los modos de pecar; y así solo trataremos de las principales. Divídese lo 1.º el pecado en *original* y *personal*. El original es: *Quod à primo parente derivatur, et per originem transfunditur*. El personal es: *Quod à propria voluntate committitur*. Lo 2.º se divide el pecado personal en *actual* y *habitual*. El actual es: *Actualis violatio divinæ legis*, y el habitual es: *Macula relicta in anima ex peccato præterito, non expiato per gratiam sanctificantem*. Dase tambien pecado venial *actual* y *habitual*. El actual es: *Actualis transgressio levis divinæ legis*, y el habitual es: *Diminutio fervoris charitatis orta ex*

peccato levi actuali non dimisso; porque aunque en alguna manera sea mácula, no lo es con propiedad.

Divídese lo 3.^o en pecado de *comision* y *omision*; aquel va contra los preceptos negativos, y éste contra los afirmativos.

Lo 4.^o se divide el pecado en *mortal* y *venial*. El mortal es el que da la muerte al alma, privándola de la vida de la gracia. El venial es el que aunque no prive á el alma de esta vida sobrenatural, la hace ménos grata á Dios, disminuyendo el fervor de la caridad.

Divídese lo 5.^o en *carnal* y *espiritual*. El 1.^o se consuma en la carne, como la gula y luxuria; y el 2.^o en la mente, como la soberbia y envidia.

Lo 6.^o hay pecados que son *contra Deum*, *contra proximum*, *et contra se ipsum*. Los primeros se dicen contra Dios, no por-

que haya pecado que no le sea contrario, sino porque con cierta especialidad se le oponen, como la blasfemia y heregía. Los segundos se llaman contra el próximo, porque se le oponen con especialidad;

tales son el hurto, homicidio, y otros que le dañifican. Los terceros se llaman igualmente contra el que los comete; por-

que aunque toda culpa ceda en daño del pecador, estos lo

dañifican con mas especialidad, como el embriagarse, ó el quitarse la vida, y otros semejantes.

Lo 7.^o el pecado se divide en pecado *cordis*, *oris*, *et operis*. El que se consuma en la mente, como el odio de Dios, el juicio temerario, la simple deleytacion morosa, se llama pecado *cordis*. Si se consuma en la boca, como la detraccion, la mentira y contumelia, será pecado *oris*. Y últimamente, el que se consuma en la obra, como el hurto, homicidio y otros, se dice pecado *operis*.

Divídese lo 8.^o el pecado en pecado cometido *ex infirmitate*, *ex ignorantia* y *ex malitia*.

Ex infirmitate es el que se comete vencido el pecador de alguna grave tentacion ó instigacion. *Ex ignorantia* es el que se hace por alguna ignorancia vencible; y *ex malitia* es el que se abraza por mera elec-

cion de la voluntad *scientèr* y de industria; ó que procede de una mala costumbre ó hábito vicioso, ó finalmente tiene su origen de una afectada ignorancia, como dice S. Tom.

1. 2. q. 78. art. 2. y 3.

Lo 9.^o se divide el pecado en *propio* y *ageno*. Propio se dice el que comete el sugeto por sí mismo, y ageno el que se comete por medio de otro ter-

ceró, concurriendo á él con el mandato, consejo, auxilio, persuasión, ó de otra manera.

Se da tambien pecado llamado *contra el Espíritu Santo*, el qual consiste en ir contra la bondad atribuida á este divino Espíritu de un modo especial. Así lo van la *desesperacion, presuncion, impugnacion de la verdad conocida, la envidia de la gracia del próximo, la impenitencia y obstinacion*. Tambien se llama este pecado *irremisible*, no porque absolutamente lo sea, pues no háy alguno que no se pueda remitir, sino por la dificultad con que se remite, á causa de que tales pecadores rara vez hacen penitencia verdadera.

PUNTO III.

Del Pecado original y sus efectos.

P. ¿Que es pecado original?

R. Que es: *Privatio voluntaria justitiæ originalis*. Dícese *voluntaria*, no *formaliter* y *physicè*, sino *terminativè* y *per modum effectus* con respecto á la voluntad de Adán, en la que se contenian las de todos los hombres. Se añade: *justitiæ originalis*; para cuya inteligencia han de notarse tres cosas incluidas en la justicia original.

La 1.^a la sujecion de la mente ó razon á Dios. La 2.^a la de las fuerzas inferiores á la misma razon. La 3.^a la subordinacion del cuerpo á el alma. Causado el primero de estos efectos por la gracia habitual, él era causa de los otros dos; porque aunque dicha gracia fuése de la misma especie que la santificante que ahora se comunica á los justos, estaba, no obstante, adornada de un modo especial, con el que rectificaba todas las fuerzas y potencias del hombre.

Por lo dicho se entiende, que el pecado original consiste formalmente en la privacion de la gracia que santifica al alma. Este era el primero y principalísimo efecto de la justicia original, así como ahora lo es del Bautismo la gracia santificante, la qual quita verdaderamente el pecado original, como enseña la fe contra Calvino y otros hereges, que pensaban que el Bautismo solo servia á cubrirlo ó raerlo, mas no para perdonarlo. Véase el Trident. *Ses. 5.*

P. ¿Qual fué el primer pecado de Adán? *R.* Que la sentencia mas comun entre los teólogos contra Escoto y otros defiende haber sido pecado de soberbia, con la qual apetició su propio bien sobre la medi-

da que Dios le habia prefinido, pretendiendo una cierta semejanza con Dios. Dedúcese esta verdad del Eclesiástico, *cap. 10.* donde se dice: *Quoniam initium omnis peccati est superbia.* De este pecado nació su desobediencia al mandato divino, y otros muchos que se unieron en su transgresion, como advierte S. Tom. 2. 2. q. 163. art. 2. Otras muchas quëstiones suelen los teólogos controvertir sobre esta materia, las que omitimos por no tocar á nuestro intento, contentándonos con decir algo de las fatales conseqüencias de la primera culpa, para que entendiendo los confesores las enfermedades de sus penitentes, puedan mas acertadamente aplicarles los remedios oportunos.

P. ¿Que efectos causa el pecado original? *R.* Que son tantos y tan funestos que apenas puede decirse, no obstante de experimentarlos todos los dias. El primer efecto de este pecado es la privacion de la justicia original, como ya diximos. De este primer efecto se siguió quedar el hombre enfermo en quanto á todas las facultades de alma y cuerpo; y en primer lugar en quanto al entendimiento y voluntad. Una y otra potencia quedó tan enferma con peligrosísimas dolencias,

que apenas puede la mayor lástima sentir bastantemente su infelicidad. La ignorancia aun de las cosas necesarias á la conservacion de la vida: la fatuidad y rudeza de entendimiento: la dificultad en adquirir las ciencias: la debilidad y levedad del ánimo: la continua vagueacion de la mente: el atender á las cosas vanas y livianas con antelacion á las mas útiles, importantes y aun necesarias, son otras tantas enfermedades de nuestros entendimientos infectos del pecado original.

No son ménos sensibles las dolencias que por él padece nuestra voluntad. El amor desordenado de nosotros mismos, y del que nacen los cuidados vanos, los temores, las envidias, los pleytos, riñas, contiendas, desavenencias, asechanzas, guerras y vanos temores: la dificultad en abrazar lo bueno, y apartarnos de lo malo: la inconstancia con que nos hacemos á nosotros mismos una guerra intestina, ya queriendo uno, ya otro: la debilidad del libre albedrío para seguir lo bueno, son todos efectos del pecado original, y enfermedades que con él contraxo nuestra voluntad.

Tambien la parte sensitiva, dividida en concupiscible é

frascible, recibió heridas las mas sensibles, siendo la principal aquel fomes del pecado, que nos quedó para la pugna, y *ad agonem*, como dice el santo concilio de Trento, y por el qual la parte inferior se rebela de continuo contra la superior, la carne contra el espíritu, haciéndonos sentir en cada momento aquella ley que decia S. Pablo era repugnante á la de su mente, y que queria reducirlo al cautiverio de la ley del pecado.

En quanto al cuerpo son igualmente innumerables las desdichas y miserias en que incurrimos por el pecado original. Por él nos vemos sujetos á la hambre, á la desnudez, á las enfermedades, dolores, tristezas, y dexando otras muchas miserias á la mas terrible entre las cosas terribles, que es la muerte, estipendio del pecado.

PUNTO IV.

Del Pecado de comision y omision.

P. ¿En que consiste la esencia del pecado de comision?

R. Que en una malicia positiva, que *ex consequenti* induce la privacion de la rectitud.

Así lo dice S. Tom. 1. 2. q. 7. art. 1. *ad 1.* por estas palabras: *Peccatum non est pura privatio,*

sed actus debito ordine privatus.

P. ¿En que consiste el pecado de omision? *R.* Que su esencia consiste en una privacion voluntaria, ó pretermision del acto mandado; de manera que el acto solo puede concurrir á constituir su esencia, ó como causa, ó como ocasion de omitirlo, lo qual es necesario para que la omision sea voluntaria, *aliás* no sería pecaminosa, como no lo es en aquel que omitte lo mandado por un olvido invencible.

P. ¿Los pecados de comision y omision son de la misma especie quando es uno mismo su motivo? *R.* Que sí; porque diversificándose la especie de los pecados de la diversidad específica de sus motivos, se sigue que quando estos no se diferencian en especie, tampoco se distinguen aquellos. Con todo, *cæteris paribus*, es mas grave el pecado de comision que el de omision, porque aquel, y no éste se contraría directamente á la virtud.

P. ¿Quando se vician los actos que concurren á la omision culpable? *R.* Que para resolver esta dificultad se han de notar tres cosas. La 1.^a que como ya diximos, para que la omision sea pecaminosa siempre se requiere algun acto. La 2.^a que el tal acto puede ha-

berse *merè concomitantèr*, sin influir de modo alguno en la omision, y suponiendo ya toda su causa intrínseca y extrínseca. La 3.^a que el tal acto puede ser de sí bueno, ó indifferente; como el cazar ó estudiar; ó puede ser malo, como el hurto ú homicidio. Esto supuesto

R. 1. Que los actos que son causa de la omision pecaminosa se vician por ésta, aunque de su naturaleza sean buenos; y por consiguiente como causas de ella ya son malos, no con diversa malicia, sino con la misma de la omision. Por lo que el acto y la omision, v. g. el estudio y el omitir por él el oír misa en un día de precepto, solo constituyen moralmente un pecado, porque en tanto es malo el estudio, en quanto es causa de omitir el oír misa.

R. 2. Que los actos que son *merè concomitantes* de la omision, no se vician por ella; porque no teniendo en la omision influxo alguno, no pueden viciarse por su malicia. Determina uno no oír misa en día festivo; con este ánimo camina á sitio donde no puede oír la. Aquí se ve ya completo el pecado. Si despues se entrega á la caza ó al juego, estos actos son *merè concomitantes*, sin que en manera alguna concurren á la

omision pecaminosa, y por consiguiente quedan libres de su malicia.

R. 3. Que quando el acto malo de su naturaleza es causa de la omision pecaminosa, como quando se dexa la misa por hurtar, así el acto como la omision tienen una circunstancia notablemente agravante, que se debe explicar en la confesion; porque tanto es mas grave la malicia de la omision, quanto fuere mas gravemente pecaminoso el acto que es causa de ella.

P. ¿Quando empieza y se completa el pecado de omision?
R. Que se le da principio quando se sigue la omision; porque el que directamente quiere omitir el oír misa, peca quando hace este acto que es causa de la omision. Se completa al tiempo que insta el precepto, y de facto no se cumple. Así el que voluntariamente pone la causa que le impide cumplir el precepto de oír misa, indirectamente quiere no oírla; porque el que quiere la causa, quiere tambien el efecto, á lo ménos indirectamente. Aun el que *scientèr*, ó por ignorancia vencible pone la causa de la omision, peca quando la pone, aunque no se siga ésta; así como el que se expone á peligro de pecar, pecará por mas que

no se siga el pecado á cuyo peligro se expuso.

P. ¿La omision voluntaria *in causa* es en sí formalmente pecado, aun respecto de un embriagado, de un dormido ó de otro que en aquel tiempo carezca del uso de la razon? *R.* Que sí; porque para que una cosa sea formalmente pecado basta que lo sea poniendo voluntariamente la causa, ó queriéndolo indirectamente, como se ve en aquel que peca con ignorancia vencible; y siendo cierto que la omision de la misa en un dormido le es voluntaria en su causa, quando la previó ántes, tambien lo será, que en él es formalmente pecado.

Arg. contra esto. La dicha omision en el dormido no es libre; luego no puede ser formalmente pecado. *R.* Que aunque no sea libre en sí, lo es en su causa é indirectamente, y esto basta para que sea formalmente pecado. Ni de esta doctrina puede inferirse la consecuencia que algunos deducen; es á saber: que si un sacerdote estando dormido profiriese las palabras de la consagracion, consagraria si ántes de quedar dormido hubiese tenido intencion de consagrar. No se deduce, vuelvo á decir, tal consecuencia de nuestra

doctrina, porque para consagrar se requieren palabras formales humanas, las que no puede proferir un dormido; mas para pecado formal basta que el objeto sea malo ó prohibido, y que la voluntad lo abraçe directa ó indirectamente en sí, ó en su causa; porque *malum ex quocumque defectu.*

P. ¿De dónde se toma la gravedad del pecado de omision? *R.* Que de la gravedad y nobleza del acto omitido; porque toda privacion toma su gravedad de la dignidad y excelencia de la forma de que priva; y siendo la omision privacion del acto omitido, segun la gravedad y nobleza de éste será la malicia de la omision.

PUNTO V.

De la diferencia que se da entre el Pecado mortal y el venial.

P. ¿Se dan pecados que de su naturaleza son veniales ó mortales? *R.* Que sí. La conclusion es de fe contra Calvino, el qual enseñaba: que todos los pecados eran de su naturaleza mortales, y solo para los predestinados, á quienes no se les imputaban, eran veniales. Es tambien contra Lutero, quien pensó que todos los

pecados de los infieles eran mortales, y los de los fieles veniales, á excepcion de la infidelidad. Tambien es contra Bayo, que entre sus proposiciones condenadas ponía la siguiente reprobada por la Iglesia: *Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam.* Danse, pues, pecados de su naturaleza mortales, y son aquellos con que gravemente se ofende la caridad de Dios y del próximo, la justicia, y otras virtudes *simpliciter* tales. Se dan asimismo pecados de su naturaleza veniales, como lo es la mentira simple, las palabras ociosas, y cosas semejantes.

P. ¿Quales son los pecados que no admiten parvidad de materia? *R.* Que aquellos cuya razon formal de malicia es indivisible, y se halla en qualquiera transgresion por mínima que sea la materia. Tales son el odio formal de Dios, la heregía, la infidelidad, desesperacion y otros varios de que diremos en sus lugares respectivos.

P. ¿En que se diferencian el pecado mortal y el venial? *R.* Que en muchas cosas. Lo 1.º en que el mortal quita la vida á el alma privándola de la vida de la gracia, y el venial

solo priva del fervor de la caridad. Lo 2.º en que el mortal, quanto es de sí destruye á Dios, mas no el venial. Lo 3.º en que el mortal quita la amistad con Dios, y el venial solo la entibia. Lo 4.º en que el mortal nos aparta de Dios, lo que no tiene el venial. Lo 5.º en que el mortal es grave ofensa de Dios, y el venial leve. Lo 6.º en que el mortal es absolutamente *contra legem*, y el venial es *præter legem*. Lo 7.º en que el mortal desordena la voluntad en orden al fin, y el venial solo en quanto á los medios de su consecucion. Lo 8.º en que el mortal mancha á el alma *simpliciter*, y el venial solo *secundum quid*. Lo 9.º en que el mortal merece pena eterna de daño y de sentido, y el venial solo temporal.

P. ¿Por que medios se remite el pecado mortal, y por quales el venial? *R.* Que quando se hallan juntos se remiten por los mismos; es á saber: por la atricion sobrenatural con sacramento de muertos, y por la atricion sobrenatural *existimata contritione* con sacramento de vivos: por la contricion perfecta, ó acto de caridad; y por la infusion de la gracia, la qual expele *directamente* el pecado, así como la luz disipa las tinieblas.

Si los pecados veniales se hallan separados de los mortales, como acontece en el justo, se remiten por estos mismos medios, y por los sacramentos de vivos, supuesta la atrición ó detestacion de ellos, y tambien por los sacramentales; con esta diferencia, que por los sacramentos se remiten *ex opere operato*, y por los sacramentales *ex opere operantis*, en quanto excitan á su detestacion.

P. ¿Quantos y quales son los sacramentales por cuyo medio se remiten los pecados veniales? *R.* Que son siete; es á saber: *El herir los pechos, la bendicion episcopal, el agua bendita, la oracion dominical, la confesion general, el pan bendito y la limosna*, los quales se explican en este verso:

*Orans, tinctus, edens, confessus,
dans, benedicens.*

En el *confessus* se entiende, así la confesion general, como el golpe de pechos. Estos sacramentales no remiten el pecado inmediatamente, sino por medio de la detestacion de él, ó en quanto mueven á reverenciar á Dios, ó á los actos de caridad y religion, como advierte S. Tom. 3. p. *quest.* 87. *art.* 3.

P. ¿Se puede remitir un pecado sin remitirse los demas? *R.* Que al que está en pecado mortal no se le remite pecado alguno, ni mortal ni venial, sin que se le remitan los demas graves; porque para que á aquel que se halla en pecado mortal se le remita qualquiera pecado, es del todo necesaria la gracia, pues sin ella *nulla datur remissio*, y con la gracia ningun pecado grave es compatible. Si los pecados veniales se hallan en el que está en gracia, pueden remitirse unos sin otros por los medios ya dichos.

P. ¿En que manera el pecado de su naturaleza grave puede ser solamente leve? *R.* Que por dos capítulos, que son por falta de perfecta deliberacion, y por parvidad de materia en los preceptos que la admiten.

PUNTO VI.

De como el Pecado venial puede pasar á ser mortal.

P. ¿Muchos pecados veniales constituyen un mortal? *R.* Que no; porque el mortal merece pena eterna é infinita, y el venial solo temporal y finita, y entre lo finito é infinito no se halla proporcion, ni se da tránsito de lo uno á lo otro,

como advierte S. Tom. I. 2. q. 88. art. 9. in Corp.

No obstante, muchos pecados veniales disponen para el mortal de dos maneras; esto es: *positive*, y *privative* ó *negative*. *Positive* causando con la repetición de actos levemente prohibidos, cierta propension en la voluntad acerca de su materia, con gran peligro de abrazarla, aun en lo grave; pues no hay duda, que el que se acostumbra á murmurar en lo leve, está mas dispuesto, que el que se abstiene de toda murmuración, á murmurar en lo grave. *Privative* ó *negative*; porque con la repetición de los pecados veniales se entibia mas y mas el fervor de la caridad, y se desmerecen los auxilios de la gracia, quedando el hombre por lo mismo expuesto á rendirse á las graves tentaciones, quando para vencerlas se requiere mucha gracia de Dios, y mucho fervor de caridad. Por eso dixo el Eclesiástico cap. 19. *Qui spernit modica, paulatim decidet.*

P. ¿Puede el pecado venial pasar á ser mortal? *R.* Que el mismo número acto en el ser moral, no puede sucesivamente ser venial y mortal; esto es: el pecado venial constituido en razón de venial, no puede pa-

sar á ser mortal, ni al contrario; porque el pecado mortal y venial, *in esse moris*, se distinguen en especie. Puede, sí, el mismo número acto en el ser físico pasar á ser sucesivamente de venial, mortal; porque el mismo número acto físico, que al principio es semidelibrado puede llegar en su continuación á ser plenamente deliberado; como sucede á un semidormido. Puede igualmente acontecer, que la inmoderada comida de carne en un día permitido, que de sí, atendidas las circunstancias, solo sea culpa venial, pase á ser mortal, si se continúa hasta comerla en día prohibido.

P. ¿Por quantos modos puede el pecado de sí venial pasar á ser mortal? *R.* Que por muchos. 1.º Si se constituye en él la razón de último fin; como quando uno está de tal modo poseído de la golosina en comer materia leve, que se dexaria llevar de ella, aun quando Dios se lo prohibiese con culpa grave. 2.º Por conciencia errónea; como si uno echase una mentira leve, creyendo erróneamente, que cometia en ella pecado mortal. 3.º Por razón del fin; como si el echar la mentira fuese con ánimo de seducir á una doncella al acto torpe. 4.º Por razón del

escándalo; v. gr. si uno hurta-se á Pedro cantidad leve, pre- viendo habia de prorumpir por ello en blasfemias. 5.º Por desprecio formal de la ley ó del legislador. 6.º Por el daño; v. gr. hurtar la pluma á un es- cribano, sabiendo que de ello se le ha de seguir grave daño. 7.º Por razon del peligro; co- mo hablar á solas con una mu- ger, temiendo de ello grave caida. 8.º Por la union moral de muchas parvidades; la qual union puede ser *quoad diem, subjectum, vel effectum. Quoad diem*; como en el que en un mismo dia de ayuno toma mu- chas parvidades. *Quoad sub- jectum*; como quitar muchas parvidades uno mismo á di- versos sugetos. *Quoad effectum*; quando muchos concurren á hurtar á un mismo dueño una cosa grave; y cada uno lleva cosa leve.

P. ¿Pecará mortalmente el que tiene ánimo de cometer qualquiera pecado venial, si al mismo tiempo está resuelto á no cometer algun mortal? *R.* Que este tal peca gravemente; porque el que tiene esta reso- lucion se expone, así *positivè*, como *negativè* á caer grave- mente; pues el dicho propósi- to, no solo es capaz á causar cierta propension de la volun- tad á la culpa mortal, y á

amortiguar el fervor de la ca- ridad, sino que desobliga á Dios, para que le niegue los au- xilios de su gracia, necesarios para librarse de graves cai- das. Así Santo Tom. i. 2. q. 88. *art. 4.*

PUNTO VII.

Del Hábito vicioso.

P. ¿Que es hábito vicioso, ó de pecar? *R.* Que es: *Facilitas quædam orta ex repetitis actibus vitiosis ad similes actus vitio- sos.* Se distingue del pecado habitual, en que éste se pro- duce por un solo pecado mor- tal, y para la producion de aquel se requieren muchos y repetidos. Se distingue tam- bien, en que el pecado habi- tual es incompatible con la gracia, siendo grave, y el há- bito vicioso aunque lo sea, no es incompatible con ella, có- mo se ve en el hombre vicioso, quando hace un acto de con- tricion perfecta, ó recibe el sacramento de la Penitencia con atricion sobrenatural, al qual, aunque se le quiten to- dos los pecados mortales, no los hábitos viciosos; que piden muchos actos contrarios para disiparse, ó continuada cesacion de los que lo causaron. Se distingue tambien el hábito vi- cioso de la ocasion próxima;

porque ésta se tiene *cum aliquo extrinseco*, y aquel puede uno tenerlo consigo mismo.

P. ¿Es pecado el hábito vicioso? *R.* Que el hábito vicioso, así como la costumbre, puede considerarse de quatro maneras. 1.^a *activè, et in fieri.* 2.^a *formaliter.* 3.^a *concomitanter.* 4.^a *consequentè.* De la 1.^a manera es lo mismo que la repetición de los actos pecaminosos, mediante los quales se engendra el hábito ó costumbre de pecar. De la 2.^a es el mismo hábito engendrado, el qual no es pecado, así como no lo es la potencia de pecar. La 3.^a contiene una voluntad de no expeler el hábito vicioso, lo qual es nuevo pecado. La 4.^a denota los pecados que se siguen del mal hábito adquirido. Esto supuesto

R. Que el hábito vicioso no es en sí formalmente pecado, pero lo es el no procurar expelerlo; lo son los actos que lo engendran, y los que son efectos de él; y así el penitente, siendo el hábito gravemente malo, debè declarar en la confesion si los pecados proceden de alguna mala costumbre, ó de algun mal hábito.

PUNTO VIII.

De la advertencia y consentimiento que se requieren para pecar.

P. ¿Que se requiere para pecado? *R.* Que para el pecado *ut sic*, se requiere alguna advertencia de parte del entendimiento, libertad y consentimiento de parte de la voluntad y materia prohibida. Para pecado mortal se requiere advertencia perfecta ó en comun ó en particular, consentimiento perfecto, libertad perfecta, y materia grave ó *in se* ó *respective*. Finalmente para el venial se requiere, y es suficiente alguna advertencia y consentimiento imperfecto, si el objeto es grave y prohibido, y si es por todas partes leve, se requiere consentimiento perfecto y plena advertencia.

Para inteligencia de esta materia debe advertirse, que el conocimiento puede ser de tres maneras; es á saber: *del todo indeliberado, semideliberado, y plenamente deliberado.* La 1.^a se da en los movimientos llamados *primo primos*, y que anteceden á todo conocimiento del mal. La 2.^a se verifica en los movimientos que se dicen *secundo primos*, y que acontecen

con imperfecta advertencia, como en los semidormidos. La 3.^a se halla en los movimientos perfectamente conocidos por el entendimiento, y abrazados plenamente por la voluntad. En los primeros no se da culpa alguna: en los segundos no excede de venial; y en los terceros se dará culpa grave, si se hallan las demas circunstancias.

Tambien conviene advertir, que de dos modos puede el conocimiento terminarse al objeto. El 1.^o conociéndolo en quanto es útil al sugeto, y deleytable en el ser fisico, sin conocer su malicia ó prohibicion; como en el que come carne en Viérnes, sin pensar nada en el precepto que la prohíbe. El 2.^o es conociéndolo, así en el ser fisico, como en el ser moral, ya sea en comun ó en particular; ya sea como grave ó como leve. En el primer caso no se da culpa, así como no la cometeria aquel que olvidado del todo de la obligacion de ayunar, no ayunase. En el segundo la habrá mayor ó menor, segun fuere el conocimiento y advertencia.

P. ¿El que por olvido, ignorancia, ó por error inculpa- ble dexa de oír misa, de ayunar, &c. podrá alegrarse de su omisión y de haberse excu-

sado, sin culpa, de aquel trabajo? R. Que no; porque aunque las tales omisiones carezcan de pecado en los casos dichos, son malas, por estar prohibidas, y por lo que, mas que alegrarnos, nos debemos entristecer de ellas. Con mayor razon debe decirse esto mismo de las acciones, que son de su naturaleza malas, como del homicidio ó polucion en sueños; porque siendo *ab intrinseco malas*, nunca pueden desnudarse de la malicia.

P. ¿Debe resistir positivamente la voluntad á los movimientos de la concupiscencia, ó apetito sensitivo acerca del objeto prohibido, ó bastará que se porte en ellos negativamente permitiéndolos? R. Que para satisfacer á esta duda, ha de notarse lo 1.^o que el consentimiento de la voluntad puede ser *formal directo y expreso*, como quando uno *formal, directa y expresamente quiere matar ó hurtar*; ó *virtual indirecto é interpretativo*, como quando se quiere la causa que está conexas con el efecto; y uno y otro consentimiento es bastante para pecado.

Lo 2.^o se ha de suponer, que si de portarse negativamente, ó permitiendo el movimiento, ha de seguirse consentimiento formal, ú otro grave daño, es-

tá obligada la voluntad á resistirle positivamente. Lo 3.^o que en la permision de tales movimientos comunmente se da pecado venial, por la negligencia en resistirlos. La dificultad está, en si se dará culpa grave, suponiendo que el objeto sea gravemente prohibido.

Decimos, pues, que el no resistirlos positivamente es culpa grave; porque no resistirlos de esta manera, pudiendo, es exponerse á peligro de consentirlos, y aun en la permision de ellos se da un consentimiento virtual é interpretativo, puesto que el no resistir á tales movimientos, quando fácilmente se puede, es virtualmente quererlos. Así Santo Tom. 1. 2. q. 74. art. 5. Pero, si la voluntad los resiste con actos interiores de una verdadera detestacion, y presidada con la invocacion de los auxilios divinos, y sin peligro de consentir en ellos, persevera en no admitirlos, no hay obligacion grave de expelerlos con movimientos exteriores; porque la malicia que se halla en ellos no excederá de culpa leve, si de ningún modo son queridos. Así lo enseñan con otros muchos los Salmaticenses escolásticos *tract. 13. disp. 10. dub. 1. §. 1.*

Con todo será muy laudable, y aun como necesario al timorato, atender á reprimir dichos movimientos, aun con acciones externas, pudiendo hacerlo sin notable incomodo, así para quitar de esta manera toda sospecha de consentimiento, como para librarse de la culpa venial, que puede incurrirse por no resistirlos del modo dicho. Podrán, no obstante, y aun á veces se deberán omitir los expresados movimientos exteriores, permitiendo y despreciando los tales insultos de la concupiscencia, con tal que la voluntad disienta de ellos, quando provienen de causa honesta ó necesaria, como de la leccion de los libros que tratan de materias alicientes, quando se leen para comun utilidad, ó por oír confesiones, y en otros casos semejantes.

P. ¿Quando se dirá, que la voluntad consiente en los efectos ilícitos por aplicacion de la causa libre? *R.* Que para dar satisfaccion á esta duda, se ha de advertir, que de dos modos puede la causa libre concurrir á los efectos ilícitos; es á saber: *per se*, y *per accidens*. Lo 1.^o se verifica, quando de su naturaleza tiene la causa el producir aquel efecto; como el veneno lo tiene respecto de

la muerte. Será lo 2.^o quando aunque no tenga por sí el producirlos, sin embargo concurrir á ellos, ó *removendo prohibens*, ó concurriendo á otros efectos propios, con los quales se juntan, *per accidens*, otros distintos. Debe tambien prevenirse, que entre estas causas hay unas que influyen notablemente, y otras que influyen levemente, y finalmente otras medias entre las dos dichas.

Fuera de esto, algunas de las causas que son *per se*, solamente tienen el influir en los efectos ilícitos, ó si concurren á otros, es mediante estos; como la preparacion del veneno. Otras hay que primariamente producen un efecto lícito, y secundariamente el ilícito, mediante aquel; como el tacto *in pudendis* de un cirujano concurre primariamente á la curación, y secundariamente puede concurrir á la polucion. Ultimamente conviene advertir, que muchas causas, que respecto de unas personas concurren levemente al efecto ilícito, respecto de otras pueden influir gravemente; y así para conocer quando influirán de un modo y quando de otro, deberá atenderse á la qualidad de la materia y del sugeto. Esto supuesto

R. 1. Que entónces la voluntad consentirá directamente en el efecto ilícito quando aplica la causa, que ó no tiene otro efecto lícito, ó que aun quando lo tenga, no puede conseguirlo sino precisamente mediante el ilícito; porque el que libremente quiere una causa, que no tiene mas efecto que el malo, ó que aun quando lo tenga, no puede conseguirlo sin éste, tambien quiere directamente el efecto ilícito.

R. 2. Que si la causa *primo et per se* tiene el producir efecto bueno, y solo *per accidens* produce el malo, puede aplicarse con el intento de conseguir aquel, habiendo suficiente necesidad para hacerlo, segun la gravedad de la materia; de manera que aunque se prevea el efecto malo, no por eso se dirá, que lo quiere la voluntad; porque de facto no lo quiere esta, ni directa ni indirectamente, sino que solamente lo permite en la aplicacion de la causa. Por este motivo, si la muger se halla ocupada, y con una grave dolencia, puede tomar la medicina que le prescribe el médico, para cobrar la salud, aunque sea con peligro del feto inanimado, que será *præter intentionem*.

R. 3. Que aunque las causas sean *per accidens* ó medias, si

se prevee que de su posicion se ha de seguir el efecto ilícito, será pecado grave el ponerlas, si fuere gravemente nocivo, y no hubiere necesidad urgente para ello; y así está obligado el sugeto á abstenerse de ellas; porque el que sin necesidad urgente pone una causa, de la qual prevee que se ha de seguir algun mal efecto, da á entender que lo quiere. Esta necesidad se ha de graduar por la qualidad de la materia, decidiendo segun ella, si es urgente y grave.

PUNTO IX.

De la Deleytacion morosa.

P. ¿Que es deleytacion morosa? R. Que es: Simplex complacentia objecti pravi cogitati, sine intentione efficaci executionis illius. Llámase morosa, non ex mora temporis, como dice S. Tom. 1. 2. q. 74. art. 6. ad 3. sino como reflexiona el santo Doctor, por quanto: ratio de liberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit, tenens, et volens libenter, quæ statim, ut attigerunt animum, respui debuerunt.

Puede ser de dos maneras el pensamiento moroso, ó acerca del objeto pravo pensado, ó respecto del mismo pensamien-

to; de manera que el mismo conocimiento del objeto sea el objeto *quod* de la deleytacion, habiéndose de *materiali* el objeto pecaminoso. Esta deleytacion, no habiendo peligro de consentimiento, no es mala, y alguna vez puede ser buena; como si se hace para consultar, predicar, oír confesiones, en lo que se deberá atender al efecto y á la intencion. Esta puede ser tambien en dos maneras: *eficaz é ineficaz*. Aquella se da quando se aplican los medios para conseguir el fin, y ésta quando no se aplican, ántes bien se abandonan.

P. ¿La deleytacion morosa se especifica del objeto y sus circunstancias? R. Que sí; porque la deleytacion mira al objeto, y no como quiera, sino vestido de todas sus circunstancias; y así es preciso se especifique de uno y otro, pues todo respectivo se especifica del término que mira.

De esta resolusion se infiere lo 1.º que la deleytacion morosa de objeto mortalmente pecaminoso por qualquier derecho que lo sea, es pecado mortal. Infírese lo 2.º que el que se deleyta carnalmente, teniendo por objeto á una muger casada, no solo peca con pecado de fornicacion, sino tambien de adulterio, y esto aun

quando quisiera prescindir, con el entendimiento, la circunstancia de casada; porque la deleytacion se termina á objeto que la tiene, y en lo moral es imprescindible.

Infiérese lo 3.^o que no peca mortalmente el que en Viénes se deleyta de la comida de carne, no en quanto prohibida, sino como acomodada al estómago, y gustosa al paladar; porque en las materias que solo prohibe el derecho positivo, se puede prescindir la substancia de la obra de su prohibicion y malicia. Lo contrario se ha de afirmar en las que están prohibidas por derecho natural.

Infiérese lo 4.^o no ser culpa grave deleytarse del objeto gravemente malo, no habiendo peligro de pasar á executar, si la deleytacion no se termina á él en quanto malo, sino al modo raro y artificioso con que se executó; v. gr. por la destreza, ingenio ó valor con que se hizo, y entónces se conocerá que la deleytacion se termina precisamente al modo ingenioso, y no á la malicia, quando igualmente deleytaria la invencion en cosas lícitas, que en las ilícitas.

P. ¿Es lícito deleytarnos del mal espiritual ó temporal del próximo por algun fin bueno?

R. 1. Que no es lícito deleytarnos de su mal espiritual, aunque este sea leve, por ningun fin bueno; porque la caridad nos obliga á no desear al próximo por motivo alguno, aun el mas mínimo daño espiritual.

R. 2. Que por el bien espiritual del mismo próximo, ó por el temporal que cede en comun utilidad de la república, es lícito deleytarnos del daño ó muerte temporal de alguno; porque así el bien espiritual del próximo, como el temporal comun de la república, es de mas estimacion que el solo temporal de un particular.

R. 3. Que por el bien particular temporal, no es lícito deleytarnos del daño grave del próximo; porque la caridad nos obliga á anteponer la vida temporal del hermano á las honras, riquezas y propia utilidad. Véanse las proposiciones 13. 14. y 15. condenadas por Inocencio xi.

P. ¿Es lícito alegrarnos, no del mal del próximo, sino del bien que por él se le siguió. R. Que si uno se alegrase ó deleytase de la herencia que le vino con la muerte de otro, no alegrándose de la muerte, sino de la utilidad propia que le proviene de ella, sin haber precedido en él algun conato ó influxo, no peca, porque solo

se alegra de su bien, sin atencion alguna al mal del próximo, y como si la herencia le hubiera venido por otra causa. Ni esta doctrina se opone á las proposiciones condenadas, como veremos en su explicacion.

P. ¿Puede uno desearse lícitamente la muerte? *R.* 1. Que en ningun caso es lícito quitarse uno á sí mismo la vida directamente. *R.* 2. Que el desearse á sí mismo seriamente la muerte por impaciencia ó ira, como muchos lo hacen, es pecado mortal; porque es quitar el derecho á Dios, que solo es dueño de la vida y de la muerte. Decimos *seriamente*, porque los mas, especialmente las mugeres, rara vez se la desean de veras, aunque en sus iras é impaciencias la llamen. Son, no obstante, dignas de severa reprehension, y muchas veces pecan por el escándalo que causan.

R. 3. Que el desear la muerte en algun mal gravísimo, sometiéndose á la voluntad de Dios y su providencia, no es pecado. Nos consta del lib. de los Números, *cap.* 11. que Moisés fastidiado de la perfidia del pueblo, pidió á Dios que le quitase la vida. Lo mismo hizo despues el grande Elías. Es, pues, lícito apetecer la muer-

te del modo declarado por evitar tormentos muy acerbos, por hallar fin á dolores muy amargos, por precaver el cautiverio siendo muy duro, una grave infamia, ú otros males semejantes; pues como dice el Eclesiástico, *cap.* 30. *Melior est mors, quam vita amara.*

R. 4. Que el desear morir por gozar quanto ántes de Dios es muy laudable; y así lo deseaba el Apóstol quando decia: *Cupio dissolvi, et esse cum Christo.* Tambien es laudable desearse uno la muerte ántes que cometer pecado alguno; porque primero debemos morir que admitir culpa alguna por leve que sea.

P. Será lícito deleytarnos de las cosas gravemente pecaminosas, con la condicion de que fuesen lícitas, ó de que no fuesen malas? *R.* Que ni es lícito deleytarnos de ellas, ni desearlas, aun con la condicion dicha, porque el objeto siempre es malo y prohibido, y la condicion no pasa de una mera especulacion. Y segun esto, el que desease fornicar ó mentir, si no fuese malo, ó si fuese lícito, pecaría gravemente en el primer caso, y levemente en el segundo. Tambien habrá culpa grave en este acto: *Si mi estado no me lo impidiera, ó si no mirase á mi estado, me veng-*

ria. Silos deseos ó deleytes son acerca de objetos que no son malos *ab intrinseco*, sino en quanto prohibidos por derecho humano, y con la condicion de que no estuviesen prohibidos, no son pecado grave, aunque *aliàs* seani ilícitos, por estarlo.

CAPÍTULO IV.

De la distincion específica y numérica de los Pecados.

PUNTO I.

De la distincion específica de los Pecados.

P. ¿Que distincion se da entre los pecados, y de quantas maneras es? *R.* Que la distincion que hay entre los pecados, y cuya noticia es tan necesaria á los confesores, es de dos maneras, *específica y numérica*. De la primera hablaremos en este punto, y de la segunda en el siguiente.

