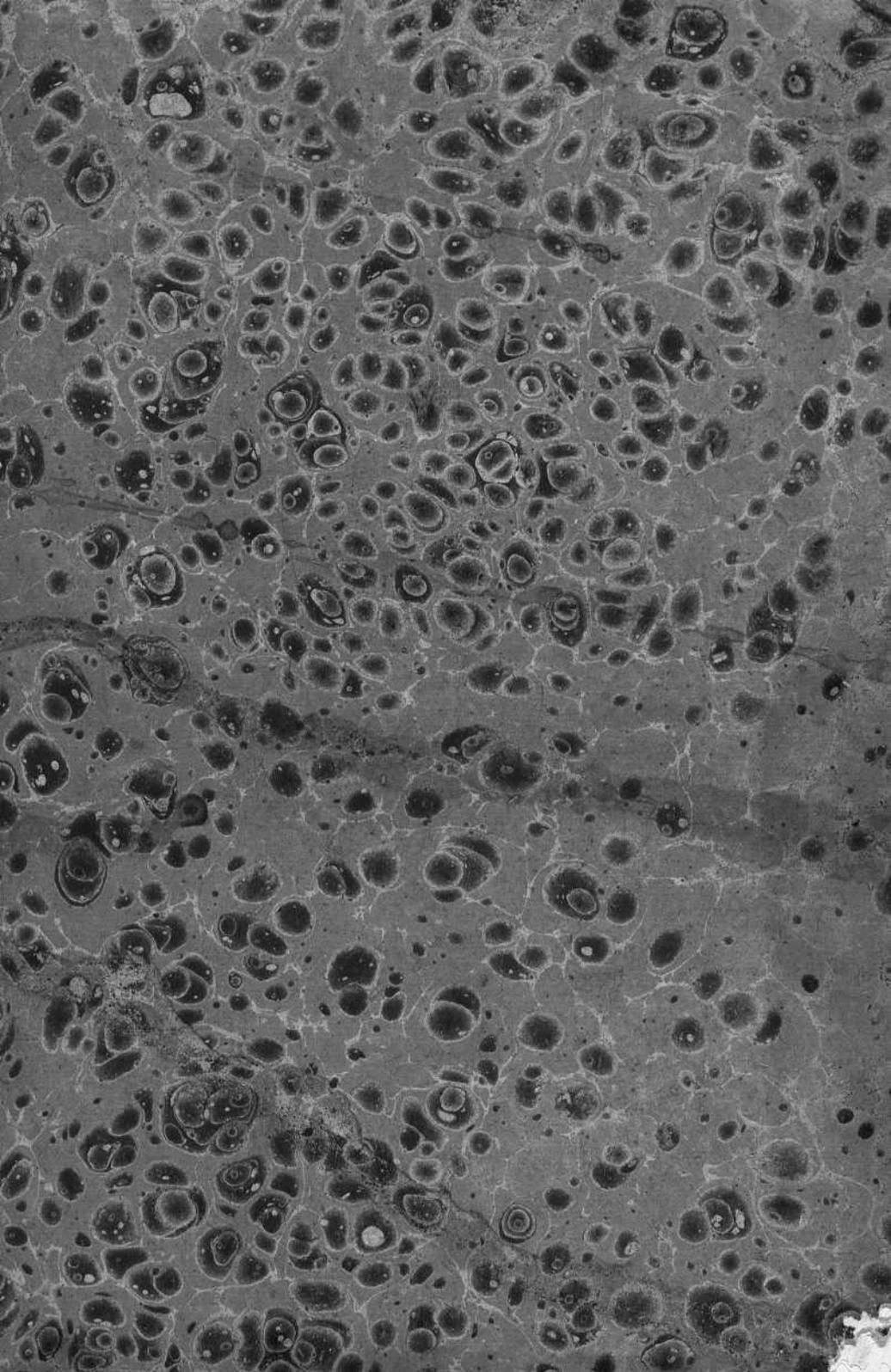


LIBRERIA DE
Calle de la Muralla
GRAN DEPÓSITO
de Libros impresos y en blanco,
ALMACÉN
de papel y efectos de escritorio
de Solano y C^o HABANA.



eract
rofund
Las sie
o al fin
uzado



~~B~~ $\frac{C}{E}$

COMPENDIO MORAL
SALMATICENSE.

TOMO I.

COMPENDIO MORAL

SALMATICENSE.

TOMO I.

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 José, Procurador general en la Curia Romana por la Congregacion de Carmelitas Descalzos de España.

Propónense en él todas las cuestiones 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 órdenes de nuestros católicos monarcas.

FORMADO EN LENGUA VULGAR

POR

EL R. P. FR. MARCOS DE SANTA TERESA,

Ex-provincial de Carmelitas Descalzos de la provincia de S. Joaquin de Navarra.

TOMO I.

TERCERA EDICION.

MADRID.

Imprenta de la Compañía de Impresores y Libreros del Reino.

1849.

COMPENDIO MORAL SALMATICENSE

SEGUN LA MENTE DEL APLICADO DOCTOR.

En el que se reduce a mejor provecho el que en lengua latina publicó el
R. P. Fr. Antonio de San José, Procurador general en la Curia Romana por la
Congregación de Carmelitas Descalzas de España.

Propósito en el que se resuelve las cuestiones de la Teología moral con toda brevedad y claridad, conforme a
los principios de la misma ciencia: con arreglo a lo establecido en las normas fijas, constituciones,
y decretos de los Sumos Pontífices, y de los señores Reyes, y de los señores Obispos, y de los señores Doctores.

TOMADO EN LENGUA VULGAR.

POR

EL R. P. FR. MARCOS DE SANTA TERESA

Procurador de Carmelitas Descalzas de la provincia de S. Joaquín de Navarra.

TOMO I.

TERCERA EDICIÓN.

MADRID.

Imprenta de la Compañía de Impresores y Libreros del Reino.

1833.

PROLOGO AL LECTOR.

LA general aceptación que entre los sábios, 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 menos conformes á las reglas de la mas sana doctrina. Se lastimaban justamente los celosos 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 menos sólidas, y que indicaban alguna parcialidad hácia el probabilismo, que si en el tiempo en que escribieron los padres salmaticenses egercia un como general y absoluto imperio en las escuelas, siendo pocos los que no se dejaron deslumbrar con sus aparentes luces, se miraba ya casi derribado de su usurpado imperio, descubiertas sus falacias á las de la verdad siempre triunfante del sofisma. Apenas podian poner en duda cuantos con imparcialidad leian el curso moral salmaticense, y veian en sus autores siempre una innata propension hácia lo que entendian tener en su favor mas sólidos fundamentos y mayor autoridad estrínseca de escritores graves, que si aquellos padres hubieran trabajado su obra, cuando ya tantos hombres sábios habian despojado de su máscara al probabilismo, y descubierto 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 ladearon en sus opiniones á favor del sistema reinante en aquel tiempo, hubieran sido ahora los mas acérrimos protectores del probabillorismo,

descubierta la justicia de su causa por tantos, tan sábios é imparciales jueces, como son los autores del mas alto carácter y profunda erudicion que han convencido su necesidad para justificar las acciones morales.

Se deseaba asimismo que en el espresado 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 lograrse 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 José, 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 fólío, en el que sin duda satisfizo completamente á los deseos de la reforma y del público. Asi lo acreditan las repetidas reimpresiones que se han hecho de él; pues ademas de otra que luego se repitió en Roma por el mismo autor, se han hecho otras cuatro hasta el año pasado de 1798, esto es, una en Venecia y tres en Pamplona. Y no es de estrañar hayan sido tantas, pues menos 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*, deseubriendo 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 espresado 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, cuan 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 estensa 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 muneros de directores de almas, logrando por un camino mas breve una instruccion á que acaso no llegarian jamás, por los motivos arriba notados, con el estudio del Compendio latino.

Por esta misma causa he omitido cuanto 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 sustancial de las que pudieran echarse menos 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 S. 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, cuando aun vivia el R. P. Fr. Antonio de San José, 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 sustancial no causa diferencia entre esta Suma y el espresado 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.*

INDICE

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

<p>TRATADO PRIMERO</p> <p>PROEMIAL.</p> <p style="text-align: center;">De la teología moral.</p>		<p>Punto IV. <i>De la gravedad y especie del pecado que causa la conciencia errónea.</i> id.</p> <p>Punto V. <i>De lo que ha de practicar el confesor con el penitente que llega á él con conciencia errónea.</i> 20</p>
<p>CAP. I. <i>De la existencia, naturaleza, objeto y lugares de la teología moral.</i> Página 1</p> <p>Punto I. <i>De la existencia, naturaleza y objeto de la teología moral.</i> id.</p> <p>Punto II. <i>De los lugares teológicos.</i> 2</p> <p>§. I. <i>De la Sagrada Escritura.</i> 3</p> <p>§. II. <i>De las tradiciones.</i> 4</p> <p>§. III. <i>De la Iglesia.</i> 5</p> <p>§. IV. <i>De los concilios.</i> 6</p> <p>§. V. <i>Del Sumo Pontífice.</i> 7</p> <p>§. VI. <i>De los Santos Padres de la Iglesia.</i> id.</p> <p>§. VII. <i>De los teólogos y canonistas.</i> 8</p> <p>§. VIII. <i>De los tres últimos lugares.</i> id.</p> <p>CAP. II. <i>De los actos humanos.</i> 9</p> <p>Punto I. <i>De la moralidad.</i> id.</p> <p>Punto II. <i>De la libertad.</i> id.</p> <p>Punto III. <i>Del voluntario.</i> 10</p> <p>Punto IV. <i>Del involuntario y sus causas.</i> 11</p> <p>§. I. <i>De la violencia.</i> id.</p> <p>§. II. <i>Del miedo.</i> id.</p> <p>§. III. <i>De la concupiscencia.</i> 12</p> <p>§. IV. <i>De la ignorancia.</i> 13</p> <p>§. V. <i>De cuándo la ignorancia es pecaminosa.</i> 14</p>	<p>CAP. II. <i>De la conciencia probable.</i> 22</p> <p>Punto I. <i>De la naturaleza y division de la conciencia probable.</i> id.</p> <p>Punto II. <i>Si es lícito seguir opinion probable.</i> 23</p> <p>Punto III. <i>Del probabilismo.</i> 24</p> <p>Punto IV. <i>De la opinion que deben seguir el confesor, juez, abogado y médico.</i> 29</p> <p>CAP. III. <i>De la conciencia dudosa, y de la escrupulosa.</i> 31</p> <p>Punto I. <i>Naturaleza y division de la conciencia dudosa.</i> id.</p> <p>Punto II. <i>De cómo se portará el que se halla con conciencia dudosa.</i> 32</p> <p>Punto III. <i>De la inteligencia de la regla: melior est conditio possidentis.</i> id.</p> <p>Punto IV. <i>De la conciencia escrupulosa y sus remedios.</i> 34</p>	
<p>TRATADO II.</p> <p style="text-align: center;">De las reglas de las costumbres.</p>		<p>TRATADO III.</p> <p style="text-align: center;">De las leyes.</p> <p>CAP. I. <i>De la esencia y condiciones de la ley.</i> 36</p> <p>Punto I. <i>De la naturaleza y condiciones de la ley.</i> id.</p> <p>Punto II. <i>De la division de la ley, y del derecho de gentes.</i> 37</p> <p>Punto III. <i>De la ley humana, natural y positiva.</i> 38</p> <p>Punto IV. <i>De la promulgacion de la ley.</i> 40</p>

Punto V. De la aceptación de la ley y apelación de ella al superior.	41	Punto V. De las leyes á que están obligados los vagos, peregrinos y moradores.	63
CAP. II. De la potestad de hacer leyes.	42	Punto VI. De la materia de la ley humana.	65
Punto I. De la potestad legislativa civil.	id.	CAP. V. De la cesación é interpretación de la ley.	67
Punto II. De la potestad legislativa eclesiástica.	43	Punto I. De la cesación de la ley.	id.
CAP. III. De la obligación que atendida su naturaleza imponen las leyes.	44	Punto II. De la abrogación de la ley humana.	69
Punto I. De la obligación de la ley humana.	id.	Punto III. De la interpretación y epiqueya de la ley.	id.
Punto II. De dónde se ha de colegir, si las leyes obligan á pecado mortal ó venial.	45	CAP. VI. De la dispensa de la ley.	71
Punto III. De cuándo una materia leve pasa á ser grave.	47	Punto I. Naturaleza y división de la dispensa.	id.
Punto IV. De la obligación de la ley penal.	49	Punto II. Si las leyes naturales y divinas son dispensables.	72
§. I. División de la ley penal.	id.	Punto III. De la potestad de dispensar en la ley.	73
§. II. De cómo obligan las leyes penales.	id.	§. I. De la potestad ordinaria.	id.
§. III. De la obligación que tienen los trasgresores á sufrir la pena que impone la ley.	51	§. II. De la potestad del inferior para dispensar en la ley del superior.	74
Punto V. De la ley fundada en presunción.	52	§. III. De la potestad delegada para dispensar las leyes.	75
Punto VI. De la ley irritante.	53	Punto IV. De la causa necesaria para que la dispensa sea válida y lícita.	id.
Punto VII. De la ley dudosa.	54	§. I. De cómo el legislador puede dispensar en su propia ley.	id.
Punto VIII. De cuándo el peligro de muerte ó grave daño excusa de la ley.	55	§. II. De las causas para que la dispensa de la ley sea válida y lícita.	77
Punto IX. De los actos necesarios para cumplimiento de la ley.	57	§. III. De la dispensa obtenida con dolo ó por miedo.	78
Punto X. De la intención necesaria para cumplir con la ley.	58	Punto V. De las causas por qué cesa la dispensa.	id.
CAP. IV. Del sugeto y de la materia de la ley humana.	59	CAP. VII. De la costumbre.	80
Punto I. Del sugeto de la ley humana.	id.	Punto I. De la naturaleza y división de la costumbre.	id.
Punto II. De la esencia de los regulares en orden á las leyes sinodales.	60	Punto II. De las condiciones que se requieren para que sea legítima la costumbre.	81
Punto III. De los clérigos en orden á las leyes civiles.	61	Punto III. De la cualidad de los actos que se requieren para la costumbre.	82
Punto IV. De qué manera los muchachos y amentes están obligados á las leyes humanas.	62	Punto IV. Del tiempo y demás requisitos para que sea legítima la costumbre.	id.
		Punto V. De los efectos de la costumbre.	83

TRATADO IV.

De las virtudes.

CAP. I. <i>De las virtudes en comun.</i>	84
Punto I. <i>Naturaleza y division de las virtudes.</i>	id.
Punto II. <i>De otras cosas pertenecientes á las virtudes.</i>	85
CAP. II. <i>De las virtudes cardinales.</i>	87
Punto I. <i>De la prudencia.</i>	id.
Punto II. <i>De la justicia y de la fortaleza.</i>	88
Punto III. <i>De la templanza.</i>	id.
CAP. III. <i>De los Dones y Frutos del Espíritu Santo, y de las Bienaventuranzas.</i>	89
Punto I. <i>De los Dones del Espíritu Santo en comun y en particular.</i>	id.
Punto II. <i>De los Frutos del Espíritu Santo.</i>	90
Punto III. <i>De las Bienaventuranzas.</i>	id.

TRATADO V.

De los vicios y pecados.