P. ¿De donde se toma la distincion específica de los pecados? *R.* Que *primo et per se* la reciben de los objetos formales que miran, y en que se terminan, porque esto es comun á todo acto que es propio de la voluntad, de quien tambien lo es el pecado; y así, si los objetos se distinguen for-

malmente en especie, tambien se distinguirán del mismo modo los pecados que se terminaren á ellos. Para entender mejor esta distincion se proponen las cinco reglas siguientes, conformes á la doctrina de S. Tomas, 2. 2. *quest.* 73.

Regla 1.^a Quando muchos actos van contra diversas virtudes, hay entre ellos distincion específica de pecados; y por esto los actos que van contra la fe son distintos pecados en especie de los que van contra la esperanza y caridad.

Regla 2.^a Quando en un mismo acto ó en diversos se halla alguna especial disonancia á la razon, se darán pecados diversos en especie, aunque vayan contra una misma virtud, como se ve en la avaricia y prodigalidad, que por esta causa se distinguen en especie, aunque sean contra la misma virtud, que es la liberalidad.

Regla 3.^a Aunque los actos sean contrarios á una misma virtud, si quitan bienes distintos en especie *in esse moris*, habrá pecados diversos en especie. Por este motivo, aunque el homicidio, murmuracion, contumelia y hurto sean contra la justicia, se distinguen en especie, por quitar bienes *especie* distintos *in esse moris*.

Regla 4.^a Aunque el acto sea

uno mismo en el ser físico, si por alguna circunstancia se opone á diversas virtudes, se dará distincion específica de pecados, como sucede en el adulterio, rapto, estupro, hurto de cosa sagrada, &c.

Regla 5.^a Quando concurren diversos preceptos á mandar la cosa por distintos motivos formales intrínsecos, y mirados *per se*, habrá distincion específica de pecados; como en el que quebranta el ayuno mandado por la Iglesia, y prescripto en penitencia por el confesor.

P. ¿Son iguales todos los pecados? *R.* Que no. Consta de lo que Jesucristo dixo á Pilatos: *Juan. cap. 19. Qui me tradidit tibi, majus peccatum habet.* Basta saber que unas virtudes son mas excelentes que otras, para conocer que los pecados que van contra ellas han de ser unos mas graves que otros. Aquel pecado será mas grave segun su especie, que directamente se oponga á mas noble virtud, y al objeto primario de ella, lo que no sucederá si solo se opone á su objeto secundario, porque en éste no resplandece tanto la perfeccion de la virtud como en aquél; y por este motivo la heregía es mas grave pecado que el odio del próximo. Si el pecado opues-

to á la virtud inferior incluye al mismo tiempo oposicion á la superior, crecerá la malicia de él sobre la del que se opone á ésta solamente; por cuyo motivo el adulterio es mas grave pecado que el hurto; porque ademas de oponerse á la castidad, incluye la malicia de injusticia. Entre los pecados opuestos á una misma virtud es mas grave de sí el de comision que el de omision. Puede ser tambien el pecado mas grave atendido el objeto ménos grave que otro por razon de alguna circunstancia; y así el perjurio, que es mas grave que el hurto, puede estimarse moralmente ménos grave que éste por la mayor intension en el acto, ó por ser muy grave la cantidad hurtada.

P. ¿Que es circunstancia, y de quantas maneras pueden ser las de los pecados. *R.* Que circunstancia es: *Accidens actus humani extrinsecus adveniens*, por ser fuera de la esencia del acto moral, y que solo extrínsecamente lo acompaña.

Comunmente se numeran siete circunstancias, que son las siguientes: *Quis, quid, quibus auxiliis, ubi, cur, quomodo, quando.* *Quis* denota la persona y su estado; como si es sacerdote, religioso, ó casado. *Quid* la cantidad de la mataria ó

del objeto, si es grave ó leve. *Quibus auxiliis* los medios ó instrumentos de que uno se vale para pecar; v. g. si de espada ó escopeta para matar, ó de alguna alcahueta para sollicitar á la doncella. *Ubi* designa el lugar donde se cometió el pecado; v. g. la Iglesia. *Cur* denota el fin extrínseco del pecador; como si hurta para fornicar. *Quomodo* declara el modo con que se executó la culpa, su libertad, intension, duracion, y qualquiera otra circunstancia que aumente sumalicia; como si el homicidio se hizo con sevicia. *Quando* manifiesta el tiempo en que se pecó; como si fué en dia festivo ó de especial devocion.

De estas circunstancias, unas mudan la especie del pecado; v. g. el hurto hecho en lugar sagrado: otras solo lo agravan dentro de la misma especie; v. g. el hurto de cien doblones, lo qual puede ser en dos maneras, ó agravándolo *notabiliter*, como el hurto dicho, ó solamente *levitèr*, como en el hurto de cinco reales, suponiendo que el hurto de quatro sea grave. Tambien se dan circunstancias diminuentes en los pecados, y estas pueden igualmente ser dentro de la misma especie, ó extrayendo de ella el pecado. Serán del primer mo-

do quando siempre queda en la culpa la misma malicia específica, aunque disminuida, como el hurto cometido por miedo, ignorancia culpable, ó inadvertencia, que tambien lo sea. Lo serán del segundo quando la malicia de tal modo se disminuye, que pasa á ser de otra especie, como sucede en el que se llega á la casada ignorando invenciblemente que lo es; en cuyo caso su acceso se muda de la especie de adulterio á la de simple fornicacion.

PUNTO II.

De la distincion numérica de los Pecados.

P. ¿De donde se toma la distincion numérica de los pecados? *R.* Que para poder mas claramente entenderla se asignan las seis reglas siguientes. 1.^a Quando se dan muchos actos completos inconexos y aduquados contra una misma virtud, serán tantos los pecados en número, quantos sean estos actos; como lo serán diez hurtos completos y diez homicidios. Lo mismo se ha de decir del confesor que absuelve á diez personas hallándose en pecado mortal, porque cada absolucion es un acto completo inconexó con los demas. Al-

gunos extienden esta regla al sacerdote que hallándose indispuerto, administra á diez personas la Eucaristía; mas esta se administra *per modum convivii*, que comprehende á muchos: y así es mas verdadera la sentencia opuesta, ó por lo ménos mas comun.

La 2.^a regla es, que aunque la accion en el ser físico, y *activè sumpta* sea una, si en el ser moral, ó *pasivè sumpta* equivale á muchas, serán tantos los pecados en número, quantas fueren las personas agraviadas. Por esta regla, el que con un tiro quitase la vida á cinco personas, ó con una accion escandalizase igual número de sugetos, cometeria cinco pecados número distintos. Lo mismo se debe decir en otros muchos casos; como si uno con un mismo acto blasfemase de los doce apóstoles, infamase á toda una familia, quitase una oveja á cada una de doce personas, desease doce mugeres agenas &c. que cometeria tantos pecados distintos en número, quantos fuesen los sugetos agraviados.

La 3.^a regla es, que quando acerca de diversas materias se dan dos preceptos *utrumque propter se*, aunque por motivo de una misma virtud, se dan tambien dos pecados número

distintos, como acontece en el que en un Domingo no oye misa, y exerce obras serviles. Lo contrario sucede quando los preceptos no son *utrumque propter se*; porque entónces no se multiplican los pecados en número, por motivo de que no obliga cada uno *directè*, sino uno *propter aliud*.

La 4.^a regla es, que los pecados que se consuman en lo interior, se multiplican en número por su retratacion ó interrupcion, y vuelta á repetirse; porque los dichos actos una vez retratados ó interrumpidos no perseveran ni aun virtualmente en algun efecto propio, y así se reputan como nuevos si despues se vuelven á repetir. Por esta causa se pueden cometer en un mismo dia, y aun en una misma hora, muchos pecados de deleytacion morosa, heregía, odio, soberbia y semejantes. Ni vale el decir que es un como imposible, especialmente en un hombre disoluto numerar la multitud de pecados que comete, si es verdad que estos se multiplican, aun con sola esta retratacion; porque á esto se responde que esto mismo acontece respecto de los pecados externos, en especial en un hombre dado al vicio de la lascivia, sin que por esto dexé de tener

obligacion de confesarlos del mejor modo que pueda. Lo mismo, pues, decimos en nuestro caso.

La 5.^a regla es, que en los pecados que se consuman en palabras ó acciones, si se consideran ántes de su consumacion, se multiplican en número por su retratacion formal ó virtual, y vuelta á ellos. Si uno retratase el deseo de decir ú obrar mal formalmente, no queriendo ya hablar ú obrar el mal; ó virtualmente; esto es: no continuando en las palabras ó en la obra, sino divirtiéndose á otros asuntos extraños de uno y otro por tiempo notable; quantas veces vuelva al dicho deseo, otras tantas habrá pecado, ó pecados número distintos. Segun esto, si Pablo intentase hoy quitar la vida á Pedro en la primera ocasion que se le proporcionase para ello, y esta no acaeciese en un dia, ó en una semana, ó mes, debería declarar en la confesion quantas veces retrató su mal intento, y volvió á él del modo dicho, ó por lo ménos estará obligado á manifestar el tiempo que perseveró en aquella su prava intencion, no habiendo otro medio mejor para declarar al confesor esta clase de pecados.

No se puede asignar un dia

por regla general de la interrupcion moral, ni tampoco otro tiempo determinado, por depender esto de muchas circunstancias, y así debe quedar su asignacion al juicio de los prudentes. La regla mas clara es, que el penitente declare en la confesion el tiempo que perseveró en su mala intencion de hurtar, matar, ó de executar otras maldades de obra ó palabra, y de esta manera podrán excusarse los confesores de preguntas molestas.

P. ¿Quando se dirá que los actos de la voluntad permanecen virtualmente? R. Que aunque apenas se pueda proponer para ello una regla fixa, siendo cierto que una materia admite mayor extension que otra, todavía decimos que entónces se creen permanecer virtualmente estos actos, quando solo se interrumpen físicamente por interrupciones comunes; como para comer, dormir, por ignorancia, ó por ocupacion en otros negocios. Lo contrario sucederá si las interrupciones fueren mas largas, como por una semana ó un mes, atendida la qualidad de la materia, y la intencion del que obra.

La regla 6.^a es, que en todos los pecados, así internos como externos, si se consideran ya consumados, se ha de

tomar la distincion numérica de su interrupción moral, ó de la mediacion del tiempo, y repeticion de ellos. Conforme á esta regla, quatro malos deseos consumados *in mente*, son quatro pecados; quatro blasfemias que se consuman *in verbis*, proferidas en diversos tiempos, son igualmente quatro pecados consumados, quatro hurtos hechos con interrupcion moral, son asimismo quatro pecados de obra consumados. Aquí se debe notar, que hay algunos actos tan completos, que aunque entre ellos no se dé interrupcion alguna, se multiplican en número los pecados segun ellos se multipliquen, como sucede en muchos homicidios, cópulas, poluciones, y otros semejantes. Hay tambien otros delitos, que no se consideran tan consumados y completos que no sea necesaria alguna interrupcion para su distincion numérica, como comunmente se dice de muchas contumelias y blasfe-

mias proferidas al mismo tiempo. Ultimamente decimos, que en los dichos pecados no es suficiente qualquiera promediacion de tiempo para su interrupcion moral, y multiplicacion numérica, porque para ello se requiere que á juicio prudente, de tal manera se interrumpen y discontinuen, que la accion se juzgue moralmente distinta.

P. ¿Hay obligacion á manifestar en la confesion el acto externo pecaminoso? R. Que sí, y lo contrario está condenado en la proposicion 25. de las reprobadas por Alexandro VII, la qual decia: *Qui habuit copulam cum soluta satisfacit confessionis præcepto, dicens: commissi cum soluta grave peccatum contra castitatem.* La razon es, porque el acto externo malo no es solo circunstancia, sino ántes bien es substancia, consumacion y complemento del acto malo, y como tal debe manifestarse en la confesion.

TRATADO VI.

De los Preceptos del Decálogo.

Antes de pasar mas adelante nos parece conveniente prevenir algunas cosas acerca del Decálogo en general, especialmente quando lo dicho hasta aquí, y lo que en lo sucesivo se ha de tratar en esta Suma, se ordena á su observancia.

CAPÍTULO ÚNICO.

Del Decálogo, número, orden y obligacion de sus preceptos.

PUNTO I.

De la naturaleza del Decálogo, y número de sus preceptos.

P. ¿Que es decálogo? **R.** Que es: *Summa, seu epitome legis naturalis, et divinæ*; ó por mejor decir, es un catálogo de todas las leyes; porque así como el símbolo de los Apóstoles es *summa credendorum*; y la oracion dominica lo es *petendorum*; así el decálogo lo es *omnium agendorum*. Véase S. Tom. 1. 2. q. 100. art. 3.

Es, pues, el decálogo: *Lex naturalis, et divina decem præ-*

ceptis comprehensa populo Hebræorum à Deo duobus tabulis per Moysèm data, et promulgata. Dicese: *Lex naturalis*; así porque sus preceptos son de derecho natural, como por reducirse á él todos los preceptos naturales. Se añade *divina*, por ser una ley positiva, que Dios dió inmediatamente á los hombres. Se añade *decem præceptis comprehensa* por ser este su número. Las últimas palabras constan de la sagrada Escritura.

P. ¿Quantos y quales son los preceptos del decálogo? **R.** Que son diez, como el mismo nombre decálogo lo da á entender. Así consta del capítulo 20 del Exódo, y del 5 del Deuteronomio. El 1.º es: *Non habebis deos alienos. Non facies tibi sculptile. Non adorabis ea, et non coles.* 2.º *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* 3.º *Memento, ut diem Sabbati sanctifices.* 4.º *Honora patrem tuum, et matrem tuam.* 5.º *Non occides.* 6.º *Non mæchaberis.* 7.º *Non furtum facies.* 8.º *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* 9.º *Non*

concupisces uxorem proximi tui.
 10.º *Non desiderabis domum proximi tui, nec omnia quæ illius sunt.*

Dirás: En el 9.º y 10.º precepto se prohíben los deseos contra el 6.º y 7.º; es así, que también los deseos contra los demás son pecado; luego deben asignarse mas preceptos que los diez dichos. *R.* Concediendo las premisas, y negando la consecuencia, y es la razón; porque el deseo de los deleites carnales y de las riquezas se presentan tan apetecibles, que fué necesario el que expresamente se prohibiesen, lo que no sucede en el homicidio, y lo demás que se prohíbe en los otros preceptos, por representarse mas feo y repugnante; y así no fué necesario se prohibiese expresamente su deseo, como los otros dos.

PUNTO II.

Del orden y obligacion de los preceptos del Decálogo.

P. ¿Que preceptos pertenecen á la primera tabla, y cuales á la segunda? *R.* Que los tres primeros pertenecen á la primera tabla, y los otros siete á la segunda. Aquellos se ordenan al honor de Dios, y estos á la utilidad del próxi-

mo. Los principios universales *per se* conocidos, como: *bonum est faciendum, malum est fugiendum*; y los preceptos que pertenecen á la fe, esperanza, caridad y temor, se contienen en el decálogo, no expresamente, sino implícitamente, y á la manera que los principios en las conclusiones. Los demás preceptos que piden mayor luz y discurso para su conocimiento, como los que prohíben la superstición, simonía, usuras y semejantes, se contienen en el decálogo, como se contienen las conclusiones en sus principios. Así S. Tom. en el lugar citado *art. 4.*

Segun lo dicho, al primer precepto del decálogo se han de reducir, en primer lugar los preceptos universales del derecho natural, como también los que tocan á la fe, esperanza y caridad, con las cuales es Dios venerado. Pertenecen despues al mismo precepto todos los que prohíben la idolatría, superstición, vana observancia, magia, maleficio, simonía, y otros vicios de esta clase. Al 2.º se reducen los que prohíben la blasfemia, la violacion de los votos, y la falsa doctrina. Al 3.º todos los preceptos ceremoniales que se ordenan á dar culto á Dios y á sus Santos.

Al 4.^o se reducen los preceptos que mandan la reverencia que se debe dar á los ancianos y otros mayores, y ordenan el modo de conferir los beneficios á los iguales é inferiores. Al 5.^o todos los que prohiben el odio del próximo, ó causarle algun daño temporal ó espiritual. Al 6.^o todos los que prohiben qualquiera acto de luxuria. Al 7.^o los que prohiben todo género de injusticia en los bienes de hacienda. Al 8.^o los que prohiben la mentira, contumelia, murmuracion, convicio, juicio temerario y semejantes. Al 9.^o y 10.^o no se reducen otros preceptos por ser

ellos una adición del 6.^o y 7.^o

P. ¿Obligan en la ley de gracia todos los preceptos del decálogo? *R.* Que obligan; porque aunque fueron promulgados por Moysés, son de derecho natural y del todo indispensables, por lo ménos en quanto á la substancia. Aunque con la muerte de Cristo cesase la ley de Moysés en quanto á sus preceptos ceremoniales y judiciales, no cesó en quanto á los morales y naturales. Su obligacion es grave, y así su transgresion solo podrá ser leve, ó por parvidad de materia en los preceptos que la admiten, ó por falta de perfecta deliberacion.

TRATADO VII.

De la Fe.

La fe, esperanza y caridad son ciertos preámbulos de la ley, y pertenecen á su primer precepto, ó se reducen á él; y por tanto ántes de tratar en particular de los preceptos del decálogo, lo haremos de estas virtudes, dando principio por la fe, por ser ella, como dice el Santo Concilio de Trento *Ses. 6. cap. 8. Humanæ salutis initium.*

CAPÍTULO I.

De la naturaleza, objeto, sujeto, necesidad y preceptos de la Fe.

PUNTO I.

De la naturaleza y division de la Fe.

P. ¿Que es fe? *R.* Que en comun es: *Credere quod non vi-*

demus ob testimonium dicentis. Si el que lo dice es hombre, será fe humana; si es Dios, será fe divina, y esta es de la que al presente tratamos. Esta fe divina se define diciendo que es: *Virtus supernaturalis, qua credimus veritates à Deo revelatas, et ab Ecclesia propositas.* Dicese *virtus supernaturalis*, por ser infundida por Dios, sin que nosotros podamos adquirirla con nuestros actos: *Qua credimus veritates à Deo revelatas*, porque lo que creemos mediante esta fe excede toda nuestra capacidad. Se añade: *et ab Ecclesia propositas*; por ser la Iglesia la maestra de la verdad, y por quien quiso Dios se nos propusiese todo lo que debíamos creer; y en este sentido dixo S. Agustin *lib. contra epist. fundam. cap. 5. Ego evangelionon crederem, nisi me Ecclesie commoveret auctoritas.* La dicha definicion coincide con la descripcion que hace S. Pablo de la fe *ad Hebr. cap. 11.* quando dice: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.*

P. ¿De quantas maneras es la fe? **R.** Que se divide en *actual y habitual.* La actual es el acto, y la habitual es el hábito con que creemos las verdades reveladas. La actual se di-

vide en *explicita é implicita*; aquella se da quando creemos algun misterio en particular, como el de la Santísima Trinidad; y esta quando se cree uno en otro, como quando creemos todo lo que cree nuestra madre santa la Iglesia, cuyo acto se extiende á todas las verdades reveladas.

Tambien se divide la fe en *formada é informe.* La 1.^a es la que está junta con la gracia y caridad, como se halla en los justos. La 2.^a es la que está sin gracia ni caridad, como lo está en los pecadores. Una y otra es un hábito mismo, y solo se distinguen *accidentaliter*, y *pene perfectum, et imperfectum.* Puede últimamente dividirse la fe en *pública y privada.* La pública es la que propone toda la Iglesia, y la privada es la revelacion que Dios hace á una persona particular.

PUNTO II.

Del objeto y sugeto de la Fe.

P. ¿Qual es el objeto de la fe? **R.** Que es de dos maneras; porque uno es *material ó formal quod*, y otro es *formal quo.* El objeto formal ó material *quod* primario es el mismo Dios, y todas las verdades que se creen de Dios: el secundario

son todas las verdades reveladas por Dios con respecto á las criaturas, como las que hablan de Adán, Eva y de otras. El objeto formal *quo*, ó razon formal *sub qua* es la primera verdad *obscurè revelans*, ó la revelacion formal; porque si á un fiel le preguntasen, ¿por que crees que Dios es Trino? responderia: *Porque así lo ha revelado Dios, que ni puede engañar, ni ser engañado.* La propuesta de la Iglesia solo es una condicion que nos expone lo que ha sido ó no revelado por Dios.

P. ¿Que certidumbre gozan las verdades y misterios de nuestra fe? *R.* Que gozan una certidumbre mas que metafisica, y que excede qualquiera otra certidumbre; de manera que es imposible sea lo contrario, por estribar en el testimonio de Dios, en quien no puede hallarse falsedad.

P. ¿Qualesson los actos principales de la fe? *R.* Que los tres siguientes: *Credere Deo*; *Credere Deum*; y *Credere in Deum*; esto es: *Credere Deo*, como á primera verdad revelante: *Credere Deum*, como á verdad revelada, ó creer su existencia: *Credere in Deum*, como en fin último. Por lo que, aunque creamos la Iglesia católica, no creamos en la Igle-

sia católica. *Credimus Paulum, sed non in Paulum*, dice San Agust. *Tract. in Joan.*

P. ¿Quien es el sugeto de la fe? *R.* Que el próximo es el entendimiento donde se recibe como virtud intelectual. El sugeto *quod* es todo viador; y así el entendimiento solo es sugeto *quo*. No se da fe en los bienaventurados por gozar de la vista clara de Dios incompatible con la obscuridad de la fe. Por la misma razon no la hubo en Cristo, que siempre fué perfectísimamente comprehensor. Los Angeles la tuvieron quando fuéron viadores. S. Tom. 1. p. q. 57. art. 5. ad 3.

P. ¿Se halla en los condenados fe sobrenatural? *R.* Que no; porque ni son viadores, ni comprehensores, sino obstinados en la maldad, destituidos de todo bien y auxilio sobrenatural. Las palabras de Santiago cap. 2. *dæmones credunt, et contremiscunt* se entienden de una fe natural, y forzada por las señales que conocen, y principalmente por los tormentos que padecen. En las almas del Purgatorio permanece la fe juntamente con la caridad y esperanza, porque aun no ven lo que creen. Los pecadores, que no son infieles ni hereges, retienen la fe aunque lánguida y quasi muerta; porque *fides*

sine operibus mortua est. Los hereges se hallan destituidos de la verdadera fe sobrenatural; pues desechan su razon formal, que es la divina revelacion propuesta por la Iglesia. Creen lo que les place, y lo que no lo niegan; y por esta causa aun respecto de aquellas verdades, que les parecen creer con fe verdadera, no la tienen en la realidad, sino *opinionem quandam, secundum propriam voluntatem*, como dice S. Tom. 2. 2. q. 5. art. 3.

PUNTO III.

De la necesidad de la Fe para salvarnos.

P. Es en todos los adultos que tienen uso de razon necesaria la fe explicita de Dios, como autor sobrenatural y remunerador, con necesidad de medio para salvarse? Antes de responder á esta pregunta se han de notar dos cosas. La 1.^a que de dos maneras puede una cosa decirse y ser necesaria, ó con necesidad de medio, ó con necesidad de precepto. Aquello se dice necesario con necesidad de medio para la salvacion eterna, sin lo qual en manera alguna se puede esta conseguir; y así lo es el bautismo en los párvulos para su jus-

tificacion. Se dice necesario con necesidad de precepto aquello que en fuerza de alguna ley ó precepto se debe practicar; mas si invenciblemente no se hace, no por eso dexará de conseguirse el fin; como en los adultos lo es recibir de facto el bautismo, pudiendo recibirlo, que si no pudiesen por alguna causa recibirlo, no por eso dexarían de salvarse, teniendo verdadera intencion de bautizarse.

Suponemos lo 2.^o que la salud sobrenatural es en dos maneras; esto es: *primera* y *segunda*, ó de *gracia* y *gloria*. Y lo que se diga necesario para la una, se ha de entender tambien necesario para la otra. Esto supuesto

R. Que la fe es necesaria en los adultos con necesidad de medio para su salvacion, segun el tenor de la pregunta. Así consta de las palabras del Apóstol ad Hebr. 11. donde dice: *Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Esto mismo se prueba con el concilio de Trento en el lugar arriba citado donde llama á la fe fundamento y raíz de toda justificacion. Por lo dicho aprobó el Papa Inocencio xi la proposicion siguiente 22. *Non*

nisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris. Lo mismo se colige de la 23. reprobada por el mismo Pontífice, que decia: *Fides late dicta ex testimonio creaturarum, similique motivo ad justificationem sufficit.*

P. ¿Después de la caída de Adán, y antes del Evangelio fué necesaria para la salvación la fe acerca de Cristo á lo ménos implícita? *R.* Que lo fué; porque supuesto ya el pecado, y atenta la presente providencia de Dios, ninguno podia salvarse sino por Cristo Salvador y mediador. Y así fué á todos necesaria, á lo ménos la fe implícita de Cristo para salvarse. Lo mismo decimos del misterio de la Santísima Trinidad. Hemos dicho, que fué necesaria la fe, á lo ménos implícita; porque algunos la tuvieron tambien explícita de ámbos misterios, como advierte Santo Tom. 2. 2. q. 2. art. 7. y 8.

P. ¿Supuesta la promulgación del Evangelio es á todos para salvarse necesaria con necesidad de medio la fe explícita de los misterios de la Trinidad y Encarnación? *R.* Que lo es, como consta del cap. 16. de S. Marcos en aquellas palabras: *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit; qui*

verò non crediderit, condemnabitur. Consta tambien del símbolo de San Atanasio, donde se propone la fe de uno y otro misterio, como necesaria para la salvación eterna. Así S. Tom. cit.

P. ¿Podrá alguno en algun caso salvarse *per accidens* sin la fe explícita de los dos misterios dichos? *R.* Que no; porque aunque la sentencia afirmativa no carezca de fundamento en S. Tom. art. 7. ad 3. mas expresamente defiende la negativa in 3. dist. 25. q. 2. art. 2. *questiunc* 2. donde dice, que cumplido y predicado el misterio de Cristo: *Omnes tenentur ad explicitè credendum, et si aliquis instructorem non haberet, Deus ei revelaret, nisi ex sua culpa remaneret.*

P. ¿Es bastante la fe sin obras para salvarnos? *R.* Que no, como consta de la Epístola de Santiago cap. 2. en aquellas palabras: *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum?* Y añade: *Videtis, quoniam ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantum.* Y así erraron miserablemente Lutero y Calvino, quando pretendieron, que sola la fe era bastante para salvarnos. Es, pues, necesaria para nuestra

salvacion una fe, que obre por la caridad, y nos compela á obrar conforme á los divinos mandamientos, como se lo dixo Jesucristo á aquel jóven creyente: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.*

P. ¿Que es lo que debe creer el adulto? *R.* Que *per se loquendo* está todo adulto obligado á creer explícitamente con necesidad de medio lo que pertenece al principio, medio y fin. Lo que pertenece al principio es, que hay un Dios autor sobrenatural, remunerador de los buenos, y castigador de los malos. En esto mismo creemos implícitamente la divina providencia; que á Dios placen las buenas obras, y le displacen las malas; la inmortalidad del alma racional, para que despues de esta vida reciba en la eterna el premio ó castigo segun sus obras. Lo que pertenece al medio son los misterios de la Encarnacion del Hijo de Dios, su muerte y resurreccion para nuestra justificacion. Pertenece últimamente al fin el de la Santísima Trinidad, y que se da gloria eterna para los justos, y eterna pena para los malos.

Respecto de otros misterios no es necesaria la fe explícita, sino que bastará la implícita; porque en los referidos artícu-

los se contiene implícitamente quanto pertenece á la fe. Lo mismo decimos acerca de los misterios que miran á Cristo; pues basta el conocimiento explícito de su divinidad y humanidad, y el de la redencion por su muerte, y el de su resurreccion, por ser estos los principales misterios de su Encarnacion, y de nuestra salud.

P. ¿Es capaz de absolucion el hombre que padece ignorancia vencible ó invencible de los dichos misterios? *R.* Que no, como consta de la proposicion 64. condenada por Innocenc. xi, la qual decia: *Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, etiam si per negligentiam, etiam culpabilem nesciat mysterium sanctissimæ Trinitatis, et Incarnationis Domini nostri Jesu Christi.* No obstante, si el prudente confesor advirtiere que el penitente se arrepiente de veras de su ignorancia pasada, y desea seriamente ser instruido en los dichos misterios, ha de tomar el trabajo de enseñárselos segun su capacidad, y que los crea, por lo ménos, en quanto á la substancia, proponiendo instruirse en adelante con mas puntualidad en ellos. Y si hecho esto, se duele por lo pasado y propone verdaderamente

la enmienda, á juicio del confesor, podrá este absolverlo, á no tener por mas conveniente diferirle la absolucion hasta tiempo mas oportuno. Y deben advertir los confesores, que aunque algunas veces los penitentes de corto talento no sepan dar cabal noticia de lo que se les pregunta, lo saben en quanto á la substancia, y así conviene usar de preguntas reflexas, para averiguar su instruccion.

Infiérese de todo lo dicho, que si alguno se confesó teniendo ignorancia invencible, ó vencible de los dichos misterios, está precisado á revalidar las confesiones así hechas, por estar incapaz de absolucion; así como por el mismo motivo debería revalidar las que hubiese hecho sin verdadero dolor.

PUNTO IV.

De lo que se debe creer con necesidad de precepto.

P. ¿Que misterios estamos obligados á creer con necesidad de precepto? **R.** Que todos los fieles están obligados á saber y creer de este modo explícitamente todos los misterios que se contienen en el símbolo de los apóstoles, y son

catorce, segun diremos en el tratado de la Doctrina cristiana. Deben asimismo saber y creer los siete sacramentos, especialmente el Bautismo, Penitencia y Eucaristía, con las disposiciones necesarias para su debida recepcion. Y aunque no estén gravemente obligados á saber los otros quatro, á no tener necesidad de recibirlos, ó quererlos recibir, su ignorancia no carece de culpa leve.

Es tambien necesaria la noticia y fe explícita de los preceptos del Decálogo; y de nuestra santa madre la Iglesia, de la oracion dominical, y salutacion angélica. Asimismo se deben creer explícitamente los quatro novísimos; la existencia del purgatorio; la utilidad de los sufragios; el culto de las sagradas imágenes y reliquias. Tambien deben saber signarse con la señal de la cruz, y cada uno las principales obligaciones que pertenecen á su oficio y estado.

Todo lo dicho deben saber y creer, por lo ménos en quanto á la substancia; de manera que preguntados, cada uno pueda responder segun su capacidad. Los eclesiásticos, sacerdotes, confesores y curas deben tener mas plena noticia de todo lo dicho, como maestros que son del pueblo cristia-

no, y ministros de los misterios de Dios. Los confesores deberán preguntar la doctrina cristiana á sus penitentes; bien que no tienen esta obligacion respecto de todos, sino respecto de aquellos de quienes temen prudentemente la ignoren, sin que en esta parte pueda asignarse regla cierta, y así queda al juicio prudente.

Si el confesor encuentra en el artículo de la muerte á algun penitente con ignorancia de los misterios de la fe, procurará explicárselos del modo mas fácil é inteligible que pudiere ó supiere, empezando por lo que está obligado á saber con necesidad de medio, y que lo crea explícitamente, y todo lo demas *implicitè*, y que se duela de su pasada ignorancia, con propósito firme de instruirse con mas cuidado en lo que debe, quanto ántes pueda, si Dios le concede vida y salud para ello.

PUNTO V.

De los preceptos de la Fe.

P. ¿Quantos son los preceptos de la fe? *R.* Que los cinco siguientes: *Scire mysteria fidei; interius assentire fidei; exterius confiteri fidem; interius non dissentire fidei, y exterius*

non negare fidem. Los tres primeros son afirmativos, y los dos últimos negativos. Los negativos obligan *semper, et pro semper*; y los afirmativos en los tiempos determinados que diremos.

P. ¿Se da precepto de saber los misterios de la fe? *R.* Que sí, y obliga á los adultos *semper, et pro semper* á saberlos segun ya queda arriba declarado, y á no olvidarlos despues de haberlos una vez aprendido convenientemente; por que aunque este precepto sea afirmativo, incluye otro negativo. El precepto de saber los misterios de la fe es distinto del que nos obliga á hacer los actos de esta virtud; y así obliga *directè, et per se*, y serán por consiguiente dos pecados distintos no saber los misterios de la fe, y no hacer actos de fe acerca de ellos.

P. ¿Se da precepto especial de creer con fe sobrenatural los misterios divinos? *R.* Que sí, y el decir lo contrario está condenado por el Papa Inoc. xi en la proposicion 16, que es la siguiente: *Fides non censetur cadere sub præceptum speciale, et secundum se.* S. Tom. 2. 2. q. 2. *P.* ¿Es este precepto divino ó eclesiástico? *R.* Que es divino en quanto á la substancia, como consta de muchos

lugares de la sagrada Escritura. Tambien puede decirse en alguna manera eclesiástico, en quanto mandándonos la Iglesia recibir los sacramentos, nos manda al mismo tiempo los actos de fe necesarios para su debida recepcion.

P. ¿Quando obliga el precepto *interius assentire fidei*?

R. Que *directè*, y *per se* obliga en cinco tiempos; es á saber: en el ingreso, no fisico sino moral, del uso de la razon: quando al adulto que ántes no habia sabido la fe, se le propone esta suficientemente: en el artículo y peligro de la muerte; una vez á lo ménos en el año; y últimamente, quando urge alguna grave tentacion contra la fe, que no pueda vencerse de otro modo, sino mediante el exercicio de sus actos. En estos cinco tiempos obliga el dicho precepto *directè*, y *per se*.

Obliga en el ingreso moral del uso de la razon; porque luego que el hombre llega á él, está obligado á convertirse á Dios, lo que no podrá hacer, no conociéndolo por la fe. Este ingreso de la razon se ha de entender, no del instante fisico de él, sino del ingreso moral; esto es: quando ya tenga el hombre bastante luz para conocer á Dios, y se le hayan

propuesto suficientemente, segun su capacidad, los misterios de la fe, lo que no todos logran al mismo tiempo, ni con la misma igualdad. Por lo mismo se ha de entender del ingreso moral del uso de la razon, y no del ingreso fisico solamente,

Obliga lo 2.^o á los infieles, luego que se les proponga suficientemente la fe; porque teniendo obligacion á practicar todos los medios necesarios para lograr su salvacion, al punto que conozcan por la propuesta suficiente de la fe, que ella les es necesaria para salvarse, estarán obligados á dar asenso á sus verdades. Entónces se dirá que al infiel se le propuso suficientemente la fe, quando con razones mas probables propuestas por ministros idóneos, se le da á conocer su mayor credibilidad sobre otra qualquiera secta, porque aunque respecto de alguna tenga alguna probabilidad, está obligado á abrazar la mas probable, como lo declaró el Papa Inoc. xi, condenando la siguiente proposicion, que es la 4.^a *Ab infidelitate excusatur infidelis ductus opinione probabilis.*

Obliga lo 3.^o dicho precepto en el artículo de la muerte; porque en aquella ocasion son

mas graves las tentaciones, á las quales se ha de resistir por medio de la fe, como dice S. Pedro 1. *Cap. 5. Cui resistite fortes in fide.* Por esta razon manda la Iglesia, que ántes de recibir los sacramentos en aquel artículo, hagan los fieles la protestacion de la fe.

Lo 4.º obliga una vez en el año por lo ménos; porque si el precepto de la confesion y comunion obligan por disposicion de la Iglesia una vez al año, con mas razon debe obligar el precepto de la fe, siendo esta virtud tan necesaria, no solo para conseguir la salvacion, sino para recibir los mismos sacramentos. Por esto con justa causa condenó el Papa Alexandro vii esta proposicion, que es la primera entre otras que condenó: *Homo nullo unquam vitæ suæ tempore teneatur elicere actum fidei, spei, et charitatis ex vi præceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium.* Por el mismo motivo Inoc. x condenó las dos siguientes. La 1.ª de las quales, que es la 17 entre sus reprobadas, decia: *Satis est actum fidei semel in vita elicere.* Y la 2.ª, que es la 65, decia hablando de los misterios de la Trinidad y Encarnacion: *Sufficit illa mysteria semel credidisse.*

En quanta deba ser la repe-

ticion de estos actos, no convienen los teólogos moralistas. Escoto es de parecer deben frequentarse todos los dias festivos, y aunque esta opinion no se funde en texto alguno, no la contradice la razon natural; porque si el justo vive por la fe: *Justus ex fide vivit*, será muy lánguida su vida espiritual, si tan solamente una vez al año vive con el exercicio de esta virtud. Por esto Benedicto xiv en su Bula que empieza: *Cum Religiosi*, exorta á los párrocos, que ántes ó despues de la misa parroquial digan en alta voz, repitiéndolos el pueblo, los actos de fe, esperanza y caridad, donde haya costumbre de hacerlo así; y que donde no la hubiere, procuren introducirla.

Obliga lo 5.º el mismo precepto, quando acontece alguna grave tentacion contra la fe, que no pueda vencerse de otro modo, que haciendo actos de esta virtud; porque el tentado está en obligacion de valerse de todos los medios necesarios para vencer la tentacion, y en el caso propuesto no se da otro que su exercicio.

Ademas de esto, estamos obligados á hacer actos de fe, con obligacion *per accidens*, siempre que obligare qualquiera otro precepto, para cuyo

cumplimiento sean necesarios; como sucede en el cumplimiento de los de la esperanza, caridad, confesion, comunion y otros. Para cuya inteligencia debe notarse, que un precepto puede obligar *directè, et per se*, ó *indirectè, et per accidens*. Obligará del primer modo, quando obliga *ratione sui*. Del segundo quando obliga por razon de otro precepto; v. gr. el precepto de la confesion anual obliga *per se* y *directè* á que cada uno de los fieles confiese una vez al año sus pecados graves; y *per accidens* ó *indirectè*, obliga tambien la confesion, quando el que ha de comulgar se halla con conciencia de pecado mortal.

La diferencia que se da entre estos dos modos de obligar consiste; en que quando el precepto obliga *per se* y *directè*, el omitir su cumplimiento es pecado distinto de la omision en el cumplimiento de otro precepto distinto, como el omitir la confesion anual es pecado distinto de la omision de la comunion. No así, quando el precepto solamente obliga *per accidens* é *indirectè*; pues entónces su omision no es pecado distinto del que se comete en la del precepto por cuya razon obliga. Por esto, el que ya se confesó una vez en el año, si

despues por no confesarse comulga sacrílegamente en la Pasqua, tan solamente comete un pecado de sacrilegio; porque entónces solo obliga el precepto de la confesion por razon del de la comunion.

CAPITULO VI.