CAP. I. <i>De la naturaleza del vicio.</i>	91
CAP. II. <i>De los vicios llamados capitales.</i>	92
CAP. III. <i>De los pecados en comun.</i>	95
Punto I. <i>Naturaleza y efectos del pecado.</i>	96
Punto II. <i>De la division del pecado.</i>	id.
Punto III. <i>Del pecado original y sus efectos.</i>	98
Punto IV. <i>Del pecado de comision y omision.</i>	99
Punto V. <i>De la diferencia que se dá entre el pecado mortal y el venial.</i>	101
Punto VI. <i>De cómo el pecado venial puede pasar á ser mortal.</i>	102
Punto VII. <i>Del hábito vicioso.</i>	104
Punto VIII. <i>De la advertencia y consentimiento que se requieren para pecar.</i>	id.
Punto IX. <i>De la deleitacion morosa</i>	107
CAP. IV. <i>De la distincion especi-</i>	

<i>fica y numérica de los pecados.</i>	109
Punto I. <i>De la distincion especifica de los pecados.</i>	id.
Punto II. <i>De la distincion numérica de los pecados.</i>	111

TRATADO VI.

De los preceptos del Decálogo.

CAPITULO UNICO. <i>Del Decálogo, número, orden y obligacion de sus preceptos.</i>	114
Punto I. <i>De la naturaleza del Decálogo y número de sus preceptos.</i>	id.
Punto II. <i>Del orden y obligacion de los preceptos del Decálogo.</i>	id.

TRATADO VII.

De la fe.

CAP. I. <i>De la naturaleza, objeto, sugeto y division de la fe.</i>	116
Punto I. <i>De la naturaleza y division de la fe.</i>	id.
Punto II. <i>Del objeto y sugeto de la fe.</i>	id.
Punto III. <i>De la necesidad de la fe para salvarnos.</i>	117
Punto IV. <i>De lo que se debe creer con necesidad de precepto.</i>	120
Punto V. <i>De los preceptos de la fe.</i>	id.
Punto VI. <i>Del precepto exterioris confitendi fidem.</i>	123
Punto VII. <i>Del precepto negativo exterioris non negare fidem.</i>	124
Punto VIII. <i>Del precepto de no usar de las vestiduras, ó de otras señales de los infieles.</i>	125
CAP. II. <i>De los vicios opuestos á la fe.</i>	126
Punto I. <i>Naturaleza y division de la infidelidad.</i>	id.
Punto II. <i>De la comunicacion con los infieles.</i>	127
Punto III. <i>De la heregía y apostasia.</i>	128
Punto IV. <i>Division y penas de la heregía.</i>	129
Punto V. <i>De la obligacion de denunciar á los hereges, de los</i>	

<i>sospechosos de heregía, y libros prohibidos.</i>	131	Punto VII. <i>De la correccion fraterna.</i>	159
TRATADO VIII.		§. I. <i>Noticia del pecado.</i>	id.
De la esperanza y temor.		§. II. <i>Esperanza de enmienda.</i>	161
CAPITULO UNICO. <i>De la esperanza y vicios que se le oponen, y del temor de Dios.</i>		§. III. <i>Oportunidad del que ha de ser corregido, y del tiempo.</i>	162
Punto I. <i>De la esencia y preceptos de la esperanza.</i>	134	§. IV. <i>Congruencia de la persona corrigente.</i>	163
Punto II. <i>De los pecados opuestos á la esperanza.</i>	135	§. V. <i>Orden de la correccion fraterna.</i>	id.
Punto III. <i>Del temor de Dios.</i>	136	CAP. III. <i>De los vicios opuestos á la caridad.</i>	165
TRATADO IX.		Punto I. <i>Del odio de Dios y del prógimo</i>	id.
De la caridad.		Punto II. <i>De la discordia, contienda y cisma.</i>	167
CAP. I. <i>De la esencia y preceptos de la caridad.</i>		Punto III. <i>De la guerra.</i>	168
Punto I. <i>Nocion y division de la caridad.</i>	id.	Punto IV. <i>A quiénes y cuándo es lícito pelear.</i>	169
Punto II. <i>De los preceptos de la caridad.</i>	138	Punto V. <i>De la riña, desafio y sedicion.</i>	170
Punto III. <i>Del precepto de amar al prógimo.</i>	139	CAP. IV. <i>Del escándalo.</i>	172
Punto IV. <i>Del orden de la caridad.</i>	140	Punto I. <i>Naturaleza y division del escándalo.</i>	id.
Punto V. <i>Del amor á los enemigos.</i>	143	Punto II. <i>Qué obras deben omitirse por evitar el escándalo.</i>	175
Punto VI. <i>Del precepto de reconciliarnos con los enemigos.</i>	145	Punto III. <i>De la cooperacion al pecado de escándalo.</i>	176
CAP. II. <i>De la limosna y correccion fraterna.</i>		Punto IV. <i>De los pecados de escándalo contra la castidad.</i>	177
Punto I. <i>De la limosna.</i>	id.	TRATADO X.	
Punto II. <i>Del precepto de la limosna.</i>	147	Del primer precepto del Decálogo.	
§. I. <i>De la necesidad estrema.</i>	id.	CAP. I. <i>De la virtud de la religion.</i>	181
§. II. <i>De la necesidad grave.</i>	149	Punto I. <i>Esencia y actos de religion.</i>	id.
§. III. <i>De la necesidad comun.</i>	150	Punto II. <i>De la devocion.</i>	182
Punto III. <i>De los que pueden y estan obligados á dar limosna.</i>	151	Punto III. <i>De la oracion.</i>	183
§. I. <i>De los seculares.</i>	id.	Punto IV. <i>A quiénes se puede orar, y quiénes pueden y deben orar.</i>	184
§. II. <i>De los eclesiásticos.</i>	152	Punto V. <i>Por quiénes se puede orar.</i>	186
§. III. <i>De los regulares.</i>	155	CAP. II. <i>De la adoracion de Dios y de sus Santos.</i>	187
Punto IV. <i>De qué bienes debe hacerse limosna.</i>	156	Punto I. <i>De la esencia y division de la adoracion.</i>	id.
Punto V. <i>A qué pobres ha de darse la limosna.</i>	id.	Punto II. <i>De la adoracion de latría.</i>	188
Punto VI. <i>De la mendicidad religiosa.</i>	158		

Punto III. De la hiperdulia y dulia.	189
Punto IV. Del culto que se ha de dar á los Santos canonizados y beatificados, y á otras personas que murieron con opinion de santidad.	190
Punto V. Del culto de las sagradas imágenes y reliquias.	191
Punto VI. Del culto que se ha de dar á las vestiduras y vasos sagrados y demas cosas destinadas al culto divino.	192
CAP. III. De los vicios opuestos á la religion.	193
Punto I. De la supersticion.	id.
Punto II. De la idolatría y adivinacion.	194
Punto III. De varios modos de adivinacion.	195
Punto IV. De la vana observancia.	197
Punto V. De la mágia.	id.
Punto VI. Del maleficio.	198
CAP. IV. De la tentacion de Dios, sacrilegio y blasfemia.	200
Punto I. De la tentacion de Dios.	id.
Punto II. Del sacrilegio.	201
Punto III. De la blasfemia.	202

TRATADO XI.

Del voto.

CAP. I. De las cosas pertenecientes al voto.	205
Punto I. De la naturaleza y condiciones del voto.	id.
Punto II. De la cualidad de la promesa necesaria para el voto.	206
Punto III. De la materia del voto y esplicacion de la particula de meliori bono.	207
Punto IV. Del voto acerca de las cosas indiferentes ó malas.	209
Punto V. De la division del voto.	212
Punto VI. De la obligacion del voto.	213
Punto VII. Si la obligacion del voto pasa á otros.	214
Punto VIII. Cuándo se ha de cumplir el voto.	216

Punto IX. Del voto indeterminado.	217
Punto X. Del voto dudoso, y del que se hace con error ó engaño.	218
Punto XI. Del voto ó juramento hecho con miedo.	219
Punto XII. Del voto y juramento condicionado y penal.	220
Punto XIII. De los que pueden hacer votos.	222
CAP. II. De la cesacion del voto.	223
Punto I. De la irritacion del voto.	id.
Punto II. De los votos que pueden irritarse mutuamente los casados.	225
Punto III. De la dispensacion del voto.	226
Punto IV. De los votos reservados.	228
Punto V. De la conmutacion del voto.	230
Punto VI. De las demas causas por donde cesa la obligacion del voto.	232

TRATADO XII.

Del segundo precepto del Decálogo.

CAP. I. Del juramento.	233
Punto I. Naturaleza y division del juramento.	id.
Punto II. De las diversas fórmulas con que suelen hacerse los juramentos.	235
Punto III. De los requisitos para que sea lícito el juramento.	236
Punto IV. Del ánimo y certidumbre que se requieren para el juramento.	237
Punto V. De la justicia y juicio del juramento.	238
Punto VI. De la verdad del juramento promisorio.	239
Punto VII. De la obligacion y materia del juramento.	240
Punto VIII. De la mala costumbre de jurar.	241
Punto IX. De cuándo el juramento confirma el contrato.	242
CAP. II. De algunos juramentos particulares.	243
Punto I. Del juramento anfibológico.	id.

XIV

- Punto II. *De otros juramentos particulares.* 246
 Punto III. *De qué manera cesa la obligación del juramento.* 247

TRATADO XIII.

De la adjuración.

- CAPITULO UNICO. *Naturaleza, división y otras condiciones de la adjuración.* 248
 Punto I. *Qué cosa sea y de cuántas maneras la adjuración.* id.
 Punto II. *De los exorcismos.* 249
 Punto III. *Del ingreso de los demonios en los hombres, de su salida, y de otras cosas tocantes al asunto.* 250

TRATADO XIV.

Del tercer precepto del Decálogo.

- CAPITULO UNICO. *De la observancia de las fiestas.* 252
 Punto I. *Del precepto de guardar las fiestas y su obligación.* id.
 Punto II. *De la obligación de abstenernos de obras serviles.* 254
 Punto III. *De las causas que excusan á los que trabajan en día de fiesta.* 257

TRATADO XV.

Del cuarto precepto del Decálogo.

- CAPITULO UNICO. *Sobre honrar á los padres.* 259
 Punto I. *De la obligación de los hijos para con sus padres.* id.
 Punto II. *De la obligación de los padres para con los hijos.* 261
 Punto III. *De las obligaciones de los casados entre sí.* 264
 Punto IV. *De las obligaciones mútuas de los hermanos.* 267
 Punto V. *Del honor debido á los eclesiásticos y á otros superiores.* 269
 Punto VI. *De las mútuas obligaciones que tienen entre sí los siervos y criados, y los señores y amos.* 270

- Punto VII. *De la manera con que deben ser honrados los tutores, curadores, maestros y ancianos.* 273

TRATADO XVI.

Del quinto precepto del Decálogo.

- CAPITULO UNICO. *Del homicidio.* 275
 Punto I. *Declaración del homicidio.* id.
 Punto II. *De la muerte del inocente.* 276
 Punto III. *Del aborto.* 278
 Punto IV. *Del homicidio hecho por autoridad privada.* 280
 Punto V. *De la occisión del injusto invasor de la vida, fama, honor y pureza.* 281
 Punto VI. *De la occisión del injusto invasor de los bienes temporales.* 284
 Punto VII. *Del suicidio y mutilación propia.* 286
 Punto VIII. *Del suicidio indirecto.* 288
 Punto IX. *Del homicidio casual.* 290
 Punto X. *Del homicidio cometido por asesinos.* 291
 Punto XI. *De las corridas de toros.* 292

TRATADO XVII.

De los preceptos sexto y nono del Decálogo.

- CAP. I. *De la castidad.* 293
 Punto único. *De la castidad.* 294
 CAP. II. *De los vicios opuestos á la castidad.* 295
 Punto I. *De la lujuria.* id.
 Punto II. *De la simple fornicación.* 296
 Punto III. *Del concubinato.* 297
 Punto IV. *De las ramerías.* 299
 Punto V. *De la impureza.* 300
 Punto VI. *De las palabras torpes.* 302
 Punto VII. *De los ósculos y otros tactos impuros.* 303
 Punto VIII. *De la parvidad de materia en el pecado de lujuria.* 305

Punto IX. <i>Del estupro y del rapto.</i>	307
Punto X. <i>Del adulterio é incesto.</i>	309
Punto XI. <i>Del sacrilegio especie de lujuria.</i>	312
CAP. III. <i>Del vicio contra naturam.</i>	313
Punto I. <i>Naturaleza y division de este crimen.</i>	id.
Punto II. <i>De la polucion.</i>	314
Punto III. <i>De la sodomía y bestialidad.</i>	318

TRATADO XVIII.

Del sétimo y décimo precepto del Decálogo.	
CAP. I. <i>De la justicia y derecho.</i>	320
Punto I. <i>Naturaleza y division de la justicia.</i>	id.
Punto II. <i>Esplicase la justicia legal, distributiva y conmutativa.</i>	321
Punto III. <i>De la injusticia y vicios opuestos á la justicia.</i>	322
CAP. II. <i>Del dominio y posesion.</i>	id.
Punto I. <i>Del dominio.</i>	id.
Punto II. <i>Del usufructo, usunudo, enfiteusis y feudo.</i>	323
Punto III. <i>De la posesion.</i>	324
Punto IV. <i>Quiénes pueden tener dominio, y de qué cosas.</i>	325
Punto V. <i>Del dominio de los hijos.</i>	326
Punto VI. <i>Del dominio de los religiosos.</i>	327
Punto VII. <i>Del dominio de las casadas y siervos.</i>	328
Punto VIII. <i>Del dominio acerca de los animales.</i>	329
Punto IX. <i>De la pesca y caza.</i>	330
Punto X. <i>De los montes, selvas y dehesas.</i>	id.
Punto XI. <i>De las cosas halladas.</i>	331
Punto XII. <i>De la prescripcion.</i>	332
CAP. III. <i>Del hurto.</i>	334
Punto I. <i>Definicion y division del hurto.</i>	id.
Punto II. <i>De la parvidad de materia en el hurto, y de los hurtos pequeños.</i>	id.
Punto III. <i>De los hurtos de los domésticos.</i>	337

TRATADO XIX.

De la restitution.

CAP. I. <i>De la restitution en comun.</i>	338
Punto I. <i>Naturaleza, precepto y raíces de la restitution.</i>	id.
Punto II. <i>De la culpa de que nace la obligacion de restituír.</i>	340
Punto III. <i>De la obligacion de restituír ex re accepta.</i>	342
Punto IV. <i>De los frutos y espensas que pueden deducir el poseedor de buena y el de mala fe.</i>	344
Punto V. <i>De la obligacion que tiene á restituír el que impide injustamente el bien de otro.</i>	347
Punto VI. <i>De los que estan obligados á la restitution.</i>	348
Punto VII. <i>De las causas que positivamente influyen en el daño.</i>	350
Punto VIII. <i>De las causas que concurren al daño negativè.</i>	353
Punto IX. <i>Del órden que deben guardar en restituír los cooperantes al daño.</i>	354
Punto X. <i>De lo recibido por causa torpe.</i>	356
Punto XI. <i>En qué lugar y á espensas de quién ha de hacerse la restitution.</i>	357
Punto XII. <i>De á quiénes ha de hacerse la restitution.</i>	358
Punto XIII. <i>Del órden que se ha de guardar en la restitution, y del tiempo en que se ha de hacer.</i>	360
Punto XIV. <i>De las causas que escusan de restituír.</i>	363
Punto XV. <i>De la compensacion.</i>	365
CAP. II. <i>De la restitution en particular.</i>	367
Punto I. <i>De la restitution por el homicidio.</i>	id.
Punto II. <i>De la restitution por el estupro.</i>	369
Punto III. <i>De la restitution por el adulterio.</i>	371

TRATADO XX.