Del precepto exterius confitendi fidei.

P.? Se da precepto divino de confesar exteriormente la fe? *R.* Que sí, como consta de S. Pablo en su carta á los Romanos *cap. 10. Corde enim creditur ad justitiam; ore autem confessio fit ad salutem*. La razon persuade esto mismo; porque constando el hombre de alma y cuerpo, con uno y otro debe confesar la fe, y declararse por fiel, especialmente quando así lo pide el honor de Dios, y la utilidad del próximo. Así S. Tom. 2. 2. q. 3. art. 2.

P.? Quando obliga determinadamente este precepto? *R.* Que *directè* y *per se* obliga en cinco tiempos determinados. 1.º Quando fuéremos preguntados de nuestra fe por el Juez tirano, ó por otro de su comision. 2.º Quando viéremos pisar ó injuriar las sagradas imágenes. 3.º Quando la confesion de la fe se considera necesaria

para confirmar en ella al próximo, si nos sentimos con fuerzas suficientes para ello. 4.º Quando algun adulto ha de recibir el bautismo. 5.º Quando se recibe alguna institucion canónica.

Obliga este precepto lo 1.º quando el tirano, ó alguna potestad pública nos preguntare sobre nuestra fe, porque entónces se interesa la causa pública de la religion, y el honor y culto debido á Dios. Por esta causa Inoc. xi proscribió esta proposicion 18. *Si á potestate publica quis interrogetur, fidem in genere confiteri, ut Deo, et fidei gloriosum consulo; tacere, ut peccaminosum per se non damno.*

No se opone á esta exterior confesion de la fe, no confesarla á la presencia del tirano, quando éste no pregunta de ella por causa de religion, sino por algun otro motivo particular respectivo á la nacion, patria ó semejante. Tampoco se opone á ella la fuga del que ha de ser preguntado; pues en el mismo huir manifiesta su creencia; y aun en caso de juzgarse sin fuerzas para sufrir los tormentos; ó si es alguna persona cuya vida fuere necesaria al bien comun de la Iglesia notablemente, deberá huir, como lo hizo S. Pablo huyen-

do en la espuerta, del Prefecto de Damasco. Lo mismo hizo S. Atanasio y otros; y Jesucristo nos dice por S. Mateo c. 10. *Cum autem persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam,* Mas si la presencia del sugeto fuere necesaria para promover la fe, y corroborar en ella á los pusilánimes, está obligado á no huir, sino á confesar con constante valor la fe que profesa.

Los prelados y pastores de la Iglesia solo podrán huir, si son buscados para la muerte, pero dexando provista su grey de ministros idóneos que suplan su ausencia. Si toda la grey fuere buscada, y la presencia del pastor fuere necesaria para fortalecerla y confirmarla en la fe, estará éste obligado por caridad y justicia á poner su vida por la de sus ovejas, y no ser como mercenario, que en viendo venir al lobo sobre ellas, huye y las desampara.

Quando se haga la pregunta sobre la fe por alguna persona particular, es preciso distinguir: porque, ó de no confesarla se ha de privar á Dios del honor debido y al próximo de su utilidad ó no. Si lo 1.º tiene el fiel grave obligacion de confesar exteriormente su fe: si lo 2.º puede callar ó elu-

dir, y despreciar la pregunta, respondiendo al que la hizo; *¿á ti que te importa, ó, á ti que te toca eso?* Lo mismo ha de decirse, como advierte S. Tom. 2. 2. q. 3. art. 2. ad 3. si de confesar la fe no se ha de seguir utilidad alguna, sino que ántes bien se ha de dar ocasion á los improbos para atreverse á insultar, inquietar, y turbar á los fieles con tales preguntas.

Obliga lo 2.º la confesion externa de la fe, quando viéremos conculcar las sagradas imágenes, ó hacer irrision de las cosas de la religion católica; porque en estos casos debemos atender á tributar á Dios con la confesion externa de la fe, como igualmente á los santos y á la religion, el honor y culto de que se les pretende privar.

Obliga lo 3.º dicha confesion, quando se crea necesaria para confirmar al próximo que titubea en ella; como lo hizo el invicto mártir S. Sebastian para alentar á Marco y Marcelino vacilantes en la fe, consiguiendo con su gloriosa y pública confesion confirmar en ella no solo á ellos, sino á otros muchos, hasta entregarse gustosamente al martirio.

Obliga lo 4.º al adulto que ha de ser bautizado, por de-

ber conformarse interior y exteriormente con la fe que recibe en el bautismo. Lo 5.º obliga al que recibe alguna institucion canónica, beneficio curado, ú otro grado á que esté anexa la obligacion de enseñar. Este precepto es eclesiástico, y consta del Trident. *Sess. 24. cap. 11.* y *Sess. 25. cap. 2.* como tambien de la Bula de Pio IV. *In Sacramenta*, confirmativa del decreto del Concilio, y extensiva á todos los maestros y profesores de qualquiera facultad, y ampliativa á los prelados regulares, aunque sean de los órdenes militares, baxo la pena de privacion de sus dignidades, y de excomunion *lata*.

PUNTO VII.

Del precepto negativo exterioris non negare fidem.

P. ¿Se da precepto negativo que obligue *semper, et pro semper* á no negar exteriormente la fe? *R.* Que se da sin duda. Consta de la formidable sentencia de Jesucristo referida por S. Mateo *cap. 10. Qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram patre meo.* Por esto, el que negase ser cristiano, pontificio, papista &c. negaria exte-

riormente la fe; porque el que niega expresamente estos dictados, niega expresamente ser uno de los hijos fieles de la Iglesia; y así pecaría gravemente contra el dicho precepto. Entiéndese no obstante, quando los negase en quanto son distintivos de la religion católica, no si solo se toman como expresiones de la nacion ó patria; pues entónces no sería negar la religion, sino la patria ó nacion.

P. ¿Es lícito para evitar la muerte ofrecer incienso á los ídolos, arrodillarse delante de ellos, ó darles otro culto? *R.* Que no; porque aun quando falte el asenso interno, siempre es negar exteriormente la fe; y si esto no es negarla, apenas podrá proponerse caso alguno en que se niegue. Ni en esta materia puede admitirse disimulacion material, siempre que las acciones externas denoten de sí culto y veneracion. Por esta causa reprobó la Iglesia repetidas veces ciertos ritos de la China, por los cuales se pretendia dar el culto externo á Confucio, hombre venerado entre los Chinos, y el interno á Jesucristo.

Argüirás contra esto. Eliseo permitió á Naaman que se arrodillase en el templo de Remmon á la presencia de este ídolo. Y

Dios parece que alaba, 4. *Reg. cap. 10.*, la disimulacion de Jehu en aparentar, queria sacrificar á Baal, luego &c. *R.* á lo primero, que Eliseo solo permitió á Naaman Siro pudiese acompañar á su señor al templo de su ídolo, sirviéndole en él políticamente, á la manera que una sierva cristiana pudiera hacerlo con su señora mahometana, sin mezclarse en manera alguna en su falsa religion. A lo segundo decimos, que Jehu pecó en su simulacion, y solo es alabado de Dios por su zelo en acabar con los falsos profetas de Baal, y destruir su culto.

P. ¿Se da en este precepto parvidad de materia? *R.* Que no; y así siempre es culpa grave en su género negar la fe exteriormente, aun en lo mas leve, y solo podrá ser culpa venial por falta de perfecta deliberacion; como si uno sin esta citase al Génesis por el Exódo, ó un capítulo de este libro por otro distinto, lo que si hiciese por no ocurrirle puntualmente á la memoria no pecaría gravemente, ni aun levemente, haciéndolo *ex lapsu lingue*, ó por olvido.

PUNTO VIII.

Del precepto de no usar de las vestiduras ó de otras señales de los infieles.

P. ¿Es lícito alguna vez á los católicos ocultar su fe usando de las vestiduras de los infieles? Para responder á esta pregunta se ha de notar, que las vestiduras de los infieles pueden considerarse en tres maneras. La 1.^a segun la costumbre de la patria ó reyno, y sin consideracion alguna á la religion que profesan. La 2.^a para protestar su secta ó falsa religion; como es entre los turcos y moros llevar en las suyas la imágen de Mahoma. La 3.^a para distinguir unos sectarios de otros, sin relacion á la religion; como en Roma el sombrero roxo para distinguir á los judíos de los que no lo son. Sobre la primera manera de vestuario no puede dudarse sea lícito su uso á los católicos; pues en él no se mezcla de modo alguno la religion. Esto supuesto

R. 1. Que es del todo ilícito al católico querer usar de las vestiduras de los infieles del segundo género para ocultar su fe; porque su primaria institucion se ordena á protestar su falsa religion; y así como

siempre es ilícito el protestar ésta, así tambien lo es su uso. Pero si un caminante despojado por los ladrones de sus propios vestidos, no tuviese otros á mano para cubrir su desnudez, ó resguardarse del frio, que dichos vestidos, podria valerse de ellos; porque en tal caso nadie podria juzgar prudentemente los usaba en protestacion de la falsa religion, ó para ocultar la suya verdadera.

R. 2. Que el uso de la tercera clase de vestidos es lícito al católico habiendo causa justa para ello, por no estar de sí instituidos para protestar la religion, sino para distinguir las personas y su condicion. Exceptúase, si con ellos se juntáre alguna otra señal que manifieste la secta, como si en ellos estuviese grabada la imágen de Mahoma, ó de algun otro ídolo.

P. ¿Si el príncipe infiel ó herege mandase que todos los existentes en sus dominios usasen de tal vestidura ó señal en protestacion ú honor de su falsa religion, podrian usarla los católicos súbditos ó extrangeros por libertarse de la muerte con que les amenazase de lo contrario? **R.** ¿Que no, por la razon ya dicha. Así consta tambien de dos Bulas de Pau-

lo v. Véase tambien la Constitucion : *Inter omnigenas* de Benedicto xiv.

De lo dicho se infiere, lo 1.º que en el artículo de la muerte, ó en necesidad extrema es lícito acudir al templo de los hereges á recibir el bautismo ú otros sacramentos, administrándose válidamente, porque los sacramentos no son propios de secta alguna, sino de la Iglesia católica. Infírese lo 2.º que el católico puede lícitamente asistir á las bodas y funerales de los hereges, habiendo causa justa, y para conservar la amistad; con tal que no se mezcle, y comuniqué con ellos en sus ritos y ceremonias. Lo 3.º se infiere ser lícito al católico para evitar la muerte, ú otro grave daño, comer carne en los dias prohibidos por la Iglesia en tierra de hereges, porque el comerla puede cohonestarse por varias causas, y los preceptos de la Iglesia no obligan con tanto detrimento. Mas no será lícito, ni aun para salvar la vida usar de ellas á la presencia de aquellos hereges que las comen en señal de la libertad de su secta, por la razón tantas veces dicha.

En qué casos puedan los católicos disputar con los hereges sobre materias de religion, y qué clase de personas pue-

dan hacerlo, se propone en el Compendio latino, punto 9. á donde nos remitimos, por no juzgar tan necesario este punto al intento de esta Suma.

CAPÍTULO II.

De los vicios opuestos á la Fe.

PUNTO I.

De la infidelidad, su naturaleza y division.

P. ¿Que pecados se dan contra la fe? *R.* Que se dan pecados de omision y comision. Los primeros van contra sus preceptos afirmativos, y los segundos contra los negativos. El primero que viola estos es la infidelidad, de que vamos luego á tratar.

P. ¿Que es infidelidad, y de quantas maneras es? *R.* Que en comun es: *Carentia fidei*. Se divide en *negativa*, *privativa* y *positiva*. La negativa es: *Carentia fidei in illis, qui nunquam de fide audierunt*. No es pecado, sino pena del primer pecado, ni el que la tiene se condenará por ella, sino por otros pecados personales, como dice S. Tom. 2. 2. q. 10. art. 1. Por eso la Iglesia condenó esta proposic. 68. de Bayo: *Infidelitas purè negativa in*

his, in quibus Christus non est prædicatus, peccatum est. La privativa es: Carentia fidei in illis qui cum aliquid de fide, saltem in confuso audierunt, non curant amplius audire, nec de ea inquirere. Es grave culpa, y de ella son reos muchos turcos, sarracenos y otros infieles, que teniendo noticia de la verdadera fe, no cuidan de ser instruidos en ella, sino que ántes bien la resisten.

La infidelidad positiva es: *Carentia fidei in eo qui fidei sufficienter propositæ pertinaciter resistit, aut contrarium defendit. Este es, segun S. Tomas, el pecado propio de infidelidad, gravísimo de su género, por destruir el fundamento de todas las virtudes, que es la fe. Es de tres maneras; á saber: Paganismo, judaismo y heregía. Esta es su division adecuada, como prueba S. Tom. 2. 2. quæst. 10. art. 5.*

P. ¿Que es paganismo? R. Que es: Recessus pertinax à fide non suscepta. P. ¿Que es judaismo? R. Que es: Recessus pertinax à fide suscepta in figura. P. ¿Que es heregía? R. Que es: Recessus voluntarius, et pertinax à doctrina et veritate fidei jam susceptæ. Entre estas especies la heregía es mas grave absolutè, é intensivè, por suponer mas luz y conocimien-

to en el sugeto, acerca de la fe y sus verdades, á que resiste obstinadamente. El paganismo es mas grave *extensivè*, pues se opone á todas las verdades de la fe. El judaismo puede llamarse mayor que todos, no en quanto infidelidad, sino por incluir un odio obstinado á Jesucristo.

PUNTO II.

De la comunicacion con los infieles.

La comunicacion de los fieles con los infieles puede ser de las tres maneras siguientes; es á saber: *formal, sagrada y civil.* Formal será, si se comunica con ellos en los mismos ejercicios de su infidelidad. Sagrada, quando es la comunicacion en los actos de nuestra religion; y civil, quando lo es en asuntos seculares y civiles. La 1.^a se prohíbe á los fieles por derecho natural y divino, como ya diximos. La 2.^a lo está por la Iglesia en quanto á los sacramentos y sacrificios; y así es nulo el matrimonio del fiel con el infiel. Al sacrificio de la misa solo puede asistir el infiel no excomulgado, habiendo esperanza de su reduccion. Tambien pueden ser admitidos á la misa de los catecúmenos, esto es, hasta el ofertorio; co-

mo asimismo á los sermones y oraciones privadas. La tercera comunicacion, aunque no esté prohibida por derecho natural ni divino, la ha prohibido la Iglesia para algunos casos respecto de los judíos. Véase el Comp. latino, punto 3.

P. ¿Es lícito á los fieles vender á los infieles las cosas de que han de abusar para sus falsos sacrificios y ritos? R. Que ó las tales cosas están por su naturaleza determinadas para este fin, ó son indiferentes para él, ó para otro. Si lo primero, es ilícita su venta; y así lo será fabricarles ídolos, edificarles mezquitas. Si lo segundo, será lícita la venta. Véase S. Tom. 2. 2. q. 169. art. 2. ad. 4.

PUNTO III.

De la Heregía y Apostasía.

P. ¿Que es heregía? R. Que es: *Error voluntarius, et pertinax contra aliquam veritatem fidei jam susceptæ*. Dicese *error*, por ser su asenso falso: *voluntarius*, porque sin voluntad no hay culpa; *pertinax*, esto es, que sabiendo la definicion de la Iglesia, no asiente á ella, sino que disiente: *contra aliquam veritatem*; pues si fuese en quanto á todas el error, sería apóstata; *fidei jam susceptæ*, por-

que si ántes no la recibió, será pagano ó judío.

P. ¿El que por miedo ó sin él ofreciese incienso á los ídolos, ó hiciese otra cosa contra la fe, pero sin error interior, sería herege? R. Que no, porque no hay heregía sin disenso voluntario, y error interno acerca de la fe. Por la misma razon no lo es tampoco el que padece involuntariamente graves tentaciones contra la fe, ó de blasfemia contra Dios y sus santos. El mejor modo de vencerlas es despreciarlas absolutamente, ó divertir el pensamiento á otras cosas.

P. ¿Es herege el que duda en la fe? R. Que la duda puede ser *positiva* ó *afirmativa*, y *negativa* ó *suspensiva*. La 1.^a se da quando sabiendo que la Iglesia ha definido alguna verdad como de fe, duda de su certeza. La 2.^a es quando ocurriendo duda, se suspende el juicio. En el primer caso será heregía el dudar de la verdad definida; porque el que así duda, juzga virtualmente no ser infalible el testimonio de Dios, ó que la definicion de la Iglesia no es regla cierta de nuestra fe. En el segundo no lo es, porque no hay asenso contrario á la verdad revelada, sino una suspension del asenso. Para resolver con prudencia en

los casos particulares, se ha de mirar á la condicion de la duda y de la persona. No dar crédito á la revelacion privada, si se conoce ciertamente ser de Dios, es heregía, bien que el que la negase no se reputaria en el fuero externo como herege, ni quedaria sujeto á las penas impuestas por la Iglesia contra los que lo son, porque en el fuero externo no se oponia á su definicion, ni á las verdades que ella propone. El que negase una proposicion deducida de otra inmediata de fe, no sería herege, v. gr. negar esta: *Christus est risibilis*, que se deduce inmediatamente de esta otra de fe: *Christus est homo*, por no ser aquella inmediatamante revelada; pero debería ser castigado como herege, por dar suficiente fundamento para ser reputado por tal.

P. ¿En que consiste la pertinacia necesaria para la heregía? *R.* Que en disentir de la verdad de la fe despues de propuesta suficientemente; y así no se requiere detencion de tiempo, pudiendo en un instante verificarse el disenso. *S.* Tom. 2. 2. q. 11. art. 2. De aquí se infiere, que será herege el que disiente de las verdades de fe, propuestas por el obispo ó inquisidor como reveladas,

porque una vez que se propongan como tales por estos ministros distinguidos de la Iglesia, se han de tener por suficientemente propuestas. Ni bastará para excusar de serlo al que disienta de su fe el decir que no las reputa en tal caso por suficientemente propuestas; porque él mismo está manifestando su pertinacia en no creer; y si dicha excusa valiese, no habria herege que no pudiese con ella sanear su heregía.

P. ¿Para que uno sea propiamente herege es necesario haya recibido la fe por medio del bautismo? *R.* Que no; sino que basta disienta de la verdad revelada, que cree suficientemente propuesta; porque en este disenso consiste formalmente la malicia de la heregía. Por esta razon pueden ser formalmente hereges el cátecúmeno no bautizado; el que recibió inválidamente ó con ficcion el bautismo; bien que los no bautizados no podrian ser castigados por la Iglesia, por no ser sus súbditos; y así en qualquier caso que se verifique no haber recibido realmente el bautismo, no podrá proceder la Iglesia contra el que disiente de las verdades reveladas. En caso de duda se ha de presumir válido el bautismo constando de su recepcion.

P. ¿Que es apostasía? **R.** Que es: *Recessus pertinax hominis baptizati à tota fide*, ó á lo ménos de sus verdades principales. No se distingue en especie de la heregía, porque ámbas tienen el mismo objeto específico, con sola la diferencia de ser mayor su extension en la apostasía; lo que es accidental á la especie, y solo una circunstancia *notabiliter aggravante* dentro de ella. La apostasía puede incluir el paganismo ó judaismo, y entónces se distinguirá en especie de la heregía. Por este motivo dice S. Tom. 2. 2. q. 12. art. 1. ad 3. *Apostasia non importat determinatam speciem, sed quamdam circumstantiam aggravantem.* La misma definicion de la apostasía declara suficientemente en que se distingue el apóstata del herege, pues por ella consta que éste niega alguna ó algunas verdades de fe, y aquel todas, ó las mas principales.

PUNTO IV.

Division y penas de la Heregía.

P. ¿De quantas maneras es la heregía? **R.** Que en primer lugar se divide en *material* y *formal*. La material es, quando alguno cree ó pronuncia alguna cosa contra la fe, ignoran-

do que lo sea. Esta propriamente no es pecado de heregía, aunque alguna vez podrá haber en ella culpa; como si un católico ignorase venciblemente alguna verdad de fe, y por esta ignorancia errase acerca de ella. La formal se verifica quando alguno cree ó habla alguna cosa contraria á la fe, sabiendo serlo.

Lo 2.º se divide la heregía en *purè interna*, *purè externa*, y *mixta de interna y externa*. Si el error queda solo en la mente, sin que en manera alguna se manifieste en lo exterior, será *purè interna*. Si se manifiesta en lo exterior error que no hay en la mente, será *purè externa*. Y finalmente será *mixta de interna y externa* quando el error interno se manifiesta suficientemente en lo exterior del modo que despues diremos.

Lo 3.º puede ser la heregía *manifesta per se* y *oculta per accidens*, y *manifesta omnibus modis*. Esta última se verificará quando el error mental se manifiesta á la presencia de alguno ó algunos, y aquella quando aunque se manifieste exteriormente, no hay testigo alguno de esta manifestacion; como si Pedro estándó á solas cerrado en su aposento dixese en voz sumisa, y sin que nadie le oyera: *Cristo no es ver-*

dadero Dios, y así lo creyese en su mente.

P. ¿Que penas hay impuestas contra los hereges? *R.* Que hay contra ellos impuestas gravísimas penas temporales y espirituales. Las temporales son confiscacion de bienes, infamia, inhabilidad para obtener honores, dignidades ú oficios, cárcel perpetua y pena capital. Las espirituales son irregularidad, privacion de potestad espiritual, no de orden sino de jurisdiccion, inhabilidad para obtenerla en adelante; y siendo la heregía pública, privacion de sepultura eclesiástica. La mas notoria es la excomunion mayor *lata* promulgada contra el herege; y así solo trataremos aquí de ella.

P. ¿Incorre en esta excomunion el herege *purè interno*? *R.* Que no; porque la Iglesia *non judicat de occultis*. Tampoco la incurre el *purè externo*, por no ser verdadero herege; ni asimismo el que aunque manifieste su error mental, no peca absolutamente, ó no comete grave culpa en su manifestacion, como si lo manifiesta en la confesion ó fuera de ella para tomar consejo. Solo aquel, pues, que juntamente es herege interno y externo incurre en dicha excomunion, porque él solo lo es perfectamente.

P. ¿Incorre en esta excomunion el herege que es manifiesto *per se*, y oculto *per accidens*? *R.* Que la incurre; porque su heregía ya queda sujeta al juicio de la Iglesia por su manifestacion; aunque *per accidens*, y por falta de testigos no pueda probarse ni castigarse. Con esto fácilmente puede responderse á los argumentos que suelen ponerse en contra, sin necesidad de detenernos en ellos.

P. ¿Que palabras ó señales serán suficientes para que sea el herege ó heregía mixta de interna y externa? *R.* Que para serlo se requieren dos cosas; es á saber: que la señal sea completa y adecuada, capaz de sí á manifestar el error interior, ó que lo manifieste atentamente las circunstancias del lugar, tiempo ó persona; y que las señas ó palabras sean de su naturaleza culpa grave en materia de heregía. Teniendo presentes estas dos reglas, será fácil la resolucion de muchos casos que proponen los AA. sin que sea preciso detenernos en su individuacion.

P. ¿Excusa la ignorancia de la heregía y de la excomunion? *R.* 1. Que la ignorancia crasa y supina excusa de esta culpa, y de la excomunion que se incurre por ella, porque el

que así ignora no se opone con pertinacia á la autoridad de la Iglesia, ni á las verdades reveladas. *R.* 2. Que no excusa de la censura la ignorancia afectada, si proviene de una voluntad prava de errar mas libremente en la fe, y oponerse mas desembarazadamente á la autoridad de la Iglesia; porque el que así quiere ignorar, repugna sujetarse á ésta, y desprecia su autoridad; y por consiguiente es herege. Mas si la dicha ignorancia solo procediese de tedio ó negligencia en saber la verdad, excusará de la heregía y excomunion, por quanto el que la tiene no se declara pertinaz contra la autoridad de la Iglesia; sino que ántes bien se supone dispuesto para deponer su error, y abrazar su doctrina, en entendiendo ser esta de fe.

P. ¿Quienes se entienden por *credentes*, *fautores*, *receptatores* y *defensores de los hereges*?

R. Que *credentes* se llaman los que asienten á sus errores en comun ó en particular, con tal que manifiesten exteriormente su asenso. Son verdaderos hereges, y así quedan, como estos, sujetos á la excomunion. *Fautores* se dicen los que con la comision ú omision dan favor á los hereges; como el que no denuncia al que lo es, y el

que preguntado sobre ello, calla la verdad, y el que alaba al herege de hombre bueno y arreglado. Mas para ser propriamente *fautores*, han de favorecer al herege en quanto tal, y no por otro distinto respecto. *Receptatores* se llaman los que los hospedan en sus casas, ó dan acogida en la agena, aun quando no lo hagan sino una vez. Finalmente por *defensores* se entienden aquellos que defienden á sus personas ó errores. Todos los dichos incurren en la excomunion y demas penas impuestas, quando con efecto creen, favorecen, reciben ó defienden á los hereges en quanto tales, pero no si lo hacen por otros títulos, como de parentesco, amistad, urbanidad ú otros, que no tengan conexión con la religion.

P. ¿Quien puede absolver de la heregía? *R.* Que de la formal externa solamente el Papa, á excepcion del artículo ó peligro de la muerte, en cuyo caso puede hacerlo qualquier sacerdote, aunque esté excomulgado ó degradado, no habiendo otro que lo haga, como mas de propósito diremos tratando del sacramento de la Penitencia. Si el herege comparece ante el Obispo, ó ante los Inquisidores donde los haya,

podrán absolverlo en ámbos fueros, como dice Benedicto XIV. *De Synod. Diæces. cap. 4. à n. 5.*

P. ¿Que debe hacer el herege para conseguir ser absuelto en quanto al fuero interno? *R.* Que debe recurrir á la sagrada penitenciaría, ocultando su nombre, para obtener facultad de poder ser absuelto por qualquiera confesor aprobado del Ordinario: ó debe comparecer ante el Obispo, ó ante los Inquisidores donde los hubiere, para que abjurando su heregia, pueda despues ser absuelto de qualquiera confesor. De otra manera no podrá serlo ni por el Obispo, ni por los Inquisidores, como en el lugar citado advierte el mismo Benedicto XIV. Ni la Bula de la Cruzada, ni otro algun Jubileo, aunque sea plenísimo, conceden facultad para absolver del crimen de la heregia á no expresarlo claramente, como lo declaró Gregorio XIII en su Motu proprio: *Officii nostri partes*. Lo mismo declaró tambien Alexandro VII, omitiendo otros Sumos Pontífices que han hecho lo mismo.

PUNTO V.

De la obligacion de denunciar los hereges, de los sospechosos de heregia, y libros prohibidos.

P. ¿Que es denunciacion? *R.* Que es: *Delatio criminis facta Superiori*. Divídese en *evangélica* y *judicial*. La 1.^a es la que se hace al superior como á Padre, y la 2.^a la que se le hace como á Juez; y de esta tratamos aquí. Dos son las diferencias que hay entre ella y la acusacion. La 1.^a que en la acusacion está el acusador obligado á probar el delito, por ser la parte que pide en juicio, mas no el que denuncia, cuyo intento solo es manifestarlo al superior. La 2.^a que el acusador pide la vindicta del delinquente, y el denunciador nada pide, sino que todo lo dexa al arbitrio del superior, para que obre lo que juzgare mas conveniente.

P. ¿El que no puede probar el delito está obligado á denunciar al herege? *R.* Que lo está, y lo contrario condenó el Papa Alexandro VII en la proposicion siguiente, que es la 5.^a *Quamvis evidenter tibi constet Petrum esse hæreticum, non teneris denuntiare, si probare non possis.* *P.* ¿Puede omitirse

la denuncia del herege por causa de la correccion fraterna?

R. Que no. Así lo declaró el mismo Alexandro VII en su constitucion que empieza: *Licet aliàs.* Y así quantos tuvieren noticia del herege, están obligados á denunciarlo, á no ser que lo sepan baxo el sigilo inviolable de la confesion sacramental. Y esto aunque el herege se haya enmendado, y aun en el caso de que haya muerto. De esta obligacion nadie está exento, ni los padres, hijos, hermanos, maridos ó mugeres; porque siendo la heregía un crimen que cede en perjuicio del bien comun de la Iglesia, prepondera sobre todo otro interes particular.

De la excomunion en que incurre el que quanto ántes no denuncia al herege, nadie le puede absolver ántes de hacer la denuncia; y si la omite deliberada y culpablemente, se hace por su omision sospechoso de heregía. No obstante, si el penitente ignoraba la obligacion de denunciar, y propone sériamente hacerlo quanto ántes pueda despues de la confesion, podria ser absuelto; pues por una parte se supone no haber incurrido en la excomunion, y por otra se cree bien dispuesto.

Dos cosas conviene notarse

sobre este particular. La 1.^a que no puede ser denunciado alguno, solo por leves sospechas de si es herege, ni por haberlo oido á sugetos que merecen poca fe, porque sin grave fundamento no se puede exponer al próximo á un peligro tan conocido de infamia. La 2.^a que el precepto de denuncia solo obliga, *prout nunc*, respecto del herege propio y pertinaz. Y así no debe ser denunciado un hombre sencillo, ó un predicador pio, por solo oírle alguna proposición herética ó errónea proferida por ignorancia, ó con inadvertencia.

P. ¿Que es sospecha? *R.* Que es: *Opinio mali ex levibus indiciis proveniens.* La de heregía puede ser en tres maneras, *leve, vehemente y vehementísima.* Leve es la que nace de leves conjeturas, y así se desvanece con una leve defensa. Vehemente es la que se funda sobre sólidos principios, y que muchas veces concluyen ser herege el que tal hace ó dice; como el que no manifiesta á los hereges, ó es solicitante en confesion. Vehementísima es la que se origina de dichos ó hechos, que precisan al Juez á persuadirse que su autor es herege; como en los que veneran los ídolos; comunican *in sacrís*

con los hereges; exercen las ceremonias judaicas, turcas, y otras semejantes.

P. ¿Que libros deben tenerse por prohibidos? *R.* Que hay innumerables bulas y decretos de los Sumos Pontífices, que prohiben la leccion, retencion, defensa é impresion de los libros de los hereges, y de otros autores que sienten mal de la fe católica, baxo gravísimas penas; y así sería salir de nuestra esfera querer referir todas sus disposiciones en este punto; por lo que nos ceñiremos á lo mas esencial y preciso.

Decimos, pues, que conforme á las disposiciones de los Sumos Pontífices, se prohibe por el santo Tribunal de la Inquisicion de España, con la pena de excomunion mayor *latæ sententiæ*, la retencion ó leccion de los libros de los hereges que tratan de religion. En esta regla están incluidos los que tratan de la sagrada Escritura, de los misterios de la fe, del culto divino, ó escriben de sagrada teología, ó las vidas de los santos, ó las historias de los monges ó clérigos, mas no si su asunto es político ó de cosas naturales. Por nombre de libro se entiende tambien qualquiera oracion, sermon ó disputa que contenga heregía. Los autores que so-

bre lo dicho admiten parvidad de materia, la reducen á muy pocas líneas; y aun qualquiera leccion, por breve que sea, no estará libre de culpa venial, siendo deliberada. Para incurrir la dicha excomunion se requiere que los dichos libros se retengan ó lean, &c. *scientèr*; pero la incurrirá el que los entregue á otro para que los lea, oyéndolos él.

Segun el tenor de la constitucion de Julio III, que empieza: *Cum meditatio*, los expresados libros han de entregarse *realitèr, et cum effectu*, á los Obispos ó Inquisidores donde los hubiere, baxo la pena de excomunion mayor. Por lo que ninguno puede quemarlos por propia autoridad, ni entregarlos al que tuviere licencia para leer libros prohibidos. Bien que esto se entiende quando lo estuvieren baxo la pena de excomunion; pues no lo estando con ella, podrá hacer de ellos lo que quisiere, con tal que enagene el dominio ó lo pierda quemándolos, ó dándolos á quien tuviere dicha licencia; y por eso no podrá prestarlos, porque esto no es perder el dominio.

En el índice tridentino y romano se hallan muchos libros prohibidos reducidos á tres clases. En la 1.^a se colocan los de

Lutero, Calvino y otros hereges, los cuales se prohíben por respeto á sus autores, y así quedan generalmente prohibidos qualquiera que sea su materia. En la misma clase se contienen los libros de los hereges impresos ó que se impriman, conteniendo proposiciones, *sapientes hæresim*, temerarias ó semejantes. En la 2.^a clase se colocan los libros de católicos, prohibidos, no por sus autores, sino por contener doctrina herética, errónea, ó que engendre sospecha de heregía. Estos se prohíben baxo la pena de excomunion lata no reservada. En la 3.^a se incluyen otros muchos contenidos

en dicho índice; como los que tratan de la magia, astrología judiciaria, y los que ofenden el honor ó fama del próximo, ó provocan á la impureza. Tambien se prohíbe el leer ó imprimir la sagrada Escritura en lengua vulgar, no haciéndose con las debidas licencias. Sobre esto debe tenerse presente el edicto de la Inquisición de España del año de 1796. Y debe advertirse, que los libros prohibidos en un idioma, están prohibidos y condenados en todos, como consta de la instrucción añadida á las reglas del índice por autoridad de Clemente VIII.

TRATADO VIII.

De la Esperanza y Temor.

Sirviendo el santo temor de Dios para que la esperanza no degenera en una temeraria presunción, nos ha parecido conveniente unirlos en este tratado, siguiendo al Angélico Doctor en la 2. 2. q. 40. y sigg.

CAPÍTULO ÚNICO.

De la Esperanza y vicios que se le oponen, y del Temor de Dios.

PUNTO I.

De la Esencia y preceptos de la Esperanza.

P. ¿Que es esperanza? R. Que es: *Virtus supernaturalis,*

qua speramus beatitudinem auxilio Dei consequendam. Su objeto formal es Dios; y los demás bienes que de él esperamos son objeto secundario. Es virtud teológica; pues mira á Dios, *ut nos beatificantem ó dantem auxilia ad consequendam beatitudinem.* Se distingue de la fe y de la caridad, por tener objeto formalmente diverso; pues la fe mira á Dios *ut testificantem verum*, la caridad, *ut in se bonum*, y la esperanza, *ut nobis bonum.*

P. ¿De quantas maneras es la esperanza? *R.* Que de dos, *actual y habitual.* La actual es el mismo acto con que esperamos en Dios, y la habitual es el hábito infundido por Dios para esperar mas fácilmente en él. Dirás: el motivo de la esperanza es *bonum arduum*; luego no puede darse facilidad en conseguirlo. *R.* Concediendo el antecedente, y negando la consecuencia; porque aunque atendida nuestra flaqueza, sea un bien árduo el que esperamos conseguir, no lo es de parte de Dios, por los auxilios que nos apronta para su consecucion; como se ve en muchos santos, que por la esperanza de la eterna bienaventuranza padecieron gravísimas penalidades, no solo con facilidad, sino aun con alegría.

P. ¿En quienes se halla la virtud de la esperanza? *R.* Que en los viadores justos, en los pecadores fieles, que no hayan cometido pecado de desesperacion, que es el que solo destruye directamente la esperanza. Se halla tambien en las almas del purgatorio, por estar aun privadas de la posesion del sumo bien. No se da virtud de esperanza teológica en los infieles ni hereges; porque no puede hallarse sin su fundamento que es la fe, de que carecen unos y otros. Tampoco se halla en los condenados por absolutamente desauiciados de conseguir su eterna felicidad. Por la razon contraria; es á saber: por estar ya en su posesion, no la tienen los bienaventurados, como tampoco la hubo en Cristo, que desde su concepcion fué comprehensor y bienaventurado.

P. ¿Se da precepto especial afirmativo de esperanza? *R.* Que sí, como consta del Salmo 4. *Sperate in Domino*, y de otros muchos lugares de la sagrada Escritura. Lo mismo consta de la proposicion primera entre las condenadas por el Papa Alex. vii. Tiene asimismo esta virtud sus preceptos negativos, que obligan *semper, et pro semper*, como despues diremos.

P. ¿Quando obliga *per se* el precepto afirmativo de la esperanza? *R.* Que en los cinco tiempos siguientes, que son: en el ingreso moral del uso de la razon: una vez á lo ménos en el año: quando urge grave tentacion contra la esperanza, que no pueda vencerse de otra manera que con sus actos: en el artículo de la muerte: y quando al infiel se le propone suficientemente por la primera vez la fe; y á este se reduce la obligacion que tiene de hacer acto de esperanza el que cayó en desesperacion. Obligará tambien *per accidens* quando instare algun otro precepto que no pueda cumplirse debidamente sin hacer acto de esperanza, como quando uno está obligado á arrepentirse de su mala vida, ó á hacer actos de amor de Dios, ó á orar á Dios. Véase lo dicho en el tratado anterior, hablando de la fe y sus preceptos.

PUNTO II.

De los pecados opuestos á la Esperanza.

P. ¿Que pecados se dan contra la virtud de la esperanza?

R. Que se dan contra ella pecados de *omision* y de *comision*. Los de *omision* consisten en no

hacer actos de ella en los tiempos dichos en el punto anterior; y los de *comision* son los que van contra los preceptos negativos. Estos son tres; es á saber: *No desesperar*, *no presumir*, y *no confiar temerariamente*. Y así sus vicios opuestos son la *desesperacion*, *presuncion* y *temeridad*.

P. ¿Que es desesperacion?

R. Que es: *Voluntas efficax qua peccator abjicit vitam æternam ex divina misericordia consequendam*. Es pecado gravísimo, y solamente puede ser venial por defecto de perfecta de liberacion. Se divide en *heretical* y *no heretical*. Será heretical quando el que desespera cree que son tan grandes sus pecados que Dios no puede salvarlo, ó que no lo salvará por ser cruel y sin misericordia. Será no heretical, quando aunque crea que Dios puede salvarlo, desespera de su salvacion en vista de sus muchas culpas. En el primer caso hay dos gravísimos pecados, uno de heregía y otro de desesperacion.

P. ¿Que es presuncion? *R.*

Que es: *Inordinata confidentia in divina misericordia*; como esperar conseguir la gloria sin méritos propios, ó con solos estos sin el auxilio de Dios, pecado que incluye la heregía

de Pelagio. Es de su género mortal, pero podrá alguna vez ser venial por defecto de deliberacion. Es pecado contra el Espíritu Santo, mas grave que los que van contra las virtudes morales, pero ménos grave que la desesperacion, porque esta se opone á la esperanza por defecto, y la presuncion por exceso.

P. ¿Que es temeridad? *R.* Que es: *Voluntas perseverandi sub spe veniæ usque ad mortem in peccato.* Pero porque los fieles rara vez presumen perseverar en su mala vida hasta la muerte, sino que ántes bien conciben que tendrán tiempo para enmendarse, rara vez se halla en ellos este pecado con toda propiedad.

PUNTO III.

Del Temor de Dios.

P. ¿Que es temor en comun?

R. Que es: *Fuga mali futuri, quod non potest facillè vitari; ó es: Passio, qua refugimus malum futurum, quod vitare non possumus.* El objeto del temor es el mal, y tambien lo es la causa de que puede provenir, y por eso aunque Dios no pueda ser temido, en quanto es sumamente bueno, puede serlo en quanto es justo Juez, que

retribuye á cada uno segun sus méritos ó deméritos.

P. ¿De quantas maneras es el temor? *R.* Que de quatro; es á saber: *mundano, servil, inicial, y filial ó casto.* Mundano es, quando uno teme mas perder los bienes temporales que á Dios. De este no tratamos por ser siempre malo. Servil es, quando nos apartamos de la culpa por el temor de la pena. Inicial es, quando nos apartamos del pecado por la culpa y por la pena; y así el que lo tiene, no solamente teme esta, sino que positivamente aborrece aquella por cierto amor de benevolencia con que empieza á amar á Dios. Se distingue solamente del filial, *sicut imperfectum à perfecto.* Temor filial ó casto es el que únicamente teme la culpa, trayendo al hombre del pecado porque Dios no sea ofendido. Llámase filial, por ser propio de los buenos hijos no hacer cosa contra el gusto y voluntad de sus padres.

P. ¿Es bueno y laudable el temor servil? *R.* Que lo es: Consta del cap. 10. de S. Mateo en aquellas palabras del Señor: *Timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam.* Tambien consta del Tridentino en muchos lugares. Lo mismo se concluye por las

tres proposiciones condenadas por el Papa Alexandro VIII, que son la 10, 14 y 15 de las que proscribió, de las quales la primera decia: *Intentio, qua quis detestatur malum, et prosequitur bonum, ut caelestem obtineat gloriam, non est recta, nec Deo placens.* La 2.^a *Timor gehennæ non est supernaturalis.* Y la 3.^a *Attritio, quæ gehennæ, et pœnarum metu concipitur, sine dilectione benevolentia Dei propter se, non est bonus motus, ac supernaturalis.*

P. ¿Se da especial precepto divino que nos mande el temor *filial* y *servil*? R. Que se da, como consta del lugar de

S. Mateo arriba citado, y de aquellas palabras del Salmo 13. *Timete Dominum omnes Sancti ejus.* Así lo expresa el Angélico Doctor 2. 2. q. 22. art. 4. donde dice: *De timore filiali dantur præcepta in lege, sicut de dilectione.* Y en el mismo lugar dice, se da precepto de temor servil, como se da de la esperanza. Este precepto obliga en los mismos tiempos, por lo ménos que el de la fe y la esperanza, y si él se guardase con puntualidad, se guardarían todos los demas; pues por falta de temor de Dios, cometen los hombres tantos y tan graves pecados y excesos.

TRATADO IX.

De la Caridad.

Aunque la caridad sea la tercera entre las virtudes teologales *ordine generationis*, es la primera de ellas *ordine intentionis*, por ser la mas noble y excelente, y la que da á todas las virtudes vida, forma, mérito y valor, siendo tambien la medida del premio y felicidad de los bienaventurados; y en fin sin ella todo es nada, y con ella todo es precioso. Esta es la virtud de la

caridad de que ahora trataremos, siguiendo la doctrina del Doctor Angélico, 2. 2. q. 23. y *sigg.*

CAPÍTULO I.

De la esencia y preceptos de la Caridad.

PUNTO I.

Nocion y division de la Caridad.

P. ¿Que es caridad? R. Que

es: *Virtus supernaturalis*, qua diligimus Deum super omnia propter se, et proximum propter Deum. Dicese *Virtus supernaturalis*, por ser superior á nuestros actos, y solo infundida por Dios: *Qua diligimus Deum super omnia*, para significar que Dios ha de ser amado sobre todas las demas cosas: *Propter se*, para declarar que el motivo de este amor ha de ser su suma bondad, y que no lo hemos de amar con amor de concupiscencia, ó por nuestra utilidad, sino con amor de benevolencia por su bondad infinita. Ultimamente se añade: *Et proximum propter Deum*, para denotar que el motivo de amar al próximo es el mismo Dios.

P. ¿De quantas maneras es la caridad? R. Que se divide en *actual* y *habitual*. La actual es: *Actus quo diligimus Deum, aut proximum propter Deum*. La habitual es: *Habitus supernaturalis infusus à Deo receptus in voluntate, quo faciliter possimus elicere actus charitatis*. Dase tambien caridad *formal* y *virtual*. La formal es: *Ipsè actus charitatis*; y la virtual es: *Actus alterius virtutis imperatus à charitate, sive eadem informatus*.

P. ¿Qual es el objeto de la caridad? R. Que el objeto formal quo, ó razon formal sub

qua es: *Summa bonitas Dei cognita per fidem, precisivè ab offensa*. El objeto quod primario es Dios, ut summè bonus, y el secundario es el próximo. Dios es el objeto formal, y el próximo es material. Por esta razon el acto de caridad con que amamos á Dios no se distingue en especie de aquel con que amamos al próximo, porque ámbos actos se gobiernan por una misma razon *sub qua*, que es la suma bondad de Dios.

P. ¿Puede uno amar alguna cosa mas que á Dios, sin que por eso dexé de amarle sobre todas las cosas? R. Distinguiendo entre el amor *apreciativo*, que consiste en tener mas alta estimacion y concepto del objeto amado, por cuya razon es preferido á todo otro objeto, con determinacion de perderlo todo ántes que á él; y el amor *intensivo*, que consiste en amar actualmente á un objeto mas que á otro. Si hablamos, pues, del amor intensivo, no se opone al amor de Dios sobre todas las cosas el que uno amemas á los hijos, muger, padres, ú otro objeto con dicho amor, si de facto ama mas á Dios con el amor apreciativo, determinado á perderlo todo ántes que perder á Dios ni ofenderle. Y de este amor se entiende el precepto de la caridad, que

nos manda amar á Dios sobre todas las cosas.

PUNTO II.

De los preceptos de la Caridad.

P. ¿Se da precepto formal de caridad? *R.* Que sí. Consta del *cap. 6.* del Deuteronomio en aquellas palabras: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua.* Este mismo mandato nos intima Jesucristo en su Evangelio, al *cap. 22.* de S. Mateo. Tambien se prueba esto mismo con razon, porque lo que es necesario para conseguir la vida eterna, cae baxo de precepto, y siéndolo el amor de Dios mas que ninguna otra cosa, se sigue se nos haya de mandar mas que otra alguna. Y así este es el primero y máximo entre todos los preceptos.

P. ¿Cuántos son los preceptos de la caridad? *R.* Que son quatro. Dos afirmativos, que nos mandan amar á Dios y al próximo; y dos negativos, que nos prohiben aborrecer á Dios ni al próximo. Los negativos obligan *semper et pro semper*, y los afirmativos solo en los tiempos determinados que luego diremos.

P. ¿Quando obliga el pre-

cepto de amar á Dios? *R.* Que *directè* y *per se* obliga á hacer acto formal y explícito de amor de Dios en los mismos cinco tiempos que ya diximos obligaba el precepto afirmativo de la fe á los suyos.

P. ¿Está el hombre obligado *per se* á hacer acto de caridad en algun tiempo de su vida? *R.* Que el decir lo contrario está condenado en la proposicion 1.^a de Alex. vii, que ya referimos en el tratado de la fe. Tambien condenó el Papa Inoc. xi el afirmar que basta hacer dicho acto una vez en la vida, como consta de la prop. 5. que decia: *An peccet mortalitèr, qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita elicuerit, condemnare non audemus.* Y aun el decir que es probable no obliga *per se* y en rigor dicho precepto, ni de cinco en cinco años, está reprobado en la prop. 6. condenada por el mismo Papa, la qual decia: *Probabile est nec singulis rigurosè quinqueniis per se obligare præceptum charitatis erga Deum.* Ultimamente, está condenado el afirmar que solo obliga dicho precepto quando estamos obligados á justificarnos, y no tenemos otro camino para lograrlo que el acto de caridad. Consta de la proposicion 7. reprobada por

el citado Pontífice, que es la siguiente: *Tunc solum obligat, quando tenemur justificari, et non habemus aliam viam, qua justificari possimus.* Con quanta frecuencia debemos repetir los actos de caridad para con Dios, no está decidido por la Iglesia; pero es fácil conocer quanta deba ser su frecuencia, de la dignidad, excelencia y utilidad de tan soberano precepto. Véase lo dicho sobre frecuentar los actos de fe, que con superior motivo ha de aplicarse á los de la caridad, como mas excelente virtud.

PUNTO III.

Del Precepto de amar al próximo.

P. ¿Se da precepto divino especial que nos mande amar al próximo? *R.* Que sí, como consta de aquellas palabras, *Matth. 22. Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Por nombre de próximo se entienden todos los ángeles y hombres capaces de gozar la eterna bienaventuranza. Y así lo son los fieles, infieles, justos, pecadores, amigos y enemigos sin alguna excepcion, á todos los quales debemos amar como á nosotros mismos. La partícula *sicut te ipsum*, no ha de en-

tenderse de amor igual, sino de un amor semejante, como nota S. Tom. 2. 2. q. 44. art. 7.

P. ¿Se cumple con un acto de amor de Dios sobre todas las cosas el precepto que nos manda amar al próximo? *R.* Que no; porque así como son diversos los preceptos, piden para su cumplimiento diversos actos; y así con justo motivo condenó el Papa Inoc. XI la siguiente proposicion, que es la 10. *Non tenemur diligere proximum actu interno, et formali,* y tambien la 11, que decía: *Præcepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos actus externos.* Estamos, pues, obligados á amar al próximo, no como quiera, sino con acto de amor interno formal de benevolencia, *propter Deum*, sin que baste amarlo por el parentesco, amistad, familiaridad, ú otro motivo meramente natural; pues la caridad para con él pide amor sobrenatural de caridad. Santo Tomas en el lugar citado.

P. ¿En que tiempos obliga el precepto de amar al próximo? *R.* Que *directè et per se* obliga en los tres siguientes; esto es: una vez por lo ménos en el año; quando urge alguna grave tentacion contra la caridad de él que de otra manera no pueda vencerse sino con

sus actos ; y quando padece el próximo necesidad , especialmente si urge el precepto de la limosna , ó correccion fraterna , en cuyos casos lo hemos de amar con actos externos socorriéndolo en su necesidad. Obligará *per accidens*, quando instare algun otro precepto , que no pueda cumplirse sin acto interno ó externo de amor al próximo.

P. ¿El precepto de amar al próximo es natural ó sobrenatural? *R.* Que es uno y otro. Es natural , por quanto la misma ley natural nos manda amar al hombre consorte de nuestra misma naturaleza. Es sobrenatural , por ser un precepto divino impuesto por Dios, y que tiene un motivo sobrenatural. Por lo que así como debemos amar á Dios con amor natural y sobrenatural , tambien al próximo debemos amar con uno y otro. Y así el que solamente amase á Dios ó al próximo con amor natural, faltaria gravemente á dichos preceptos ; como sucederá en aquel que por uno ó muchos años está en pecado mortal, el que faltándole la caridad , no podria hacer actos de amor sobrenatural de Dios ó del próximo , y pecaria gravemente por su omision en aquellos tiempos en que estuviese obli-

gado á hacerlos. Esto deben advertir los confesores para conocer el número de pecados que sus penitentes hayan cometido contra los mencionados preceptos , ó á lo ménos para formar un juicio prudente de él , sin atormentar á sus confesados intentando averiguar su número cabal , contentándose con averiguar el tiempo que estuviéron en aquel estado , que es lo que basta.

PUNTO IV.

Del orden de la Caridad.

P. ¿Que orden debe observarse en el amor? *R.* Que hablando del amor *apreciativo*, se debe observar el siguiente. Primeramente, hemos de amar á Dios sobre todas las cosas, y despues de Dios cada uno á sí mismo. Por lo respectivo al próximo se ha de guardar el orden que se sigue : al padre , á la madre , á los hijos , á la propia consorte , á los especiales bienhechores que le libraron de la muerte , á los hermanos , á los consanguíneos y afines, segun el grado de mayor ó menor conjuncion , á los bienhechores , á los amigos , á los conciudadanos y paisanos , á todos los fieles , prefiriendo siempre á los mejores y mas nobles,

y despues, finalmente, á todos nuestros próximos, como ya queda arriba dicho. Las demas criaturas, aunque sean irracionales, y aun los demonios mismos se han de amar, no con amor de amistad, pues no son nuestros próximos, sino en quanto queremos se conserve su naturaleza para gloria de Dios, como advierte. S. Tom. 2. 2. q. 25. art. II.

Respecto del amor *intensivo*, en quanto mira al próximo, debe la propia muger ser preferida á todos; pues movido de este amor dexa el hombre á su padre y madre por unirse con ella. Despues de la propia muger ha de darse la preferencia á los hijos, á los padres, y á los demas segun el mayor conato del que ama, porque el orden en quanto á este amor intensivo no cae baxo de precepto, sino en quanto á cohabitar con la propia muger, en lo demas dexa de ser precepto riguroso.

Por lo que mira al amor *afectivo*, ó de *complacencia*, despues de Dios, han de ser preferidos á todos, los ángeles y santos, como en quienes resplandece con mas especialidad la divina bondad. De lo que manifestamente se deduce que la sacratísima madre de Dios debe ser amada con este amor

de nosotros sobre todos los ángeles y santos; pues en ella resplandeció la infinita bondad de Dios mas que en todos.

En quanto al amor *efectivo*, y por lo que mira á socorrer al próximo en qualquiera necesidad que no sea extrema, deben en primer lugar ser antepuestos los hijos. Así lo dice expresamente S. Tom. 2. 2. q. 26. art. 9. ad 1. por estas palabras: *Parentibus à filiis magis debetur honor; filiis autem magis debetur cura provissionis*. Despues de los hijos ha de preferirse la muger que en orden á la administracion doméstica y económica tiene mayor conjuncion con el marido, que los padres. Despues de los hijos y muger han de preferirse el padre, la madre y demas, segun el grado de conjuncion. Así S. Tom. quien advierte 2. 2. q. 31. art. 3. ad 4. que en caso de necesidad extrema: *Magis liceret desserere filios, quam parentes, quos nullo modo desserere licet, propter obligationem beneficiorum susceptorum*. Y así el orden arriba dicho ha de entenderse fuera del caso de necesidad extrema.

P. ¿Debe uno amarse mas que al próximo? R. Que sí; porque *charitas benè ordinata incipit à semetipso*. Con todo debemos amar al próximo mas

que á nuestros propios cuerpos, porque en el próximo amamos el alma capaz por sí de la eterna bienaventuranza, lo que no tienen los cuerpos, sino por razon de ella. De donde claramente se infiere que cada uno debe amar mas á su alma que á su cuerpo. S. Tom. 2. 2. q. 26. art. 5.

P. ¿Puede uno querer padecer detrimento espiritual por el bien espiritual del próximo? Para responder á esta pregunta se ha de advertir lo 1.º que el detrimento espiritual puede ser *positivo* y *negativo*. El 1.º es pecado, el 2.º es privacion de algun lucro espiritual sin haber culpa. Esto supuesto: R. Que jamas es lícito por motivo alguno querer padecer detrimento espiritual positivo, ó pecar por el bien espiritual del próximo; y esto aun quando la culpa solo sea leve, y por cometerla se hubiese de conseguir la salvacion de todo el mundo. Será, sí, lícito querer privarse el hombre con privacion negativa del lucro de algunos bienes espirituales no necesarios para salvarse por el bien espiritual del próximo; y así por motivo de caridad puede uno omitir algunos ejercicios espirituales para acudir á socorrer al próximo. Véase á S. Tom. *ubi sup.* art. 4. ad 2.

P. ¿Es lícito querer privarse uno de la bienaventuranza por el aprovechamiento espiritual del próximo? R. Que no lo es querer por este motivo carecer de ella para siempre; pero lo será querer por él carecer de su posesion por algun tiempo, ó que ésta se le dilate, como lo hizo S. Pablo, y lo hicieron otros santos.

P. ¿Será lícito privarnos de la satisfaccion de nuestras buenas obras, y de los sufragios, cediéndola en favor de las almas del purgatorio, aunque por este motivo se nos dilate algun tiempo la entrada en el cielo? R. Que sí, porque este es un acto ferventísimo de caridad, mediante el qual se compensa suficientísimamente aquella corta dilacion de entrar en la gloria por el incremento del mayor mérito á la remuneracion eterna que adquirimos con él delante de Dios. Y así es muy laudable la costumbre que hay en nuestra Descalcez de hacerlo así en la misma noche del dia primero de Noviembre á la presencia de toda la comunidad.

P. ¿Está cada uno obligado con peligro de la propia vida á socorrer al próximo, quando se halla en extrema necesidad espiritual? R. Que lo está *per se loquendo*, como consta de la

Epístola 1. de S. Juan, cap. 3. donde dice: *In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam sicut ille animam suam pro nobis posuit, et nos debemus pro fratribus animas ponere.* La razon es: porque el bien espiritual del próximo es de orden superior al temporal de nuestra vida; y así pide la caridad antepongamos aquel á este, quando de otro modo no pudiéremos atender á socorrer al próximo que se halla en extrema necesidad espiritual, pudiendo hacerlo sin detrimento espiritual nuestro. Por esto, si uno se hallase en pecado mortal en el caso dicho, debería mirar primero por sí que por el próximo. Lo mismo decimos quando el que hubiese de socorrer á éste fuese persona necesaria al bien comun de la Iglesia ó república.

P. ¿En grave necesidad espiritual del próximo hay obligacion á socorrerlo con detrimento de la propia vida? *R.* Con distincion, porque ó esta necesidad la padece una comunidad, ó algun particular. Si lo primero, habrá obligacion á exponer la propia vida por socorrer la grave necesidad espiritual, porque el bien comun prevalece contra el particular, y así el daño del comun se prefiere al personal. Por es-

te motivo, si un pueblo se hallase en grave peligro de perder la fe católica, ó á riesgo de incurrir en algun grave error, estariamos obligados á instruirlo en la verdad, aun con peligro de nuestra propia vida, y así en otros casos semejantes.

Si el que se halla en grave necesidad espiritual es alguna persona particular, aun se ha de distinguir; porque ó quien ha de socorrerlo es sugeto privado que no tenga por oficio el hacerlo, ó por su oficio está en obligacion de mirar por su bien. Si lo primero, no la tendrá de socorrer al próximo en dicha necesidad con detrimento de su hacienda, honra ó vida, porque por lo mismo que la necesidad no es extrema, puede el que se halla en ella, buscar por otro camino su remedio. Mas el que por oficio estuviere obligado á mirar por el bien espiritual del próximo, tendrá obligacion á socorrerlo si se hallase en grave necesidad espiritual, aunque sea con detrimento ó peligro de su propia vida; porque en él es mas estrecha la obligacion que en otro qualquiera particular; y por eso lo que este debe en la necesidad extrema, está él obligado á practicar aun en la grave. De aquí se infiere que los obispos, párrocos, y demás á

quienes por oficio incumbe la cura de almas, están obligados á no desamparar á sus ovejas en tiempo de peste, en el que deben asistirles, administrándoles los sacramentos del Bautismo y Penitencia; y aun el de la Extremaunción, si no pudieren recibir otro. Ni pueden eximirse de esta obligación renunciando su oficio, pues esto sería dexarlas abandonadas, y sin alguno que tuviese obligación á cuidar de ellas.

P. ¿Es lícito exponernos á peligro probable de pecar, ó no separarnos de él por la salud espiritual del próximo? *R.* Que si tenemos por mas probable perseveraremos sin caer, que lo contrario, será lícito uno y otro, porque el riesgo de caer se cohonestá con el motivo de atender á la salud espiritual del próximo. Si el peligro es igualmente probable por ámbas partes, primero debemos atender á nosotros mismos que al próximo, pues así lo dicta la caridad. Pero en el caso que la salud del próximo peligré ciertamente, y la nuestra solo *contingenter*, debemos exponernos al peligro. Por eso si un sacerdote encontrase á una muger próxima al parto, y de no socorrerla en él por hallarla sola, hubiése de mo-

rir la criatura sin bautismo, debería asistirle con el expresado peligro, implorando los auxilios de la divina gracia para no caer.

P. ¿Si una muger próxima al parto no puede dar á luz la criatura, estará obligada á dexarse abrir para que el feto reciba el bautismo? *R.* Que no; porque como advierte S. Tom. 3. p. q. 68. art. 11. ad 3. antes de nacer no tiene la prole derecho al bautismo con detrimento tan conocido y peligro de la madre.

P. ¿Será lícito ceder al próximo la tabla para que se libre del naufragio, el pan para que no muera de hambre, hallándose el que lo cede en la misma extrema necesidad? *R.* Que lo será, haciéndose por motivo de caridad ó de otra alguna virtud. Consta del cap. 15. de S. Juan por áquellas palabras: *Majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* No habiendo motivo alguno de virtud que mueva á executar lo dicho, no será lícita la tal cesion; pues sería ser uno pródigo de su vida sin motivo que pudiese cohonestarlo.

P. ¿El orden de la caridad hasta aquí propuesto obliga á culpa grave? *R.* Que solo obliga á pecado mortal, quando

la necesidad del próximo fue-
re extrema; porque acerca de
ella urge con mas especialidad
el precepto de la caridad; y
quando aunque no sea mas que
grave, se le puede socorrer
con leve incómodo temporal ó
corporal del que socorre.

PUNTO V.

Del amor á los enemigos.

P. ¿Se da precepto de amar
á los enemigos? *R.* Que se da,
y es el mismo que nos manda
amar al próximo, y así obliga
en los mismos tiempos y cir-
cunstancias que este, ya *per*
se, ya *per accidens*. Por eso el
mismo Jesucristo conociendo la
dificultad que podria hallar
nuestra naturaleza corrupta en
el exácto cumplimiento de este
precepto, quiso intimárnoslo
por sí mismo, diciendo: *Ego*
autem dico vobis, diligite ini-
micos vestros, benefacite his,
qui oderunt vos. Matt. 5.

P. ¿Se daba en la ley anti-
gua este precepto? *R.* Que lo
hubo en toda ley, así natural
como escrita. Ni se opone á
esto lo que Cristo nos dice por
S. Mateo en el mismo capítulo:
Audistis, quia dictum est an-
tiquis, diliges proximum tuum,
et odio habebis inimicum tuum;
pues como advierte S. Tomas

in 3. dist. 31. q. 1. art. 1. ad 2.
In veteri lege etiam homines te-
nebantur ad dilectionem inimi-
corum, sicut patet per auctori-
tatem. Unde quod dicitur; odio
habebis inimicum tuum non est
ex lege sumptum, quia nusquam
hoc in littera invenitur, sed ad-
ditum ex prava interpretatione
Judæorum.

P. ¿Que nos manda el pre-
cepto de amar á nuestros ene-
migos? *R.* Que este precepto
es afirmativo y negativo. En
quanto negativo nos manda
semper et pro semper, ó por
mejor decir, nos prohíbe abor-
recer al enemigo, quererle al-
gun mal, alegrarnos de él, ó
conservar algun rencor en el
corazon. En quanto afirmativo
nos manda tres cosas, que son,
perdonarle la ofensa; incluirlo
en el amor general del pró-
ximo; y tener preparado el
ánimo para amarle particular-
mente, quando lo viéremos en
necesidad espiritual ó tem-
poral.

P. ¿Es lícito excluir al ene-
migo del beneficio común que
se hace á todo un pueblo ó co-
munidad? *R.* Que no es lícito
per se loquendo; porque esto se-
ría dar á entender la interior
aversion que se le tiene. Mas
si el que hace el beneficio fue-
se algun superior ó prelado,
podria alguna vez excluirlo,

para su correccion y enmienda.

P. ¿Estamos obligados á dar señales de amor á los enemigos?

R. Que estamos obligados á mostrarles las señales comunès de amor, por ser lo contrario prueba de conservar en lo interior el deseo de venganza. Mas no estamos obligados á darles señales especiales de que los amamos; porque estas señales no son de precepto, sino de consejo y perfeccion. Por esta causa no está obligado el ofendido á hospedar en su casa á su enemigo; á tener familiaridad con él; á visitarlo muchas veces quando está enfermo; ni á darle otras pruebas de esta clase, á no ser que de no darlas, se hubiese de seguir algun escándalo; ó á no ser el ofensor padre, madre, hijos, hermanos, parientes ó amigos, á quienes no se les pueden negar estas señales especiales; por quanto respecto de ellos mas deben reputarse comunès que singulares.

P. ¿Estamos obligados á saludar al enemigo quando lo encontramos? *R.* Que regularmente no hay tal obligacion, por ser esta demostracion una señal particular de amor, que ni aun á los amigos estamos obligados á dar baxo de culpa grave. Con todo saludar de una vez á muchos entre los

quales se halla el enemigo, y no saludar á éste, sería dar á entender que excluía á su contrario por el odio que le tenia; y así no podría lícitamente hacer esta exclusiva. Los hijos, súbditos ó inferiores están obligados á saludar á sus padres, prelados, superiores y jueces, aunque les parezca ser sus enemigos, por pedirlo así la buena crianza, y mucho mas la piedad, reverencia y sumision que se les debe. Si el enemigo nos saluda primero, es grave la obligacion de resaludarlo, por ser esta una señal comun debida á todos.

P. ¿Pueden los prelados, superiores ó padres negar la habla á sus inferiores, súbditos ó hijos por alguna riña ó enemistad tenida con ellos? *R.* 1. Que nunca es lícito hacerlo así por odio ó malevolencia; porque esto como repugnante á la caridad, siempre es malo. *R.* 2. Que podrán negarles esta señal para su correccion; para que conociendo su desorden por la severidad del semblante y silencio de ellos, se enmienden y corrijan. *R.* 3. Que los padres con el mismo intento pueden justamente negar el habla á los hijos que contra su voluntad y su honor contraxeron matrimonio, y aun pueden echarlos de casa, mandan-

do á los demas hijos y domésticos no traten con ellos, para que sirva á los demas de escarmiento, y no se atrevan á hacer otro tanto. No obstante, han de procurar que el castigo no exceda al delito, y que no dure por mucho tiempo la dicha demostracion, quedando á juicio prudente el asignar su duracion, teniendo presentes las reglas de la caridad cristiana. El espacio de seis meses poco mas ó ménos, parece suficiente para endulzar el dolor de los padres, y para el castigo de los hijos.

P. ¿Los consanguíneos y otros parientes que por ocasion de alguna riña se niegan el trato acostumbrado, pecarán gravemente? *R.* Que sin duda cometerán culpa grave, si por mucho tiempo perseveran de esa manera, así por el mútuo amor que debe inspirarles el parentesco, como por el escándalo que de ello se sigue, en los que ven las familias desunidas, encontradas y divididas como si fuesen las mas extrañas; por lo que á no excusar la parvidad de la materia, ó la brevedad del tiempo, será pecado grave vivir con la dicha oposicion.

P. ¿Es lícito desear mal á los enemigos y pecadores? *R.* Que desearles el mal como tal,

siempre es ilícito, mas no lo es el deseárselo por su bien espiritual, siendo el mal que se les desea temporal; v. gr. para que se enmienden de su mala vida, ó para la gloria de Dios, y que en su castigo resplandezca la divina justicia; ó para que cesen de oprimir á otros; porque esto es desearles absolutamente el bien ó el mal, en quanto tiene razon de bien. Podemos, pues, desear al pecador la enfermedad, para que cese de pecar; podemos desear la muerte, ú otro grave daño á los perseguidores de la Iglesia, para que cese su tiranía.

S. Tom. 2. 2. q. 76. art. 1. 1.º

PUNTO VI.

Del precepto de reconciliarnos con los enemigos.

P. ¿Hay precepto que nos obligue á reconciliarnos con nuestros enemigos? *R.* Que sí; porque el mismo precepto que nos manda amar á nuestros próximos y estar unidos con ellos, nos manda tambien volvernos á unir, si nos separamos de ellos, por medio de la reconciliacion. Así consta de S. Mateo cap. 5, en que se nos dice: *Si ergo offers munus tuum ad altare, et ibi recordatus fueris quia frater tuus ha-*

bet aliquid adversum te, relinque ibi munus tuum ante altare, et vade prius reconciliari fratri tuo, et tunc veniens offeres munus tuum.

P. ¿A que está obligado el ofensor? *R.* Que en primer lugar debe arrepentirse de la ofensa que hizo al próximo. Está tambien obligado despues á darle, quanto ántes pueda, la satisfaccion competente á juicio de hombres prudentes, y esto baxo de culpa grave. Algunas veces será conveniente dilatar por algun tiempo esta satisfaccion, para que entretanto se le mitigue el dolor al ofendido, y se sosiegue su ánimo agraviado.

Quando dos mútuamente se injurian, siendo las personas de igual condicion, y las injurias á juicio prudente, equivalentes, ninguno tiene obligacion de pedir perdon al otro, sino que deberán reconciliarse mútuamente, ó por sí, ó por medio de algun tercero, dándose señales recíprocas de benevolencia, y el que fué primero en agraviar, debe ser *per se loquendo*, el primero en darlas. El que haya injuriado mas gravemente, debe ser absolutamente el primero en dar la satisfaccion. Pero siendo muchas veces difícil conocer quien haya sido el primero en ofen-

der, ó qual haya sido mayor injuria, uno y otro han de ser obligados á una reconciliacion mútua, para que así se extingan los odios y enemistades entre las familias, y no duren en ellas mucho tiempo con escándalo comun.

Los padres, prelados y superiores, aun quando se excedan en la correccion de sus inferiores, no están obligados á pedirles perdon: *Ne dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas*, como dice S. Agustín en su regla. No obstante, del modo mas conveniente, y que no perjudique á su autoridad, estarán obligados á reintegrar al inferior en su honor ó fama; pues los superiores no solo por la caridad, sino de justicia, están obligados á conservar tales bienes en sus súbditos.

P. ¿A que está obligado el ofendido? *R.* Que en primer lugar está obligado á no tener odio al ofensor. Lo está tambien á perdonarle de corazon la ofensa; y últimamente á admitir la competente reconciliacion que le ofrezca; porque así lo pide la caridad. Si el ofendido fuere superior podria por algun tiempo, para mayor correccion del inferior, dilatar las señales de admitirlo á su gracia.

P. ¿Está el ofendido obligado, no solo á condonar la injuria al ofensor, sino tambien la satisfaccion y daños causados? **R.** Que deponiendo todo odio y enemistad, no está obligado á condonarle la satisfaccion ni recompensacion de daños; porque á uno y otro tiene claro derecho de justicia; y aun algunas veces ni convenirá, ni podrá el ofendido hacerlo; como si es individuo de alguna comunidad, cuyo honor ha sido ofendido; ó si es padre de familias, y su agravio ha cedido en perjuicio de sus hijos. Mas si el ofensor ofrece voluntariamente la competente satisfaccion y resarcimiento de daños, estará el ofendido obligado á admitirla, sin dar lugar á que intervenga la justicia, ni pasar á pedirla judicialmente; porque solo tiene derecho á la satisfaccion y recompensacion, y así una vez que el ofensor se la ofrezca, nada mas puede pedirle de justicia. Confesaremos no obstante, que si el ofendido, sin odio ni deseo de venganza, pidiese ante el Juez el castigo del malhechor, para que sirviese á otros de escarmiento, ó por el bien público, ó para la enmienda del sugeto, obraria bien y lícitamente; pero ¿*Quis est hic, et laudabimus eum?*

CAPITULO II.

De la Limosna y correccion fraterna.

PUNTO I.

De la Limosna.

P. ¿Que es limosna? **R.** Que es: *Opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum.* **P.** ¿De quantas maneras es la limosna? **R.** Que de dos; una *corporal*, y otra *espiritual*. Cada una tiene siete actos, que vulgarmente se llaman en el catecismo español, las *Obras de Misericordia*. Las siete corporales son: *Dar de comer al hambriento; dar de beber al sediento; vestir al desnudo; dar posada al peregrino; visitar al enfermo; redimir al cautivo; y enterrar á los muertos.* Las siete espirituales son: *Enseñar al que no sabe; dar buen consejo al que lo ha menester; corregir al que yerra; consolar al triste; perdonar las injurias; tolerar los defectos ajenos, y rogar á Dios por todos vivos y muertos.* Y aunque se dan otras obras de misericordia, redúcense á las referidas, y por eso solo las dichas numero S. Tom. 2. 2. q. 32. art. 2. en los dos versos sigg.

„Visito, poto, cibo, redimo,

„tego, colligo, condo.

„Consule, castiga, solare, re-

„mitte, fer, ora.

En la palabra, *consule*, se comprehenden dos, que son *dar consejo*, y *enseñar al ignorante*.

P. ¿La limosna espiritual es mas excelente que la corporal?

R. Que lo es, por tener objeto mas noble; es á saber: el alma; y así como esta es mas noble y excelente que el cuerpo, así la limosna espiritual, que se ordena á socorrer sus necesidades, es mas excelente y noble que la corporal, que mira á aliviar las del cuerpo. Así Santo Tomas citado arriba *art. 3.*

PUNTO II.

Del precepto de la Limosna.

P. ¿Se da precepto de hacer limosna? *R.* Que se da precepto natural y divino. Se da precepto natural; porque la misma naturaleza dicta, que amemos al próximo, no solo con la lengua, sino tambien *opere et veritate*. Se da precepto divino, y consta del Deuteronomio *cap. 15*, donde suponiendo Dios no faltarian pobres en su pueblo, le dice: *Idcirco ego precipio tibi, ut aperias ma-*

num fratri tuo egeno et paupere, qui tecum versatur in terra.

Consta asimismo de S. Mateo *cap. 25*, donde son condenados en el juicio universal los que en la persona del pobre negaron á Jesucristo el socorro. Así lo suponen tambien los SS. PP. y con ellos S. Tom. 2. *2. q. 32. art. 5.*

P. ¿Quando obliga el precepto de la limosna? *R.* Que ántes de satisfacer á esta pregunta, debe notarse, que la necesidad del próximo puede ser en tres maneras; *extrema, grave y comun*. La extrema se da quando el próximo está en peligro próximo, ó probable de perder su propia vida, ó de que los suyos la pierdan. A esta se reduce tambien la necesidad gravísima; como si el peligro es de cárcel perpetua, mutilacion de algun miembro principal, enfermedad incurable, ó cautiverio peligroso. La grave es aquella, que pone al hombre en notable peligro de perder el honor, la fama, ó de padecer daño grave en el cuerpo ó en la hacienda. La comun es, la que comunmente tienen los pobres, y que pueden socorrer ellos mismos, con tal qual solicitud, mendigando, ó de otro modo.

Lo 2.º se ha de advertir, que los bienes con que las dichas

necesidades pueden ser socorridas son tambien de tres maneras; unos *necesarios para sustentar la propia vida ó de los suyos*; otros, *para conservar un estado decente*; y otros finalmente *superfluos, por no ser necesarios, ni para lo uno, ni para lo otro*. Que se den estos bienes superfluos en los hombres, ademas de acreditarlo la quotidiana experiencia, consta de la proposicion 12. condenada por Inoc. XI, que decia: *Vix in sæcularibus invenies, etiam in Regibus, superflua status, et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur tantum ex superfluo statui*. Esto supuesto, responderemos ya á la pregunta en los siguientes §§.

§ I.

De la necesidad extrema.

R. 1. Que en extrema ó quasi extrema necesidad obliga el precepto de la limosna á socorrer al que la padece, no solo con los bienes superfluos, sino aun con los necesarios al estado, ó por lo ménos con algun detrimento de este; porque si en algun caso ha de obligar el precepto de la limosna, debe con especialidad obligar, quando el próximo se halla en

extrema, ó quasi extrema necesidad; y tambien porque segun el orden de la caridad, la vida del próximo debe ser preferida á la conservacion del estado de la persona.

P. ¿Está uno obligado á socorrer al próximo en extrema necesidad con notable detrimento de su propio estado? **R.** Que ó la necesidad la padece el comun, como el reyno, la provincia, ciudad, &c. ó solo la padece el particular. Si es lo 1.º está cada uno obligado á socorrerla, aun con gravísimo detrimento de su propio estado; porque el bien comun prepondera mas que el del particular. Lo mismo se ha de decir, si la necesidad la padece alguna persona muy necesaria para el bien de la Iglesia ó república, por la misma razon. Si lo 2.º nadie está obligado á socorrer dicha necesidad, con gravísimo detrimento de su estado, pasando v. gr. de rico á mendigo, ó de noble á plebeyo. De aquí se infiere, que con detrimento de nuestra propia vida, no estamos obligados á socorrer la necesidad extrema del próximo; pues la propia vida, mas estimada que el estado, debe ser antepuesta á la agena.

P. Cumpliria con el precepto de la limosna el que pres-

tase ó vendiese al fiado al que se halla en extrema necesidad, atendiendo de los modos dichos ó de otros á socorrer su indigencia? *R.* Que siendo la necesidad extrema absoluta, no se satisface al precepto de socorrerla, sino mediante una donacion gratuita del socorro; porque el que padece dicha necesidad tiene un derecho natural á la cosa agena, en quanto sea precisa para salir de su extremada urgencia. Mas si la necesidad no es absoluta sino respectiva, será bastante para satisfacer la obligacion de socorrer al próximo en qualquiera manera que se haga; porque el que así padece la necesidad no es absolutamente pobre; y así no tiene derecho á una donacion absoluta. Por esta misma razon, si es suficiente para socorrer al próximo en la mencionada necesidad, concederle el uso de la cosa, no hay obligacion á darle la propiedad de ella. Llámase necesidad *absoluta* aquella, en la qual el que la padece no tiene en parte alguna, ni espera tener bienes con que socorrerla. *Respectiva* es, por el contrario, aquella en la que el necesitado tiene en otra parte, ó espera en adelante tener bienes con que aliviarla.

P. ¿Es lícito al que se halla

en extrema necesidad tomar á otros lo que fuere preciso para socorrerla? *R.* Que sí; porque en necesidad extrema todos los bienes son comunes, y así mas se puede decir que toma lo propio que lo ageno; ni puede llamarse hurto la acepcion de lo que otro posee, aunque lo tome ocultamente. Dos cosas son necesarias advertir no obstante lo dicho. La 1.^a es, que el necesitado no puede tomar más que lo que sea necesario para salir de su necesidad extrema. La 2.^a que pudiendo hacerlo cómodamente, ha de pedir lo que necesite ántes que pase á tomárselo.

P. ¿Si uno hurtó la cosa agena, y la consumió hallándose despues en extrema necesidad, estará obligado á la restitution si en adelante llega á mejor fortuna? *R.* Que lo está, aun quando la necesidad que le obligó á consumir la cosa fuese absolutamente extrema. Esta es la opinion que nos parece mas probable, la qual se prueba con el exemplo de aquel que sin propia culpa perdió la cosa hurtada, el qual, sin alguna duda, está obligado á restituirlo en pudiendo. Tambien lo estará, en el caso presente, el que en extrema necesidad consumió la cosa prestada, mas no si fué conmodada, porque

por el mutuo se hizo dueño de la cosa, con obligacion de volver al dueño otro tanto; lo contrario de lo que sucede en el comodato, en el qual se hace dueño de la cosa en la propuesta necesidad.