De los contratos.

CAP. I. De los contratos en comun.	373
Punto I. Naturaleza, division y perfeccion de los contratos.	id.
Punto II. De los contratos celebrados con miedo y dolo.	375
Punto III. Del contrato condicionado.	376
Punto IV. De los que pueden contratar, y del beneficio restitutionis in integrum.	377
CAP. II. De la compra y venta.	378
Punto I. De la naturaleza de la compra y venta y del dominio que se adquiere por la primera.	id.
Punto II. De cuando se adquiere el dominio de la cosa por la venta.	379
Punto III. A quiénes pertenecen los frutos de la cosa vendida.	380
Punto IV. De las personas que por derecho pueden vender ó comprar, y de las cosas que se reputan venales.	381
Punto V. De la negociacion.	382
Punto VI. Del monopodio y pacto de retroventa.	385
Punto VII. Del comisario ó inter-nuncio del comprador y vendedor.	387
Punto VIII. Del justo precio de las cosas.	388
Punto IX. De los vicios ó defectos de la cosa que deben manifestar el vendedor ó comprador.	393
CAP. III. Del mútuo y de la usura.	394
Punto I. Del mútuo.	id.
Punto II. Naturaleza, division y malicia de la usura.	395
Punto III. Del daño emergente, lucro cesante, y peligro de la suerte.	398
Punto IV. De los contratos de sociedad, aseguracion y trino.	400
Punto V. De la obligacion de restituir lo adquirido por usuras, y de los Montes de piedad.	402

CAP. IV. De los cambios, censos y otros contratos particulares.	404
Punto I. Del cambio.	id.
Punto II. De los censos.	405
Punto III. De la locacion, conduccion, depósito, prenda, hipoteca, secuestro y otros.	407
Punto IV. Del juego y apuesta.	408
Punto V. De la promesa y donacion.	410
CAP. V. De los testamentos.	412
Punto I. Naturaleza del testamento y codicilo.	413
Punto II. De los que pueden testar y ser nombrados por herederos.	414
Punto III. De la sustitucion, revocacion del testamento, del comisario y testamentario.	417
Punto IV. De los legados.	418

TRATADO XXI.

Del octavo precepto del Decálogo.

CAP. I. Del falso testimonio y mentira.	420
Punto I. Naturaleza y division del falso testimonio.	id.
Punto II. De la mentira.	421
CAP. II. Del honor y fama y sus contrarios.	423
Punto I. Del honor y fama.	id.
Punto II. De la contumelia, su-surracion, irrision y maldicion.	id.
Punto III. De la murmuracion.	426
Punto IV. Del secreto natural.	430
Punto V. Del juicio temerario, sospecha, duda y opinion temerarias.	433
Punto VI. De la restitution del honor y fama.	434
CAP. III. Del fuero judicial.	436
Punto I. Del foro, causa y del juez.	437
Punto II. Del modo de proceder por inquisicion.	439
Punto III. De la acusacion y denuncia.	442
Punto IV. De los testigos y del reo.	443
Punto V. De los abogados, escribanos y otros curiales.	445

TRATADO PRIMERO

PROEMIAL.

De la Teología moral.



Siendo cierto que ignorándose los principios de una facultad se hayan de ignorar también sus principios, como advierte el jurisconsulto Baldo: *ignoratis principiis, ignorantur principia*: 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.

CAPITULO PRIMERO.

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 prolijidad, logren los lectores alguna tal cual noticia de ellos, y podamos en adelante proceder con más método y claridad.

TOMO I.

PUNTO I.

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

Preg. ¿Se da teología moral?
Resp. 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 razón: Para dirigir las acciones humanas basta la ética 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 reconoce, reser-

vándose 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. ¿Qué es teología moral? *R.* 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 cuanto dirigibles á Dios como á último fin en el orden sobrenatural.

P. ¿Cuál es el objeto de la teología moral? *R.* 1. El objeto formal *quod* es Dios; porque aquel es el objeto formal de cualquiera ciencia, al que se reducen todas las cosas de que en ella se trata; y cuanto 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 *Sermo de Deo*, como advierte S. Tom. *prima parte, quæst. 1. art. 7.*

R. 2. El objeto formal *quo* ó razon *sub qua* de la teología moral es la revelacion virtual, mediante la cual toca á su objeto formal *quod* Dios. *P.* ¿Qué se entiende por revelacion formal, y qué por revelacion virtual? *R.* Revelacion virtual es: *Veritas immediatè de fide*, ó es: *Propositio expressè contenta in Sacra Scriptura.* La virtual es: *Propositio legitime deducta ex altera formali-*

tèr revelata. Pondremos ejemplo 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 asi buenas como malas, en cuanto regulables por la razon; porque aquel es el objeto material en toda ciencia, del cual 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. ¿Cuántos y cuáles son los lugares ó fuentes de donde la teología moral ha de deducir sus sanas resoluciones? *R.* 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 estrínsecos y estraños, y los siete primeros son intrínsecos y propios de la teología moral. De cada uno daremos alguna noticia, aunque breve, en los párrafos siguientes:

§. 1.

De la sagrada Escritura.

P. ¿Qué es sagrada Escritura?

R. Es: *Verbum Dei formalitè 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 menos, 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 cuarenta 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. ¿Qué es sentido de la sagrada Escritura? R. Es: *Conceptus ab Spiritu Sancto intentus per Scripturam Sanctam manifestatus*. P. ¿En qué se divide el sentido de la sagrada Escritura? R. Se divide lo primero en *literal* y *espiritual*, ó *metafórico*. Lo segundo, se divide el literal en *propio* é *impropio*. Propio es el que espresan las palabras, tomadas según su natural y genuina significacion. El impropio ó metafórico se verifica cuando las palabras no se toman en su propia significacion, sino en otro sentido diverso, como cuando se dice de Cristo, que es: *Agnus, Leo, Petra etc.* El sentido espiritual se verifica cuando las 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 cuatro 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.
- Moralís quid agas; quo tendas
- anagogia.»

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

P. ¿Se hallan en todos los lugares de la sagrada Escritura todos estos cuatro sentidos? R. No siempre, como se ve en aquel dulce precepto del Decálogo: *Diliges Dominum Deum tuum etc.* El cual entendido y cumplido á la letra nada mas deja que desear. Mas pueden en un mismo testo 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 testo en la sagrada Escritura que no deba tomarse en

sentido literal? *R.* 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 cuál de los sentidos expresados se ha de formar argumento para creer y obrar? *R.* Del literal propio, en el que el Espíritu Santo nos manifiesta infaliblemente su mente. Y asi, quanto en la sagrada 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 cuando nos conste usaron de él Jesucristo ó sus Apóstoles, como de hecho usó el divino Maestro de la serpiente de metal exaltada, 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. ¿Qué es tradicion? *R.* Es: *Notitia non scripta, sed à primis usque ad nos de gente in gentem ore tenus continuata*. *P.* ¿En qué se divide la tradicion? *R.* En *divina, apostólica y eclesiástica*. La divina es: *Quædam doctrina non scripta,*

sed à Deo vel Christo immediatè derivata, et de aure in aurem usque ad nos continuata. Tal fue 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 perpétua 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 cuaresma y la del domingo en lugar del sábadó. La tradicion eclesiástica es: *Doctrina post tempora Apostolorum à Prælatís 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 qué tradiciones se puede tomar firme argumento para la fe y costumbres? *R.* De la divina y de la apostólica universal, que siempre y en todas partes haya sido observada. De estas entiende S. Pablo cuando 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 deberia ser tenido por temerario el que dudase de ella, y aun sospechoso de heregía el que despreciase los sacramen-

tales y otros ritos de la Iglesia, como lo hacen neciamente los Luteranos.

§. III.

De la Iglesia.

P. ¿Qué es Iglesia? *R.* Es: *Congregatio fidelium baptizatorum ad colendum Deum adunata, cujus caput invisibile est Christus Dominus, et visibile Summus Pontifex in terris.* Llámase la Iglesia congregatio, porque no puede subsistir en uno solo, sino que á lo menos 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 escluidos de ella los hereges y cismáticos, los que miserablemente se hallan fuera de ella sin verdadera cabeza ni legítimo pastor.

P. ¿Quiénes son miembros de esta Iglesia? *R.* 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 esten en gracia, ó sean catecúmenos, ni los que fueron bautizados, si se separaron de la obediencia del sumo Pontífice, como los hereges y cismáticos.

P. ¿Cuáles son los caracteres ó notas de la verdadera Iglesia? *R.* Las cuatro siguientes, que son: ser una, santa, católica y apostólica. Es una, como consta de S. 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 cuanto en ella hay respira santidad. Es la Iglesia católica ó universal estendida 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.* 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 dejamos 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.* 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. ¿Qué es Concilio? *R.* Es: *Congregatio Prælatorum Ecclesiæ ad fidei, morumque controversias definiendas à legitimo Superiore approbata.* Hay cuatro 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 reino 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. ¿Qué 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 dijo 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 seria temeridad y error próximo á heregía; y asi en muchos Concilios particulares fueron condenadas varias heregías, como la de Prisciliano en el primero de Toledo, aprobado por Leon II. Elvidio fue 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 asi los teólogos deben consultarlos en aquellas cosas que tocan á la peculiar disciplina, para que asi 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 asi consta que varios Concilios, tanto generales como particulares, erraron, como pudiera hacerse patente con varios ejemplares que lo comprueban. Infírese de aqui, 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 influjo 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 cuanto 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 resolucion 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.* Esta potestad es propia y privativa del Vicario de Jesucristo, pues solo á San Pedro, y en él á sus legítimos sucesores se dijeron las palabras ya referidas.

Concluiremos esta materia haciendo presentes dos proposiciones condenadas por Alejandro VIII, dejando 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 suprà Concilium Æcumenicum auctoritate; atque in fidei quæstionibus decernendis 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.*

§. 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 aqui como de sus doctores en materia de fe y costumbres; porque acerca de lo que escribieron sobre otros asuntos, ni al presete es del caso, ni toca su exámen á los teólogos. Esto supuesto

P. ¿Qué argumento se forma de la autoridad de los Santos Padres de la Iglesia por lo respectivo á la fe y costumbres? *R.* De su uniforme consentimiento en la esposicion de la sagrada Escritura se forma un eficaz argumento sobre su verdadera integridad. Asi lo sienten generalmente los autores católicos contra los hereges, que con tanto conato han procurado envilecer la gran autoridad de los Santos Padres de la Iglesia, tan venerada en todos los Concilios, y últimamente en el de Trento, que en la sesion 4 prohibe esponer la sagrada Escritura contra el unánime consentimiento de los Padres.

§. 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 comun sentir de los teólogos católicos por lo que mira á materias teológicas.

Y debe advertirse, que cuando 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. Asi lo practicó S. Tom. *quodlib.* 11. a. 9. ad 1.

§. VIII.

De los tres últimos lugares.

P. ¿Qué 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, ambos muy espuestos 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 Santos Padres. *In medio consistit virtus, quando extrema sunt vitiosa.* El teólogo, pues, de tal manera se ha de valer de la razon 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.* Mucho; porque ella es cierto género de filosofía natural, cuyos principios son: *Neminem lædere: jus suum unicuique tribuere;* á cuya observancia se ordena casi toda la teología moral.

P. ¿Qué deberemos decir de la historia humana en orden á los argumentos en favor de la fe y costumbres? *R.* 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 espuestos 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.

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

P. ¿De cuántas maneras es la moralidad? R. Se divide adecuadamente en *bondad* y *malicia*, que son sus especies esenciales, como lo dice S. Tom. l. 2. q. 18. art. 5. por estas 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.*

TOMO I.

PUNTO II.

De la libertad.

P. ¿Qué es libertad? R. Como aquí la consideramos es: *Facultas voluntatis habens se ad utrumlibet*. Divídese lo primero en *actual* y *potencial*. La actual se da cuando de hecho se obra con indiferencia. La potencial, cuando el acto se ejerce 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 dejar de obrar; v. gr. amar ó no amar. La segunda en poder prorumpir en actos contrarios, como amar y aborrecer.

P. ¿Qué libertad se requiere para la moralidad? R. 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 espresada 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 indujo; 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

seria pecado en los amentes siéndolo absolutamente. Lo sería, sí, en el que los indujo á ella, porque este obra libremente, y para ello basta que el acto sea malo *ab intrinseco*. Por esta razon el Papa Inocencio XI condenó la siguiente proposicion, que es la quince entre otras que reprobó: *Licitum est filio gaudere de parricidio patris à se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex hæreditate consecutas.*

P. ¿Basta para la moralidad la libertad de contradiccion, ó se requiere ademas la de contrariedad? R. Basta sola la primera, así como tambien 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 aqui 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. ¿Qué es voluntario? R. Es: *Quod procedit ab intrinseco cum cognitione finis*. Divídese en *necesario* y *libre*. El necesario es el que procede à *voluntate determinata ad actum*; como el amor con que aman á Dios los bienaventurados, que no pueden dejar 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 ademas en *perfecto* é *imperfecto*. El

primero se verifica cuando el acto de la voluntad procede de ella con pleno conocimiento de parte del entendimiento, y el segundo cuando este conocimiento fuere semipleno ó imperfecto. Puede tambien el voluntario ser *físico* y *moral*. Será físico cuando el sugeto obra por sí mismo; y moral cuando lo hace por medio de otro. Puede igualmente el voluntario ser *expreso*, como en este acto: *quiero escribir*; y puede ser *implicito* ó *interpretativo*, que tambien se llama *indirecto*, y se da cuando, aunque espresamente no se intente la cosa, se le imputa al agente por razon de su hecho ú omision. 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 prójimo.

P. ¿El voluntario es esencial para la moralidad? R. Lo es; pues como dice S. Tom. *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 accion buena ó mala; y por lo mismo tampoco moral.

P. ¿Es lo mismo ser un acto voluntario que ser libre? R. 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. ¿Qué es involuntario? *R.* Es: *Quod procedit ab extrinseco, vel sine cognitione finis.* La definicion es clara y no necesita de mas explicacion. Cuatro son las causas que lo producen, segun S. Tom. 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 párrafos.

§. I.

De la violencia.

P. ¿Qué es violencia? *R.* Es: *Quod procedit ab extrinseco, passo non conferente vim.* Dos cosas se requieren, segun esta definicion, para la violencia; es á saber: que el principio que la causa sea extrínseco, y que el sugeto que la padece no influya en ella, sino que antes bien la resista positivamente.

P. ¿La voluntad puede padecer violencia en sus propios actos. *R.* No; porque siendo ellos esencialmente voluntarios, repugna el que sean violentos y forzados. Puede, sí, padecerla en cuanto á sus actos imperados, que se han de ejecutar 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. ¿Qué es miedo? *R.* Es: *Passio qua refugimus malum futurum cui*

resisti non potest. Puede ser *ab intrinseco* y *ab extrinseco*. Será *ab intrinseco* cuando 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 extrinseco* es, cuando 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 cómo conoceremos que el mal amenazado es absolutamente grave? *R.* 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 ejecutarlo asi. 5.^a Que el conminado no pueda facilmente evadir el peligro. Todas 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. 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 cual, aunque *aliás* 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 etc. Lo segundo. Se arguye: Muchos contratos son nullos hechos con miedo grave; luego es, porque practicados con él son involuntarios.

R. A lo primero: que no peca el que por miedo grave deja 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. ¿Qué es concupiscencia? *R.* Según 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 cuando uno se escita á la venganza con la vista de su enemigo. La segunda se sigue al acto de la voluntad, y no disminuye, sino que antes bien aumenta el voluntario; como se ve en aquel que trae á la memoria la injuria recibida para escitarse mas con ella á la venganza.