P. ¿La obligacion de dar limosna al que se halla en necesidad extrema es de caridad ó de justicia? *R.* Que solo es de caridad; porque por la necesidad extrema del próximo no pierde el dueño de la cosa el dominio que tenia sobre ella; y así el que viola, en dicho caso, el precepto de dar limosna, no queda obligado á restituir.

Arg. contra esta resolucion. Está uno obligado *ex justitia* á no impedir al pobre extremadamente necesitado, si quiere tomar de sus bienes para socorrer su necesidad; luego esta misma obligacion tendrá el que los posee de darle la limosna. *R.* Concediendo el antecedente, y negando la consecuencia; porque aunque el que padece una necesidad extrema, tenga derecho á tomar la cosa agena, y por consiguiente sea contra la justicia impedirle la tome, nó tiene dominio en ella ántes de haberla tomado, y así no es contra justicia no dársele, sino solamente contra la caridad.

§ II.

De la necesidad grave.

R. 2. Que en la necesidad grave del próximo están todos obligados á la limosna socorriéndole con los bienes superfluos á su estado, y aun con los necesarios á su decencia y esplendor. *S. Tom. 2. 2. q. 32. art. 5. ad 3.* y en otros lugares. Que haya dicha obligacion respecto de los bienes superfluos al estado se prueba con el órden mismo que prescribe la caridad, segun el qual estamos obligados á defender el honor y estado del próximo quando podemos hacerlo sin detrimento del nuestro, y siendo cierto que no lo padece ni en la vida, ni en la honra ó estado, el que socorre la necesidad del próximo con lo superfluo, se sigue esté obligado á hacerlo.

Que esta misma obligacion haya respecto de los bienes necesarios á su decencia y esplendor, tambien se prueba; porque todos estamos obligados, baxo de culpa grave, á librar al próximo de un grave mal quando podemos conseguirlo sin grave detrimento propio; y como sea cierto que no lo hay en que uno se prive algun tanto de la decencia y esplendor de su estado, se con-

cluye que , aunque sea con el dicho perjuicio , estará obligado á socorrer al pobre con la limosna en grave necesidad. Conforme á esta doctrina tan acomodada á la caridad cristiana , nos dice S. Juan en su *1. Epist. cap. 3. Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo; quomodo charitas Dei manet in eo?*

P. ¿Es lícito al que padece grave necesidad hurtar lo que fuere necesario para socorrerla? *R.* Que no ; y el decir lo contrario está condenado por el Papa Inocencio XI en la proposición 36 que decía: *Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi.* *P.* ¿Pueden los herederos que padecen necesidad grave dexar de celebrar las misas que el testador dexó en favor de las almas del purgatorio? *R.* Que no ; por ser mayor la que padecen las almas benditas en la cárcel penosísima de aquel lugar que la que pueden padecer los vivos , aun quando los encarcelen por sus deudas.

§ III.

De la necesidad comun.

R. 3. Que en las necesidades

comunes de los pobres tienen los ricos obligacion de hacerles limosna de los bienes superfluos. Pruébese lo 1.º con lo que dice S. Lucas , *c. 11. Quod superest, date eleemosynam.* Pruébese lo 2.º con razon , porque la division de bienes , introducida por el derecho de gentes , no debe prevalecer con detrimento de los pobres, los que era necesario pereciesen con la miseria , si los ricos los pudiesen retener lícitamente , sin socorrerlos con ellos en sus urgencias y necesidades.

P. ¿Quando será culpa grave no socorrer al pobre en la necesidad comun? *R.* Que si un rico tuviese hecho ánimo de no socorrer á pobre alguno, por mas que le salgan al encuentro freqüentemente , pecaria gravemente , pues semejante resolucion era un gravísimo desórden contra las leyes de la caridad y piedad. Mas no pecará gravemente el que socorriendo á unos , niega á otros la limosna ; porque ningun particular tiene obligacion de dárla á todos y á cada uno , sino á algunos , segun fuere de su agrado , y le dictáre la caridad. Tampoco pecará gravemente el rico repeliendo á dichos pobres con alguna aspereza alguna vez , no siendo grave ó exce-

siva la injuria que le haga con sus palabras. No está asimismo obligado á repartir precisamente en los pobres de esta clase todos sus bienes superfluos, y puede emplear parte de ellos en algunas otras obras pias, ó reservar algo para dichos fines, segun diremos en la siguiente duda.

P. ¿Peca gravemente el que atesora muchos bienes, y da poco en su vida á los pobres, haciéndolo con ánimo de distribuírselo todo despues de sus dias; ó los reserva con ánimo de dexarlos para dotar doncellas, ó para fundar algun monasterio ú otras obras pias?

R. Que los que lo practican así están en un continuo pecado mortal, porque el precepto de dar limosna no solo obliga á la hora de la muerte, sino tambien toda la vida, y aun mas principalmente en esta, por ser entónces mas meritoria, como ménos forzada y sospechosa, pues la que se hace en la última hora, mas que de voluntaria parece tener de violenta y forzada. Con todo, los que miéntras viven hacen sus limosnas conforme lo exijan las necesidades, y hechas éstas, consiguen agregar sin perjuicio de tercero algunas gruesas sumas con el ánimo de emplearlas en vida, ó destinar-

las para despues de su muerte en las dichas obras pias, obran laudablemente, porque ya diéron satisfaccion en su vida al precepto de la limosna.

P. ¿Pueden prohibir los príncipes ó magistrados que los pobres forasteros pidan limosna en sus dominios ó territorios?

R. Que pueden, si así lo hacen para evitar el que por ellos se dexede socorrer á los pobres naturales, ó para evitar otros daños que puedan seguirse de permitirles el que la pidan libremente, pues el órden de la caridad pide atender primero á los propios que á los extraños, y la justicia obliga á los príncipes y magistrados á velar sobre la utilidad de sus pueblos para evitar sus daños.

P. ¿Pueden los jueces obligar á sus súbditos á dar limosna quando esta les obliga? *R.*

Que sí; porque pueden compelerlos á practicar todo lo que conduce al bien comun de la república; y no hay duda conduce mucho á este bien el dar limosna. Y así es muy prudente y laudable régimen establecer en los pueblos hospitales ú hospicios, en los que se alimenten los pobres, concurriendo á ello cada uno de sus vecinos segun sus facultades. Así lo practicáron aun los mis-

mos gentiles; y se dice que Licurgo, rey de Lacedemonia, fué el inventor de los hospitales.

PUNTO III.

De los que pueden y están obligados á dar limosna.

Tres son las clases de personas que pueden dar limosna; es á saber: seculares, eclesiásticas y regulares, y de las tres trataremos por su orden en los tres §§. sigg.

§ I.

De los Seculares.

P. ¿Quienes entre los seglares están obligados á hacer limosna? *R.* Que todos los que tengan dominio y plena administracion de bienes; porque siendo la limosna una donacion graciosa, solo la podrán practicar los que puedan hacer esta, y solamente pueden hacerla los que tienen dominio y libre administracion de bienes. Entiéndese esta resolucion, no siendo la necesidad extrema, porque si lo fuere, todos están obligados á socorrer al próximo con cualesquiera bienes.

Infiérese de aquí lo 1.º que las mugeres casadas pueden dar limosna de los bienes pa-

rafernales; pues tienen dominio y administracion de ellos. Lo mismo pueden de otros bienes, segun su calidad y estado, por el tácito consentimiento de sus maridos; como de los que fuera del dote, han reservado para su propio uso, y de los cuales en Castilla tienen la administracion. Se extiende tambien esta facultad respecto de aquellos bienes que el marido les concede para sus gastos extraordinarios y voluntarios, como tambien á los que ellas han adquirido con su industria, si lleváron al matrimonio dote competente. Aun de aquellos bienes cuyo dominio y administracion tiene el marido podrá la casada hacer limosna, ya sea para librarse de algun mal temporal ó espirital propio ó de su consorte; ya para socorrer á sus hermanos ó á los de su marido; porque pertenece al decoro de ámbos no anden mendigando.

Síguese lo 2.º que los hijos de familia pueden hacer limosna de los bienes castrenses ó quasi castrenses, en los que tienen el dominio y administracion; como tambien de los que les dieren sus padres para su honesta recreacion ú otros usos lícitos; porque siempre se presume en ello su voluntad. Lo mismo que decimos de los

hijos puede entenderse de los pupilos y menores. Los tutores y curadores pueden y deben dar limosna segun la condicion de sus menores y pupilos, y conforme á las facultades de estos.

Síguese lo 3.^o que los siervos y criados no pueden hacer limosna, á no ser de alguna accion personal, en que no perjudiquen á sus señores ó amos, ó de alguna cosa propia en qualquier manera que lo sea; ó si claramente presumen ser voluntad de sus amos ó señores la hagan.

§ II.

De los Eclesiásticos.

Acerca de la obligacion de dar limosna los eclesiásticos, se ha de suponer lo 1.^o que los bienes de estos pueden ser en tres maneras; esto es: *patrimoniales, quasi patrimoniales, y puramente eclesiásticos*. Los primeros son los que adquieren por sucesion, donacion, ó por su industria ó trabajo. Los segundos, los que adquieren ó les provienen por *intuitu* de algun ministerio eclesiástico, como por la predicacion, leccion, ú otra accion personal. Los terceros, los que perciben por razon de sus beneficios, como los réditos anuales de sus

prebendas ó capellanías, y los frutos de diezmos y primicias.

Lo 2.^o suponemos, que los eclesiásticos están obligados á dar limosna, como los demas seculares legos, de sus bienes patrimoniales, ó quasi patrimoniales, porque estos se consideran como temporales, ó dados por los fieles como estipendio de su trabajo. S. Tom. 2. 2. q. 185. art. 7. Y así la principal dificultad está en orden á los bienes puramente eclesiásticos.

Decimos, pues, que todos los eclesiásticos sin exceptuar ni aun el Sumo Pontífice, están obligados á dar á los pobres todos sus bienes eclesiásticos superfluos, ó que sobren despues de su cóngrua sustentacion. Así el Concilio de Trento *Sess. 25. de reform. cap. 1.* donde prohíbe á todos los eclesiásticos, aunque sean Obispos ó Cardenales, valerse de dichos bienes para elevar á sus consanguíneos ó familiares; á no ser pobres, que siéndolo se les permite puedan con ellos socorrerlos como á tales; y es la razon: *quia res ecclesiasticæ sunt Dei*; y así solamente pueden expendirse en los pobres, ó en otras obras pias.

P. ¿La obligacion dicha es en los clérigos tal, no solo de caridad ó por derecho positi-

vo del Tridentino, sino tambien de justicia? Acerca de esta gravísima dificultad se dan quatro principales sentencias entre los AA. graves. La 1.^a defiende ser esta obligacion de rigurosa justicia, de manera, que tengan obligacion á restituir los eclesiásticos, que dan otro destino que el dicho á sus rentas eclesiásticas sobrantes á su cóngrua manutencion. La 2.^a conviene con la 1.^a en quanto á la obligacion de justicia, pero afirma que los eclesiásticos son dueños de la porcion que á cada uno se haya aplicado de los bienes de que tratamos. La 3.^a enseña lo mismo que la 2.^a quando fueren muy pingües las rentas eclesiásticas. La 4.^a finalmente defiende, que los Obispos y demas eclesiásticos son dueños de los frutos beneficiales; de suerte que solo por caridad están obligados á distribuir lo sobrante á los pobres.

Por lo que mira á la decision de esta gravísima duda debemos confesar ingénuamente, que la mente de S. Tom. está en esta parte, por lo ménos ambigua. Lo mismo confiesa planamente Geneto citado de Benedicto XIV. *De Synod. Dioc.* lib. 7. cap. 2. n. 11. De aquí nace el que aun los discípulos del Doctor Angélico no estén

conformes entre sí, como se ve en su variedad de opiniones, queriendo cada uno esté en su favor el santo Doctor. Propondremos en tanta variedad de opiniones, y modos de pensar tan diversos, lo que en esta materia nos parezca mas probable.

Pero para proceder con mas claridad en la materia, aun hemos de suponer la division de los frutos y proventos eclesiásticos en quatro partes ó porciones, ya que esta division se atribuya á S. Silvestre Papa, ya que la hiciese el Pontífice Simplicio, en lo que no nos detenemos. En los primitivos tiempos de la Iglesia observaban todos los clérigos vida comun, distribuyéndose á cada uno los bienes que ofrecian los fieles por medio de los Obispos, segun sus méritos y servicios, y lo restante se aplicaba á la fábrica de la Iglesia, y socorro de los pobres; mas resfriándose la caridad con el tiempo, y creciendo la avaricia, se asignó una porcion á los Obispos, otra á los clérigos segun sus méritos, la tercera á la fábrica, y la quarta á los pobres, atendiendo con esta division á evitar pleytos y quejas. Esto supuesto

Decimos, que aunque los clérigos tengan algun dominio

en los bienes eclesiásticos que se aplicaron á cada uno, están con todo obligados de justicia, y con obligacion de restituir no lo haciendo, á distribuir en los pobres ú otras obras pias lo que sobrare despues de servirse de ellos para su cóngrua manutencion. Esta sentencia es la mas conforme al primitivo espíritu de la Iglesia, á sus concilios y sagrados cánones, á la mente de los Sumos Pontífices y SS. PP., á las divinas escrituras y tradiciones, y segun muchos discípulos de S. Tom. la que mas favorece el Santo Doctor.

Pruébase con razon, dexando los muchos testimonios de todas clases que se pudieran alegar por ella. El que no entrega la cosa á quien por su naturaleza se debe, sino que la destina á otros usos, comete injusticia, y está obligado á la restitucion, como es claro; debiéndose, pues, por su naturaleza á los pobres lo sobrante de los bienes eclesiásticos, defraudarles de ellos, ó darles otro destino, que aplicarlos á su socorro, será faltar el clérigo á la justicia, con obligacion de restituir. Que los bienes sobrantes eclesiásticos se deban por su naturaleza á los pobres, consta del Tridentino que los llamó *res Dei*, y jun-

tamente se deduce de los Padres de la Iglesia, que los apellidan de este mismo modo, y los nombran *patrimonium Christi, et pauperum*. Nace por lo mismo dicha obligacion de la naturaleza de los mismos bienes dedicados á Dios, ó dados á la Iglesia, y por tanto es una obligacion de justicia; á la manera, que si uno fuese instituido heredero de una posesion, con carga de dar á los pobres tanta cantidad en limosna, el qual aunque quedase dueño del campo, tendria obligacion de justicia de dar á los pobres la cantidad designada, pasando esta obligacion á quantos pasase la propiedad de la tal herencia; así, pues, en su proporcion, aunque los clérigos que no han hecho voto de pobreza, tengan dominio de los frutos de sus beneficios, lo tienen con la dicha carga.

Arg. contra nuestra resolucion. Los clérigos, por lo ménos en España, hacen testamento, y no podrian hacerlo, á no tener dominio absoluto y sin la obligacion dicha; es, pues, prueba de que lo tienen sin ella. *R.* Que este argumento en primer lugar no favorece á los Obispos, que como mas observantes de los Cánones sagrados, no testan. Ni tampoco favorece á los demas cléri-

gos, atento el derecho comun, que les prohibe hacer testamento. En España se concede testen los clérigos, pero en favor de las causas pias, concesion que se hace á todos generalmente. *Cap. Relatum, de testam.*

Y si se quiere aun instar que los superiores y leyes de Castilla toleran y aprueban los testamentos que hacen los clérigos en favor de sus consanguíneos, y de otros: diremos que en España mediante estas leyes, y una antiquísima costumbre, aprobada por ellas, se traslada el dominio de dichos bienes, con consentimiento del legislador eclesiástico y civil, á los instituidos herederos; á la manera que los bienes decimales se han aplicado á muchos legos: véase á S. Tom. 2. 2. q. 87. art. 3. ad 3. que dice lo mismo de estos. Como quiera que sea, es verdadera nuestra doctrina, atento el derecho canónico.

Y aun quando no fuese tan fundada nuestra sentencia, ni los clérigos tuviesen una obligacion de rigurosa justicia de dar á los pobres, ó dedicar á obras pias lo sobrante de sus rentas eclesiásticas, nada les sería favorable, por lo que mira á indemnizar su conciencia, siempre que supongamos,

como debemos suponer, la tienen, por lo ménos de caridad. Por lo mismo el doctísimo Soto, que quasi es reputado por inventor de la sentencia contraria, amonesta seriamente á los confesores, que á los clérigos que violan el precepto de la limosna les impongan de penitencia *largissimas elemosinas eodem prope modo, ac si lege justitiæ ad restitutionem tenerentur.*

P. ¿De donde deberá restituir el clérigo lo mal gastado especialmente si no tiene mas réditos que los beneficiados? *R.* Que si tuviere bienes patrimoniales, ó quasi patrimoniales, deberá hacer la restitucion de ellos. Si no los tuviere, cuide de vivir mas parcamente, y de servir con mas exáctitud á la Iglesia. Y si finalmente no halla arbitrio alguno para restituir, lo excusará de esta obligacion la impotencia física ó moral.

P. ¿A los pobres de que pueblo debe socorrer el clero? *R.* Que el Obispo debe socorrer á los de todo su obispado, pues de todos es padre y pastor. Lo mismo ha de entenderse del párroco en órden á los de su parroquia. Los demas beneficiados y canónigos harán mas convenientemente la limosna entre los pobres del

pueblo en que tienen el beneficio; y aun es necesario lo hagan así, ocurriendo graves necesidades en él. Faltando estas no será grave desorden socorrer con ella á los pobres de otros pueblos. Si cediese en mayor beneficio del comun, sería lícito dar la limosna en pueblos distintos, v. gr. fundar algun colegio para que en la universidad estudiasen los pobres, ó fundar un convento, ó cosa semejante.

P. ¿Los pensionistas tienen obligacion de expender lo sobrante de sus pensiones en limosnas ú obras pias? *R.* Que la tienen como los demas clérigos, si las pensiones fueren verdaderamente clericales, segun diremos en el tratado de los beneficios eclesiásticos. La razon es, porque esta carga, como anexa á los bienes eclesiásticos, pasa con ellos á qualquiera que los perciba, como los perciben los pensionistas de que hablamos aquí. No se entiende esto de los cantores, y otros oficiales, á quienes la Iglesia asignare alguna renta por su trabajo personal, porque esta se reputa como bien patrimonial, ó quasi patrimonial.

P. ¿Quanto podrá el clérigo deducir de sus réditos beneficios para su cógrua susten-

tacion? *R.* Que esto debe graduarse á juicio de varones prudentes y timoratos, atentas las circunstancias del tiempo, lugar, abundancia ó pobreza de la persona, grado, dignidad, condicion y méritos; de manera que no solo pueda vivir honestamente, sino gozar de decente habitacion, y demas utensilios de esta segun su calidad y estado, conforme á la costumbre del pais.

Tambien podrá lícitamente el clérigo dar algunos convites moderados á sus consanguíneos y amigos, y hacer algunas donaciones remuneratorias convenientes á su estado, para conciliarse los ánimos, y mostrar su benevolencia. Podrá tambien donar á sus padres y consanguíneos, para que no padezcan necesidad; pero en ninguna manera podrá hacer esto para elevarlos á mas alto estado. Puede finalmente dar alimentos, y dotar á las hijas, aunque sean espurias, con las rentas eclesiásticas; mas no deberá asignarles dote tan quantioso como si fuesen legítimas, ó las hubiese de dotar con sus bienes patrimoniales.

§ III.

De los Regulares.

P. ¿Como obliga la limosna á los regulares? **R.** 1. Que los Prelados regulares deben hacerla de los bienes de la religion; pues aunque no sean dueños de los del monasterio, les incumbe su administracion, la que deben hacer prudentemente por su oficio, y por consiguiente deberán distribuir en limosnas, si el convento se hallare con bienes superfluos. En este punto los prelados están obligados á acomodarse con sus peculiares leyes y estatutos de su religion, siendo en quanto ellas les permitan, liberales con los pobres, porque así conviene á la perfeccion de su estado, y á la edificacion de los demas.

R. 2. Que los demas regulares solo podrán dar limosna, quando el prelado los asignare para hacerla, y aun entónces sin exceder las facultades que éste les conceda, á no ser la necesidad del próximo extremo, en cuyo caso qualquier religioso puede, con consulta del superior, socorrerla; y si este no conviniere en ello, podrá darla contra su voluntad. Si la necesidad fuere solamente grave podrá darla el súbdito,

teniendo probabilidad del consentimiento del prelado, quando no pudiere acudir á él, quedando con la obligacion de darle despues cuenta de lo hecho. Entiéndese quando la necesidad fuere muy grave.

P. ¿Si el regular obtiene algun beneficio eclesiástico, estará obligado á dar á los pobres lo superfluo de sus réditos?

R. Que debe como los demas eclesiásticos seculares, porque en todos militan las mismas razones fundadas en la naturaleza de tales bienes. Mas como el regular carezca de dominio y de libre administracion de bienes algunos, deberá hacer dicha limosna con consentimiento, por lo ménos tácito, de sus prelados, segun el modo y forma que ya diximos de los clérigos seculares. Con mas razon ha de entenderse esta misma obligacion de dar en limosna lo superfluo respecto de los regulares elevados á la dignidad episcopal. Véase S. Tom. 2. 2. q. 32. art. 8. ad 3.

PUNTO IV.

De qué bienes ha de hacerse limosna.

P. ¿De que bienes ha de hacerse la limosna? **R.** Que de

los propios, no de los agenos; porque el acto de dar limosna es accion que supone dominio de lo que se da. Ni aun basta sean propios, sino que se requiere ademas que el que la hace tenga libre facultad de administrarlos. En necesidad extrema puede hacerse limosna de lo ageno, no habiendo bienes propios. S. Tomas en el lugar citado, q. 185. art. 8. in Corp. Si el que tiene bienes propios diere limosna de los agenos de propósito, pecaria, y estaria obligado á la restitucion.

P. ¿Puede hacerse limosna de lo adquirido injustamente? *R.* Que puede hacerse de lo adquirido como estipendio de alguna iniqua accion, v. gr. por homicidio, fornicacion ó semejantes, porque por tales acciones se adquiere dominio de la cosa. Mas si se adquiere por usuras, hurto, rapiña, y persevera la cosa en su especie, no puede de ella hacerse limosna, porque es agena. Si no perseverase en su especie, y por otra parte el que da la limosna no se hace impotente para satisfacer el daño, podrá hacerse limosna de lo así adquirido, porque entonces se da de lo propio y sin perjuicio ageno. S. Tom. 2. 2. q. 32. art. 7. Siendo la necesidad extrema, puede darse limosna

aun de lo hurtado, no teniendo bienes propios de que hacerla.

PUNTO V.

A que pobres ha de darse la limosna.

Los pobres se constituyen en tres clases; porque unos lo son por necesidad, otros por malicia, y otros por virtud. Los primeros padecen necesidad, porque ni con el trabajo, ni con la industria pueden librarse de ella. Los segundos la toleran por no querer aplicarse al trabajo, entregados á la ociosidad y desidia. Los terceros, finalmente, son los religiosos, que á imitacion de Jesucristo y sus apóstoles profesan una pobreza voluntaria. Esto supuesto

P. ¿A que pobres ha de darse limosna? *R.* Que á todos sin distincion, justos, pecadores, amigos, enemigos, propios y extraños, porque todos son nuestros próximos, y á todos los que lo son, se debe amar y socorrer. Si nos constase ciertamente que alguno que pide limosna, podia socorrer su necesidad, aplicándose al trabajo, no se le deberia dar por no fomentar con ella su viciosa ociosidad. Mas nadie, sin evidente fundamento, puede presumir que los pobres

que le salen al encuentro son vagamundos, porque la caridad no piensa mal. A los enemigos de la república, mientras perseveren en serlo, no se les ha de dar limosna; porque aunque ésta no haya de negarse á los enemigos, se entiende quando no se puedan valer de ella en daño de los mismos que se la dan, ó de su patria. Y así, si no desisten, ó se cree prudentemente desistirán de su mal ánimo, no debe dárselos, aun quando se hallen en necesidad extrema.

P. ¿El que fingiéndose pobre pide limosna, peca gravemente con obligacion de restituir la recibida? *R.* Que en quanto á pecar gravemente, siendo grave la materia, es suposicion comun, porque además de sacar fraudulentamente la limosna, y contra la voluntad razonable del que se la da, hace tambien agravio á los verdaderos pobres defraudándolos de ella. De estas razones se sigue claramente que tambien tiene obligacion á restituir lo que así consiguió; pues comete injusticia, no solo respecto del dueño que se la da, sino respecto de los pobres á quienes defrauda con su ficcion y dolo.

Dirás: La causa principal de dar limosna es Dios, por cuyo

amor se hace, y la miseria del pobre solo es causa secundaria; y siendo cierto que verificándose la causa principal, es el acto válido; lo será tambien el de la limosna, aunque esta se dé al que se finge pobre, pues siempre se le da por amor de Dios. *R.* Que aunque la limosna principalmente se da por Dios, ésta es solamente una causa general, siendo la peculiar el socorrer la miseria ajená; por lo que faltando esta, es el acto nulo, por haber un error substancial en el que lo hace.

Los que son verdaderamente pobres, aunque se valgan de invenciones y estratagemas para sacar limosnas mas copiosas, ó finjan parentesco, amistad &c. pecarán por la ficcion ó mentira; mas no tendrán obligacion á restituir lo que de esta manera sacaron; porque siendo verdaderamente pobres, se verifica en ellos la causa principal de la limosna. Por esta misma razon hay obligacion á socorrer al pobre avaro, si verdaderamente se halla indigente, aunque sea por su avaricia, así como estaríamos obligados á socorrer librándolo del peligro al que por flaqueza ó málícia quisiera desesperarse. Mas en este caso, si se puede se ha de socorrer al

avaro de sus propios bienes, y si no de los del que le socorre, con obligacion de resarcir despues otro tanto. Regularmente mas se ha de reprehender que socorrer al pobre avariento.

P. ¿Como se conducirá aquel á quien el testador dexa alguna cosa para que la reparta entre pobres? *R.* 1. Que no puede dar toda la cantidad á uno solo, porque en ello agravaria á los demas. Puede, sí, computarse á sí mismo y á sus consanguíneos entre los pobres si verdaderamente lo fuesen. Si el legado se dexó para los pobres de pueblo determinado, no podrá aplicarse á los de otro distinto; como ni si se dexó para pobres vergonzantes, podrá distribuirse entre los que no lo sean. Finalmente, en quanto sea posible ha de cumplirse á la letra y en específica forma la mente del testador.

R. 2. Que si el legado se designó para casar huérfanas, debe aplicarse á las que propiamente lo sean; mas si faltaren estas, podrá darse á las que tuvieren padres inútiles, y que nada les sirven; pues estos en la realidad son para ellas como si no fuesen. Si se dexó una cantidad para dotar mugeres absolutamente, puede,

y debe darse tambien á las que quieren entrar en religion; y aun se les entregará toda la porcion designada á cada una, pues abrazan estado mas perfecto, y cumplen mejor con la voluntad razonable del fundador, como diremos mas largamente en el *Trat. 20.*

PUNTO VI.

De la mendicidad religiosa.

P. ¿Es laudable la mendicidad religiosa? *R.* Que lo es, y como tal la aprueba la Iglesia en las religiones mendicantes, y alabando á los que con sus limosnas socorren á los religiosos que la profesan. Y aun por quatro títulos deben ser estos preferidos á los demas pobres en la limosna. El 1.º porque á imitacion de Cristo, que siendo rico se hizo pobre, ellos, abdicadas las riquezas mundanas y su dominio, profesan una pobreza voluntaria. El 2.º porque los religiosos, especialmente mendicantes, sirven de continuo y con vigilante desvelo á los fieles en lo espiritual. Lo 3.º porque no cesan de hacer á Dios continua oracion por ellos. Lo 4.º porque en la distribucion de la limosna regularmente deben ser preferidos los pobres mejores,

como se cree lo sean los que profesan estado mas perfecto. Véase S. Tom. 2. 2. q. 187. art. 4. y 5.

Ni obsta contra esto el que por las leyes del reyno, por los sagrados Cánones y por el concilio de Trento se prohiban los *qüestores* de limosnas. *Trident. Sess. 21. de reformat. cap. 9.* porque tan acertadas disposiciones solamente hablan, con los que publicando indulgencias falsas y apócrifas, y valiéndose de otros medios á este tenor, pretenden engañar al pueblo cristiano para sacar de él la limosna. Así lo declaró el Papa Pio v, y despues la sagrada Congregacion en 1621, favoreciendo á los religiosos mendicantes, como en sus Bulas apostólicas lo han hecho muchos Sumos Pontífices, para que ninguno pueda impedirles la postulacion de limosnas, con que puedan socorrer sus necesidades y pobreza. Véase el Comp. lat. en este punto.

Mas para que los religiosos procedan en este asunto con la edificacion que conviene, nunca salgan á pedir la limosna, sin llevar consigo licencia en escrito de sus prelados para que gustosamente puedan mostrarla á quien convenga. Ni en sus postulaciones se ex-

tenderán fuera de aquellos distritos que los superiores les prescriban; y si lo hicieren en el territorio asignado á otro convento, deberán restituir á la comunidad de este la limosna que en él hayan recogido. No es lícito á los regulares, aunque sean mendicantes, pedir las limosnas por medio de los seculares, sino solamente por los hermanos de su orden.

P. ¿Es lícito á los regulares recibir de los fieles ántes que estos paguen los diezmos ó primicias limosna del trigo, del vino &c.? *R.* Que sí, como lo respondió la Cong. del Concilio en 2 de Junio de 1620. La razon es, porque la costumbre que hay de hacerlo así, debe tenerse por legítima, como fundada en causa razonable, qual es la continua asistencia y cuidadosa vigilancia con que los mendicantes atienden al bien espiritual de los fieles, confesando á sanos y enfermos, asistiendo á los moribundos, predicando al pueblo, y sirviendo por lo mismo de no pequeño alivio á los párrocos, como es notorio á todo el mundo. Siendo, pues, fundado en toda equidad natural, por lo ménos, que los que entran á la parte en el trabajo y fatiga, participen tambien de la remuneracion, se ve claramente que

la dicha costumbre se apoya sobre una causa de las mas honestas.

No obstante esto tenemos por cierto que donde no hubiere la dicha costumbre, estarán los fieles obligados á satisfacer los diezmos y primicias de todo el cúmulo de sus frutos, y ántes de deducir de él parte alguna para dichas limosnas, ó que deberán computar para su satisfaccion la porcion que extrageren para ellas. Porque una cosa es que los fieles estén obligados á pagar enteramente los diezmos de todos sus frutos, y otra muy diversa, que supuesta una legítima costumbre, no puedan estos dar limosna de ellos ántes de pagarlos, pues aun los mismos diezmos se pagan mas ó ménos, segun fuere la costumbre de los pueblos.

PUNTO VII.

De la Correccion fraterna.

P. ¿Que es correccion fraterna? *R.* Que es: *Admonitio proximi, qua nitimur cum à peccato revocare.* Distínguese de la judicial en que ésta se ordena al castigo, y aquella á la enmienda del delinqüente. La judicial es acto de la justicia vindicativa, y la frater-

na lo es de la caridad; y así aquella es propia de los superiores, y esta comun á todos.

P. ¿Se da precepto natural y divino que obligue á la correccion fraterna? *R.* Que se da uno y otro. El natural se funda en el mismo de la caridad y misericordia, segun el qual estamos naturalmente obligados á evitar el mal del próximo, siempre que pueda hacerse cómodamente, y á esto se ordena la correccion fraterna. El divino consta de San Mateo, *cap. 18.* donde se nos dice: *Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te, et ipsum solum.* Esta obligacion es de su género grave, y solo podrá ser su omision culpa leve por inadvertencia, ó parvidad de materia. Es precepto afirmativo, y así no obliga *semper et pro semper*, sino quando se dé ocasion oportuna, como despues diremos.

P. ¿Que condiciones se requieren para que obligue este precepto? *R.* Que las quatro siguientes. La 1.^a que se tenga noticia del pecado grave del próximo. 2.^a Que haya esperanza de su enmienda. 3.^a Que se observe oportunidad en quanto á la persona y tiempo. 4.^a Que sea congruente la persona que ha de corregir. En los siguientes §§. declararemos

mas estas condiciones, y el órden prescrito por Cristo.

§ I.

Noticia del Pecado.

P. ¿Que pecados son materia de la correccion? **R.** Que lo son todos los pecados mortales generalmente, porque el fin de la correccion es ganar con ella al hermano, segun aquellas palabras del Evangelio: *Si te audierit, lucratus eris fratrem tuum*, en las que se supone al próximo perdido, y su perdicion solo le proviene por el pecado mortal. Tambien serán materia de la correccion los pecados veniales quando abren camino para el mortal; como la entrada en una casa sospechosa, y la familiaridad con mugercillas, por el escándalo y peligro. Las culpas leves que no traen consigo tal peligro, habrá obligacion leve de corregirlas quando fueren habituales, y cometidas con perfecta deliberacion, pues siempre causan al próximo alguna miseria espiritual, la que debemos atender á remediar pudiendo cómodamente ejecutarlo. Los demas veniales cometidos por inconsideracion ó fragilidad, no estamos obligados ni aun venialmente á

corregirlos, pues siendo tantos y tan frecuentes, sería ageno de la prudencia su continuada correccion.

P. ¿Están obligados los magistrados y prelados á corregir los pecados veniales? **R.** Que los superiores, magistrados seculares, y gobernadores políticos de los pueblos no tienen obligacion á corregir los pecados veniales, sino que sea algunos por los que pueda turbarse la paz de la república; como puede acontecer por la frecuencia de juegos, luxo inmoderado y otros; porque su encargo ó comision no mira á impedir los daños espirituales de los que gobiernan, sino los males temporales que puedan servir á turbar la paz y tranquilidad civil y política. En quanto á precaver las culpas graves, deben velar con solididad.

Los prelados eclesiásticos, y en especial los regulares están gravemente obligados á corregir las culpas leves, y aun las transgresiones de sus leyes, con las cuales, poco á poco, va decayendo la observancia regular; porque á ellos incumbe por su oficio, no solo velar sobre la salud espiritual de sus súbditos, y promover su perfeccion, sino tambien atender á conservar el esplendor de la

disciplina monástica, y á cuidar de su aumento. Y así pecará gravemente el prelado regular, que viendo en sus súbditos las freqüentes transgresiones de sus leyes, aunque no contengan pecado alguno, calla, disimula, y quando ocurre oportunidad no las corrige seriamente. Ni puede excusarse en su omisión con el pretexto de conservar la paz, porque esta nunca es buena sin la justicia. Entiéndese lo dicho de los defectos obvios y públicos, pues los ocultos no dañan tanto á otros, como ni á la observancia regular, y así no están obligados gravemente á corregirlos, como los dichos, sí bien atenderán siempre á su remedio.

P. ¿Es materia de correccion el pecado pasado? *R.* Que no lo es, si ya está enmendado, corregido y borrado con la penitencia; porque respecto de él falta el fin de la correccion, como es claro. Pero sino estuviere enmendado totalmente, será materia de correccion, aun quando no haya peligro de reincidir en él, porque este precepto de la correccion principalmente recae sobre el pecado cometido, como lo denotan las palabras: *Si peccaverit :: corripere*. Ademas que el que se halla en pecado mortal

padece grave necesidad espiritual; y así insta la obligacion de socorrerlo en ella mediante la correccion fraterna, que es una espiritual limosna.

P. ¿Que noticia hemos de tener del pecado, para que nos obligue la correccion fraterna?

R. Que se requiere una noticia moralmente cierta de él, sin que baste la que se tenga por señales dudosas, ó por rumor; porque estando el próximo en posesion de su fama, se le ofende injustamente, si por una leve sospecha se le imputa el pecado. Con todo si el pecado dudoso cediese en daño del próximo, de la república ó comunidad, y hubiese esperanza de enmienda, se debería hacer la correccion, aun con sola duda ó sospecha. Extienden esto algunos á los prelados, afirmando pueden corregir á sus súbditos aun con sola la noticia dudosa de sus pecados; porque por su oficio deben velar sobre sus inferiores, é inquirir sus culpas. Pero será lo mas conveniente en tal caso, si el rumor se esparció en la comunidad, advertir las faltas en comun, sin individuar sugetos, y reprehenderlas *suppresso nomine*.

P. ¿Tenemos obligacion á corregir los pecados cometidos por ignorancia? *R.* 1. Que

si proceden de ignorancia vencible, es opinion de todos se deben corregir; porque esta ignorancia no excusa de culpa. *R. 2.* Que si los pecados provienen de ignorancia invencible contra el derecho natural y divino, tampoco hay duda obligue la correccion *per se loquendo*, porque aunque el que la tiene no peque *formaliter*, peca *materialiter*, lo que no es lícito permitir, sino con grave causa. Igualmente han de corregirse, pudiendo hacerse, los pecados que van contra el derecho eclesiástico universal, si provienen de ignorancia *juris ó facti*; porque esta ignorancia es un grave mal, pues priva de un bien grave. Finalmente, si los pecados nacieren de ignorancia invencible acerca del derecho municipal de algun obispado ó pueblo, se atenderá á las circunstancias, y si hubiere oportunidad, la misma caridad pide se avise, y enseñe al ignorante.

R. 3. Que los prelados, párrocos, confesores y demas á quienes incumbe la cura de almas, están obligados á corregir y avisar á los ignorantes, qualquiera que sea, y de qualquier principio que provenga su ignorancia, á no ocurrir legítima causa respectivamente

para dexar de hacerlo; porque su principal número es corregir á los que van errados, y enseñar á los ignorantes.

§ II.

Esperanza de la enmienda.

P. ¿Obligaré el precepto de la correccion no habiendo esperanza alguna de enmienda?

R. Que no; porque faltando dicha esperanza, falta tambien el fin de la correccion, que es ganar al hermano. Así *S. Tom. 2. 2. q. 33. art. 2. ad 3.* Pero, si aunque por entónces no se espere la enmienda del próximo, se espera para adelante, se deberá practicar la correccion.

P. ¿Se requiere sea cierta la esperanza de la enmienda, ó bastará que ésta sea probable?

R. Con el Angélico Doctor, que por lo ménos ha de ser probable; sin que se requiera sea cierta; pues de lo contrario apenas se daría caso en que obligase la correccion fraterna, siendo cierto que dicha certeza depende de la voluntad agena, que solo Dios puede conocer. Por lo que debiendo concebir esta probable esperanza de todo hombre cristiano, no proceden bien los que omiten la correccion ó temen hacerla,

dando por motivo ser rara la esperanza de enmienda, y mas quando á cada paso vemos á muchos enmendados con el beneficio de la correccion fraterna, aun de aquellos de quienes teniamos poca esperanza se enmendasen.

P. ¿Estaremos obligados á practicar la correccion con duda del éxito de ella? *R.* Que dudando igualmente del buen ó mal éxito de ella, se debe omitir, porque sería imprudencia exponernos á causar daño al próximo, quando la correccion se ordena á causarle provecho. Si la duda solamente fuere de si aprovechará, pero suponiendo que no dañará, obliga el precepto; porque toda medicina así corporal como espiritual, debe aplicarse al enfermo, si se sabe que no le dañará, aunque se dude de si le aprovechará. En necesidad extrema, como en el artículo de la muerte, obliga la correccion fraterna aun con duda igual de si aprovechará ó dañará; porque el daño que puede provenir al próximo de su omision, es máximo é irreparable, y así prevalece contra el que se puede temer de corregirlo.

P. ¿Hecha sin efecto la correccion, se ha de repetir mas de tres veces? *R.* Que se ha de

repetir siempre, que atendidas las circunstancias, se espere de ella la salud espiritual del próximo; porque siempre se halla en necesidad espiritual de este socorro.

§ III.

De la oportunidad del que ha de ser corregido, y del tiempo.

P. ¿Los súbditos están obligados á corregir á sus preladados? *R.* Con S. Tom. 2. 2. q. 33. art. 4. que lo están; porque siendo la correccion acto de la caridad, así como los súbditos están obligados á amar mas estrechamente á sus preladados, así tambien lo estarán á amonestarlos. Mas en esta correccion se deberán puntualmente observar las tres circunstancias siguientes; es á saber: que se haga con grande mansedumbre, reverencia y humildad; que nunca se haga en público, sino en algun caso raro, y siendo público el escándalo; y finalmente, que siendo preciso, se practique por los religiosos mas graves y ancianos, y solo en su defecto por los jóvenes.

P. ¿El que prevee que otro hará la correccion, se excusa

del precepto de hacerla por sí?
R. Que no; porque este precepto es general á todos, y obliga tanto á uno como á otro. Exceptúase el caso, en que uno supiese ciertamente que otro hará la correccion con el deseado efecto. El que entiende que su correccion es necesaria juntamente con la de otro para la enmienda del próximo, y que con esta union se conseguirá mas eficazmente, está obligado á ella.

P. ¿Se ha de hacer en qualquier tiempo la correccion? **R.** Que aunque *per se* se deba hacer en todo tiempo, con todo se ha de colegir por las circunstancias qual sea el mas oportuno; porque así como para aplicar al enfermo la medicina corporal, se espera oportunamente al tiempo conveniente, así debe igualmente hacerse esto mismo en orden á la medicina espiritual de la correccion. Si la necesidad fuere extrema no puede diferirse la correccion, á no ser ciertamente nociva, pues despues no habrá tiempo para practicarla. Si se teme que de diferirse la correccion, ha de caer el próximo en nuevos pecados en el intermedio, se ha de mirar si la correccion dañará ó aprovechará por lo ménos alguna cosa. Si lo 1.º ha de dife-

rirse, si lo 2.º se ha de usar de ella.

§ IV.

*Congruencia de la persona
 corrigente.*

P. ¿Quando uno deberá corregir al próximo aun con detrimento corporal propio? **R.** Que en necesidad extrema ó en el artículo de la muerte del próximo, estamos obligados á socorrerlo con el remedio de la correccion, aun con peligro de nuestra vida; porque la necesidad extrema espiritual del próximo prevalece sobre todo bien corporal propio, ó mas que todo nocumento temporal nuestro. Si la necesidad del próximo solo fuere grave, no hay obligacion á corregir al próximo con peligro de la vida; pues no es necesario el perderla para que él consiga su salud espiritual, pues puede él mismo con el auxilio divino enmendarse. Los prelados y demas á quienes incumbe por oficio corregir á sus súbditos, estarán obligados á ejecutarlo, aun con peligro de la vida, en dicha necesidad grave, por ser su obligacion mas estrecha y urgente, que la de los demas.

P. ¿En fuerza de esta mayor obligacion están obligados

los superiores y prelados á inquirir los defectos de sus súbditos para corregirlos? *R.* Que así los prelados eclesiásticos como los regulares tienen obligacion á inquirir sobre la conducta de sus súbditos, ya sea por sí, ya por medio de sujetos adornados de integridad, prudencia y justicia. Mas si conociere el superior que de esta inquisicion se ha de seguir la turbacion de la paz, mas que el aprovechamiento de sus súbditos, se portará prudentemente omitiéndola.

P. ¿Pecarán gravemente los prelados eclesiásticos corrigiendo en pecado los delitos agenos? *R.* Que no, porque esta accion no pide estado de gracia en el que la hace. Esto mismo se ha de decir, *à fortiori*, del particular que corrige. Si el pecado del que hace le correccion fuere público, estará obligado á corregirse primero á sí mismo que á otros, como dice S. Tom, 2. 2. q. 33. art. 5.

P. ¿Es culpa grave predicar en pecado mortal? *R.* Que no; porque la predicacion no es accion que pida estado de gracia en el que la practica; porque ni de su naturaleza está anexa al orden sacro, ni el que predica hace ó recibe algun sacramento; y así á no ser públi-

co pecador, ó por razon del escándalo, no aparece por donde sea grave culpa predicar en pecado mortal.

§ V.

Del orden de la correccion fraterna.

P. ¿Que se nos manda *cap.* 18. *Matt.* en orden á la correccion fraterna por lo que mira al método con que debe practicarse? *R.* Que se nos prescriben las quatro cosas siguientes. 1.^a Que si alguno pecare ocultamente contra nosotros, ó teniendo noticia de su pecado, lo corrijamos ocultamente. 2.^a Que si la correccion oculta no fuere suficiente, la practiquemos en presencia de uno ó dos testigos, para conseguir mejor la enmienda del pecador. Si cómodamente se pudieren citar á los que saben el delito, no se ha de echar mano de los que lo ignoran. 3.^a Que si no bastare lo dicho, demos noticia á la Iglesia ó prelado. 4.^a Que si no oye á la Iglesia, lo reputemos como á un etnico ó excomulgado. Este orden es preceptivo, y no precisamente de consejo; porque Jesucristo absolutamente nos intimó su observancia.

P. ¿Obliga dicho orden quando se cree que el prelado hará mejor por sí mismo la correccion? *R.* Que obliga; porque Cristo prescribió absolutamente el orden dicho. Con todo no nos opondremos, pueda hacerse así, en algun caso raro, siendo el que ha de corregir inepto para hacer la correccion, y no disguste al corrigiendo ser denunciado al prelado espiritual, discreto, y que le sea grato.

P. ¿Será lícito ceder el derecho de la correccion fraterna? *R.* Que aunque á cada uno sea lícito ceder este derecho por algun fin honesto, los demas están obligados á corregirlo, observando el orden dicho. La 1.^a parte de esta resolucion se prueba; porque si por motivo de virtud puede uno ceder el derecho que tiene á la vida ó salud, tambien podrá ceder el que tiene á su fama por el mismo motivo. La 2.^a tambien se prueba; porque perseverando el fin de la correccion aun en el que quiere ceder este derecho, debe perseverar en los demas la obligacion á corregirlo. Por esta causa ningun prelado puede mandar lo contrario, segun S. Tom. 2. 2. q. 33. art. 7. ad 5.

P. ¿Se ha de guardar en todos los delitos el orden de la

correccion fraterna? *R.* notando, que los delitos unos son públicos, y otros secretos; unos en daño de tercero, otros en daño comun, y otros finalmente que solo ceden en daño del que los comete. Esto supuesto *R.* 1. Que respecto de estos últimos obliga el orden de la correccion fraterna, siendo ocultos, como consta de las palabras mismas del Evangelio: *Si peccaverit in te frater tuus :: corripue illum inter te, et ipsum solum*: las cuales se entienden principalmente de los pecados ocultos, que solo ceden en perjuicio del que peca, segun opinion comun.

R. 2. Que en los pecados que van contra el bien particular de algun tercero, ha de ser corregido secretamente el delinquente, si se concibe verdadera esperanza de su enmienda; porque el orden de la caridad pide, que de tal manera se defienda al inocente, que el pecador quede corregido. Mas si no se esperase dicha enmienda, deberia ser el inocente á quien amenazase el daño dicho, avisado en comun, para que se guardase, y si esto no bastase á precaver el daño, deberia ser declarado *nomina-tim* el agresor, para que el inocente implorase el auxilio del Juez.

R. 3. Que en los pecados públicos no obliga el dicho orden. Así S. Tom. 2. 2. q. 33. art. 7. donde con S. Agustin hace presente el dicho del Apóstol: *Peccantem coram omnibus argue, ut cæteri timorem habeant.* Tambien persuade lo mismo la razon; porque el que públicamente peca, no tiene derecho alguno á que se le guarde secreto. Mas si el pecado se cometiere delante de dos ó tres, aun no es público, y así se ha de corregir en secreto; y lo mismo, si lo ignora la mayor parte del colegio ó comunidad.

R. 4. Que en los pecados, aun ocultos, que van contra el bien comun, no obliga la correccion fraterna, sino que luego se han de denunciar al prelado respectivo; porque de tales pecados apénas puede esperarse enmienda. Lo que principalmente se ha de entender de la heregía, y de todos los delitos sospechosos de ella, aunque sean ocultos, segun los decretos del santo Tribunal, y de Alex. VII.

P. ¿El pecado carnal ha de reputarse por dañoso al bien comun de la religion, y como tal debe ser denunciado luego al superior el que lo cometiere?

R. Que la caída carnal en un religioso, aunque sea externa,

no es *absolutè et per se* contra el bien comun de su religion, aunque alguna vez podrá serlo *per accidens*; como si lo comete un sugeto poco cauto, nada circunspecto, y que de intento busca las ocasiones de desahogar sus pasiones mal mortificadas, y que consideradas otras circunstancias se pueda justamente temer venga á servir de ignominia y deshonor al estado. Esto no se verifica así, respecto de un religioso, que impelido del apetito, ó vencido de una ocasion no buscada, cae alguna vez, siendo por otra parte timorato y cauto; pues de éste se puede esperar, que corregido se enmienda; y así debe serlo en secreto. Uno y otro es conforme á S. Tom. in 4. dist. 19. q. 2. art. 3. ad 2. donde dice, hablando de la esperanza de la enmienda: *Hæc concipi potest, quando peccatur ex infirmitate, et occasione oblata, labitur in carnis delictum, secus verò, quando ex electione, et consuetudine delinquitur.*

CAPÍTULO III.

De los vicios opuestos á la Caridad.

Trataremos en este capítulo de los vicios opuestos á la caridad, y en el siguiente del

escándalo, cuya noticia conduce á nuestro intento mas que la de otros. De ellos habla largamente S. Tom. 2. 2. desde la q. 34. hasta la 44. Procuraremos seguir sus luces.

PUNTO I.

Del odio de Dios y del próximo.

P. Que vicios se oponen á la caridad? *R.* Que los diez siguientes, que son el odio de Dios y del próximo, la pereza, envidia, discordia, contienda, cisma, guerra, riña, sedicion y escándalo.

P. ¿Que es odio de Dios, y de quantas maneras? *R.* Que es de dos maneras; esto es: *general*, y que se halla en todo pecado; y *particular*, y se define diciendo que es: *Aversio à Deo, qua voluntas illi detestatur, in quantum peccata prohibet, pœnasque infligit.* El 1.º es *material*, y no tratamos de él; el 2.º es *formal*, y de él hablamos ahora.

Este odio formal es tambien de dos maneras; á saber: *abominationis é inimicitia.* El 1.º es *optare Deum non esse*; y el 2.º *optare Deo aliquod malum.* Es pecado entre todos gravísimo, y de los que se llaman *contra Spiritum Sanctum*, porque va contra Dios por cierta

eleccion y malicia, y así solo puede ser venial por defecto de perfecta deliberacion.

P. ¿Que es odio formal del próximo? *R.* Que es: *Formalis malevolentia, qua expressè proximo malum exoptamus.* Tiene el odio del próximo las mismas divisiones que acabamos de proponer acerca del odio de Dios, y así tenemos por excusado repetir las, y mas quando solo tratamos del odio formal. Este es de su naturaleza pecado mortal, opuesto directamente á la caridad con el próximo. Muchas veces no pasará de venial, ya por la parvidad de la materia, ya por faltar la perfecta deliberacion. Se distingue en especie del odio formal de Dios; porque este ofende directamente á la bondad divina, y aquel la criada.

Arg. contra esto último. La caridad con que amamos á Dios y al próximo es de una misma especie; luego tambien lo serán el odio de Dios y del próximo que van contra ella.

R. negando la consecuencia. La disparidad entre el amor y odio consiste en que ámbos amores de Dios y del próximo no tienen sino una razon formal, que es la divina bondad. No así en el odio de Dios y del próximo, porque en el de este el motivo formal es su propio

mal; á no ser que uno aborreciese al próximo con odio que procediese del odio tenido á Dios, que entónces ámbos serian de una misma especie, pues tenian un mismo motivo formal.

P. ¿Se distinguen en especie los odios del próximo segun la diversidad de males que se le desean? *R.* Que aunque todos los odios convengan en la razon formal de odio, los deseos que de ellos nacen se distinguen en especie, segun la diversidad moral de los males que se le desean, porque los actos de la voluntad toman su especie de los objetos, y estos se distinguen en especie moral segun se distinguen en damnificar al próximo.

Arg. Todos los males que se causan al próximo convienen en la razon comun de mal, la que se ha de formal respecto del odio; así como todos los beneficios que se le hacen convienen en la razon comun de beneficencia: es así que no se dan beneficencias distintas en especie; luego tampoco odios. *R.* con *S. Tom.* 2. 2. q. 31. art. 4. ad 2. *Quod sicut omnia beneficia proximo exhibita, in quantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocumenta, in quantum considerantur secun-*

dum rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem considerantur secundum aliquas rationes speciales, vel boni, vel mali, reducuntur ad aliquas virtutes, vel vitia.

Segun esta doctrina debe advertirse para la práctica, que el que por odio desea al próximo algun mal, no solo comete pecado de odio, sino tambien otro distinto en especie segun sea la del mal deseado. Y así no bastará decir en la confesion que aborreció al próximo, sino que tambien debe manifestar en ella los deseos concebidos por el odio que le tenia, sean simples ó eficaces. Ni bastará declarar los malos deseos contra el próximo, sin declarar si procedian de odio. Lo mismo ha de entenderse de los daños causados.

Tambien ha de notarse que los odios pueden mudar de especie, segun la condicion de las personas á quienes se tengan. Y así se distinguen específicamente los odios contra los padres y otros ascendientes, contra los prelados eclesiásticos, bienhechores insignes y hermanos, de los que se tienen contra otros extraños. Por lo que deben así declararse en la confesion, exponiendo la condicion de la persona aborrecida ú odiada.

PUNTO II.

De la discordia, contienda y cisma.

De la pereza y envidia tratamos ya hablando de los vicios capitales, y así pasamos á hacerlo de los demas vicios opuestos á la caridad.

P. ¿Que es discordia? R. Que es: Cordis divisio, et dissentio voluntatum à bono divino, et proximi, in quo debent consentire. Es de su naturaleza culpa grave, por oponerse á la mutua caridad y concordia, que es union de los corazones de los hombres entre sí. Puede ser venial, ó por parvidad de materia, ó por falta de perfecta deliberacion.

P. ¿Que es contienda? R. Que es: Concertatio verborum inordinata ad impugnandam veritatem; ó es: Impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. Es de su género culpa mortal; como si uno impugna la verdad conocida contra la justicia, ó la sana doctrina. El que impugna el error, ó propugna la verdad con la conveniente acrimonia, obra laudablemente, ó pecará, á lo sumo, venialmente si se excediese algo en el modo, no haciéndolo con contumelias, ni

causando grave rubor al próximo.

P. ¿Que es cisma? R. Que es: Ab unitate Ecclesiæ voluntaria separatio. Es pecado mortal gravísimo; pues rasga la unidad de la Iglesia, que forma la caridad. No admite parvidad de materia. Todo herege es cismático, porque por la heregía se separa de la unidad de la Iglesia. El cismático puede, metafísicamente hablando, no ser herege, como si no tuviese error alguno pertinaz contra la fe; pero si se habla moralmente, los cismáticos siempre juntan con el cisma alguna heregía que les sirva de pretexto para separarse de la unidad de la Iglesia. Así S. Tom. 2. 2. q. 39. art. 1. ad 3.

P. ¿Que penas ha impuesto la Iglesia contra los cismáticos? R. Que las siete siguientes, que son: excomunion mayor lata: privacion del exercicio de órden y jurisdiccion: inhabilidad para obtener en adelante beneficios eclesiásticos: suspension del órden recibido del cismático: irritacion de los beneficios colados por ellos: sospecha vehemente de heregía; y quedar sujetos al juez eclesiástico para el castigo condicto.

P. ¿Quando en la Iglesia se levantan muchos Sumos Pon-

tífices, ¿son todos cismáticos? R. Que lo serán si se levantan contra el que ciertamente consta ser Sumo Pontífice, como tambien lo serán sus secuaces. Mas si no constase ciertamente de la eleccion de ninguno, de manera que de todos se dude igualmente sobre su legitimidad, todos deben ceder su derecho, y conspirar á la eleccion verdadera de uno solo; lo que si repugnaren executar, serán todos real y verdaderamente cismáticos, y deberán dar cuenta á Dios muy estrecha de su pertinacia, y de los daños que por ella se sigan á la Iglesia.

P. ¿Y que deberán hacer los fieles en el caso dicho? R. Que no pueden, ni deben obedecer á alguno de los contentientes, por no exponerse á peligro de errar, sino que creyendo que son miembros de la Iglesia, cuya principal cabeza es Cristo, se portarán como quando por muerte del Papa legítimo está vacante la Silla de San Pedro.

PUNTO III.

De la Guerra.

P. ¿Que es guerra? R. Que es: *Dissidium quoddam inter Principes ad pugnam ordinatum, multitudine armata.* Tres

condiciones se requieren para ella; á saber: autoridad del príncipe: causa justa; y recta intencion en los que pelean en ella. Con estas condiciones es lícita, y aun á veces obligatoria la guerra, como defiende la comun sentencia contra Tertuliano, los maniqueos y otros hereges. Así consta de la sagrada Escritura, en la que se lee que muchas guerras fuéron alabadas, y aun mandadas por Dios.

Solos los príncipes supremos y repúblicas libres pueden declarar guerra ofensiva, á no haber en alguna parte legítima costumbre en contrario, ó el príncipe fuese muy negligente en declararla, ó urge la necesidad de ella, sin haber recurso sino difícil al príncipe. En estos casos podrá declarar guerra ofensiva la república imperfecta. La defensiva en defensa del honor, honra ó bienes temporales, y mucho mas de la propia vida, qualquiera la puede hacer: *Vim vi repellendo cum moderamine inculpatæ tutelæ.* Mas esto no es propiamente guerra, sino una defensa natural.

P. ¿Quales deben ser las causas justas para la guerra? R. Que las que todos admiten son las tres siguientes; á saber: 1.^a La defensa propia ó

del inocente , por pedirlo así el derecho natural. 2.^a Vindicar la injuria verdadera grave, porque el ofensor se hace por ella reo, y el príncipe supremo su juez. 3.^a El recuperar los bienes que el otro posee injustamente. Otras causas de guerra no merecen la comun aprobacion , y así dexamos su exámen á los políticos cristianos y timoratos, como propias de su inspeccion.

P. ¿El príncipe podrá con opinion probable de que le pertenece tal reyno declarar guerra al que lo posee? R. 1. Que en ninguna manera podrá si el príncipe poseedor tiene igual probabilidad de su derecho; porque en este caso , *melior est conditio possidentis*. R. 2. Que aunque con opinion *ut-cumque* más probable , no pueda el príncipe declarar guerra al poseedor del reyno, si se hallare favorecido de opinion más probable, no como quiera , sino ciertamente , y por todas partes mucho más probable, podrá lícitamente declarar la guerra para vindicar su derecho. Pruébese la primera parte de esta resolucion , porque el príncipe solo puede declarar la guerra quando sea necesaria para repeler la injuria manifesta que se le haga , y falta esta injusta y manifesta

injuria quando solo tiene en su favor el príncipe opinion *ut-cumque* más probable de su derecho al reyno que otro posee. La 2.^a también se prueba , porque el que posee un reyno sin justo titulo , está obligado á restituirlo , y de esta manera lo posee aquel , que aunque tenga opinion probable en su favor , su competidor tiene otra en el suyo mucho más probable y más cierta por todas partes , porque esta tan excesiva mayor probabilidad quita á aquella menor su fuerza. Y así , si amonestado el príncipe poseedor á dexar el reyno no quiere hacerlo , puede ser compelido á ello con la fuerza y las armas.

Mas aunque esto sea así, deben no obstante los príncipes , ántes de declarar la guerra , tentar por todos los medios posibles evitarla de hecho , valiéndose de los arbitrios pacíficos que admita el negocio para no llegar á la efusion de sangre humana , ni dar lugar á los gravísimos é imponderables daños que son consequencias de la guerra , por más moderada que sea. Por cuyas fatales consequencias aquel santo rey de Inglaterra Eduardo llegó á decir : *Malle se regno carere, quod sine cæde, et sanguine obtinere non posset.*

Esta reflexión, tan conforme á los dictados de la humanidad, la hacen mas precisa los de la religion quando es la guerra entre príncipes cristianos; pues como dice S. Tom. *De erudit. princip. lib. 7. cap. 8. Inhumanum valde est christianum cum christiano guerram facere.*

P. ¿Que noticia acerca de la justicia de la guerra han de tener los soldados para que lícitamente puedan obedecer al príncipe que les manda pelear? **R.** con distincion; porque ó se habla de los soldados súbditos del príncipe, ó de los extraños. Si de los primeros, pueden lícitamente pelear, aunque duden de la justicia de la guerra, porque á ellos no les toca examinar, sino obedecer. Si de los segundos, aun se ha de distinguir; porque ó ántes de declarar la guerra estaban ya al sueldo del príncipe, ó se alistaron voluntariamente en sus vanderas al declararla. Si son de los primeros, se ha de decir lo mismo de estos que de los soldados súbditos del príncipe por la misma razon. Si fueren de los segundos, no pueden pelear sin constarles suficientemente de la justicia de la guerra, porque no siendo súbditos del príncipe, no se reputan como meros executores de la guerra, sino que dan su

sentencia en ella. Lo mismo decimos por esta misma causa de los soldados de superior clase, y de los que dan su voto para ella en los consejos; los que como causas principales deben ántes de decidir, examinar atentísimamente su justicia, y en caso de duda no votar por ella; *aliàs* pecarán gravemente, y se harán reos de todos los daños que se sigan á los dos reynos, con obligacion de restituírlolos.

PUNTO IV.

A quienes, y quando es lícito pelear.

P. ¿Es lícito á los clérigos y religiosos pelear por sí mismos en guerra justa? **R.** Que están prohibidos de hacerlo por el derecho canónico los clérigos ordenados *in sacris*, y todos los religiosos, aunque sean legos, por ser su vocacion tan repugnante al exercicio bélico, como advierte S. Tom. 2. 2. q. 40. art. 2. No obstante podrán, y aun deberán pelear si urgiere la necesidad de defender á sí ó á los suyos; ó si amenazare conocido grave peligro al bien de la religion ó de la patria, si fuere necesaria su concurrencia, porque es mas poderosa la ley na-

tural que la humana. Y aunque en este caso quitasen la vida á alguno, no incurririan en irregularidad por la misma razon. Tampoco se prohíbe á los dichos asistir en los exércitos y campañas para ministrar los socorros espirituales á los soldados. Pueden también los obispos, clérigos y religiosos presidir en los exércitos católicos contra los moros, hereges y otros enemigos del cristianismo, como lo hicieron santa y laudablemente muchos preladados eclesiásticos y religiosos venerables.

P. ¿Los cautivos cristianos pueden pelear por los infieles contra otros cristianos quando de no hacerlo les amenazan con la muerte? *R.* Que no; pues siendo la guerra injusta, es intrínsecamente malo cooperar á ella. Véase Benedicto xiv. de *Synod. lib. 13. cap. 20. n. 6.* Podrán, sí, executar, y por salvar la vida concurrir á otras acciones que no influyen tan directamente en el daño de los cristianos, como lo advierte el citado Papa.

P. ¿Que pecados suelen cometer en la guerra los príncipes, capitanes y soldados? *R.* Que pueden unos y otros pecar de muchas maneras, ya por lo que mira á declarar la guerra, ya por lo que toca á

su execucion y prosecucion. Véase el *Comp. latino*, donde se proponen los mas obvios, pues la brevedad de esta Suma no permite tanta dilatacion.

P. ¿Es lícito en la guerra quitar la vida á los inocentes?

R. Que el quitársela *directè* no lo es, por ser contra el derecho de gentes, que lo reputa por inhumanidad. Se entienden por inocentes los niños, decrepitos, las mugeres, los pasajeros, peregrinos, labradores, rústicos, mercaderes que no tengan domicilio, los Legados, y entre los cristianos los monjes y clérigos. A todos estos es ilícito quitar la vida si no hubiesen tomado las armas para pelear. Con todo será lícito alguna vez quitar la vida *indirectè* á los inocentes, como si no se puede conseguir la victoria sin su muerte, sin intentar ésta de propósito, sino solamente aquella.

PUNTO V.

De la riña, desafio y sedicion.

P. ¿Que es riña? *R.* Que es: *Quedam contradictio in factis usque ad percussionem*; ó es: *Privatum bellum ex privata auctoritate commissum, quo unus alterum ledere conatur*. Es de su género pecado mortal por

parte del agresor. Muchas veces solo será pecado leve por parvidad de materia, como sucede en las riñas entre los muchachos. Por parte del que se defiende, haciéndolo *cum moderamine inculpatæ tutelæ*, no habrá pecado alguno. Mas si se defiende con exceso y grave lesion del próximo, habrá pecado grave, como advierte S. Tom. q. 41. art. 1.

P. ¿Que es desafio? R. Que es: *Pugna singularis ab utraque parte ex conducto accepta, designato loco et tempore, cum periculo occisionis, aut gravis vulneris*. Se dice: *Pugna singularis* para distinguirlo de la guerra que se hace entre muchos. Se dice: *Ex conducto*, porque se concierta por convenio mutuo de las partes. *Designato loco et tempore*, porque sin esta designacion será una pelea vaga; y así qualquiera de estas circunstancias que falte, no habrá desafio. *Cum periculo occisionis, aut gravis vulneris*, porque no habiendo este peligro, tampoco habrá desafio propiamente tal.

P. ¿De quantas maneras puede ser el desafio? R. Que es de dos maneras: *Solemne*, y *particular ó privado*. El 1.º se hace fixando carteles, designando patronos, espectadores y armas. El 2.º se concierta pri-

vadamente entré dós, ó entré quatro ó seis, con igualdad de una y otra parte.

P. ¿Es lícito alguna vez el desafio? R. Que solo es lícito quando se haga con pública autoridad para terminar la guerra, ó para defensa del honor divino, ó del bien comun de la religion; porqué si en el primer caso se supone lícita la guerra, tambien lo será el desafio. Así vemos ó propuesto ó admitido este medio por varones santos con el dicho fin, como consta del que aceptó David contra el filisteo Goliat, y del que con el mismo intento concertó S. Wenceslao con Ladislao. En el segundo caso cada uno puede quitar la vida al infiel que profana las cosas sagradas, ó insulta la religion, y por consiguiente será lícito admitir el desafio en su defensa.

Fuera de estos casos es del todo ilícito, por ser pecado gravísimo, inhumano y cruel, opuesto á todo derecho natural, divino y humano, pues en el desafio ámbas partes se exponen por propia autoridad, y sin causa justa á perder la vida; y así se prohíbe en el quinto precepto del Decálogo. Tambien se halla prohibido en el Tridentino, *sess. 25. de Reformat. cap. 9.* y por los Sumos Pontífices Julio II, Pio V, Gre-

gorio XIII, Clemente VIII y Alexandro VII, condenando la siguiente proposicion, que es la 2.^a entre las que reprobó: *Vir æquestris ad duellum provocatus potest illud acceptare, ne timiditatis notam apud alios incurrat.*

Finalmente Benedicto XIV en su constitucion que empieza: *Detestabilem*, dada en 10 de Noviembre del año 1752, condenó las cinco proposiciones siguientes que favorecian el desafio.

1. *Vir militaris, qui nisi offerat, vel acceptet duellum, tamquam formidolosus, timidus, et ad officia militaria inutilis haberetur, indeque officio, quo se suosque sustentat, privaretur, vel promotionis alias sibi debitæ, ac promeritæ, spe perpetua carere deberet, culpa et pœna vacare, sive offerat, sive acceptet duellum.*

2. *Excusari possunt etiam honoris tuendi, vel humanæ vilipensionis vitandæ gratia duellum acceptantes, vel ad illud provocantes, quando certè sciunt, pugnam non esse secuturam, utpote ab aliis impediendam.*

3. *Non incurrit ecclesiasticas pœnas contra duellantes latas Dux, vel officialis militiæ acceptans duellum ex gra-*

vi metu amissionis famæ, et officii.

4. *Licitum est in statu hominis naturali acceptare, vel offerre duellum ad servandas cum honore fortunas, quando alio medio earum jactura propulsari nequit.*

5. *Asserta licentia pro statu naturali, applicari etiam potest statui civitatis male ordinatæ, in qua nimirum, vel negligentia, vel malitia Magistratus justitia denegatur.*

No solo condena su Santidad las referidas cinco proposiciones, sino que impone pena de excomunion lata y reservada, á no ser en el artículo de la muerte, al romano Pontífice contra todos los que enseñaren, defendieren, imprimieren, ó trataren pública ó privadamente, aunque sea *disputandi gratia*, á no hacerlo impugnándolas, ó todas ó cada una de ellas, como todo consta de la citada Bula.

P. ¿Que penas hay impuestas contra los comprehendidos en este crimen? R. Que los emperadores, reyes y señores temporales, que entre cristianos conceden terreno para practicar el desafio, los mismos que en él pelean, los padrinos, espectadores, no por casualidad, sino de intento, y todos quantos concurren en qual-

quiera manera á él, incurren en excomunion mayor *lata* reservada al Sumo Pontífice, como tambien en las penas de infamia perpetua, privacion del terreno y dominio respectivamente, y de proscripcion de todos los bienes. Los que mueren en el lugar del desafio, ó fuera de él por las heridas que en la accion recibieron, son privados por la dicha constitucion de Benedicto XIV de sepultura eclesiástica, aunque hayan dado señales de penitencia, y sido absueltos de los pecados y censuras.

Todas estas penas se incurren por qualquiera desafio que sea verdaderamente tal, aunque sea privado; de manera que la excomunion y privacion de sepultura eclesiástica se incurren *ipso facto*. Las demas penas se incurren despues de la sentencia del juez, á lo ménos declaratoria del delito. Los que concurren al lugar de su pelea incurren en la excomunion, aunque se impida el desafio, no por ellos, sino por sus amigos. El que quita en él la vida, no goza de inmunidad eclesiástica, por la citada constitucion. Los padriños, espectadores de intento, los que aconsejan el desafio, sus factores ó cómplices, y todos los que se mezclan en él,

incurren la censura, aun quando no se siga, con tal que ellos no lo impidan ó estorben.

De la dicha censura incurrida por el desafio podrán absolver los señores Obispos y demas confesores aprobados en virtud de la bula de la Cruzada, como asimismo los regulares, *extra Italiam*, si es oculto; mas si fuere público solo el Sumo Pontífice, ó quien tenga facultad y privilegio, y por la bula: *Semel in vita*, y *semel in articulo mortis*. Véase Trat. 17.

P. ¿Que es sedicion? R. Que es: *Tumultus ad pugnam unius partis reipublicæ contra aliam*. Si fuere contra el príncipe se llama rebelion, y se distingue en especie de la sedicion, por incluir una formal inobediencia, que se reduce al cisma. La sedicion de su género es pecado mortal; pues se opone gravemente á la caridad y á la union de la paz.

CAPÍTULO IV.

Del Escándalo.

PUNTO I.

Naturaleza y division del escándalo.

P. ¿Que es escándalo? R.

Que es: *Dictum, vel factum minus rectum, occasionem ruinæ spiritualis præbens proximo*. En el *dictum, vel factum*, se incluyen tambien las omisiones escandalosas, á la manera que diximos sobre la definicion del pecado. Dicese: *dictum, vel factum*, porque el escándalo es accion externa. *Minus rectum*, porque no se requiere sea de cosa mala, siendo suficiente el que lo parezca. *Occasionem ruinæ spiritualis præbens*, por no ser el escándalo causa del pecado ageno, pues la voluntad es libre, y no puede ser obligada á pecar por agente alguno extrínseco, y porque no se requiere haya caida, sino que basta la ocasion de ella.

P. ¿En que se divide el escándalo? *R.* Que en *activo y pasivo*. Activo es el que queda definido. Pasivo es: *Ipsa ruina spiritualis proximi, accepta occasione ex dicto, vel facto alterius*. Divídese ademas el escándalo activo en *directum formale, directum non formale*; y en *indirectum, seu interpretativum*. El 1.º se verifica, quando se induce al próximo al pecado con intencion directa y expresa de su ruina espiritual, y de que pierda la gracia. Este es pecado de demonios. El 2.º se da, quando no se indu-

ce por este fin á pecar á otro, sino por satisfacer su gusto el que induce, por interes, ó por alguna otra utilidad; como en el que induce al hurto ó adulterio. El 3.º consiste, en que aunque no se quiera inducir al pecado, prevee no obstante el que hace ó dice, que su dicho ó hecho puede servir de ruina espiritual al próximo, ó si aunque no lo prevea, debiera preveerlo. Ademas de estos escándalos que son *per se*, puede tambien darse escándalo *per accidens*; como si uno pecase en oculto, y pensando que nadie le ve, fuese visto de alguno, que acaso se escandalizase. Este escándalo no constituye diverso pecado que se deba declarar en la confesion, á no ser que fuese por su culpa visto. *S. Tom. 2. 2. q. 43. art. 1. ad 4.*

El escándalo pasivo se divide en escándalo *fragilium, pusillorum* y *pharisæorum*. El 1.º es: *Ruina spiritualis proximi orta ex fragilitate, vel infirmitate*; como si pasando una doncella por la plaza, los que la viesen se moviesen á incontinencia. *Pusillorum* ó *parvulorum* es: *Ruina spiritualis orta ex ignorantia causæ*; como el ver á uno comer carne en Viérnes, sin saber lo hace con necesidad. *Pharisæorum* es: *Ruina spiritualis orta ex pura ma-*

litia; como el que tomaban los fariseos, de quienes se deriva el nombre, de las palabras y milagros de Cristo. El escándalo activo no siempre se halla con el pasivo; porque uno puede dar á otro ocasion de pecar, sin que este peque. Tambien puede hallarse el pasivo sin el activo; como sucede en el escándalo farisaico. Pueden finalmente unirse ámbos; como si Pedro da ocasion de pecar á Pablo, y este cae por ella.

P. ¿Es el escándalo pecado especial? *R.* Que el activo es pecado especial opuesto á la caridad y correccion fraterna. Es de su género pecado mortal, y podrá ser venial por parvidad de materia, y por faltar la perfecta deliberacion. *S. Tom. 2. 2. q. 43. art. 3. y 4.*

P. ¿Se da pecado de escándalo sin intentar la ruina espiritual del próximo? *R.* Que sí; porque una vez que sea escándalo, es *de se* inductivo de la ruina espiritual del próximo; y así una vez que ésta se prevea, aunque de facto no se siga, ya constituye un pecado especial contra la caridad, que se debe manifestar en la confesion. *S. Tom. art. 3. in corp.*

Arg. contra: Para pecado especial es necesario se dé oposicion á alguna virtud espe-

cial; es así, que quando no se intenta con el escándalo la ruina espiritual del próximo, no se opone á virtud alguna especial; luego no será pecado especial. *R.* Negando la menor; porque para que el escándalo sea pecado especial no se requiere se intente de propósito la ruina espiritual del próximo, sino que basta se quiera *indirectè é implicitè*; lo que sucede respecto de toda circunstancia prevista en el objeto; como se ve en el hurto de cosa sagrada, que para que sea sacrilegio no se requiere se hurte como sagrada, sino que es suficiente que se sepa lo es.

P. ¿Quantas malicias incluye el pecado de escándalo? *R.* Que respecto del escándalo directo todos confiesan se dan en él dos malicias distintas en especie, á lo ménos; una contra caridad, y otra de la especie del pecado con que se escandaliza. Lo mismo nos parece ser verdad, aunque el escándalo sea indirecto; y así el que aconseja á quatro personas el hurtar, comete ocho pecados, quatro de escándalo, y quatro de hurto; y quando con su hurto incita á las mismas quatro personas á hurtar, comete nueve, los ocho ya dichos, y el que él hace hurtando. Por lo que mira á la

práctica de la confesion todos convienen en que se deben explicar en ella todos estos pecados con las circunstancias específicas, que en ellos se hallen. Inducir á otro á pecar venialmente, solo es pecado venial, quando el pecado con que se le induce solo fuere venial, como lo dice S. Tom. *art. 4. de la q. 43.*

P. ¿Es lícito aconsejar el menor mal al que se halla preparado ó dispuesto para cometer el mayor? Tres cosas supone la pregunta. La 1.^a que no es lícito aconsejar el menor mal, si de otra manera pudiere evitarse el mayor. La 2.^a que no es lo dicho lícito, quando se varía de personas, v. gr. aconsejar se haga un menor mal á Pedro, porque no se haga el mayor á Juan. Lo mismo se entiende, si el pecado, aunque ménos grave, fuere distinto; y así no es lícito aconsejar la fornicacion al que está determinado al adulterio, ó á la sodomía. La 3.^a que el sentido de la cuestión es, si al que está dispuesto á cometer dos males uno mayor y otro menor, se le pueda aconsejar este, porque desista de aquel; como si Antonio estuviese resuelto á matar á Juan y robarlo, con una tenaz resolucion, se le podia persuadir, á que no le ma-

tase, contentándose con solo robarlo?

R. Que el dicho consejo es lícito. Lo 1.^o porque no es absoluto, sino condicionado, de que supuesta la voluntad de cometer los dos males, se contente con el menor, sin arrojarse al mayor. Lo 2.^o porque el que en el dicho caso aconseja, no persuade lo malo, sino lo bueno; pues induce á omitir el mayor mal, en lo que á ninguno daña, y á todos aprovecha; al agresor, apartándolo de un crimen mas grave; al amenazado, librándolo de mayor daño; y aun á Dios, impidiendo su mayor ofensa.