La concupiscencia antecedente, 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 esperiencia lo enseña. Y esto mismo ha de entenderse de cualquiera 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 cual absolutamente hablando es y se llama *voluntario*, aunque imperfecto. El segundo es, cuando al dicho conocimiento se añade el de las circunstancias del objeto, y se llama *voluntario perfecto*. El tercero, finalmen-

te, se verifica cuando el acto se practica con indiferencia y total libertad. Este se llama *voluntario libre*. La concupiscencia, pues, aunque muchas veces escita el voluntario imperfecto, disminuye el perfecto y libre; porque á veces la pasión vehemente perturba de tal manera la razón, 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. Siguese de todo lo dicho, que la concupiscencia antecedente disminuye el voluntario perfecto, y de consiguiente el pecado. S. Tom. 1. 2. *quest.* 6. *art.* 7.

§. IV.

De la Ignorancia.

P. ¿Qué es ignorancia? R. En común 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 dijéremos de la ignorancia podrá en su proporción aplicarse á la *inconsideración*, que es: *carentia debitiæ inspectionis*: al olvido, que es: *carentia debitiæ recordationis*; y á la *inadvertencia*, que es: *carentia debitiæ considerationis*; pues serán ó no culpables como la ignorancia, según diremos.

P. ¿De cuántas maneras es la ignorancia? R. 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 día hay precepto de ayunar, habiéndolo en la realidad. Ignorancia *facti* se dará, cuando aunque se sepa la ley, se ignora que el hecho va 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, cuando sabiendo la ley, se ignora la pena impuesta por ella, como en el caso dicho, ignorar la excomunión.

Por parte del tiempo se divide la ignorancia en *antecedente*, *concomitante* y *consiguiente*. 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 ejecutaría: como si uno matase á un hombre, pensando invenciblemente que era una fiera; de manera que á entender quién era, no lo ejecutaria. 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 ejecutado aunque lo hubiera conocido. Esta ignorancia se reduce á la invencible cuando se practican las debidas diligencias; y á la vencible sino 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* é *invencible*. La vencible es, la que *prudenti adhibita diligentia vinci potest*. La invencible es: *carentia 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 dijo David, *Salm. 35. Noluit intelligere, ut benè 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 parvu 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 cuantas debiera para escusarse de pecar, por pedir mas exactas el negocio.

§. V.
De cuándo será pecaminosa la ignorancia.

P. ¿Causa la ignorancia involuntario? *R.* Con distincion; porque si la ignorancia es antecedente invencible, causa involuntario *simplicitèr* respecto del objeto ó circunstancia

sobre que se tenga. Asi S. Tom. 1. 2. q. 6. art. 8. La razon es, porque sin prévio conocimiento de la cosa no puede verificarse el voluntario, y faltando aquel cuando se da esta ignorancia, faltarà tambien este. Si la ignorancia fuere concomitante, ni causa voluntario ni involuntario, sino un cierto no voluntario, como dice Santo Tomas 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 pri-

mero, 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 cual no comete mas que un pecado. Entonces será la ignorancia prohibida *propter se*, cuando versa acerca de aquellas cosas que uno está obligado á saber por su estado ú oficio.

P. ¿Como se conocerá si la ignorancia es invencible? R. 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 esta invencible, porque sin proceder algun conocimiento ó advertencia del modo dicho, carece el hombre de todo principio por donde puede escitarse á inquirir la verdad. Por el contrario, será vencible la ignorancia, cuando acerca de la obligacion ó del objeto de 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 indefectibile exemplar*. Dicese esta regla *extrinseca*, por serlo respecto de nosotros. La segunda, *intrinseca*, *próxima* y *homogénea* es el dictámen práctico de la razon, ó la *conciencia*. Asi Santo Tomas, 1. 2. q. 71. art. 6. Y de esta es de la que vamos ahora á tratar, siguiendo al Santo Doctor que lo hace 1. p. q. 79. art. 13.

CAPITULO I.

De la conciencia.

Para proceder en esta tan importante materia con mas distincion 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. ¿Qué es conciencia? R. Es: Dictamen practicum rationis applicatum ad opus. O es: Dictamen actuale rationis practicæ, ostendens quid hic, et nunc agendum est, vel omittendum. Se dice: dictamen, ó judicium actuale, para denotar que la conciencia no es hábito ó potencia, sino acto. Se añade: rationis practicæ, para significar que es acto de entendimiento y no de la voluntad; pues son sus propios munerós testificar, juzgar, redarguir y reprender, que todos dicen acto de entendimiento.

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

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

Se divide lo tercero la conciencia por parte del objeto en recta y errónea. La recta es: quæ dictat rem, ut est in se: lo bueno como bueno y lo malo como malo. La errónea es: quæ dictat 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 ningún estudio ó diligencia; y por lo mismo escusa de pecado. Véase lo dicho arriba acerca de la ignorancia.

Lo cuarto, por parte del acto se divide la conciencia en cierta, probable, dudosa y escrupulosa. La cierta es: quæ dictat 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 difiniciones es fácil conocer cuáles 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 es: suspensio assensus circa objectum apprehensum: y el escrúpulo 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. ¿Cuántos son los actos de la conciencia? R. 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 escusar, acusar ó remorder, conforme á lo que dice el mismo S. Pablo, cap. 2: *Inter se invicem cogitationibus, accusantibus, aut etiam defendentibus.*

PUNTO II.

De la conciencia recta.

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

P. ¿Peca el que obra contra la conciencia preceptiva recta? *R.* Sí; porque siendo pecado obrar contra la ley eterna de Dios, también 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 deja de ayunar en un día 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 antes bien su complemento, como lo es en las demas leyes, que sin la promulgacion no tienen fuerza de obligar.

P. ¿Cómo 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 espone 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 cuanto á su última parte. El objeto no puede comunicar mas malicia al acto, que la que él contuviere en sí: es así que cuando el objeto se propone solo como malo en comun, no contiene malicia grave; luego etc.

R. Que aunque el objeto propuesto de la manera dicha, no explique malicia grave, tampoco la escluye positivamente; y así el que de esta forma obra, se determina á abrazar cuanta malicia haya en el objeto, sea grave ó leve.

P. ¿Qué pecado será, y de qué especie este acto: *quiero en todas las cosas obrar contra la conciencia?*

R. 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 según 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.* Lo estamos, porque ella es la misma ley natural que nos dic-

ta 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. ¿Qué es conciencia errónea?
R. Es: *Dictamen practicum rationis, judicans bonum, ut malum, et malum, ut bonum.* *P.* ¿De cuántas maneras es? *R.* Puede ser *vencible* ó *invencible*, segun lo que arriba queda ya declarado. *P.* ¿Será pecado discordar de la conciencia errónea? *R.* 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 quebrantara.

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 cuando dicta debe mentirse por salvar la vida al prógimo; luego etc. *R.* La conciencia no puede obligar contra la ley eterna de Dios, cuando esta se sabe; pero sí cuando se ignora y se aprende como mandado por ella, pues la ley no obliga sino en cuanto está en el dictámen práctico de la razon.

P. ¿Qué deberá hacer el que con conciencia errónea juzga pecado uno y otro extremo contradictorio? *R.* Deberá deponerla, siendo vencible, y de lo contrario pecará, cualquier 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 suponemos vencible y voluntario. Asi *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 presentare como menos malo. *V. gr.* Una muger á quien se le encargó el cuidado de un enfermo, juzga peca gravemente asi en dejarlo 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 perplejidad, deberá omitir el oír Misa, porque dejar al enfermo por oirla, desde luego se presenta como mas peligroso. Si la perplejidad en que se halla el que ha de obrar fuere tal, que practicadas todas las debidas diligencias, no conoce cual de los dos extremos es menos malo, arrepintiéndose primero de su vencible ignorancia, podrá abrazar cualquiera de los dos, porque mediante su arrepentimiento pasa á ser su error invencible. Si ni aun le ocurre arrepentirse, entonces tambien pasará á ser invencible la conciencia; y por lo mismo le escusará de culpa, cualquiera 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 *ceteris paribus*, es mas grave pecado obrar contra ella que seguirla; porque el que

obra contra la conciencia errónea vencible, peca con cierta conciencia; y el que no la sigue peca por ignorancia, la cual disminuye la malicia de la operacion, asi como el voluntario. *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, segun fuere la gravedad ó levedad de la materia que el operante juzga prohibida ó mandada; porque la obligacion de la conciencia no es otra que la obligacion del precepto que propone, el cual obliga falsamente propuesto, del mismo modo que si fuese verdadero. *V. gr.* Dicta la conciencia que se debe mentir por salvar la vida al prógimo: si no miente el que asi 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, cual es la vida del prógimo, 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.* No; porque siendo la conciencia solo una aplicacion de la voluntad al objeto, su variedad no varía la especie de este 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, pecaria contra religion en hacerlo.

Deben aqui advertirse dos cosas. La primera, que si la conciencia errónea vencible dicta como venial lo que verdaderamente es mortal, será grave la culpa, porque la conciencia errónea vencible no escusa de pecado; mas si fuere invencible la ignorancia ó conciencia errónea, será solo pecado venial obrar contra ella en el caso dicho, por la razon contraria. La segunda, que si uno preso en la cárcel, juzgase pecaba mortalmente no oyendo Misa, este de ningun modo pecaria en no oirla, porque donde falta la libertad no puede haber culpa. Ni obsta el dictámen erróneo de su conciencia, porque entonces este es causa del pecado, cuando influye en la operacion ú omision, y en el caso dicho no influye en estas, pues proviene de causa estrínseca.

P. ¿Cómo deberá deponerse la conciencia errónea? *R.* Con distincion; porque ó procede de razones á su parecer fundadas, ó se forma sin alguna razon probable, temeraria é imprudentemente. 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. ¿Qué diligencias ha de practicar el que quiere deponer la conciencia errónea? *R.* 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, obligán-

dole á que se las comunique 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 esta, deberán aquellas ser mas exactas. Segun lo cual, las que se reputan suficientes para un negocio regular, no lo serán para otro de gravísima importancia. Las diligencias esquisitas y extraordinarias, como lo seria peregrinar por diversas provincias para averiguar la verdad, no hay obligacion á practicarlas, á no ser en algun negocio desacostumbrado y extraordinario.

P. ¿Los actos que proceden de la conciencia errónea invencible, son buenos con bondad positiva y meritoria? *R.* No lo son. Aunque esta resolusion se funda en muy sólidas razones capaces á hacerla mas probable que la contraria, nos contentaremos con proponer la doctrina del Angélico Doctor Santo Tomás, pues es bastante para nuestro intento. Dice, pues, el Santo, 4. 2. q. 19. art. 6. ad 1. *Ad primun 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. ¿Cómo ha de portarse el confesor si el penitente llega á sus pies con conciencia errónea. *R.* 1. Siendo la ignorancia vencible, es opinion comun cierta entre los autores que deberá sacarle de su ignorancia antes de darle la absolucion; porque como esta ignorancia no escuse de culpa, mientras estuviere en ella es incapaz de ser absuelto por hallarse en estado de pecado mortal.

R. 2. Si la ignorancia es invencible, aunque sea tan vario el modo de pensar entre los autores 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 ambos 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 asi, 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 peni-

tente, sin aceptación de personas, la obligación 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 primero: el precepto de la correccion fraterna no obliga cuando de ella no se ha de seguir fruto alguno, y aun debe omitirse si por ella se han de multiplicar los pecados; luego etc. *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 cuando confiesa al penitente á ejercer 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 cual es incompatible con la disimulacion.

Arg. segundo. Puede acontecer caso en que el confesor esté obligado á disimular y dar al penitente la absolucion; luego etc. Pruébese esto con el ejemplo siguiente: llega á los pies del confesor una muger que contrajo matrimonio inválidamente por hallarse ligada con impedimento dirimente de afinidad, á causa de haber tenido antes de celebrarlo cópula con consanguíneo de su mari-

do 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 cuanto pueda y deba. En este caso, por lo menos, estará el confesor obligado á disimular y absolverla; luego etc.

R. 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 amonestacion le sirva de lazo, y convierta 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 cuanto antes sea posible sacar la dispensa, para que se revalide el matrimonio del modo que prescriben los autores. 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 entonces 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. Asi deberá hacerlo con los usurarios, simoniacos, usurpadores de lo ajeno, 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 entonces el confesor no amonestar para no hacerse reo de ellos. Y si urgieren el precepto de la confesion, podrá absolver al penitente si le halla con las demas disposiciones, 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.

CAPITULO 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 casi desterrado de las escuelas, y en parte justamente proscrito.

PUNTO I.

De la naturaleza y division de la conciencia probable.

P. ¿Qué es conciencia probable?
R. Es: *Dictamen practicum rationis, quo intellectus gravi fundamento iudicat hoc sibi licere, vel non licere.* Se distingue de la opinion en que esta versa acerca de la verdad del objeto, y aquella acerca de la bondad de la operacion. No obstante, cuanto dijéremos de la conciencia probable en orden á su division, se puede aplicar á la opinion, y al contrario; y asi hablaremos de esta

como mas usada entre los moralistas.

P. ¿De cuántas maneras es la opinion ó probabilidad? De muchas. Lo primero 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 segundo se divide en *probable, mas probable*, y en *levitè probable*. Probable es: *quæ gravi niti-tur fundamento*. Mas probable: *quæ graviori ratione fulcitur*. *Levitèr probable: quæ levibus innititur rationibus*. Divídese lo tercero en *práctica y especulativa*. La práctica es: *quæ respicit bonitatem operationis, attentis circumstantiis, et benè pensis*. La especulativa es: *quæ iudicat de objecto secundum se, et præcisivè à circumstantiis*.

Divídese lo cuarto en *segura, mas segura y menos 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 cuando se acerca mas á la observancia de la ley. Mas segura *adversativè* será cuando 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 quinto la opinion mas segura en *tutior à falsitate*, y *tutior à peccato*. La primera es la que se presenta mas probable. La segunda es la que es mas segura: v. gr. la opinion que pide contricion perfecta para el valor del Sa-

ramento de la Penitencia, la cual 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.* 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 ejecucion. Por esta razon el Papa Inocencio XI condenó la proposicion siguiente que es la primera entre otras que reprobó: *Non est illicitum in Sacramentis conferendis sequi opinionem probabillem de valore Sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio, aut periculum gravis mali incurrendi. Hinc sententia probabilium tantum utendum non est in collatione Baptismi, ordinis Sacerdotalis, aut Episcopalis.*

P. ¿Es lo mismo ser una opinion mas probable que ser mas segura? *R.* 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 menos probables estan 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 repunte por probable? *R.* No. Consta de la proposicion 27 condenada por Alejandro VII, que decia: *Si liber sit alicujus junioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dum-*

modo 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, cuando su doctrina aun no ha sido ventilada ni se opone al comun sentir de los doctores. Para que los rudos 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 cuando 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 cualquiera, cuando 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 asi basta se tenga una certidumbre moral de la bondad de la operacion, y para esto es suficiente la opinion prácticamente probable de esta, cuando no ocurre en contrario otra mas probable y segura. Por esta causa el Papa Alejandro 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, dejando la mas segura, pero menos probable, que favorece á la ley; v. gr. la opinion que dice que el que cometió algun pecado mortal está obligado á confesarse cuanto antes, teniendo copia de confesor, es sin duda mas segura, que su contraria; pero porque esta es mas probable que aquella, puede cualquiera 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 cual siempre estaremos obligados á obrar lo mas seguro. R. Segun lo que ya queda antes 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. ¿Qué es probabilismo. R. Es: *Sistema docens usum licitum opinionis æquæ vel minus probabilis in favorem libertatis, relicta opposita æquæ, vel magis probabili in favorem legis*. El probabilismo, pues, no es opinion como quiera, sino una eleccion de la opinion mas laxa, menos segura y menos 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, cuando 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 menos probable que favorece á la libertad, dejando la mas probable que favorece á la ley? R. 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 capitulos *Juvenis... de sponsalib. Ad audient. de homicid. Significasti... 2. cod. tit.* y otros. Es tambien conforme á la doctrina de los Santos Padres, como consta de S. Juan Crisóstomo, *Homilia 44. in Matt.* de S. Agustin, *l. 1. contra Academ. cap. 4.* Con los cua-

les dijo 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, según él, seguir la opinion menos probable en favor 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 antes bien abraza lo menos seguro y cierto, aun presentándose *hic et nunc* al mismo operante como tal; pues suponemos que este conoce ser mas probable la opinion que favorece á la ley, que su contraria que está en favor de la libertad. ¿Y quién no ve, supuesto este conocimiento, elige el operante lo que él mismo tiene por menos probable y seguro?

Pruébase asimismo con razon nuestra resolucio. 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 menos 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 cuando él mismo conoce, que la opinion que sigue es menos sólida y tiene en su favor menos sólidas razones y fun-

damentos. Síguese, pues, que el que abraza la opinion menos probable y segura que favorece á la libertad, dejando 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 menos probable y segura, dejando la mas segura y probable; y por consiguiente en hacerlo obrará mal.

Ademas, el que dejando la opinion mas probable y segura, obra conformándose con la contraria menos segura y probable, se pone á un cierto peligro de pecar, así como se espondría á un cierto peligro de muerte el que usase de comidas que él mismo se persuadiese mas probablemente eran venenosas, dejando otras viandas, que con mas sólidas razones se persuadiese eran saludables; y siendo lo mismo en lo moral esponerse á cierto peligro de pecar, que pecar de hecho, será lícito obrar según el sistema del probabilismo.

P. ¿Ha proscrito la Iglesia el probabilismo? R. Hablando de él generalmente, no está aun proscrito 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 proscrito, como se puede notar en las cuarenta y cinco

proposiciones condenadas por Alejandro VII, y en las sesenta y cinco proscritas por Inocencio XI, muchas de las cuales son abortos del probabilismo.

Novísimamente la santidad de Clemente VIII, 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 relajar la moral cristiana, á la sombra del probabilismo.

Decretum.

» S. R. et Univ. Inquisitionis confirmatum à SS. D. N. Clem. Papa XIII, quo prohibentur Theses circa probabilismum, expositæ publicæ diputationi anno præterito 1760. Avisi in Diocesi Tridentina. Feria 5. die 26. Februarii 1761.

» Per suas litteras ad Congregationem S. R. et Univ. Inquisitionis, labente superiori anno datas, dolentèr nimium conquæstus est Antonius Ceschi Tridentinæ Ecclesiæ Canonicus Decanus Theses quasdam de Probabilismo à Parocho Avisiensi Diocesis Tridentinæ in Ædibus canonicalibus jam pridem propugnatas postmodum sine nota loci, et Auctoris obscuro prælo fuisse causas, et vulgatas non sine Religionis detrimento, et Bonorum offensione, præsertim Ecclesiasticorum, quorum pars est suo regimini, et vigilantia concedita. Postulante itaque eodem Decano congruum adhiberi remedium in gruenti malo, ne latius serpat, theologicæ censuræ de more fue-

» rant subjectæ prædictæ Theses unico contentæ folio impresso, cuius tenor ita se habet.»

Probabilismus.

» Publicæ disputationi Vener. Clero Avisiensi exercitii gratia oppositus contra probabiliorismum strictè talem, utpote 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. Pencaglia. Lib. 2. cap. 2.

I. » Probabilismus noster versatur circa hæc tria. Licet sequi probabilioris pro libertate, relicta minus probabili pro lege. Licet sequi æquè probabilem pro libertate, relicta æquè probabili pro lege. Licet sequi 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 degenerant: usus probabiliorismi strictè talis in rigorismum excurrere potest.

IV. » Probabilioristas qua tales, qui ex consilio probabiliora sequuntur, laudabilissimè operari dicimus.

V. » Probabilioristis strictè talibus, qui ex præcepto quod nunquam 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*, utpote à quo arctatus, emendatus, et contra *Jansenianos* furores propugnatus fuit.

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

Ex Historia Critica.

X. » Hinc sine ulla laxismi nota, *benignissimum* etiam vocamus, sed *legitimum* quem suadent utraque lex Cæsarea, et Pontificia; sed *Dominicanum*, quem illustris Dominicanorum Ordo jam à primis temporibus est amplexus; sed *Pium* qui christianam pietatem fovet; sed *Thomisticum* quem S. Thomas in amoribus habuit, qui ducentas, et amplius opiniones libertati faventes in suis sentent. libris docet; sed *Christianum*, qui Christo Domino summè familiaris fuit.

» O. A. M. D. et. V. G.

» Pro coronide. Probabilismus noster stans pro libertate est notabiliter probabiliorismo ipso probabiliorismo stante pro lege.

» Cum verò theses hujusmodi, notæque theologicæ expensæ fuerint in Congregat. Generali habitata in Palatio Quirinali coram

» SS. D. N. Clemente Papa XIII. Sanctitas sua, auditis Eminentiſsimorum Dominorum S. R. E. Cardinalium in tota republica christiana contra hæreticam pravitatem generalium Inquisitorum à S. Sede Apostolica specialitè deputatorum suffragiis, folium prædictum, et theses in illo expositas prohibendas ac damnandas esse censuit, prout præſenti decreto damnat, et prohibet, tamquam continentia propositiones, quarum aliquæ sunt *respectivè falsæ, temerariæ, piarum aurium offensivæ*. Illam verò excerptam à num. 10, nempè: *sed christianum, qui Christo Domino summè familiaris fuit; proſcribendam uti erroneam, et hæresi proximam.*

» Præſatum itaque folium, sive theses, ut supra scriptas sic damnatas, et prohibitas, SS. D. Noster vetat, nequis cujuscumque status, et conditionis ullo modo sub quocumque pretextu, quovis idiomate imprimere, vel imprimi facere, vel transcribere, aut jampridem impressum, vel impressas apud se retinere, et legere, sive privatim, sive publicè propugnare audeat, sed illud, vel illas Ordinariis locorum, vel hæreticæ pravitatis Inquisitoribus tradere, et consignare, teneatur, sub pœnis in Indice librorum prohibitorum contentis.

He querido referir aqui este decreto y condenacion, para que se entienda que aun quando la Iglesia no haya condenado espresamente 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 espuesto hasta aqui sea suficiente para con-

vencer á toda buena razon, cuán contrario sea á sus luces este sistema, con todo no dejaremos de proponer algunos de los principales fundamentos de que se valen sus patronos contra el probabiliorismo, bien que brevemente por no esceder en nuestro propósito. Asi lo haremos en el siguiente

§.

Arg. lo 1.º El que obra con opinion probable, obra prudentemente aun cuando obre á la presencia de otra opinion contraria mas probable; porque aun en estas circunstancias la opinion probable estriba asi en graves fundamentos, como en la autoridad de graves autores: es asi que el que obra prudentemente obra bien; luego etc.

R. Que aunque absolutamente hablando obre prudentemente el que obra con opinion probable, no obra asi el que se gobierna para su operacion por la opinion probable que favorece á la libertad, cuando 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 debilitan los opuestos en favor de la libertad; y asi obraria imprudentemente el que en concurrencia de una opinion ó mas probable, ó igualmente probable en favor de la ley, abrazase otra ó menos probable, ó igualmente probable en favor de la libertad, esponiéndose á peligro de abusar de esta contra aquella.

Arg. lo 2.º La ley no impone obligacion hasta estar suficientemente

promulgada, y siendo cierto, que no se reputa esta por suficientemente promulgada cuando hay opiniones que persuaden probablemente que la operacion menos segura es lícita, síguese que entonces 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 innegable que la hay mas probable de su promulgacion, y por consiguiente de su obligacion. Y si no ¿cómo será posible que á Pedro, v. gr. se le proponga la ley como no promulgada suficientemente, cuando él mismo juzga que está suficientemente promulgada, y no como quiera lo juzga asi, sino con razones mas sólidas y fuertes, ó por lo menos con iguales fundamentos? Y asi, aunque los autores 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.º 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 cuál opinion sea mas probable; lo cual es contra lo que dijo Jesucristo: *Matt. 11. Jugum 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, cuando se nos propone mas probable que su contraria y menos segura; en lo que no hay ninguna carga insoportable, especialmente cuando 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 Penitencia con opinion tan solamente probable de su aprobacion ó jurisdiccion?

R. No puede *extra casum necessitatis*, por ser ilícito esponer 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 concede con cuánta razon condenó el Papa Inocencio XI la siguiente proposicion, que es la 1.^a *Non est illicitum in Sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore Sacramenti, relicta tutiore etc.* Véase lo que decimos en el Tratado de la Penitencia.

P. ¿Puede el confesor conformarse con la opinion del penitente, pareciéndole menos probable que la suya? R. 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 cuando el penitente fuese mas docto que él y afirmase con sinceridad que su opinion era reputada absoluta y comunmente por mas probable, deponiendo razonablemente la suya, y conformándose con la del confesado.

P. ¿Qué opinion deben elegir el juez, abogado y médico? R. 1. Que en las causas civiles no puede el juez dar sentencia segun la opinion menos probable. Consta de la proposicion 2, condenada por Inoc. XI, que decia: *Probabiliter judico, Judicem posse judicare juxta opinionem, etiam minus probabilem.* Tambien es cierto que el juez no puede recibir interés por dar sentencia en favor de una parte mas que de otra, cuando fuere igual su derecho. Lo contrario condenó el Papa Alejandro VII en la proposicion 26, que decia: *Quando litigantes habent pro se opiniones æquæ 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 menos probable, conocida como tal, dejando la mas probable; porque si el juez no puede sentenciar dichas causas segun ella, tampoco el abogado podrá patrocinarlas; pues de lo contrario cooperaria á la sentencia injusta. Ni es bastante el decir, que asi los litigantes como los abogados tienen derecho á esponer al juez sus razones; porque aunque esto sea verdad estrajudicialmente, 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 asista. Por lo mismo estará obligado á restituir los daños que ocasiona por el influjo que tiene en

ellos; pues como dice S. Tom. 2. 2. q. 71. art. 3 in corp. *Manifestum est autem, quod Advocatus auxiliū, et consilium præstat ei cuius causæ patrocinatur.* 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 cuales 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 asi el juez como el abogado patrocinar al reo, siguiendo opinion menos probable. Esto se prueba con aquella regla del derecho 11. *de reg. Juris in 6. Cum sunt Jura 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 menos 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 menos probable dejando 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 cuánta mas razon el médico, quando de no hacerlo espone á manifesto peligro la vida de los enfermos? Además, que en sentencia de todos, no es lícito obrar segun opinion me-

nos probable, dejando la mas probable quando amenaza daño de tercero.

Es tambien sentencia comun, que el médico tiene obligacion de aplicar al enfermo la medicina cierta, dejando la incierta, pidiéndolo asi 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 asi no espone 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 dejar 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 primero: que es ilícito seguir opinion de ténue probabilidad, ó probablemente probable, á no ser en caso de extrema ó grave necesidad. Consta de la proposicion tercera entre las reprobadas por Inocencio XI, que decia: *Generatim dùm probabilitate, sivè intrinseca, sivè extrinseca, quantumvis tenui, dummodò à probabilitatis finibus non exeatur, confisi, aliquid agimus, semper prudentèr agimus.*

Síguese lo segundo, que aquel axioma: *Qui probabilitèr operatur, prudentèr operatur,* no se puede abrazar en toda su generalidad; 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 proba-

ble ó mas segura, ó de opinion que no tenga contra su probabilidad otra mayor. De aqui se hace tambien patente, que no es lícito seguir ya una opinion, ya otra, aunque las dos aparezcan de igual probabilidad; pues esto seria obrar arbitrariamente, y hacer á su voluntad regla de sus acciones.

Síguese lo tercero, que no es lícito al teólogo ó confesor dar consejo segun la opinion menos 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 seria 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 consecuencias pudieran deducirse de la doctrina espuesta en todo este capítulo, las que dejamos para los autores que la tratan mas de intento.

CAPITULO III.

De la conciencia dudosa y de la escrupulosa.

Dejando muchas cosas pertenecientes á la conciencia dudosa para sus lugares oportunos, solo diremos aqui 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 adhærent. *P.* ¿De cuántas maneras puede ser la duda? *R.* De dos, es á saber: *positiva y negativa.* La positiva es, cuando son iguales las razones por una y otra parte. La negativa es, cuando no ocurre razon alguna para dudar; pero esta duda, mas que duda debe llamarse ignorancia ó nesciencia; y asi solo hablamos de la duda positiva, que es duda verdaderamente tal.

P. ¿En qué se divide la duda positiva? *R.* Se divide lo primero, en *dubium juris* y *dubium facti.* La duda *juris* se da cuando se duda de la ley ó precepto, como de si en tal dia lo haya de ayunar. *Facti* es, cuando versa acerca del hecho. v. gr., si rezaste ó no las horas canónicas. Lo segundo, se divide en duda *práctica y especulativa.* La práctica será, cuando recae sobre alguna accion determinada, como dudar si me es lícito pintar en tal dia festivo. La especulativa será, cuando se duda en comun, v. gr., si es lícito caminar en domingo. Algunos confunden la duda con la opinion probable, mas 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, cuando en la duda queda el juicio suspenso. Si se habla en el caso de concurrir dos opiniones igualmente probables acerca de un mismo objeto, entonces se da duda positiva; porque queda el entendimiento suspenso *propter apparentem æqualitatem eorum, quæ movent ad utrumque partem. Et ista est dubitantis dispositio quæ fluctuat inter duas partes contradictionis*; que dice S. Tom. q. 14. de *Verit. art. 1.*

PUNTO II.

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

P. ¿Qué 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 dijimos, la duda especulativa versa acerca de la operacion en comun, y el juicio práctico la mira en particular. Véase 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 practicamente dudosa es pecado de la misma especie y cualidad que lo fuere la duda, ya sea mortal ya venial; v. gr., el que dudando si hoy es dia de ayuno deja de ayunar, comete el mismo pecado, que si sabiendo ciertamente que era dia de ayuno no ayunase; y asi en otros muchos casos. La razon de esto es, porque para obrar lícitamente es necesario conocer la bondad del objeto, la que no conoce 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. ¿Cómo se ha de deponer la conciencia dudosa? *R.* Para obrar rectamente, supuesta ella, se ha de buscar alguna razon grave capaz á deponerla. Para hallarla se deberán observar las cuatro 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 consecuencias 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 cualquier negocio grave. 4.^a Si no insta la necesidad de obrar, se debe proceder 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 las materias de justicia en quanto al fuero esterno. En quanto á lo que sirve para el interno, diremos tratando de la prescripcion y restitution. Que favorezca en quanto al fuero esterno, 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 dijimos. Asi lo resuelve Santo Tomás 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 asi 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. 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, asi el derecho civil como el canónico le dan un cierto derecho de justicia, el cual no tiene á su libertad el que duda en otras materias; pues lo mismo es empezar á dudar de la ley ó precepto, 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, cuando duda de la honestidad del precepto, porque el superior está en posesion de poder mandar al súbdito; luego etc. R. El súbdito no está obligado precisamente 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 primero, 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, cuando la proponen, como consta del cap. *Illud... de Cleric. excom. minist.* y de otros varios. Lo segundo, que el que dudare de la ley ó precepto, ó sea del voto ó potestad del prelado, ó deberá cumplirlos ó deponer la duda, movido con fundamentos razonables, porque de lo contrario se espone á peligro de pecar. Lo tercero, se deduce en qué 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 dijimos, cuando solo tiene uno el que no está en posesion, es aquel

de mejor condicion, y asi 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. ¿Qué es escrúpulo? *R.* 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 finalmente, de la opinion, que nace de fundamentos graves. Y asi S. Antonino llamó al escrúpulo: *Vacillatio quædam cum formidine.*

P. ¿Cuáles son las causas de los escrúpulos? *R.* Pueden ser muchas y varias; pues de ellas unas son *intrinsecas*, y otras *extrinsecas*; y de estas últimas unas *naturales*, y otras *sobrenaturales*. 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 complexion térrea, que suele reinar 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 dejan 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 incauto ó menos entendido. 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 flojedad, ó para que se precava de los peligros, ó finalmente, para su mayor mérito.