PUNTO II.

Que obras se deben omitir para evitar el escándalo.

Para inteligencia de lo que en este punto hemos de tratar, se debe advertir que los preceptos son de tres maneras. Unos son de derecho natural; como el socorrer al próximo en extrema necesidad. Otros de derecho divino positivo; como los de la fe y de los sacramentos. Otros de derecho humano; como el del ayuno. Todos los reduce S. Tom. *ad veritatem doctrinæ, vitæ, et justitiæ. Veritas doctrinæ con-*

siste en enseñar al ignorante. *Veritas vitæ* denota la propia rectitud, mediante la observancia de los divinos mandamientos. *Veritas justitiæ* consiste en esta misma rectitud en orden al próximo, y en que este no padezca daño alguno en el comercio humano. Suponemos, que por evitar el escándalo farisaico no se debe dexar obra ninguna buena; pues naciendo él de pura malicia, se ha de despreciar. Esto supuesto

P. ¿Que obras debemos omitir para evitar el escándalo del próximo? *R.* 1. Que por ningún escándalo es lícito omitir la verdad de la doctrina, enseñando positivamente lo falso aunque sea en materia leve; ó quando es necesaria su enseñanza para el bien común de la religion; mas, puede alguna vez omitirse su enseñanza, para que no se siga escándalo. Tres partes contiene la resolución. Pruébase en quanto á la 1.^a porque siendo la mentira, por lo ménos pecado venial, nunca es lícito decirla, así como nunca lo es pecar venialmente. En quanto á la 2.^a tambien se prueba, porque el bien común, ó de la religion debe preferirse á qualquiera otro bien, ó daño particular. Se prueba últimamente la 3.^a con

las palabras de Cristo, que nos refiere S. Juan *cap. 16. Adhuc multa habeo vobis dicere; sed non potestis portare modo:* púedese, pues, omitir la verdad de la doctrina alguna vez, segun el tiempo, lugar y circunstancias del auditorio. S. Tom. *art. 7. ad 2. y 4.*

R. 2. Que los preceptos negativos del derecho natural nunca pueden quebrantarse para evitar el escándalo; porque dichos preceptos obligan *semper, et pro semper*; de manera que su transgresion es intrínsecamente mala; como se ve en el perjurio, homicidio y otros. Lo mismo debe decirse de los preceptos de la fe y sacramentos, y de todos los demas, que *hic, et nunc*, son de *necessitate salutis*, y no pueden omitirse sin pecado; porque á ninguno es lícito pecar, ni aun venialmente, por evitar el daño propio ó ageno, aunque sea gravísimo. S. Tom. 2. 2. *q. 43. art. 7. ad 5.*

R. 3. Que los preceptos afirmativos de derecho natural y divino positivo se pueden, alguna vez, diferir, y aun omitir por evitar el escándalo *pusillorum et fragilium*; porque algunas veces nace este de la ignorancia ó fragilidad del próximo, de la qual nos manda la caridad nos compadezcamos.

Por este motivo, aunque la correccion fraterna sea de precepto natural y divino afirmativo, puede y debe omitirse, quando se prevee se ha de seguir de ella mas daño que provecho.

Síguese de aquí, que con mas razon se haya de decir esto mismo de los preceptos positivos humanos; porque el no escandalizar al próximo es de derecho natural, que supera la obligacion de qualquiera otro precepto humano. De aquí se sigue, que si de salir uno de su casa, se han de originar graves disturbios en la familia, deberá permanecer en ella, y abstenerse de oír misa, aun quando instase el precepto de oírla.

Mas se debe notar, que si de la omision del precepto se ha de seguir grave daño al próximo, debe cumplirse, aun quando se tema se ha de seguir escándalo. Por esta causa debe el Párroco bautizar al niño que está á peligro de muerte, aunque de hacerlo, algunos hubiesen de tomar motivo para blasfemar del sacramento, porque la caridad mas favorece á la inocencia, que á la malicia.

R. 4. Que las obras de consejo se han de omitir ó diferir por el escándalo *pusillorum*,

entretanto que sean instruidos en la causa ó motivo de hacerlas, y si despues de hecho esto, aun perseveran en su malicia, se ha de despreciar su escándalo como de fariseos: la razon es la misma que hemos ya propuesto acerca de los preceptos afirmativos. Segun esto, si uno intentase entrar en religion, ó elegir el estado eclesiástico, y temiese que sus padres se habian de escandalizar, llenándolo de improperios á él y al estado que pretendia abrazar, debiera suspenderlo por algun tiempo hasta hacerles presente su vocacion y causas de su eleccion; y si despues de esto, aun no se aquietan los padres, no estará obligado á desistir de su propósito, ántes bien podrá ponerlo por obra, especialmente si de la dilacion se le sigue daño notable en su aprovechamiento espiritual; porque ya el escándalo *pusillorum* pasa á serlo de fariseos, como dice S. Tom. art. 7. in Corp. de la quest. cit. sup.

P. ¿Se han de dexar los bienes temporales por evitar el escándalo del próximo? R. con distincion: O son propios ó ajenos, que se nos han entregado en custodia ó depósito. Si esto 2.º se han de guardar con todo cuidado; pues no tenemos su

dominio para dexarlos. Si lo 1.^o alguna vez se deberán dexar para evitar el escándalo *pussillorum*, ó precaverlo por otra via; porque debemos posponer nuestro bien temporal, quando podemos hacerlo sin notable detrimento propio ó ageno, al daño espiritual del próximo, si de este mismo modo lo podemos evitar. Por lo que mira á evitar el escándalo *phariseorum*, niega S. Tom. deba alguno privarse de los bienes temporales. 2. 2. q. 43. art. 8.

PUNTO III.

De la cooperacion al pecado de escándalo.

P. ¿Quando se dirá que uno coopera al pecado de escándalo? R. Que la cooperacion puede ser en dos maneras; á saber: *Formal ó próxima*, y *remota ó material*. La 1.^a es la accion de su naturaleza influyente en el pecado, ó la que *hic et nunc* se ordena á él. Esta cooperacion, segun todos, es ilícita y pecaminosa. La 2.^a es la accion no mala de sí, sino indiferente, y de la qual puede usarse sin pecar. Esta cooperacion es lícita, con tal que, segun algunos, la asistan estas siete condiciones. 1.^a Que la accion cooperatiya de sí no

sea mala, sino indiferente. 2.^a Que la intencion del cooperante sea de executar la propia accion, ordenándola á fin honesto. 3.^a Que haya causa justa para obrar. 4.^a Que el operante no tenga por oficio impedir el pecado de otro. 5.^a Que no pueda dexar de obrar sin propio daño. 6.^a Que aunque él no cooperase, aun se haria el mal. 7.^a Que el próximo no haya de abusar de su accion en daño de la religion ó república. Todas estas condiciones pueden reducirse á sola una; esto es: á que haya necesidad ó causa razonable para hacer la accion *aliàs* buena; segun la calidad del negocio y la materia. Con esta regla pueden resolverse innumerables casos, sin que sea necesario detenernos en individualarlos.

P. ¿Es lícito inducir á otro á jurar lo que es verdad, pero que ignora el que ha de jurar que lo es; como quando un estudiante quiere probar el curso á que realmente asistió debidamente, mas careciendo de testigos oculares, se vale de otros, que aunque no lo vieron asistir, tienen certeza moral de que asistió, por haberlo oido á personas fidedignas? R. Que no, porque los tales testigos no juran lo que saben suficientemente, segun la presente ma-

teria; pues en las cosas judiciales solo se puede jurar como cierto lo que se ve con los propios ojos. Podrán, si, jurar creen prudentemente, que el tal estudiante asistió al estudio.

P. ¿Puede uno inducir á jurar á otro lo que sabe es falso, si el que ha de jurar lo tiene por verdadero? *R.* Que en ninguna manera puede, por ser ilícito inducir á otro á lo que es *objectivè* malo, como lo es el perjurio, aunque el que obra se excuse de pecado por su ignorancia.

P. ¿Los figoneros ó criados pueden ministrar carnes ó cena en día de ayuno á sus huéspedes ó amos? *R.* Que si saben no tienen causa legítima que los excuse de los preceptos de la abstinencia ó ayuno, no pueden, porque en hacerlo cooperarían positivamente al pecado. Mas no constándoles de ello, podrán ministrarles carnes ó cena; pues deben presumir, no teniendo certeza de lo contrario, que tendrán causa legítima para excusarse de la observancia de dichos preceptos.

PUNTO IV.

De los pecados de escándalo contra la castidad.

Aunque la malicia del escándalo sea quasi á todas las materias de la teología moral transcendental, es mas frecuente que en otras en la de la castidad: por esta causa pondremos aquí algunas dudas, que puedan servir de instruccion para las demas sobre esta materia.

P. ¿Comete pecado de escándalo el que solicita á la cópula á la muger ya determinada á ella? *R.* Que sí; porque como ya muchas veces hemos dicho, para que se dé pecado de escándalo basta que la accion sea inductiva de ruina espiritual. Ademas, que aunque la muger esté determinada al pecado, no lo pondría por obra si el otro no la induxese, pues acaso podría arrepentirse de su mal intento.

Arg. contra esta resolucion. Pedir prestado á aquel que está determinado á dar el mutuo con usuras, no es pecado de escándalo; luego ni lo será en nuestro caso. *R.* negando el antecedente, si se habla fuera del caso de necesidad, ó de causa razonable; y no pudiendo darse esta respecto de la

fornicacion , por eso el que induce á ella no puede en caso alguno librarse del pecado de escándalo.

P. ¿Se da pecado de escándalo en el adorno de las mugeres? *R.* con *S. Tom. 2. 2. q. 169. art. 2.* que la muger que se adorna ó para agradar á su marido , ó segun lo pide la decencia de su persona y estado , no peca , porque cada uno tiene derecho á vestir conforme lo pida la condicion de su estado y persona. Si se adorna con intencion prava de provocar á la lascivia , pecará gravemente. Si lo hiciere por cierta levedad y jactancia , será culpa grave ó leve , segun las circunstancias que pueden ocurrir. Lo mismo decimos quando el adorno fuere superfluo , con tal que no sea demasiadamente excesivo , ó deshonesto , ó fuera de la costumbre de otras de su clase. Es conveniente distinguir dos géneros de adornos ; uno precioso , esmaltado de oro y piedras preciosas , otro impudico. El 1.^o es de sí indiferente , pues á no serlo , ni á las emperatrices ni reinas fuera lícito. El 2.^o siempre es ilícito y pecado de escándalo , segun la qualidad del exceso.

P. ¿Es lícito á las mugeres llevar desnudos los pechos? *R.*

que no , porque semejante desnudez incita demasiado á la lascivia , y así son indignas de la absolucion , y aun se deben repeler de la sagrada comunión y arrojar de las Iglesias , como vívoras que envenenan las almas con sus continuos escándalos. Lo mismo decimos de las que usen paños transparentes y delicados que dexen su desnudez siempre patente á la vista , y generalmente de todo ornato que pueda ofender la pudicicia cristiana , ó fomentar el nimio luxo y fausto , no solo por el escándalo , sino porque todo es un efecto de nimia prodigalidad , y por la qual muchas veces la vanidad de las mugeres causa graves perjuicios á sus maridos , hijos , familia y acreedores , y defrauda á los pobres del debido socorro.

P. ¿Podrá salir en público la muger que prevee ha de ser torpemente deseada? *R.* con distincion: ó prevee podrá serlo por su natural hermosura y prendas , y no por persona determinada , sino en comun , ó prevee lo ha de ser por su profano y vicioso ornato. Si lo primero , no está obligada á quedarse en casa , porque el peligro es remoto , y así no está obligada á evitarlo. Si lo segundo , debe moderarse con-

forme á su condicion y persona. Si prevee que ha de ser torpemente deseada por alguno en particular, ó por algunos en algun sitio determinado, como en tal convíte; en este caso debe mantenerse en casa, y no concurrir á aquel lugar, pudiendo hacerlo cómodamente; porque la caridad pide evitar el daño del próximo quando se puede hacer sin notable detrimento.

P. ¿Es lícito á los príncipes cristianos permitir las ramerías? R. Que supuesta la corrupcion humana, pueden los príncipes cristianos permitir las donde se juzguen necesarias para evitar mayores males, designándoles lugar separado y peculiar. Así S. Tom. 2. 2. q. 10. art. 11. donde dice con S. Agustin: *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaris omnia libidinibus.*

P. ¿Es lícito alquilarles casa á las dichas mugeres? R. Que si la casa por su sitio, ó por otras circunstancias fuere mas apta para su torpe comercio, ó si la piden por mal fin, convienen todos en que sería ilícito el alquilársela, porque en tal caso no se reputa como indiferente, así como no lo sería si se pidiese un aposento para adular. Mas si se habla de alquilar la casa en ge-

neral y como para habitar, es comun sentencia se la pueda franquear el dueño; y nosotros decimos lo mismo si á ello impele la necesidad, porque la dicha locacion es de sí indiferente, de manera que toda la malicia del pecado nace de la voluntad depravada de quien abusa de ella.

P. ¿Es lícito servir de criadas á las ramerías? R. Que estas pueden ser en dos maneras: unas que no siempre se entregan al uso torpe, sino algunas veces, y esto en secreto: á estas lícito es servir en los negocios domésticos y asuntos indiferentes en que los criados y criadas sirven á otros amos ó amas. Hay otras ramerías que viven del torpe comercio públicamente, expuestas al lascivo uso de todos. A estas es ilícito servir ó vivir en su compañía. Lo mismo que hemos dicho de las sirvientes de estas dos clases de mugeres debe entenderse de los criados y criadas de otros amos, á los que si no tuvieren en su casa la manceba, se les podrá servir en las cosas domésticas buenas ó del todo indiferentes. Mas si dentro de sus propias casas mantienen el trato deshonesto, ú otro iniquo é injusto, como si son públicos usurarios, los deben abandonar, y en nin-

guna manera pueden obedecer á sus perversos mandatos.

P. ¿El que pinta imágenes lascivas comete pecado grave de escándalo? *R.* Que sí; porque aunque tales imágenes no estén totalmente desnudas, siempre sirven á fomentar, y provocar el amor torpe. Por lo que no es lícito, sino malo, tenerlas en las casas expuestas á la vista, ni aunque estén cubiertas con algun velo, ó se tengan con pretexto de adorno, sino que se deben borrar ó quemar, sin que alguna utilidad ó necesidad haga lícito pintarlas ó retenerlas.

P. ¿Es lícito dar á otro ocasion de pecar, v. gr. el marido á la muger para sorprehenderla en el adulterio? Lo mismo decimos del amo que dexa dinero donde lo pueda tomar el criado para experimentar su fidelidad. *R.* Que no es esto lícito, porque el que da ocasion de pecar influye en el pecado, y *non sunt facienda mala, unde proveniant bona.*

P. ¿Son lícitos los bayles? *R.* Que aunque sean lícitos los bayles practicados con la debida moderacion y toda cristiana gravedad, como ordenados por su naturaleza á recrear el ánimo, como otras honestas diversiones lo son; con todo, como regularmente se usan en

tre personas de diverso sexo, y con movimientos y mudanzas ménos honestas, son ilícitos; y así mientras no promedie entre las manos de las mugeres y hombres algun pañuelo por lo ménos, y de manera que no se toquen, se han de desterrar las dichas diversiones, porque el contacto de hombre y muger es contagioso. No lo haciendo así, ni los confesores pueden absolver á los que baylan, ni los magistrados permitir tales bayles.

Lo mismo debe decirse del oficio y exercicio de los comediantes, y de los espectáculos y comedias que comunmente, ó por lo ménos frecuentemente se executan por sugetos venales y viles. Pruébese en quanto á la primera parte nuestra resolucion. Los bayles, espectáculos y comedias se ordenan de su naturaleza al recreo de los hombres; y siendo este un fin honesto, dirigido por la virtud de la *Eutropelia*, tambien lo serán de su naturaleza los mencionados medios. Así *S. Tom. 2. 2. q. 168. art. 3.* Pruébese tambien en quanto á la segunda parte. Las acciones morales se han de considerar segun que comunmente se practican, y conformé á esta consideracion se ha de resolver acerca de su bondad ó malicia,

y siendo cierto, según lo acredita la experiencia cotidiana, que en los bayles, espectáculos y comedias se cometen muchos abusos, se deberán tener por ilícitas tales ocupaciones y diversiones. Oigamos lo que acerca de las de esta clase dice el Doctor Angélico 2. 2. q. 169. art. 2. ad 4. *Si tamen operibus alicujus artis pluries aliqui male uterentur, quamvis de se non sint illicitæ, sunt tamen ab officio principis à civitate extirpandæ, secundum documenta Platonis.* Si esta doctrina no rige en los bayles, espectáculos y comedias de estos tiempos, apenas podrá hallarse arte á que pueda aplicarse.

P. ¿Es lícito mudar el vestido del propio sexó en el del otro? R. con S. Tom. 2. 2. q. 169. art. 2. ad 5. *De se vitiosum est, quod mulier utatur veste virili, aut è converso; et præcipue, quia hoc potest esse causa lasciviæ. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa se occultandi ab hostibus: vel propter defectum alterius vestimenti; vel propter aliquid aliud hujusmodi.* Síguese pues que no es lícita la dicha mudanza no interviniendo necesidad ó justa causa.

P. ¿Que deberá hacer el que induxo á otro á pecar, ó lo

retraxo del bien? R. Que si lo ha inducido al pecado con alguna falsa doctrina, con violencia ó con engaño, está obligado de justicia á manifestarle la verdad, enseñándole la sana doctrina á dexarlo en su libertad, y disuadirle por todos los modos posibles se abstenga de pecar, ó se arrepienta de lo mal hecho. Además de esto, está obligado á restituir todos los daños temporales que se hayan podido seguir al delinquente por su mala doctrina, violencia ó engaño, como causa que fué de ellos. Si la inducción solo fué con el mal exemplo, ó con simple súplica, estará obligado por la caridad á retraerlo de lo malo, mas no á restituirle los daños temporales que se hayan seguido, porque él de su voluntad, y sin que haya injusticia por parte del inductor, consintió en el pecado.

Del mismo modo, si alguno retraxo á otro de lo bueno con fuerza ó engaño, v. gr. de que no entrase en religion, ó imponiendo cosas falsas á esta, estará obligado de justicia á recompensar todos los daños, así espirituales como temporales que se hayan seguido, así al próximo como á la religion que queria abrazar; porque aunque esta no tuviese dere-

cho al sugeto , lo tenia á no ser privada de él injustamente. Está , pues , obligado el seductor en primer lugar á restituir el honor á la religion agraviada; y en segundo á persuadir al seducido la entrada en ella , ó procurar que entre en su lugar otro sugeto , consintiendo este libremente en ello ; mas no estará obligado á hacerlo el que seduxo si no tiene vo-

cacion y los demas requisitos. Si lo retraxo solo con súplicas ó con persuasiones no falsas, aunque no buenas, estará obligado de caridad á persuadirle el ingreso, y remover el escándalo que le causó. Finalmente, si lo retraxo con justa causa, á nada estará obligado , como si lo hizo atendiendo á la necesidad que tenian sus padres de su socorro.

TRATADO X.

Del primer precepto del Decálogo.

Habiendo ya propuesto lo perteneciente á las materias que son como preámbulos del Decálogo , daremos principio á la declaracion de este por la explicacion del primero de sus diez preceptos , que prescribe el culto debido á un solo Dios; y siendo oficio propio de la virtud de la religion dirigirnos en él , ante todas cosas atenderemos á explicarla con la doctrina del Angélico Doctor , que trata de ella 2. 2. desde la q. 81.

CAPÍTULO I.

De la virtud de la Religion.

PUNTO I.

Esencia y actos de la Religion.

P. ¿Que es religion? *R.* Que es : *Virtus quæ debitum cultum tribuit Deo, tamquam primo omnium principio.* *P.* ¿Qual es el objeto de la religion? *R.* Que el objeto *cui* es Dios ; y el objeto *quod* es el culto debido á Dios. Por este motivo no es virtud teológica , pues no se termina inmediatamente á Dios como á objeto *quod*. La razon formal *sub qua* es la divina ex-

excelencia baxo la razon del primer principio; por cuya causa, aunque la religion tenga actos tan diversos, no es más que una en especie átoma, por tener todos la misma razon formal *sub qua*, que queda dicha. La excelencia de esta hace que ésta virtud sea la mas excelente entre todas las morales, como lo advierte S. Tom. 2. 2. q. 81. art. 6. in Corp. donde dice: *Religio præeminet inter alias virtutes morales.*

P. ¿De quantas maneras es la religion? R. Que puede ser *falsa* y *verdadera*. La falsa es la que da culto á muchas deidades, como lo practicaban los gentiles. Lo es tambien aquella, que aunque no reconozca mas que un solo Dios, le da culto con modos indebidos, y tal es la religion de los turcos, moros, judíos y hereges, como la de los que están fuera de la Iglesia romana. La religion verdadera es la que no solamente da culto á un solo Dios verdadero, sino que lo hace del modo debido. La religion puede ser tambien *natural* y *sobrenatural*. La natural es con la que damos culto á Dios como autor de la naturaleza por los beneficios temporales que de su mano hemos recibido. La sobrenatural es aquella con que se lo damos

como autor de la gracia y de la gloria, y por los beneficios y dones sobrenaturales que nos ha comunicado. Sin ésta no es aquella ni firme ni saludable.

P. ¿Quantos y cuales son los actos de la religion? R. Que son en muchas maneras, porque unos son *internos*, como la devocion y oracion, y otros *externos*, que se dividen en tres clases. Los de la primera subordinan á Dios el cuerpo, como lo hace la adoracion. Los de la segunda ofrecen á Dios algo de las cosas externas, como sacrificios, diezmos y primicias, y cosas semejantes, que con nombre comun se llaman *oblacion*. Los de la tercera se valen del nombre de Dios para ciertos efectos, como los juramentos que con él confirman la verdad, los votos en que se promete á Dios algun obsequio, la adjuracion y las divinas alabanzas. Sigue-se, pues, que los actos de la religion son los diez siguientes: *Devocion, oracion, adoracion, sacrificio, oblacion, voto, juramento, adjuracion, y tomar el nombre de Dios para su alabanza*. Así S. Tom. q. 81. ad 1. Entre los actos dichos son principales la *adoracion, sacrificio* y *voto*. Y el excelentísimo entre todos es el sacrosanto sacrificio del altar.

P. ¿Quando obligan los actos de la religion? R. Que obligan *per se* y *per accidens*, en los mismos tiempos que ya diximos obligaban los de la fe, esperanza y caridad, no en quanto á cada uno de los actos referidos, sino en quanto á tributar á Dios algun culto en reconocimiento de su supremo dominio y excelencia.

PUNTO II.

De la Devocion.

P. ¿Que es devocion? R. Que es: *Voluntas quædam prompta tradendi se ad ea, quæ pertinent ad Dei famulatum. Voluntas* se toma, no por la misma voluntad, sino por su acto; y así se llaman devotos los que peculiarmente están dedicados al obsequio de Dios; por lo que aquella prontitud de ánimo que hace al hombre mas fervoroso y mas vigilante para todas aquellas cosas que pueden ceder en obsequio de Dios, es como el distintivo de la devocion entre todas las demas virtudes.

P. ¿De quantas maneras es la causa de la devocion? R. Que de dos; á saber: *Extrínseca é intrínseca*. La extrínseca es el mismo Dios, que la da á quien quiere, quando quiere y

lo tiene por conveniente. La intrínseca es la meditacion de la divina bondad, y de los beneficios que tan graciosamente nos hace á cada paso el Omnipotente. De aquí nace que la devocion causa en nosotros dos efectos, uno *per se*, y que consiste en la alegría espiritual, gusto, deleyte y suavidad que suelen percibir los verdaderos devotos. Mas no es necesario que la devocion produzca siempre estos gustos y deleytes, pues nos consta que muchos varones santos fuéron privados de ellos, sin que por eso dexasen de tener verdadera devocion. El efecto *per accidens* es una tristeza saludable y útil para nuestra devocion, quando se emplea la meditacion en reflexionar nuestra ingratitude á los divinos beneficios, nuestros vicios, pecados, muerte, infierno, ó cosas semejantes. Uno y otro efecto puede nacer tambien de la meditacion de la pasion y muerte de nuestro Redentor segun la consideremos. Si consideramos el inmenso amor, la suma benignidad y dignacion de todo un Dios en querer entregarse por los hombres á los tormentos y á la muerte, nos llenaremos de una alegría singular y de una esperanza la mas firme al ver su nimia caridad para con nos-

otros. Mas si consideramos nuestros pecados para cuyo remedio quiso Jesucristo morir en una cruz, con mucha razon nos contristaremos y llenaremos de una compasion la mas tierna y dolorosa. Véase S. Tomas 2. 2. q. 82. art. 4.

P. ¿En que tiempos obligan los actos de la devocion? *R.* Que hasta ahora no ha definido la Iglesia alguno determinado, en que obliguen *per se* los actos de la devocion; mas siendo ella acto de la religion, decimos que obliga *per se* á sus actos en los mismos tiempos, que ésta obliga á dar algun culto á Dios, segun ya diximos. *Per accidens* obligará quando urge alguna tentacion grave contra alguna virtud, y quando estemos obligados á hacer actos ya sean de la religion, ya de otras virtudes, que no puedan hacerse sin la devocion.

PUNTO III.

De la Oracion.

P. ¿Que es oracion? *R.* Que es: *Petitio decentium á Deo.* Dicese *petitio*, porque en ello conviene con otras peticiones que no son oracion; y así en esto se expresa su género. *Decentium*: se pone por diferen-

cia, para denotar, que la materia de la oracion ha de ser honesta y ordenada á fin honesto. Dicese *á Deo*; así para significar, que la oracion es acto de religion, como para denotar, que Dios es el autor de todos los bienes que han de colmar nuestra oracion.

P. ¿En que se divide la oracion? *R.* Que por parte del que ora se divide en *pública* y *privada*. Pública es la que se hace por el que es ministro de la Iglesia, deputado para orar por la salud del pueblo ó de otros, y se hace en nombre de ella. Esta oracion debe ser vocal, y no mental solamente. Privada es la que hace una persona particular en quanto tal, orando por sí ó por otros. Esta puede hacerse, ó solo mentalmente, ó usando de las palabras que quiera el que ora. Por parte del acto se divide la oracion en *mental* y *vocal*. Aquella se hace interiormente, y con sola la mente. Esta se perfecciona con la mente y las palabras; porque haciéndose con solas palabras no será oracion, como lo dice excelentemente mi M. S. Teresa en el camino de perfeccion *cap. 23.*

P. ¿Es la oracion necesaria con necesidad de medio para conseguir la salvacion? *R.* Que lo es, atenta la presente pro-

videncia de Dios, que tiene determinado, que le pidamos en ella los auxilios necesarios para salvarnos, segun nos lo dice por S. Mateo *cap. 7. Petite, et dabitur vobis.* Y tambien nos dice por el mismo *cap. 26. Orate, ut non intretis in tentationem;* luego nos es necesaria con necesidad de medio la oracion, para conseguir la salvacion, atenta la ordinaria providencia decretada por Dios.

Esto no quita, que Dios para ostentar su liberalidad pueda conferir sin ella á quien gustare, la gracia y la gloria, como se vió en S. Pablo, á quien sin algunos méritos buenos, ántes con muchos deméritos, comunicó tan abundante gracia, mudándolo de perseguidor de la Iglesia en su Apóstol, y en vaso de eleccion. De todo consta, que la oracion es necesaria para salvarnos con necesidad de medio, no absolutamente, y segun qualquiera providencia, sino segun la presente, y supuestos los decretos de Dios. Consta asimismo que se da precepto divino especial que nos obliga á orar, como lo prueba S. Tom. 2. 2. q. 83. *art. 3. ad 2.* con las palabras de S. Mateo: *Petite, et dabitur vobis.*

P. ¿ En que tiempo obliga el precepto de la oracion? R. Que

acerca de su asignacion varian los autores; bien que su variedad es muy poco del caso para la práctica; por ser cierto, que todos los fieles, ó quasi todos, no solo cumplen con el precepto de orar, sino que lo hacen con anticipacion. Apénas se hallará alguno que en los dias festivos no asista al santo sacrificio de la misa, con lo que sin duda alguna satisface al precepto de orar. Y aun quando alguno sea tan malvado que no la oiga; ¿ quien será el que al año, y aun al mes, no diga repetidas veces algunas preces, aunque sea el mas facineroso?

Decimos, pues, que este precepto obliga *per se*, en su proporcion, en los mismos tiempos que ya diximos obligaban los de las virtudes teologales, y de la religion. *Per accidens* obligará; lo 1.º en tiempo de alguna grave necesidad ó calamidad pública ó del próximo, que pida el socorro de la oracion. Lo 2.º quando se levantara alguna grave tentacion. Lo 3.º quando fuere necesaria para el cumplimiento de otros preceptos, ó para recibir los sacramentos. Quando obligue por precepto de la Iglesia, se dirá á su tiempo.

PUNTO IV.

A quienes se puede orar, y quienes pueden y deben orar.

P. ¿A quienes podemos y debemos dirigir nuestras oraciones? *R.* Que *per se* y *absolutè* solamente las podemos dirigir á Dios, porque solo Dios es el autor de todo bien espiritual y temporal. Podemos tambien orar á los ángeles y santos, y principalmente á María Santísima Reyna de todos los ángeles y santos, implorando su patrocinio y favor para con Dios. Porque aunque Jesucristo sea nuestro principal mediador y abogado para con el padre, son segundos mediadores María Santísima y los ángeles y santos, los cuales por los méritos de Cristo Señor nuestro ruegan por nosotros á Dios. No nos detenemos en esto, por ser un dogma católico, que solo tiene contra sí la impiedad de los hereges.

Las almas que existen en el purgatorio no pueden ser oradas por nosotros, para que por sí mismas intercedan por nosotros. Así lo prueba el Doctor Angélico 2. 2. q. 83. art. 11. ad 3. con las tres razones siguientes. La 1.^a porque por sí mismas no pueden conocer ni

oir nuestras oraciones. La 2.^a porque el reo mientras es castigado como tal no está en estado de rogar por otros al rey que lo castiga por la ofensa que le ha hecho. La 3.^a porque la Iglesia nunca dirige sus oraciones á las almas del purgatorio, para que intercedan por nosotros.

De lo dicho se infiere lo 1.^o que los SS. PP. mientras existían en el limbo no pudieron ser orados ni invocados por los que vivían en el mundo, pues en fuerza de su estado no podían conocer las oraciones de los vivientes. Síguese lo 2.^o que podemos dirigir nuestras oraciones á todos aquellos bienaventurados que segun ya diximos pueden orar por nosotros, poniéndolos como mediadores para con Dios, pues todos ellos pueden orar por nosotros. Acerca de Jesucristo véase la explicacion del Padre nuestro.

P. ¿Quienes pueden y deben orar? *R.* Que todos, sean justos ó pecadores, pueden y deben orar por sí mismos y por otros. Así consta de la carta de Santiago cap. 5. donde se dice: *Orate pro invicem, ut salvemini.* Por lo que mira á orar los pecadores consta del cap. 18 de S. Lucas, en el que se nos propone el Publicano orando

á Dios para que le perdonase: *Propitius esto mihi peccatori.* La razon es, porque la oracion en quanto impetratoria no requiere estado de gracia en el que ora, sino que se funda en la benignidad de Dios; y así no hay motivo para negar al pecador el que pueda orar por sí, y por otros.

Ni obsta contra esto el dicho del ciego que nos refiere San Juan al *cap. 9.* á saber: *Scimus, quia peccatores Deus non audit;* porque á esto se responde, ó que lo dixo quando aun no estaba ilustrado con las luces de la verdad, ó que habló del pecador quando pide cosas malas, ó sin pio deseo de su salvacion, ó que quiere que Dios confirme su maldad con milagros. Véase Santo Tom. 2. 2. q. 83. *art. 16.* Concluyese, pues, de lo dicho que todos pueden orar, sean justos ó sean pecadores, si bien no tiene en todos la oracion los mismos efectos, como diremos en otra parte. Tambien se deduce de lo dicho que todos debemos orar así por nosotros mismos, como tan necesitados del favor de Dios dador de todo bien, como tambien por otros.

P. ¿Que obligacion tienen los regulares de vacar á la oracion mental? *R.* Que la quali-

dad de esta obligacion se ha de deducir en particular de la que á cada uno de ellos impone su propia regla y constituciones, ó se halla establecido por costumbre legítima de su religion. Segun esto los carmelitas están obligados á culpa venial á vacar dia y noche á la oracion mental; pues así se lo prescribe su regla. Pero esta continua oracion no se debe entender metafisica, sino moralmente, y así se satisface á ella con jaculatorias, consideraciones pias, con la presencia de Dios, y asimismo con el estudio de la sagrada Escritura, de la Teología, ó de otra ciencia que sea conducente para su inteligencia, ó para el bien de las almas. Se satisface tambien con la oracion vocal si está acompañada de la mental, exceptuándose aquellas horas que cada dia están determinadas para sola esta.

Mas aunque la obligacion que impone la regla solo sea leve, siendo grave la que todo religioso tiene de caminar cada dia á la perfeccion, será por este capítulo tambien grave, la que tiene de ocuparse en la oracion mental, siendo muy dificil conseguir aquella sin esta.

PUNTO V.

Por quienes se puede orar.

P. ¿Por quienes se puede hacer oracion? *R.* Que sobre esta materia se han de suponer quatro cosas como ciertas. La 1.^a que no se ha de orar por los bienaventurados; pues estando ya en su feliz término, no tienen necesidad del socorro de nuestras oraciones. La 2.^a que no se puede orar por los condenados; porque en el infierno *nulla est redemptio*. La 3.^a que podemos y debemos orar por todos los viadores generalmente, y segun ya diximos estabamos obligados á amarlos y socorrerlos. Por los excomulgados aunque sean vitandos, puede cada uno orar como persona privada. La 4.^a que es cierto debemos orar por las almas del purgatorio, á quienes aprovechan nuestros sufragios, como consta de la sagrada Escritura, Concilios y SS. PP.

P. ¿La satisfaccion y sufragios aplicados por las almas del purgatorio ó por otros, les aprovechan de justicia? Para satisfacer á esta duda debe 1.^o notarse, que la oracion ó qualquiera otra obra buena tiene tres efectos, que son el ser

meritoria, satisfactoria é impetratoria. Meritoria es la que procede del hombre justo viador; porque el mérito es: *Opus conferens jus ad præmium*. Este puede ser de dos maneras; á saber: *Mérito de condigno, y de congruo*. El 1.^o se funda en una justicia perfecta; esto es: en la gracia y caridad; y es de tal manera propio del operante, que no puede aplicarlo á otro. El 2.^o se funda en justicia imperfecta; esto es: parte en justicia, y parte en cierta decencia; pues la hay ésta, en que Dios, no solamente remunerare las obras hechas por el que está en su gracia, sino en comunicar á otros sus bienes, mediante la aplicacion del que las hace. Este mérito es aplicable á otros, y así el justo puede merecer la gracia al pecador con mérito de congruo.

El efecto satisfactorio consiste en que la obra sea laboriosa, grata á Dios, y hecha por el que está en su gracia, y en que pueda valerse de ella para satisfacer por la pena temporal debida por sus pecados. El impetratorio no pide estado de gracia, como ya diximos en otra parte. Este es el principal efecto de la oracion; pues los otros dos los tiene qualquiera otra obra buena. A estos tres efectos dichos suelen

otros añadir el 4.^o que es el ser *propiciatorio*; esto es: volver á Dios propicio; porque qualquiera buena obra, aunque sea hecha por el pecador, tiene el aplacar á Dios, ó para que dilate el castigo, ó para que comuniquen sus auxilios al malo, y pueda salir de su mal estado. Esto supuesto

R. Que las oraciones ó satisfacciones ofrecidas por las almas del purgatorio ó por otros, tienen infaliblemente y de justicia el satisfacer por algo de su pena, ó remitirla en parte, mas no absolverlos de todo, aunque las satisfacciones sean condignas y superabundantes, como se verifica en el sacrosanto sacrificio de la misa, que aunque sea de un valor infinito, no quita toda la pena á aquel á quien se aplica; porque el mas ó ménos de su fruto depende, así de la voluntad y aceptación divina, como de la disposición de aquel por quien se ofrece.

P. ¿La oración hecha por muchos les aprovecha tanto como si se hiciese por pocos?

R. Que en razón de satisfacción no aprovecha tanto ofrecida por muchos, como por pocos, mas en razón de impetratoria á todos aprovecha igualmente. La razón de la 1.^a parte es, porque siendo finita

la satisfacción, es preciso que repartida entre muchos, les toque á ménos que si se distribuyese entre pocos. La de la 2.^a es; porque la impetración principalmente estriba en la liberalidad y benignidad de Dios, que igualmente se extiende á muchos que á pocos.

P. ¿Que es lo que lícitamente podemos pedir á Dios en la oración? *R.* Que la gracia, gloria, las virtudes, dones sobrenaturales, y quanto conduzca á nuestra bienaventuranza, lo debemos pedir absolutamente. Lo mismo los bienes naturales que son necesarios para la conservación de la vida. No así los bienes temporales que no son necesarios para ella, como las honras, riquezas, y otros semejantes, que solo los debemos pedir á Dios, en quanto convengan al bien espiritual de nuestras almas.

CAPÍTULO II.

De la adoración de Dios, y de sus Santos.

PUNTO I.

De la esencia y división de la adoración.

P. ¿Que es adoración? *R.* Que es: *Actus, quo Deo, et*

Sanctis exhibetur proprius cultus ob eorum excellentiam. Divídese lo 1.^o en *latría*, *hiperdulia* y *dulia*; porque la adoracion se divide con respecto á la excelencia del sujeto á quien se adora, la qual es en tres maneras. La 1.^a es propia de Dios, y á esta corresponde la *latría*. La 2.^a es propia de María Santísima por su eminente dignidad, gracia y perfeccion sobre todos los ángeles y santos, y le corresponde la *hiperdulia*. La 3.^a es la de los demas santos á quienes toca la *dulia*.

Divídese lo 2.^o la adoracion en *interna* y *externa*. La interna consiste en el acto interno con que nos sometemos á Dios como á principio supremo de todas las cosas, y de esta manera le adoran los ángeles y almas bienaventuradas. La externa es el mismo acto interno manifestado con alguna señal exterior, como inclinacion de cabeza, genuflexion ó postracion.

Lo 3.^o se divide la adoracion en *absoluta* y *respectiva*. La absoluta es la que se tributa á las criaturas que por sí son capaces de excelencia, superioridad, gracia, santidad y virtud, y lo son solamente las racionales. La respectiva es la que se da, no por la propia excelencia que se halla en

el objeto, sino por el respecto que este dice á otro digno de adoracion. De esta manera adoramos las cruces, las imágenes de los santos, sus reliquias, y otras cosas que les tocan por el respecto que dicen á sus prototipos ó representados.