P. ¿Con qué remedios se ha de curar una conciencia escrupulosa? *R.* Para satisfacer á esta pregunta debe primero notarse, que el confesor antes de aplicar las medicinas, es preciso se informe de la condicion de la dolencia. Conocerá el médico espiritual que el penitente padece esta enfermedad, cuando no precisamente en una ú otra materia, y esto transeuntemente, padece ansiedad, sino cuando 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 asi 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 géneros de estos enfermos, porque 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 difíciles de curar. Esto supuesto

R. 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 ejercicio de las virtudes, especialmente teologales. El cuarto, 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. 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10.

P. ¿Como se portará el confesor con los escrupulosos? R. 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 escrúpu-

los. 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 cuatro 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 autores que tratan mas despacio la materia.

P. ¿Es lícito obrar contra la conciencia escrupulosa? R. 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 dijimos de la conciencia errónea invencible. Si fuere vencible, será ilícito obrar con él antes de deponerlo. Véase el *Compendio latino* 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 estrínseca, que es la ley, como lo practicaremos en los siguientes capítulos y puntos.

CAPITULO 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 legendando, 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. q. 90, y siguientes.

PUNTO I.

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

P. ¿Qué es ley? *R.* 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, connota 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, cual 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 reino, provincia, ciudad etc. 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. ¿Cuántas son las condiciones de la ley? *R.* 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 perpétua de su naturaleza. 4.^a Que segun esta se ordene al bien comun. 5.^a Que se promulgue suficientemente. A estas se reducen cuantas condiciones asignan los autores 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 cuántas maneras es la ley?

R. De muchas. Divídese lo primero, en *divina y humana*. La divina es, *quæ provenit à Deo*; y la humana, *quæ fertur ab homine*. Lo segundo, la ley divina se divide en *eterna, natural y positiva*. La eterna es: *Divinum imperium promulgatum, quo creaturæ omnes in suos fines à Deo Supremo Principe ordinantur*. La natural coincide con la eterna en cuanto 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 præparet 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 quedaron abrogados por el *consummatum est* de este sumo Sacerdote, y mas completa y perfectamente en el dia de Pentecostas.

La ley divina nueva es la ley evangélica, es á saber: la ley de gracia, llamada asi 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*. Fue esta ley solemnemente promulgada cuando 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 aqui nace aquella regla general, esto es: que las leyes negativas obligan *semper, et pro semper*; y las positivas *semper, sed non pro semper*.

P. ¿Qué es derecho de gentes?

R. 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 reinos, 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 cuanto 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 cuántas maneras es la ley humana? *R.* 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 *activè*, se participa *passivè* por nosotros, mediante la ley natural humana, en cuanto de aquella ley eterna que está en la mente divina, dimana á nosotros cierto lumen, y se recibe pasivamente en nosotros, el cual 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 espresa 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 dimanen 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 cuando se les presentare algun penitente que padezca ignorancia con-

tra el derecho natural, han de instruirlo por lo que mira al porvenir en sus obligaciones, y por lo que respecta á lo pasado se han de portar con él como si jamás hubieran tenido ignorancia invencible, por no ser fácil discernir cuándo la hay y cuándo no. A los idiotas y simples podrán alguna vez escusarlos de pecado, puesto que no es de extrañar que estos padezcan sus ignorancias acerca de los mencionados preceptos, cuando aun entre los sábios hay sus disputas sobre ellos en orden á su inteligencia.

P. ¿Qué es ley humana positiva?

R. Es: *Principium humani imperium ad bonum commune ordinatum, et sufficienter promulgatum*. Dividese 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 asi, por imponerse á los ciudadanos á cuyo gobierno se ordena.

P. ¿Cuando en España faltan leyes propias, se han de observar en los tribunales las cesáreas? R. No hay esta obligacion, como se previene en la *ley 6. tit. 4. p. 6.* donde se dice: *los pleitos los libren por las leyes de este libro, y no por otras*. Lo mismo se ordena en la *ley 15. tit. 1. pag. 1.* La razon convence esto mismo, porque careciendo los legisladores de las leyes cesáreas de dominacion en los reinos 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 espresado derecho, solo es por el mo-

tivo 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, cuál 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 grado, estan obligados á su obediencia, como lo estan 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 reinos 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 órden 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 hallare manifiesta contradiccion 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 cuanto sea posible, esplicando 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. ¿Qué es promulgacion de la ley? R. Es: *Promulgatio exterior communitati solemniter facta, qua subditi possint moralitèr 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. Leges tunc constitui, dum promul-*

gantur; 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. Esto no es de esencia de la ley, sino que una vez que se publique solemnemente en la corte del príncipe, tiene cuanto necesita para obligar. Si el legislador determina lo contrario, se ha de estar á su mente. Asi 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 menos.

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 cualquiera manera que la tengan, sin distincion entre los mas distantes y menos distantes, ya sean las leyes civiles ya eclesiásticas. Los que invenciblemente las ignoran, no pecarán. Esto se hace manifiesto 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 este 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 San 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 cuanto conduzca á su mejor gobierno 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 legitima costumbre contraria, ó por el no uso de ellas; sin que de esto se siga, que á su principio dependieron de la aceptacion 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 acepta-

cion 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 resolucion. Los reyes recibieron del pueblo, ya sea *mediatè* ó *inmediatè*, 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 trasfirió en el príncipe la potestad legislativa, no fue con la condicion que quiere el argumento; pues á ser asi, el pueblo se gobernaria á sí mismo, no por el príncipe.

Hemos dicho: *aunque concedamos que el pueblo trasfirió en el príncipe la potestad legislativa*; porque á 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 aqui debemos concluir con S. Agustin: *Non tribuamus dandi Regni, et Imperii potestatem, nisi Deo vero. De civitate Dei*. Supuesta, pues, la legitima 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.** Peca, y el decir lo contrario está condenado por el Papa Alejandro VII en la proposición 23, que decía: *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.** 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.** 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 trasgresores, 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 entonces se puede creer la ha derogado; porque si fuese su voluntad el que subsistiese, podría 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 el usar de su autoridad para tiempo mas oportuno, permitiendo por entonces 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 dijo Ulpiano, *L. Proposita ff. Qui, et à quibus: Quod quidem perdurum est, sed ita lex scripta est.*

CAPITULO 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.** Sí, y consta del cap. 8. de los Proverbios: *Per me Reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Así fue definido como de fe en el Concilio Constanciense en la session octava y última. Pruébase tambien con razon; porque para la conservacion del bien comun se requiere una potestad pública, mediante la cual sea gobernada la comunidad; pues *ubi non est Gubernator, corruet populus;* y habien-

do de practicarse este gobierno mediante leyes justas, es preciso se halle en el que gobierna autoridad para ponerlas. Asi S. Tom. *lib. 1. de regimine Princip. cap. 1. et 2.*

P. ¿La potestad legislativa civil la recibe el príncipe inmediatamente de Dios? *R.* Todos convienen en que los príncipes tienen la tal potestad de Dios; porque atendida la naturaleza, todos los hombres nacemos iguales, y asi 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, punto 5.

P. ¿En quiénes reside la potestad de hacer leyes? *R.* Reside lo primero en el emperador respecto de todas las provincias sujetas á su dominio. Lo segundo en los reyes respecto de sus respectivos reinos. Lo tercero en todos los príncipes supremos que no conocen otro superior por lo tocante á sus dominios. Lo cuarto la tiene la reina propietaria ó gobernadora del reino. Ultimamente, tienen esta potestad todas las repúblicas y ciudades exentas 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 estan sujetas.

PUNTO II.

De la potestad legislativa eclesiástica.

R. ¿Se da en la Iglesia potestad para hacer leyes? *R.* Sí. Es de fe contra Lutero. La razon es, porque siendo la Iglesia una república perfectísima y ordenada á un fin espi-

ritual, 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, cual es el monárquico, el cual consiste en que en uno solo resida la potestad universal de regirla y gobernarla.

P. ¿En quiénes reside la autoridad para hacer leyes eclesiásticas? *R.* Se halla lo primero 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 caelis: et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis. Matt. 16.* Se halla lo segundo esta potestad en los señores Obispos en orden á sus obispados, 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 autores que tratan de la potestad de los Obispos para decidir con acierto hasta dónde se estiende 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 tercero esta autoridad

respecto de las de sus títulos, los Eminentísimos Cardenales, porque en ellas ejercen jurisdicción ordinaria y episcopal. Lo cuarto, la tienen los Nuncios apostólicos en las provincias de su delegación ó legación. La tienen lo quinto los Abades esentos, y otros semejantes que ejerzan jurisdicción *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. También 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 Congregación de Cardenales, hechas con autoridad pontificia y dadas en forma auténtica, según la opinión mas probable tienen fuerza de ley. Finalmente, en las Congregaciones religiosas en que se da jurisdicción espiritual concedida por el sumo Pontífice, se halla también esta autoridad. Sobre si esta reside en el general, provincial, ú otro prelado, depende de los estatutos particulares de cada religion, á los que deberán atender sus profesores.

CAPITULO III.

De la obligación, que atendida su naturaleza, imponen las leyes.

Siendo propio de la ley obligar á los súbditos á su cumplimiento, es

preciso ver cuál sea esta obligación en la ley positiva humana, pues de la natural y divina ninguno duda obliguen en conciencia.

PUNTO I.

De la obligación de la ley humana.

P. ¿Toda ley humana obliga en conciencia? *R.* 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 razón es, porque el príncipe ó superior cuando manda justamente, manda á nombre de Dios, según lo que se dice en el cap. 10. de S. Lucas: *Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit;* como también se deduce del cap. 8. de los Proverbios: *Per me Reges regnant, 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 obligación, á lo menos en cuanto á deberse sujetar á la pena sus fractores; porque siendo la ley justa y racional, procede del superior en cuanto tal como precipiente; y siempre que manda de esta manera tienen sus súbditos obligación 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. g. 186. art. 9. ad 1, de las de su re-

ligion. Lo mismo declaran las de la nuestra, 1. p. cap. 1. n. 7; luego no es de esencia de toda ley imponer obligacion de conciencia.

R. 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 ordenadas al bien comun.

P. ¿Las leyes injustas obligan en conciencia? R. No obligan *per se*, 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 cual *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. El príncipe puede ser tirano en dos maneras: ó en cuanto al gobierno, ó en cuanto 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 reino usurpado, se ha de decir lo mismo; porque aunque al principio adquiriera tiránicamente el reino, ya está en posesion de regirlo y gobernarlo. Mas si quiere establecer leyes cuando aun es agre-

tor tirano, resistiéndole el pueblo con las armas, en tal caso, asi como carece para ello de legítima potestad, asi sus leyes son de ningun valor.

No obstante, se ha de notar, que cuando la república, aunque involuntariamente y por no poder resistir al tirano, depone las armas y le permite gozar del reino, 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 miran al bien comun. Con todo, pecará el tirano en usurpar y retener el reino hasta que lo posea lícitamente.

PUNTO II.

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

P. ¿Cómo conoceremos si la obligacion de las leyes es grave ó leve?

R. La obligacion de la ley depende de la voluntad del legislador, y esta se ha de colegir de sus palabras. Si declara que su voluntad es obligar á la pena y no á la culpa, ó que quiere obligar en cuanto á una parte y no en cuanto á otra, siempre se ha de estar á su intencion. Las palabras que comunmente indican imperio ó precepto son las siguientes: *juvco, mando, præcipio, impero, decernimus, statumus, 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, monemus, suademus etc.*

Por lo dicho se deja 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 religion 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, rectamente se deduce, que el superior 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.* Puede; porque asi como pudiera no mandar la cosa, asi puede tambien 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

bajo de culpa grave una materia que, *omnibus inspectis*, sea leve, por no ser capaz de tal obligacion; mas la materia que de si 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 bajo 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 bajo 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 segundo 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 esta, 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 cuanta. Es verdad que en lo físico no está en la potestad del agente impedir la pasion ó intension que necesariamente siguen á la intencion de la naturaleza; pero en lo moral, que depende de la voluntad del operante libre, puede este, con causa razonable, limitar la obligacion, haciendo sea leve la que *aliàs* seria grave.

P. ¿De dónde se ha de colegir la gravedad de una materia? *R.* Para conocerla se han de tener presentes las tres reglas siguientes: La primera, quando la cosa mandada conduce mucho á la caridad de Dios ó del prógimo, será materia grave; y

si condujere poco, lo será leve. Infiérese 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 prójimo, guardarle justicia y otras semejantes, obligan gravemente.

La segunda es, que si las leyes ó preceptos mandan cosas leves, se hayan de examinar, no precisamente por lo que mandan, sino tambien con atención 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 conduzcan mucho al logro de estos fines, obligarán gravemente, y las que poco, levemente. Lo mismo debe decirse de las leyes de las religiones, que entonces obligarán *sub gravi*, cuando 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 tercera 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 cualquiera trasgresion es culpa grave; porque la razon formal de su prohibicion se halla en cualquier 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 cuando 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 asi consideradas, son leves respecto de todos, como el hurto de un cuarto; 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 grave, y respecto de todo el salterio; si se maudase, seria leve. Lo mismo acontece en el hurto, que lo que quitado á un rico seria leve, si se quitase á un pobre seria grave, y asi en otras muchas materias.

PUNTO III.

De cuándo una materia leve pasa á ser grave.

P. ¿Puede una materia de sí leve pasar á grave? *R.* Puede pasar por la continuacion y por el desprecio formal de la ley ó del legislador. En cuanto á lo primero, cuando muchas materias parvas se unen entre sí moralmente, hacen una grave. Y entonces se dirá que tienen esta union, cuando se unieren moralmente, ó *in ordine ad præceptum*, ó *in ordine ad diem*, como tambien si unen *quoad subjectum*, ó *quoad effectum*. Se unirán *in ordine ad præceptum*, como si se dejasen de rezar muchas parvidades en el oficio divino. Será unirse *in ordine ad diem*, como si en día de ayuno tomase uno muchas parvidades. Se unirán *quoad subjectum*, v. gr., cuando uno mismo retiene diversas parvidades hurtadas á diversos sugetos.

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 sugeto, ó el efecto. Por ser en dias distintos, como en diversos dias dejar 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 sugeto, si muchos, v. gr., sin convenirse entre sí, cada uno hurtase materia leve de una misma viña; porque aun cuando todos estos hurtos se unan en cuanto al efecto, se discontinúan en cuanto á los sugetos. Se discontinuará finalmente, la materia en cuanto al efecto, cuando muchos quitaren á muchos materia leve.

De aqui 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 pecaria gravemente, si fue su intencion señalar el dia como término prefijo 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 cuando no se asignare el dia como término prefijo, segun que frecuentemente sucede en los votos reales; pues entonces se unirían moralmente todas las parvidades emitidas, y en la última culpable, que con las anterio-

res formase materia grave, se pecaria 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. Cualquiera de ellos, asi como la desobediencia, puede ser en dos maneras, esto es: *material* ó *general*, y *formal* ó *especial*. El primero se halla en cualquier pecado, y asi 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 cuanto tal; como cuando 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 declararse en la confesion, como advierte S. Tom. 2. 2. q. 104. art. 2. ad 1. No admite parvidad de materia, porque en cualquiera, por mínima que sea, se halla toda su razon formal de malicia.

Pero si alguno quebrantare la ley, no por desprecio de ella ó del legislador, sino por el de la cosa mandada, no habrá entonces desprecio formal sino material; y asi 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 cuanto es superior, sino en cuanto es tal particular; v. gr., por no ser docto, ó ser imprudente. Por esta causa rara vez se cometerá pecado de desprecio formal; porque apenas se da caso en que se desprecie el superior en cuanto lo es. Ni se puede inferir lo haya por la trasgresion frecuente

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 cuántas maneras es la ley penal? *R.* De dos: *Purè penal*, y *mista de penal y preceptiva*. La primera se da, cuando en su imposicion se usa de palabras que solo contienen pena, como *el que lleve tales armas, las pierda*; ó que aun cuando se use en ella de palabras preceptivas, declara el legislador que solamente quiere obligar á la pena. La segunda es, la que incluye precepto y pena, como si dice: *mandamos ó prohibimos tal cosa bajo de tal pena.*

Tambien la pena puede ser de tres maneras, esto es: *positiva*, *privativa*, y *mista de positiva y privativa*. La positiva es la que impone accion ó pasion; v. gr. destierro, azotes etc. La privativa es la que impone privacion de bienes, como la escomunion. La mista 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 espirituales, como las censuras é irregularidades, ó *temporales*, que solo castigan en lo temporal, como el destierro ó cárcel. Ademas, unas son *latæ sententiæ*, y que se incur-

ren 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 cómo obligan las leyes penales.

P. ¿Cómo obligan las leyes penales? *R.* Las que imponen pena de escomunion mayor *lata* obligan gravemente, porque esta pena tan grave no se incurre, no siéndolo la culpa. Las que solo imponen escomunion menor obligarán grave ó levemente, segun fuere su materia. Obligan asimismo á pecado mortal las leyes penales, cuando 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*, cuando sin nueva admonicion se deban satisfacer estas últimas por el delincuente. Si se requiere nueva admonicion, y la materia no fuere grave, solo obligarán á pecado venial.

Las leyes mistas, 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 antes 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 apenas se halla alguno que forme escrúpulo de conciencia por su trasgresion; luego etc. *R.* Si realmente la costumbre ha introducido que alguna ley solamente obligue á la pena, en este caso no pecaría mortalmente el que la quebrantase, por lo que mira á ella; mas cuando 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 llenaría de pecados mortales, siendo innumerables 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.* 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 espresa de *S. Tom. 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 Ecclesie omnes ordinationes, vel publica statuta obligant ad mortale.*

Volviendo á la pregunta arriba propuesta 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 dijimos arriba, no hay ley alguna, que siendo verdaderamente tal, no obligue en conciencia, por ser esta una de las pro-

piedades de la ley. Por consiguiénte, deberá ser la obligacion que ella imponga conforme á la materia, á no espresar 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, esponiéndose á sí y á ellos á graves perjuicios.

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

P. ¿Obligan en conciencia las leyes de los tributos y alcabalas? *R.* Obligan. Consta de *S. Pablo* en el cap. 13. de su carta á los romanos, donde dice: *Idèò enim et tributa præstatis: ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes. Reddite ergo omnibus debita: cui tributum, tributum: cui vectigal, vectigal:* habiendo propuesto antes 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 cual, 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 præ-*

stiti juramenti, obligan segun la calidad 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 estan en uso y costumbre.

§. III.

De la obligacion que tienen los trasgresores á sufrir la pena que impone la ley.

P. ¿En qué manera queda obligado á la pena impuesta por la ley el que la quebranta? *R.* 1. Las penas espirituales, como la escamunion, irregularidad y otras semejantes, se incurren *ipso facto* siendo *latas*, y antes 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. Las penas temporales privativas del derecho ya adquirido, ó que ya se empezó á adquirir, como tambien aquellas que requieren alguna accion espoliativa en el sujeto, no se incurren, aunque sean *latas*, antes de la sentencia del juez, á lo menos declaratoria del delito; porque la ley no debe ser demasadamente rígida, sino observable *suavi, 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 antes 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 antes 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. 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 cuanto á la sustancia, seria injusta y cruel en cuanto al modo. Está, no obstante, obligado el reo á sujetarse á dichas penas concurriendo á su ejecucion *indirectè*, obedeciendo á los ministros de justicia, subiendo la escala de la horea, aplicando el cuello al cuchillo, ó la mano para que se la corte el verdugo etc.; porque la dicha cooperacion es precisa para la ejecucion 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 ejecucion 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 verdad,

bien que habiendo daño de tercero está obligado á resarcirlo; porque no está el reo obligado *ex officio* á manifestar la verdad, sino *ex justicia 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.* 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 nimia indulgencia no se hagan mas audaces los malos. Si el juez es inferior, no puede disminuir y menos aumentar las penas impuestas en las leyes, porque no es dueño, sino custodio de ellas; y asi 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 interpretarla autoritativamente, porque ya acabó su oficio y pasó el asunto á cosa juzgada.

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

PUNTO V.

De la ley fundada en presuncion.

P. ¿De cuántas maneras es la presuncion? *R.* De dos, es á saber: *præsumptio periculi*, y *præsumptio facti*. La primera es, la que supone peligro, daño ó fraude, y en esta suposicion pasa á precaverlos. La segunda es, la que juzga y determina que la cosa es asi 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.* 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 toda ley justa solo intenta obligar quando se funda en verdad, y esta falta siendo la presuncion *facti* falsa.

Argúyese contra esta resolucion. Hay muchas leyes fundadas en presuncion, que obligan aunque esta sea falsa, como se ve en el matrimonio clandestino, que siempre es nulo, 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 antes de los diez y seis años, la cual 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 resolucion no es cierta.

R. 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 medio de las leyes, aun cuando conozca que en algun otro caso pueda faltar el peligro ó daño que se recela, pues esto es *per accidens*. Por lo mismo, siempre obliga la ley, aun cuando de facto no lo haya, 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. Se dan; porque no esceden la potestad del legislador humano, y *aliàs* pueden ser convenientes al bien comun. P. ¿De cuántas maneras es la ley irritante? R. Se da ley irritante *ipso facto*, como la que irrita la profesion religiosa hecha antes de los diez y seis años, y ley que solo irrita el acto hecho para despues de la sentencia del Juez, y asi son írritos ó irribables muchos contratos. Ademas de esto, la irritacion puede ser *implicita* y *explicita*. Esta se da cuando espresamente se declara el acto por nulo; y aquella cuando se designa alguna solemnidad ó condicion como forma del contrato. Puede tambien la ley irritante ser *penal* y *purè irritativa*. Será lo primero, cuando determina que el acto sea nulo en odio del que lo hace, como en la colacion simoniaca de un be-

neficio. Será lo segundo, cuando irrita el contrato sin pena alguna, como la que irrita los testamentos no solemnes. Toda ley irritante es odiosa, y asi ha de entenderse *strictè*, porque *odia sunt restringenda*.

P. ¿Toda ley prohibente, es tambien irritante? R. 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 asi en otros muchos casos. Segun esto, cuando 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. ¿Cuándo conoceremos que una ley es irritante? R. Cuando en la ley se asigna tal solemnidad como forma, se ha de entender siempre de forma sustancial, sin la cual queda irritado el acto; porque ninguna cosa puede subsistir faltándole su forma sustancial. Lo mismo se ha de decir cuando la ley concede al delegado para algun acto la facultad que no tenia, prescribiéndole para su uso tal solemnidad ó condicion; ó cuando el que prescribe la forma quita la facultad para poder obrar en otra manera al que *aliàs* no la tenia. En estos dos casos serán nulos 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 prescrita, se ha de entender asignada del mismo modo que está en él; y asi aunque falte, será el acto válido, como sucede en el matrimonio celebrado por procu-

rador, sin preceder las proclamas, cuya condicion se reputa en el derecho por accidental. Cuando 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 trasgresion ó en odio del trasgresor, tambien queda *ipso facto* nulo, si despues no es capaz de rescindir, 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 prescrita por la ley, no queda irritado antes de la sentencia del juez. Lo mismo sucede cuando 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.* Sí; porque las tales leyes no se fundan en presuncion *facti*, sino en presuncion *periculi*, la que siempre hay; y asi 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 sustancial no admite parvidad de materia, por cuya causa es nula la profesion religiosa antes de los diez y seis años cumplidos, aunque falte muy poco tiempo.

La ley que establece penas contra sus trasgresores, con intencion de castigar el ánimo, comprende 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 castigar 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 dijimos tratando de la conciencia dudosa, lo haremos brevemente.

P. ¿De cuántas maneras puede ser la duda respecto de las leyes? *R.* De las cinco siguientes: 1.^a *Ex parte legis*; como cuando se duda si está impuesta ó promulgada. 2.^a *Ex parte rei præceptæ*; como cuando 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. 5.^a *Ex parte inceptiois*; 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.* Obliga en cualquiera 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 asi, 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 dejó de cumplir; ó finalmente, acerca de su inepcion ó cesacion, siempre obliga, porque siempre es *tutior* cumplirla que dejarla de cumplir. Con esto no nos detenemos en individuar cosas sobre cada una de las dudas mencionadas, asi por no confundir las materias, como porque supuesta esta resolucion general, es fácil hacerlo en las cosas particulares.

PUNTO VIII.

De cuándo 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 dijimos 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. 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 cual no puede prevalecer ninguna ley humana positiva; y de consiguiente no se puede mandar por ella lo que vaya contra estos bienes, sin urgen-

tísima causa, que rara vez se verificará.

R. 2. Algunas veces podrán obligar las leyes humanas, aun con peligro de muerte ó grave daño, es á saber: cuando 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 esponga á peligro de muerte ó grave daño; como los soldados estan obligados á obedecer á su gefe cuando les manda esponerse á los peligros de una batalla y á los continuos riesgos de un cerco; porque esto es necesario para el bien de la patria. Asi tambien en otros muchos casos que pudieran proponerse. Es asimismo lícito esponerse uno á peligro de muerte por motivo de caridad ó de otra virtud; por lo que es lícito visitar á los apesetados 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, cuando el sugeto no sea muy necesario al bien comun, y lo haga por motivo de virtud.

R. 3. 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, etc. obligarán en conciencia, aun con peligro de la vida. Lo mismo debe entenderse si la trasgresion 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

viernes, 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, cuando para evitar el desprecio de la religion, dieron 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 estrema necesidad comió de los panes de la proposicion, cuyo uso estaba prohibido á los legos; hecho aprobado por Jesucristo cuando con este ejemplo 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 cuando las leyes obligarán ó no con peligro de muerte, ó de otro grave daño, que cuando 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 asi no obligarán con su detrimento. Lo mismo se ha de decir en su proporcion de otros bienes.

Argúyese contra nuestra primera resolucion. Toda ley obligatoria se ordena al bien comun, como consta por su definicion; luego todas

obligarán con peligro de grave daño, y aunque sea con el de perder la vida. *R.* Aunque toda ley justa mire al bien comun, no siempre es precisa su observancia para su conservacion en los casos particulares, ni el esponer 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 segun 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 Cartujos á no comer carnes; de las que no pueden usar aun cuando su uso fuera necesario para conservar la vida; luego ect.

R. 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 comun á que se ordenan. Asi 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 Cartuja, por la misma razon de convenir asi su inviolable observancia á la mas alta recomendacion de una religion tan austera y penitente. Bien que si el Cartujo no tuviese otra comida que la de carne para mantener la vida, deberia 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. ¿Qué actos son necesarios para satisfacer á la ley? *R.* Se requiere y basta la posicion de la cosa mandada por ella, haciéndose voluntariamente; porque con esto solo se verifica la intencion 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 aqui se infiere, que el que forzado totalmente pone el acto prescrito 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.* Cumple; porque el miedo grave no priva de la libertad ni voluntad. Y asi cumplen con el precepto de oír Misa los muchachos que asisten á ella por miedo del castigo. Es verdad que si alguno estuviere en ánimo de no cumplir con la ley, á no amenazarle con el castigo, pecaria gravemente por su mala voluntad de no hacer lo que ella le ordena.

P. ¿Se pueden cumplir con un mismo acto muchas leyes? *R.* Si las leyes son en materia de justicia, se requieren diversos actos para satisfacer deudas diversas, ya sean diversos *entitative*, ó ya lo sean *vir-*

tualitèr; v. gr., el que debiese á Pedro cien reales por contrato 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 cuaresma y de las cuatro tómporas. Lo mismo en otros preceptos de esta clase.

Lo contrario debe decirse cuando 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.* O 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 atencion á cumplir la penitencia ó á rezar las horas canónicas, no impide la necesaria para oír 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 atencion 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. Cuando 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 observarla? *R.* No; porque esta intencion es acto de obediencia formal, el cual aunque sea muy bueno y se deba aconsejar, no lo manda el legislador. Mas si el superior mandase algun fin estrínseco, v. gr., ayunar para alcanzar de Dios lluvia, ó por otra necesidad, deberia el súbdito conformarse con el fin é intencion del precípite; 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. Asi S. Tom. 4. 2. q. 100. art. 9 y 10.

P. ¿Si uno oye Misa luego por la mañana sin acordarse por entonces era día de precepto, ó con ánimo de no cumplirlo por entonces, estará despues obligado á oír otra? *R.* 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 etc. *R.* Negando la consecuencia. 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.* 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 *estrínseco*. El fin intrínseco es propio de aquella virtud, por cuyo motivo se manda la cosa, como en el ayuno lo es la templanza. El estrínseco es otro cualquiera 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 *aliás* por ser vicioso el acto no se consiga

el fin estrínseco, que no cae bajo 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. Pecará; porque cuando 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 individuamos por evitar prolijidad.

CAPITULO 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 tratar 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 primera, que en la ley se da fuerza *coactiva* que mira á la pena, y *directiva* que mira á la culpa. La segunda, que la materia de la ley unas veces es comun á súbditos y prelados, y otras solo

propia de aquellos. La tercera, 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 próceres ó de la comunidad, no hay duda quedan sujetos á ellas como los demas súbditos, aun en cuanto á la fuerza *coactiva*. Esto supuesto

R. El príncipe supremo queda obligado á sus leyes *quoad vim directivam*, no *quoad vim coactivam*, cuando tambien á él le conviene la materia de ellas. Asi se lo dijo San Ambrosio al emperador Valentiniano, *lib. 5. Epist. 3.* por estas palabras: *Quodcumque præcepisti aliis, præcepisti etiam tibi: leges enim Imperator 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 ejemplo lo mismo que dice con sus palabras. Quedará, pues, obligado á sus leyes del modo dicho cuando su materia no le desdice. En cuanto á su fuerza *coactiva* no queda el príncipe ligado con ellas; porque como advierte Santo Tomas en el mismo lugar: *Nemo potest cogere se ipsum.*

P. ¿Quiénes quedan obligados á

las leyes del Papa siendo su materia espiritual? *R.* Todos los cristianos, aunque sean hereges, una vez que por el bautismo entraron en la Iglesia. Infírese 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 estan sujetos á dichas leyes los judíos, sarracenos y demas paganos, como ni tampoco los catecúmenos, segun consta del *cap. Gaudemus... de divort.* y se colige de San Pablo, 1. *ad Cor.* 5, donde dice: *Quid enim mihi de iis qui foris sunt iudicare?* Si los dichos estuvieren sujetos al dominio temporal de la Iglesia, deberán entonces obedecer á las leyes del príncipe eclesiástico, como lo estarian á las de otra cualquiera potestad suprema secular en cuyo territorio morasen.