Lo 4.^o se divide la adoracion en *pública* y *privada*. La pública es la que se da en nombre y con autoridad de la Iglesia. La privada la que se tributa á nombre propio y por particular devocion, ya se haga en público, ya en secreto. Véase S. Tom. 1.2. q. 103.

P. ¿Se da precepto divino de adorar á Dios? R. Que se da, como consta del Exódo, *cap. 20*, donde se dice: *Non habebis Deos alienos coram me. Non facies tibi sculptile.* En este precepto se incluye el afirmativo de adorar á Dios, y el negativo de no adorar los ídolos ó falsos dioses.

P. ¿En que tiempo obliga este precepto? R. Que en quanto negativo obliga *semper et pro semper*, como todos los demas de su clase. En quanto afirmativo obliga todos los Domingos, pues en ellos se debe dar culto á Dios por un precepto divino en quanto á su substancia. Por precepto eclesiástico está todo fiel obligado

á lo mismo en todos los dias festivos, por estar instituidos para este fin; bien que á este precepto se satisface con oír misa en ellos, asistiendo á ella con devocion.

P. ¿Debe Dios ser adorado en algun determinado lugar?

R. Que aunque por derecho divino y natural no haya lugar alguno determinado para adorar á Dios, pudiendo y debiendo adorarlo en todos, la Iglesia; no obstante, inspirada del mismo Dios, ha erigido templos en que con cierta especialidad se le tributen sacrificios y otros cultos. Véase á S. Tom. 2. 2. q. 84. art. 3. ad 2. donde propone las razones de congruencia para ello.

PUNTO II.

De la adoracion de Latría.

P. Que es latría? *R.* Que es: *Qua tribuitur Deo proprius cultus ipsius.* Esta adoracion se debe á Dios y á qualquiera de las tres divinas Personas, de manera que podemos adorarlas ó juntas ó separadas, bien que en este segundo caso ha de ser sin excluir las demas. El motivo de esta adoracion es la suma é increada excelencia de Dios, la que no puede convenir á criatura alguna. El acto

principal de esta adoracion es el sacrificio del Altar. Despues de él es el voto que solamente puede hacerse á Dios. Ultimamente, son actos de latría el *Gloria in Excelsis Deo*, el *Te Deum laudamus*, y otros actos de religion, que solo pueden tributarse á Dios.

Cristo Señor nuestro no solamente en quanto Dios, sino tambien en quanto hombre, debe ser adorado con adoracion de latría; porque con la misma adoracion que se adora la persona, se adoran todas sus partes. Con esta misma debe tambien ser adorada la sagrada Eucaristía, en la que se contiene el mismo Dios. La cruz en que murió Jesucristo, y las demas formadas á su semejanza, deben asimismo ser adoradas con adoracion de latría; porque la imágen debe ser adorada con la misma adoracion que su prototipo, y siendo la cruz una especial señal y estandarte del Redentor, deberá ser adorada con la misma adoracion de latría, que lo es el mismo Jesucristo. No obstante, se debe advertir que la cruz en que murió el Señor merece por dos títulos la adoracion de latría, no las demas cruces, y por lo mismo, si estas pierden su figura, ya no son objeto de nues-

tro culto. No así la cruz en que Jesucristo fué ensalzado, que aunque se divida en muchas partes, como está dividida, cada una de ellas pide esta adoración.

Los demas instrumentos inanimados de la pasion del Salvador, como los cordeles, azotes, corona, clavos, lanza, y otros que tocáron su santísimo cuerpo, por razon de este contacto han de ser adorados igualmente con adoracion de latría. No así los instrumentos animados, como los labios de Judas que le diéron el falso ósculo, las manos de los que le atormentáron y crucificáron; porque su enorme delito los hace indignos de veneracion.

Ni de aquí se sigue que se hayan de adorar con adoracion de latría las manos de la santísima Vírgen, ni las de S. Josef, como ni las de los discípulos que tocáron las santísimas carnes ó persona de Jesucristo; porque siendo capaces de adoracion por su propia excelencia, no se les debe tributar la que es propia de otra distinta; lo que no sucede en los instrumentos inanimados incapaces de propia excelencia que merezcan adoracion. Y así es mas honor el culto de *hiperdulia*, que se tributa á la Madre de Dios, y

el de *dulia*, que se da á los santos, que el de *latría*, que se tributa á los instrumentos inanimados; porque aquellos cultos son debidos por la propia excelencia, y éste por la agena, y con ello se evita dar ocasion á la idolatría.

- Dirás: si todas las cruces han de ser veneradas por la semejanza que tienen con aquella en que Cristo murió, deberán serlo tambien con la misma adoracion de *latría* todos los clavos, coronas &c. por esta misma semejanza. R. Que todas las cruces formadas á imágen de la primera, lo son de Cristo crucificado, lo que no sucede en los clavos, coronas y demas instrumentos inanimados de la pasion del Señor. S. Tom. 3. *part. 9. 25. art. 4. ad 3.* No obstante esto, quando los clavos y corona se hallan en algun crucifixo, ó se usa de estos instrumentos para representar la pasion del Redentor, deben ser venerados con adoracion de *latría*, por su actual representacion. Y debe notarse, que si las cruces se forman *per accidens* ó por casualidad, no merecen adoracion alguna, y así es lícito pisar en ellas quando de este modo se forman en la tierra por concurrencia casual de varios palos ó pajas.

Los nombres de Dios y de Jesus han de ser adorados con adoracion de *latría*, por serlo de Personas divinas, á quienes se tributa la misma adoracion. Lo mismo decimos de los nombres de María, de los ángeles y santos respecto de la adoracion de *hiperdulía* ó *dulía*, por la misma razon de representacion ó imágen de sus exemplares.

PUNTO III.

De la *Hiperdulía* y *Dulía*.

P. ¿Que es *hiperdulía*? **R.** Que es: *Virtus, qua damus B. Virgini Mariæ proprium cultum ipsius.* El motivo de ella es aquella plenitud de gracia y virtud en que la Madre de Dios se aventaja á todos los ángeles y santos. Sus principales actos son el *Ave María*, la *Salve Regina* y la *Letanía Lauretana*. Otras señales comunes de adoracion pueden por la intencion del que las practica ordenarse á este mismo culto, tan debido á la gran Reyna, no solo por su altísima dignidad de Madre de Dios, sino por su plenitud de gracia y de toda santidad. Por esto con justísima causa condenó el Papa Alexandro VIII la siguiente proposicion, que es la 26. *Laus*

que defertur Mariæ, ut Mariæ, vana est. ¿Que es *dulía*? **R.** Que es: *Virtus, qua angelis et sanctis tribuimus proprium cultum ipsorum.* Su motivo es la excelencia de gracia y gloria que gozan los ángeles y santos, en que nos son superiores. Sus actos principales son sus peculiares oraciones ó colectas, las letanías de los santos, en las cuales los adoramos, algunos en particular, y todos en comun. Que sea lícito adorar á los ángeles y santos, es dogma de fe. S. Tom. 2. 2. q. 103. art. 5. Dexamos de satisfacer á los argumentos fútiles de los hereges, por no ser propio de nuestro asunto. **P.** ¿La *dulía* con que adoramos á los santos es virtud distinta de la religion? **R.** Que sí, porque la razon formal de una y otra es distinta; pues á Dios adoramos por su excelencia increada, y á los santos por la suya creada y participada. **Arg.** contra esto. La caridad con que amamos á Dios y al próximo es la misma; luego tambien lo será la virtud con que veneramos á Dios y á sus santos. **R.** Negando la consecuencia; porque el motivo de amar al próximo, ó la razon formal intrínseca es la bondad

divina increada, y así con una misma caridad amamos á Dios y al próximo; mas la razon formal intrínseca de reverenciar á los santos es su propia excelencia creada que se halla en ellos, y así es distinta *formaliter* de la increada, por razon de la qual veneramos á Dios, y por consiguiente habrá diversas virtudes para venerar á Dios y á sus santos.

PUNTO IV.

Del culto que se ha de dar á los Santos canonizados y beatificados, y otras personas que murieron con opinion de santidad.

P. ¿Que es canonizacion? **R.** Que es: *Publicum Ecclesie testimonium, et ultimum iudicium de vera sanctitate, et gloria alicujus hominis jam defuncti.* Aunque antiguamente era suficiente la canonizacion hecha por los Obispos, mas despues de Alexandro III solo el romano Pontífice goza autoridad para canonizar á los bienaventurados, y ponerlos en el catálogo de los santos.

P. ¿Que culto y veneracion se debe y puede tributar á los santos canonizados? **R.** Que se les debe dar culto de dulia, como ya queda dicho; y así luego que el Sumo Pontífice los

canoniza, pueden ser llamados *Santos*, ser invocados públicamente en las Iglesias, erigirse en su culto altares y templos, celebrar misas en su honor, rezar de ellos en el oficio divino, instituir dias de fiesta, y guardarlos en su honor; pintar sus imágenes con rayos y resplandores, exponerse públicamente sus reliquias, y ser elegidos en patronos de algun reyno, provincia ó ciudad.

P. Que es beatificacion? **R.** Que es: *Permissio, seu indultum Pontificis alicui provincie, vel religioni concessum, ut possit aliquem nominare beatum, et de eo officium et missam celebrare.* Solo se distingue *accidentaliter, et tanquam magis, et minus perfectum*, de la canonizacion.

P. ¿Que culto público puede tributarse al beatificado? **R.** Que solo el que conceda el Sumo Pontífice en la Bula de su beatificacion. Por esta causa solo se podrá venerar en el pueblo ó pueblos que su santidad conceda, y con la misa señalada; y lo mismo decimos en quanto al dia asignado para su culto; bien que este podrá trasladarse á otro, si el propio estuviese ocupado con otra mayor festividad, observándose las rúbricas del breviario ó misal. Se le puede erigir altar

ó capilla, mas no templo, y allí exponer á la pública veneracion su cuerpo é imagen ó estatua, la que podrá pintarse ó esculpirse con rayos y resplandores, porque en la concesion de su culto está todo esto implícitamente incluido. No pueden los solamente beatificados ser invocados en las letanías, ni sus reliquias conducidas en las procesiones, como ni tampoco ser elegidos en patronos, segun consta de varias declaraciones de la Sag. Cong. que refiere Merati *tom. 1. en el indice de los decretos desde el n. 361.*

P. ¿Que culto puede darse á las personas que murieron con opinion de santidad, y aun no están beatificadas? R. Que no se les puede dar culto alguno público, ni hacer accion alguna en su veneracion que lo indique; pueden, sí, los fieles darles culto privado, como consta de la práctica universal de la Iglesia, y vemos hacerse cada dia, venerando sus reliquias, recurriendo á sus sepulcros, é invocándolos en las necesidades los fieles.

PUNTO V.

Del culto de las sagradas imágenes y reliquias.

P. ¿El uso de las sagradas

imágenes es pio y lícito? R. Que sí, como consta del santo concilio de Trento, *ses. 25.* La razon tambien lo persuade, porque aquello es pio y lícito que excita á la virtud y devocion, y uno y otro se logra con el uso de las sagradas imágenes, á cuya vista los fieles se mueven á imitar los exemplos santos de sus prototipos, y á venerarlos por su heroyca santidad. Tambien es lícito pintar y venerar la imagen de Dios Padre y de qualquiera de las Personas de la Santísima Trinidad, como consta de la siguiente proposicion condenada por Alexandro VIII: *Dei Patris sedentis simulacrum nefas est christiano in templo collocare.* Es la 25 entre las proscriptas.

P. ¿Deben ser adoradas las sagradas imágenes? R. Que deben serlo con la misma adoracion que sus prototipos. Así S. S. Tom. 3. *p. 9. 25. art. 3.* Lo mismo debe decirse de las imágenes que aparecen en alguna vision, supuesta la buena intencion del que las adora, porque Cristo Señor nuestro y, gr. en qualquiera imagen que aparezca es absolutamente digno de nuestra veneracion. Y lo mismo debe decirse de qualquiera otra imagen. Esta doctrina es de mi iluminada ma-

dre santa Teresa en varios lugares de sus obras, especialmente en las Moradas, *cap. 9. n. 7. de la Morada 6.*

P. ¿Se da precepto de usar de las sagradas imágenes? *R.* Que no se da precepto natural ó divino; pero se da precepto eclesiástico que obliga en general, fundado en la comun costumbre y uso de los fieles. De este uso nacen dos preceptos, uno negativo que obliga *semper y pro semper* á no despreciarlas ni ultrajarlas; y otro afirmativo de adorarlas, que obliga en tiempos determinados; á saber: quando su veneracion es necesaria para confesar la fe, ó para evitar el escándalo.

P. ¿Deben ser adoradas las reliquias de los santos? *R.* Que sí. Consta del concilio segundo de Nicea, y del Tridentino, *ses. 25. cap. 2.*, como tambien de la práctica comun de los fieles que las veneran con singular consuelo, confesando con su culto, contra los alucinados hereges, ser este un dogma de fe. Deben ser veneradas con la misma especie de veneracion que los santos de quien son, como lo advierte S. Tom. 3. *p. 4. 25. art. 4. y 6.*

P. ¿Que certidumbre se requiere para que las reliquias se veneren como verdaderas?

R. Que para la veneracion privada será suficiente la certeza moral por el dicho de algun varon grave y prudente. Para la pública se requiere el reconocimiento y aprobacion del Obispo.

P. ¿Es lícito exponer al público las sagradas reliquias para sacar con este motivo mas largas limosnas? *R.* Que no precediendo pacto alguno, y dexando en total libertad á los fieles para que las hagan ó no, no es ilícito. Pero si la intencion principal se ordena á la limosna, no dexará de haber culpa venial. Vender las sagradas reliquias, sea en el precio que fuere, es simonía, y lo mismo el comprarlas, á no ser se haga uno y otro por razon de su materia, que como precio estimable puede venderse y comprarse. Lo mismo decimos de los *Agnos Dei*; mas nunca podrán venderse estos ni aquellas en mayor precio que el que tenga su materia, y las expensas de su formacion. El pintar, dorar ó colorear los dichos *Agnos Dei*, está prohibido con excomunion *lata*.

PUNTO VI.

Del culto que se ha de dar á las vestiduras y vasos sagrados, y demas cosas destinadas al culto divino.

P. ¿Que culto se debe á los templos, vasos sagrados y cosas semejantes? *R.* Que los templos, vasos sagrados, vestiduras sacerdotales, y demas cosas que se ordenan determinadamente al culto divino, deben adorarse con la *latria*; porque ordenándose al culto de Dios, son como unas imágenes simbólicas suyas. Así S. Tom. 3. p. q. 25. art. 6.

P. ¿Pueden los legos tocar lícitamente los vasos sagrados, corporales y vestiduras benditas? *R.* Que aunque por derecho antiguo estuviese prohibido á los legos tocar las vestiduras sagradas benditas por el Obispo, al presente pueden, según el uso común, tocarlas las personas legas de ámbos sexos, especialmente para lavarlas, remendarlas, ó componerlas. Los vasos consagrados, como el cáliz, la patena, aunque estén vacíos, no pueden tocarlos inmediatamente los legos, y pecarán venialmente si los tocaren. Lo mismo decimos de las aras y corporales. Los religiosos legos

que sirven á la sacristía pueden tocar estas cosas inmediatamente, por privilegio concedido á los legos de los Menores, que otros participan. En la prohibicion dicha no están incluidos los iniciados de primera tonsura.

P. Pueden las cosas sagradas convertirse en usos profanos? *R.* Que si retienen su propia forma es pecado grave de sacrilegio convertirlas en usos profanos, y por eso castigó Dios con tanta severidad al rey Baltasar, que profanó los sagrados vasos del templo de Jerusalem, como se refiere en el cap. 5. de Daniel. Y aunque las vestiduras sagradas y vasos consagrados pierden su bendicion ó consagracion por rotos ó quebrados, todavía no pueden convertirse en usos profanos. Por eso las imágenes de los santos ya envejecidas ó afeadas no se deben quemar, sino enterrarse. La madera y piedra que sirvió al edificio de alguna Iglesia ya derruida, ó se han de quemar, ó aplicarse á la construccion de algun otro edificio religioso, como lo prueba S. Tomas con el derecho canónico, 3. p. q. 83. art. 3. ad 3. Si el cáliz ó patena se hubieren de vender ó convertir en usos profanos, primero deberá totalmente quitárseles la pri-

mera forma, ó en el fuego, ó con el martillo.

P. ¿Las cosas que sirvieron á usos profanos podrán después aplicarse á los sagrados?

R. Que pueden ser aplicadas á estos usos, perdiendo primero su antigua forma ó figura. Consta de la comun práctica de muchas matronas, que aplican no pocas veces sus vestidos para hacer ornamentos que sirvan á las Iglesias. Del mismo modo las casas profanas fuéron dedicadas mediante la bendición en Templos é Iglesias, como las de santa Lucina y santa Cecilia, y el panteón ó templo de todos los dioses de la gentilidad fué tambien dedicado al culto del verdadero Dios y de sus santos. La razon es, porque aunque por el primer uso hayan contraido alguna impuridad é indecencia, se purgan totalmente por la bendición de la Iglesia.

CAPÍTULO III.

De los Vicios opuestos á la Religión.

PUNTO I.

De la Superstición.

P. ¿Que vicios se oponen á la religion? **R.** Que unos se le

oponen por exceso, y otros por defecto. Por exceso se le opone la superstición, que contiene quatro especies; á saber: idolatría, vana observancia, divinación y magia. Por defecto se le opone la irreligiosidad, que tambien tiene otras quatro especies, que son la tentación de Dios; sacrilegio, blasfemia y simonía. S. Tom. 2. 2. desde la q. 92.

P. Que es superstición? **R.** Que es: *Cultus vitiosus veri vel falsi numinis*. Dicese *veri vel falsi numinis*, porque el culto puede ser vicioso, aunque se dé á quien se debe, si se da de un modo indebido, y en este caso se llama culto *incongruo*; ó puede darse á quien no se debe, como dar á la criatura el culto debido á Dios, y este se llama culto *indebido*. El culto falso puede ser en dos maneras; ó por parte del que lo da, ó por parte de la cosa á quien se da. Por parte del que lo da, como si uno se fingiese sacerdote, y como tal celebrase misa, ó hiciese cosa semejante. Por parte de la cosa venerada será falso el culto, como si se venera con ceremonias judaicas, ó si se exponen milagros falsos, ó falsas reliquias á la veneración, ó se mezclan en el oficio divino cosas indecentes, &c. Todo lo

qual es gravísimo pecado mortal. Culto superfluo es, como si uno quisiese oír misa con tantas luces, y no de otra manera, ó de un sacerdote de tal nombre, ó con ornamentos determinadamente blancos ó negros.

P. ¿Es siempre pecado grave el culto superfluo? *R.* Que no siempre lo es, porque no siempre se hace en él grave irreverencia al culto divino; como si uno añadiese una ú otra ceremonia no muy grave, como decir *Alleluia* quando no debe decirse, ó cosa semejante.

P. ¿Pecaría gravemente el que ayunase en Domingo? *R.* Que el ayunar en Domingo por devocion y mortificacion de la carne es obra buena, aunque lo mejor será omitir el ayuno en dicho dia para conformarse á la comun costumbre de la Iglesia. Mas si uno ayunase en Domingo por conformarse con los maniqueos, que ayunan este dia en desprecio de la resurreccion del Salvador, pecaría gravemente. De todo lo dicho se sigue que el culto superfluo puede ser *grave ó leve* segun fuere la materia y la intencion del sugeto. Y esto mismo puede alguna vez suceder en el culto que llamamos *falso*, como si en el oficio divino se mezclase alguna co-

sa leve vana sin escándalo; porque siendo leve la materia, no se reputaria gravemente injuriosa al culto divino, con tal que solo se hiciese alguna rara vez, y sin escándalo.

PUNTO II.

De la Idolatría y Adivinacion.

P. ¿Que es idolatría? *R.* Que es: *Cultus divinus exhibitus creaturæ: ó cultum proprium Dei tribuere creaturæ.* Dar, pues, á la criatura el culto interno ó externo debido á solo Dios, es pecado de idolatría. Es *ex genere suo* pecado mortal, y el máximo entre todos los que se oponen á la religion, por proceder contra el supremo dominio de Dios, su excelencia y honor; y así es crimen de lesa Magestad divina.

Puede la idolatría ser de tres maneras; ó con error de entendimiento, creyendo que hay otro Dios, ó muchos dioses; ó sin error, libre y espontanea; ó solamente por miedo grave. Del primer modo incluye heregía, y está sujeta á la excomunion *lata* contra los hereges. Del segundo modo solo se opone á la confesion de la fe, y por ella se incurre en excomunion no reservada, impuesta por Juan xxii. Del tercer

modo es menor pecado. Dase, pues idolatría *perfecta*, *imperfecta* y *fingida*, segun las tres clases ya expuestas.

P. ¿Que es divinacion? *R.* Que es *prænuntiatio futurorum*. Puede hacerse en tres maneras; á saber: por concurso de Dios, ó por las causas naturales, ó por arte del demonio. La 1.^a se hace por divina revelacion, y se llama *profecía*. La 2.^a por el conocimiento de las causas naturales. La 3.^a de que aquí hablamos, se define diciendo que es: *Prænuntiatio futurorum ope demonis facta*. Es la segunda especie de supersticion de que iremos tratando. Puede ser con pacto *expreso*, ó con pacto *implícito*. La 1.^a tiene varias especies que numera S. Tom. 2. 2. q 95. *art.* 3. mas no se distinguen en el ser moral, sino solo materialmente, y á la manera que se distinguen los hurtos de oro, plata, ó de hacienda, y así no hay obligacion á expresar en la confesion su diferencia, como si fué por los astros, por el fuego, por el agua, ó de otras maneras, pues esta diferencia es solo material. Lo mismo se ha de decir de la adivinacion hecha con pacto implícito, que tambien tiene varias especies materiales. Por este motivo nos abstenemos de re-

ferir cada una de ellas en particular.

P. ¿La adivinacion que se hace por pacto *explícito* con el demonio se distingue en especie de la que se hace por pacto *implícito*? *R.* Que no; porque *taciti, et expressi eadem est ratio*; y porque solo se diferencian, *sicut perfectum, et imperfectum*. No obstante lo dicho, convienen todos que la adivinacion hecha mediante pacto expreso con el demonio debe declararse en la confesion, pues regularmente se contienen en ella otros muchos pecados, ademas que el pacto expreso dicho nunca se puede verificar sin culpa grave, y el implícito puede ser solo venial ó por ignorancia ó por parvidad de materia.

PUNTO III.

De varios modos de adivinacion.

P. ¿Es alguna vez lícita la adivinacion por los astros? *R.* Notando que la astrología puede ser de dos maneras; á saber: *natural* y *judiciaria*. La natural es, quando por la diversa disposicion de los astros, por su situacion, movimiento, resplandor, nacimiento y ocaso se anuncia agua, frio, calor ó eclipse, ú otros efectos

naturales; y esta es lícita, según opinion comun, porque los dichos efectos pueden naturalmente conocerse por sus causas.

La astrología judiciaria es, quando del curso de los astros, de su conjuncion y aspecto se anuncian los efectos futuros fortuitos, ó los presentes y pasados del todo ocultos, y las acciones libres de los hombres. Esta astrología contiene quatro partes. La 1.^a se verifica quando por la disposicion de los ástros se anuncia la vicisitud de los años, la esterilidad ó abundancia, si habrá salud ó enfermedades. Es lícita, y se diferencia poco ó nada de la natural; mas no se deben anunciar dichos eventos, ni creerse con certeza, sino solo conjeturalmente. La 2.^a consiste en anunciar al hombre todo lo que le ha de suceder en todo el discurso de su vida; como que será pobre ó rico; si logrará muger hermosa ó fea. La 3.^a versa sobre lo que en cada negocio debe hacerse ú omitirse; sobre quando se ha de permanecer en casa, ó salir de ella; caminar á caballo, ó á pie, ó cosas de esta clase. La 4.^a consiste en la formacion de ciertas figuras, que por cierta simpatía que se finge, con otras fabulosas supuestas en

los cielos, se creen tener virtud para ciertos efectos. Esto supuesto

Decimos que estas tres últimas partes de la astrología judiciaria son ilícitas y supersticiosas; porque ni las señales dichas, ni las mencionadas constelaciones tienen alguna virtud ni influxo en la produccion de los efectos libres. Solamente se podrán anunciar en comun conjeturalmente algunos casos fortuitos, como guerras, disensiones: mas en particular, ni aun conjeturalmente es lícito anunciar dichos eventos; y así en este sentido está condenada la astrología judiciaria por Sixto v en su *Constit. Moderator cœli et terræ*, dada año 1586.

P. ¿Es lícita la adivinacion por sueños? *R.* Que lo será siendo los sueños enviados de Dios, como se ve en los que tuvieron los dos patriarcas Josef y los tres Magos. Tambien lo es quando se hace por sueños naturales, porque estos nacen de causas naturales; á saber: de la abundancia de humores y qualidad de la complexión; y así los médicos observan con prudencia los sueños de los dolientes para conocer las causas de sus enfermedades. Pero es ilícito y grave pecado adivinar por medio de los sueños

los eventos libres ó fortuitos, pues no tienen conexi6n alguna con ellos. Ni aun en el caso de verse comprobados despues, se les puede dar crédito, porque pudieron ser enviados por arte del demonio para engañarnos, como lo advierte S. Tom. 2. 2. q. 96. art. 3. ad 2.

P. ¿Es lícito adivinar por las voces humanas ó por eventos casuales? *R.* Que no; porque ni aquellas ni estos tienen conexi6n alguna, ni influxo alguno natural con los futuros contingentes. Por esta causa se ha de tener por superstici6n presagiar que le sucederá esto ó aquello, porque al salir de casa por la mañana se encontró con un perro, ó le salió al paso algun tuerto ó c6xo, ó cosas semejantes.

P. ¿Es lícito adivinar por las facciones ó fisonomía del cuerpo humano? *R.* Que se pueden adivinar lícitamente las qualidades ó efectos naturales, como consta del *cap.* 19. del Eclesiástico, donde se dice: *Ex visu cognoscitur vir, et ab occurso faciei cognoscitur sensatus.* Esta se llama adivinaci6n natural. Mas no es lícito adivinar del modo dicho los futuros contingentes ni libres; y así es supersticioso consultar á las que vulgarmente se llaman gitanas para que por

las rayas de las manos anuncien la buena ó mala ventura.

P. ¿Es lícito adivinar por suertes? Antes de responder á esta pregunta es preciso advertir que la adivinaci6n por suertes puede ser en tres maneras, que son *divisoria*, *consultatoria* y *divinatoria*. La *divisoria* es aquella, por medio de la qual se conoce lo que toca á cada uno. *Consultatoria* es aquella, por medio de la qual se pregunta á Dios qué es lo que se debe hacer ú omitir. *Divinatoria* es aquella, por medio de la qual se inquiere expresa ó tácitamente del demonio la revelaci6n de las cosas ocultas, ó los sucesos ocultos. Esto supuesto

R. 1. Que la primera adivinaci6n es lícita, porque no es otra cosa que un pacto mutuo, mediante el qual se convienen las partes en decidir por las suertes lo que á cada una correspondé en el honor, dignidad ú oficio. En quanto á los beneficios eclesiásticos está prohibido en el derecho la elecci6n por suertes. *R.* 2. Que la divinaci6n consultatoria es lícita si se hace con las debidas circunstancias, como consta de muchos lugares de la sagrada Escritura; y los ap6stoles eligieron por suertes á S. Matías ap6stol en lugar de Judas.

Para que esto sea lícito se requieren las quatro condiciones siguientes. La 1.^a una gran reverencia y obsequio para con Dios, como la tuvieron los apóstoles en la eleccion dicha. 2.^a Que intervenga necesidad espiritual ó temporal, y lo contrario será tentar á Dios. 3.^a Que no se abuse de los divinos oráculos para las cosas terrenas. 4.^a Que este sorteo no se haga en beneficios eclesiásticos; y como estas condiciones rara vez se verifiquen ya, por eso será tambien rara vez lícita esta adivinacion. R. 3. Que la adivinacion adivinatoria por arte del demonio siempre es ilícita, sea con pacto explícito ó implícito. Véase S. Tom. q. 95. art. 8.

PUNTO IV.

De la vana observancia.

P. ¿Que es vana observancia? R. Que es: *Superstitio, qua mediis inutilibus, nec à Deo, nec à natura institutis aliquis effectus exterior intenditur.* Tiene tres especies, que son: *Ars notoria, observantia sanitatum, y observantia futurorum eventuum.* La *ars notoria* es quando alguno espera conseguir la ciencia sin trabajo ni estudio, sino por medio de

ciertas figuras inspeccionadas, ó con ayunos, ú otros medios vanos é inútiles. Es pecado grave *ex genere.*

Observantia sanitatum es quando alguno se vale de ceremonias, oraciones astronómicas, y de otros medios ineficaces para conservar la vida, ó curar las enfermedades. Es supersticiosa esta observancia; porque tales medios ni por su naturaleza, ni por divina institucion tienen el producir los dichos efectos. Por esta causa se debe tener por supersticion llevar consigo ciertas cosas materiales, como envoltorios, cédulas, y aun reliquias, con la esperanza cierta de que llevándolas no pueden morir sin confesion, ni ser ofendidos por tales ó tales armas. Lo mismo debe decirse de otras muchas vanas observancias de que usan los ignorantes y vulgo, que omitimos por la brevedad.

La observancia *futurorum eventuum*, ó acerca de los casos fortuitos es: *Præcognitio rei prosperæ, seu adversæ ex observatione quorundam impertinentium*; como lo es el observar los dias, tiempos, el concurso ó concurrencia de hombres ó animales para obrar ó dexar de obrar, y otras cosas semejantes. Todas estas supersticiones han de ser desprecia-

das como reliquias de la gentilidad, segun advierte S. Tom. 2. 2. q. 96. art. 3.

PUNTO V.

De la Magia.

P. ¿Que es magia? *R.* Que es: *Ars per quam mira, et insolita ab hominibus operantur.* Se divide en *natural* y *supersticiosa*. La 1.^a es aquella que obra cosas maravillosas, mediante la aplicacion de causas naturales comunmente desconocidas. Esta no solo es lícita, sino laudable, y de ella usó Jacob para que las ovejas de su suegro Laban diesen á luz sus partos de varios colores, conforme le convenia.

La supersticiosa es aquella con que obran los hombres por arte del demonio, y entónces lo será si la causa no puede producir naturalmente por su virtud aquel efecto que se le atribuye. En caso de duda se debe atribuir á influxo de esta causa, con tal que en ella nada aparezca de supersticion; porque la virtud de muchas causas naturales está muchas veces oculta á nuestro conocimiento, y á veces produce efectos tan prodigiosos que nos parecen milagros.

P. ¿Se da en algunas personas virtud para curar la rabia

y otras enfermedades? *R.* Que en algunas se da virtud, no natural, sino sobrenatural, que llamamos *gratia gratis data*, para curar ciertas enfermedades, como se dice la tenian los reyes de Francia para curar los lamparones. Esta misma gracia de sanidad puede darse en algunos para curar la rabia, aunque no todos los que fingan tenerla, y se llaman vulgarmente *Saludadores*, la gozan, y ménos se debe creer la tengan para otros efectos maravillosos que se afirman de ellos; como para conocer las cosas futuras, para pisar sin quemarse en un hierro ardiendo, para tener en las manos las brasas sin lesion, y otras cosas de esta clase con que seducen las gentes rústicas y sencillas. Los Obispos deben examinar con cuidado á semejantes sujetos para evitar la seducion del pueblo, y remover de él las supersticiones.

P. ¿Es lícito usar de ensalmos para la cura de los enfermos? Suponemos que ensalmos se llaman ciertas oraciones compuestas de algunas palabras sagradas, y por tomarse regularmente de los Salmos, se llaman ensalmos. *R.* pues, que si de ellas se usa para suplicar á Dios por la salud corporal del enfermo, ó

para apartar de nosotros ó del próximo algun mal esperando esta gracia , no infaliblemente, sino segun el divino beneplácito de su misericordia y bondad , es lícito y laudable , y aprobado por la Iglesia su uso. Mas esperar de tales oraciones la salud infaliblemente , y como un efecto que les sea inseparable , es supersticioso, porque ni las tales tienen por su naturaleza esta virtud , ni Dios se la ha comunicado ; y así solo puede asegurarse con tanta infalibilidad supersticiosamente , y por arte del demonio.

P. ¿Se da virtud natural para fascinar? *R.* Que la fascinacion , que vulgarmente se cree consiste en que alguno con sola la vista ofenda al que mira, es imposible , á no ser que intervenga pacto con el demonio , pues la vision es una accion inmanente que no difunde qualidad alguna en el sujeto mirado. Pueden , sí , salir ciertos efluvios venenosos por los ojos , ó de otras partes del cuerpo humano , que inficionen á los objetos ó sujetos que se acercan al que los difunde; y que corrompiendo el ayre próximo , causen malignas impresiones en ellos. Si alguno tuviere esta tan maligna complexion , estará gravemente o-

bligado á subtraerse del comercio humano en quanto sea posible , y á guardarse de mirar á otros ; porque todos estamos en obligacion de caridad y justicia á procurar no dañar á los demas.

PUNTO VI.

Del Maleficio.

P. ¿Que es maleficio? *R.* Que es: *Ars seu magia* , *qua quis ope dæmonis alteri nocet.* Es de dos maneras ; á saber: *venéfico* y *amatorio*. El 1.º es aquel con que se intenta dañar á los hombres , animales ó plantas. El 2.º es el que sirve á excitar el amor carnal , ó el odio en aquellos á quienes debemos amar. Uno y otro puede practicarse de varios modos. Es siempre pecado de su naturaleza grave , como se conoce por su fin y efectos.

P. ¿De que remedios debe usarse contra los maleficios? *R.* Que solo de los que tiene prescritos la Iglesia ; esto es : de los exòrcismos , de la meditacion continua de los novísimos , de la frecuencia de los sacramentos , de la señal de la cruz , de las súplicas humildes á Dios , á María Santísima , á los ángeles y santos , de la mortificacion continua del cuerpo y

otros semejantes. No obstante, será lícito usar contra ellos de remedios naturales, que sirvan indirectamente para expeler los demonios, y directamente para refrenar los humores nocivos, en que ellos residen, como lo hizo Tobías contra el demonio Asmodeo, con el humo de las entrañas del pez, quemadas por amonestacion del ángel su conductor. Y David usó de la cítara para reprimir el espíritu maligno que irritaba á Saúl, con cuya armonía se apartaba de él. Véase S. Tom. 2. 2. q. 96. art. 2.

P. ¿Es lícito quitar un maleficio con otro? *R.* Que no; porque esto sería expeler un pecado con otro. Por este motivo se reputa por perpetuo el maleficio, que no puede quitarse sino por arte del demonio.

P. ¿Es lícito pedir al maleficiador quite el maleficio constando puede hacerlo por medios lícitos? *R.* Que sí; porque si se puede, instando la necesidad, pedir prestado al usurero, y los sacramentos al indigno, por quanto uno y otro pueden hacerlo sin pecar, y si pecan nace de su malicia, la misma razon milita para pedir al que malefició quite el maleficio, si puede executararlo por medios lícitos; pues si usa de

ilícitos será únicamente por su malicia. Por esta causa es lícito á qualquiera destruir las prendas del maleficio ó señales de él, porque esta es una accion natural, debida de caridad y justicia. Ni aun es necesario, que aquel que dió al demonio alguna cédula firmada con su sangre, en prenda de su perpetua esclavitud al comun enemigo, la recupere, para poder de veras arrepentirse; porque mediante una penitencia verdadera, todo pecado y toda escritura quedará borrada.

P. ¿Como se ha de portar el confesor con los maleficientes? *R.* Que ademas de lo que se necesita para que hagan una confesion entera y verdadera, debe hacerles las siguientes preguntas. ¿Si hubo pacto con el demonio? ¿Si renegaron de Dios ó de sus sacramentos? Y si halla que sí, les deberá avisar, que aquel pacto ó convenio se anula del todo, mediante una confesion dolorosa de sus pecados, por la qual se renuncia del demonio y de sus artes. Les preguntará tambien: ¿si creyeron que el demonio fuese Dios, y lo adoraron como á Dios? Y siendo así, habrá pecado de heregía, y de idolatría. Deberá tambien inquirir de ellos: ¿si se valiéron de co-

sas sagradas para formar el maleficio, creyendo que tenian alguna virtud para producir aquellos malos efectos? ¿Si han tenido congreso carnal con el demonio? En este caso cometen en cada uno tres pecados gravísimos, contra castidad, contra *naturam*, y contra la religion. ¿Si con sus maleficios han causado daño? porque habiéndolo causado, se da pecado contra justicia, y están obligados á la restitucion. ¿Si tienen libros ú otros instrumentos para damnificar? Si los tuvieren, no podrán ser absueltos ántes de entregarlo todo al confesor, ó si no los destruyen ó queman. Todo lo dicho debe tambien entenderse de las bruxas.

P. ¿En que penas incurren los mágicos y maleficiadores? *R.* Que si en el exercicio de sus artes cometen heregía externa, incurren en la excomunion *lata* contra los hereges. Item, los que por la astrología judiciaria adivinen sobre el estado de la república cristiana, ó de la vida ó muerte del Sumo Pontífice reynante, incurren *ipso facto* en excomunion impuesta por Urbano VIII, y reservada á su Santidad por Benedicto XIV en su constitucion: *Pastor bonus*. Finalmente los sacerdotes de qualquiera

condicion que sean, que abusan del sacrificio de la misa para sus sortilegios, ademas de las otras penas impuestas por derecho, incurren en la de inhabilidad para celebrar, por decreto del mismo Pontífice en la Congregacion de la general Inquisicion en 5 de Agosto de 1745.

P. ¿Quien es el Juez en la magia supersticiosa? *R.* Que el conocimiento de este delito pertenece á la Inquisicion, siempre que en su uso hubiere heregía, vehemente sospecha, ó exercicio de la astrología judiciaria acerca de contingentes particulares. Si el delito quedare en la clase de mera supersticion, no pertenece á la Inquisicion su conocimiento, sino á los Jueces eclesiásticos ó legos, por ser *mixti fori*, y darse lugar á la prevencion, como se advierte en el cap. *Accusatio* §. *Sane*, de *hæreticis in 6*.

CAPÍTULO IV.

De la tentacion de Dios, sacrilegio y blasfemia.

PUNTO I.

De la tentacion de Dios.

P. ¿Que es tentar á Dios? *R.* Que es: *Inordinatum experi-*