PUNTO II.

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

P. ¿Los regulares exentos estan obligados á observar las leyes y estatutos sinodales ó provinciales? *R. 1.* Lo estan en los casos espresos en el derecho, como lo determina el Tridentino, *sess. 25. de Regular. cap. 1*, lo estan en cuanto á la observancia de las fiestas que mandare el Obispo en su diócesis, y en cuanto á publicar en sus Iglesias, si así lo ordenare el prelado ordinario, las censuras y entredichos que deberán observar.

R. 2. Fuera de los casos espresados en el derecho, no estan obligados los regulares exentos 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 estan exentos 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 esten sujetos á los Obispos ó á sus leyes en aquellas determinadas materias dichas, juzga no lo estan generalmente en cuanto á todas; pues á estarlo fuera escusado individualarlas, como es claro. Y á la verdad, ¿para qué fin debia prevenirse á los regulares su sujecion en aquellos casos á la disposicion de los Ordinarios, cuando ellos estuviesen sujetos igualmente á otras leyes ó estatutos no espresados en el derecho, pues á estarlo universalmente era escusada aquella disposicion particular, como parece indubitable?

Arg. contra esta resolucio. Los regulares exentos son parte de la comunidad diocesana; luego á lo menos por este principio de derecho natural, segun el cual las partes han de conformarse con el todo, estarán obligados los regulares á la observancia de las leyes y estatutos sinodales. *R.* Las partes eterogéneas de un cuerpo, cuales son los individuos de una diócesis, no piden total conformidad en sus actos, *aliàs* no se distinguirian de las homogé-

neas. 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, antes bien conduce á su hermosura.

No obstante esto, deben los regulares tener muy presente la prevenccion que hizo el Apóstol á su discípulo Tito: *In omnibus te ipsum præbe exemplum bonorum operum*; para no hacer ostentacion de sus privilegios, 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 primero, que por derecho divino estan exentos los clérigos de la potestad secular en aquellas cosas que son puramente espirituales y eclesiásticas. Lo segundo, que los eclesiásticos gozan del privilegio del foro, que se funda y consiste en estas cuatro cosas, es á saber: 1.^a *Quoad loca*, en euanto 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 delincan contra las leyes civiles. 3.^a *Quoad bona temporalia*, sean bienes patrimoniales ó eclesiásticos, los que estan libres de los tributos y cargas civiles. 4.^a *Quoad causas et 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 præstat*, 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 estension de estas inmunidades y su intelgencia. Esto puesto

R. 1. Los clérigos estan 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 autores, que solo varían 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 es-

tado eclesiástico, no se oponen á su inmunidad, ó á la de la Iglesia, las abrazan los sagrados Cánones y la Iglesia misma la 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 asi 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.

Siguese de aqui, 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 otras de esta clase, que no se oponen á su estado ni á su inmunidad.

R. 2. Quoad vim coactivam no estan 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 qué manera están los muchachos y amentes obligados á las leyes humanas.

P. ¿A qué leyes estan obligados los muchachos y amentes? *R. 1.* Ninguno deja de estar comprendido en las leyes naturales y divinas; pues estas obligan á todos sin alguna distincion. Y asi por este capitulo 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 cualquiera manera los induzcan á quebrantarlas; como á jurar falso, blasfemar, maldecir, etc.

Por el contrario, no será culpa inducirlos á obrar contra las leyes, cuando estas no les obligaren; v. gr. si les persuaden á que no ayunen ó á que coman carne en vienes, 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. Los muchachos luego que llegan al uso de la razon, estan obligados á las leyes eclesiásticas, y asi pecarán gravemente si las quebrantan, como si no oyen Misa en los dias de fiesta, si comen carne en vienes, etc. La razon es, porque en llegando el hombre al uso de la razon, es capaz de obligacion humana, asi como lo es de la divina natural. Dicha obligacion ha de entenderse solamente *quoad vim di-*

rectivam, porque en cuanto á la *coactiva ó pena* no quiere obligarlos la Iglesia en tan tierna edad. Y así no incurrirán en las censuras impuestas por esta contra sus trasgresores, á no espresarse, como se espresa en la excomunion del Cánón, y violacion de la clausura de las monjas.

R. ¿Estan obligados á las leyes los amentes? *R.* Con distincion; porque ó son perpetuamente amentes ó solo *ad tempus*. Si lo primero, estan 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 amencia 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 amencia.

PUNTO V.

De las leyes á que estan obligados los vagos, peregrinos y moradores.

P. ¿Que se entiende por vagos, peregrinos y moradores? *R.* 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 estan obligados á las leyes del territorio por donde transitan? *R.* Lo estan; porque no teniendo en parte alguna domicilio seguro, *ibi sortiuntur forum, ubi res periantur*. 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 dejan de serlo de aquel donde salieron. Tambien ha de estenderse 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 hacen para sus estudios y negociaciones; pues todos los dichos adquieren allí *quasi domicilium, sortiunturque forum, et Parochiam*.

Infiérese de lo dicho, que los espresados estan 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 estraer tales géneros, y otras á este tenor. Lo mismo decimos en cuanto á pagar los tributos y gabelas, si hubiere allí impuestas algunas sobre las compras y ventas etc.

P. ¿Los moradores y peregrinos que llegan á algun pueblo ó transitan por él, estan obligados á sus leyes cuando solo se detienen en él por poco tiempo, v. gr. por un dia ó dos? *R.* Lo estan. Esta resolucion se prueba lo primero con la autoridad de S. Ambrosio, citado de San 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, según la glosa, aquel versículo: *Dum fueris Romæ, Romano vivito more. Cum fueris alibi, vivito sicut ibi.*

Pruébase lo segundo con razón, 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 también obligados á las penas impuestas contra sus trasgresores.

Arg. contra esta resolución. Los Sacerdotes de la Iglesia griega que transitan por la latina pueden y aun deben celebrar según 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.* El Concilio Florentino, atendiendo á que se conservase mejor la paz y unión entre ambas Iglesias, indultó, y aun mandó, que los Sacerdotes de cada una celebrasen según el rito de la propia. Lo que no es general á toda ley; y así de este argumento nada se convence contra nuestra resolución.

De ella se infiere, que los peregrinos y moradores no están obligados cuando transitan por algún pueblo en que haya obligación de oír Misa, de paso para otro en que no haya esta obligación, á esperarse en él para oírla, y esto aun cuando se detengan en él para tomar alguna refacción ó dar un pienso á la caballería, no siguiéndose de no

hacerlo algún escándalo. Deberán, sí, oírla cuando hubieren pernoctado en el pueblo en que haya dicha obligación al día siguiente, pudiendo cómodamente detenerse para ello. Lo mismo ha de decirse si la obligación se estendiese á todo el territorio por donde han de caminar hasta medio día. 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 cuando están ausentes de ella? *R.* Sí; como lo dice espresamente el derecho, *cap. Ut animarum... de constit. in 6,* donde el Papa Bonifacio VIII dice: *Statuto Episcopi, quo in omnes, qui furtum commiserunt excommunicationis sententia promulgatur, subditi ejus extra ejus Diocesim existentes, minime obligari noscuntur; cum extra territorium jus dicenti, non pareatur impune.* Y es la razón, porque como ya advertimos, las leyes recaen inmediatamente sobre los lugares, y mediatamente sobre las personas que los habitan ó moran en ellos; y por consiguiente no obligarán á los que se hallan fuera del territorio que comprenden. Ni era razón 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 obligación. Por este

motivo deben los clérigos obedecer á su propio Obispo si les manda vengán á residir á su propia Iglesia, aun cuando se hallen en territorio de otro Prelado; y no lo ejecutando, incurrirán en las censuras que fulminare contra ellos. El segundo caso es por razon de la cosa, esto es, cuando 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, estaria obligado á conformarse con ella; porque por razon de la cosa debe sujetarse al foro de su pátria, aun estando ausente de ella.

P. ¿Si uno sale de su pátria donde es dia festivo, para otro pueblo donde no lo es, estará obligado á oír primero Misa? *R.* Lo está, por estar ya comprendido 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 este 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 autores. Ademas tenemos por mas probable, que no podrá almorzar, á no ser por razon del trabajo ú otra causa justa que lo escuse del ayuno, porque antes de salir está comprendido en su precepto. Pero si uno permaneciese en

el lugar donde no obliga el ayuno hasta las tres ó cuatro 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 escuse.

P. ¿Es lícito salir del propio territorio donde obliga el precepto, á otro en donde no obligue, con el ánimo de eximirse de él? *R.* 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 trasfieren 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 dijo S. Tom. in 4. dist. 15. q. 1. art. 4. *quæstiunc. 1. ad 1. Legem violat, qui in fraudem legis aliquid facit.*

PUNTO VI.

De la materia de la ley humana.

P. ¿Cuál es la materia de la ley humana? *R.* Lo son todos los actos humanos que pueden mandarse ó prohibirse, en cuanto es necesario al bien comun. Puede la ley humana prohibir ó mandar aun aquellas cosas que no prohibe la ley natural ó la divina; como se ve en las condiciones que prescribe para el ma-

trimonio y otros contratos. Los actos heróicos no los puede mandar sino raras veces, ó en alguna suposición, como manda la castidad perpétua 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.* 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.* No estan *secundum se* sujetos á ley alguna, porque así tomados no son humanos; pero *prout in individuo*, y en cuanto deliberados, pueden ser mandados, porque así ya son humanos. Por esta causa, aunque el salir al campo sea una acción indiferente, pudiendo su prohibición conducir al fin del legislador, podrá prohibirlo, y entonces será la trasgresión de su mandato grave ó leve culpa, según que conduzca su observancia mas ó menos 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 dijéremos del uno

se deberá entender tambien del otro. Esto supuesto

R. No puede el legislador humano mandar ó prohibir los actos puramente internos, si se habla de una prohibición directa. Es la resolución de S. Tom. 1. 2. q. 100. art. 9. y en otros lugares. Pruébese con la razón 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. Tu nos... de Simonia: Nobis solum datum est de manifestis judicare.*

Argúyese contra esta doctrina. Lo primero, el superior eclesiástico recibe la potestad judicativa de Jesucristo, que no solo tiene jurisdicción en los actos esternos, sino tambien 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 caelis: Et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis;* síguese tambien el que puedan mandar los legisladores así los actos internos como los esternos.

R. 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 esterno, 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 haereticis, §. Verum...* se escomulga á los inquisidores que hacen ó dejan de hacer

lo que pertenece 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 cual es prohibir los actos meramente internos; luego la Iglesia puede mandarlos ó prohibirlos.

R. Asi en los ejemplos espuestos como en otros de este género que se podrian proponer, solo se prohiben los actos internos, y se imponen censuras contra ellos en cuanto 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.* Puede prohibirlos ó mandarlos *per se*; porque teniendo el legislador humano potestad para prohibir ó mandar de este modo los actos humanos, debe tenerla tambien para mandar todo cuanto 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 cuando 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 conexos con los externos de su naturaleza, sino

per accidens, cuando 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. cuando el superior manda el ayuno para aplacar á Dios; y asi este fin cae bajo de precepto, y por consiguiente la intencion de ayunar por él, la cual es acto puramente interno.

P. ¿Puede el legislador humano prohibir los actos externos ocultos que no se puedan probar? *R.* Sí; porque de su naturaleza son los tales actos manifiestos, 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 manifiestos, 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.

CAPITULO V.

De la cesacion é interpretacion de la ley.

PUNTO I.

De la cesacion de la ley.

P. ¿De cuántas maneras puede cesar la ley? *R.* De cuatro, 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 cuántas maneras es el fin de la ley? *R.* Puede ser *intrinseco* y *extrinseco*. 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 aqui 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 cuántas maneras puede cesar el fin de la ley? *R.* De dos, esto es: *negativè y contrariè*. Cesará del primer modo cuando se haya hecho ya inútil la observancia de la ley; y del segundo, cuando su observancia pasare á ser dañosa. De ambos modos puede cesar la ley en cuanto 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 cuando intervienen muchos fines intentados por el legislador en una misma ley, no cesará esta aun cuando cesen uno ó muchos de ellos, siempre que subsistan otro ú otros. Esto supuesto

P. ¿Cesa la ley cesando su fin en comun y adecuadamente? *R.* Cesa; porque siendo la ley impuesta á una comunidad, ha de mirar al bien comun; y por consiguiente, faltando su fin adecuado 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 requiere costumbre contraria que la abrogue; como si la ley prohíbe 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 cuanto á una parte, quedará en su vigor en cuanto á las demas, en que no cese.

P. ¿Cesará la ley cuando solamente cesa su fin adecuado *negativè* en particular? *R.* No. Asi Santo Tomas, 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*. Pruébase 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. prohíbe llevar 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 comunmente; 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 dijimos en otra parte,

PUNTO II.

De la abrogacion de la ley humana.

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

P. ¿Puede el legislador abrogar válidamente su ley? *R.* 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 Santo Tomás, 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.* No; porque la abrogacion es acto de jurisdiccion, de la que el inferior carece contra los estatutos del superior. Por la

razon contraria podrá este revocar cualquiera ley de aquel, v. gr. el general los estatutos del provincial, y este los de los preladados locales.

P. ¿Cuándo se deberán tener por abrogadas las leyes? *R.* Si la ley fuere general, entonces se reputará por revocada ó abrogada, cuando la que de nuevo se establece mandare cosa incompatible con su observancia, y esto aunque espresamente 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 gubneri per speciem derogatur, sed non è contra.*

PUNTO III.

De la interpretacion y epiqueya de la ley.

P. ¿Qué es interpretacion? *R.* es: *Declaratio verborum legis.* Es en tres maneras, á saber: *auténtica*, *usual* y *doctrinal*. La *auténtica* es la que hace el legislador en cuanto 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 interpres.* La *doctrinal* es la que dan á la ley los hombres doctos. Aunque esta 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.* No; porque siendo Dios su autor, todos los hombres deben su-

jetarse á ella como inferiores. Por la misma razon no puede algun inferior interpretar del modo dicho la ley del superior, á no concederle este facultar 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. Cuando 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 cuando este no la prohíba.

P. ¿Qué reglas han de observarse en la interpretacion doctrinal de las leyes? *R.* Principalmente las cinco siguientes, que brevemente propondremos: 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. Tom. 2. 2. q. 120. art. 1. 2.^a Si las espresiones fueren ambíguas, 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 exprimit, 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 esta ampliar, violentando el sentido propio de sus palabras. 4.^a Que la ley positiva no siempre ha de estenderse á los casos semejantes, aun cuando en ellos milite la misma razon; porque

dependiendo la obligacion de la ley de la voluntad del superior, pudo este comprender unos y no otros. Se estenderá, sí, á los correlativos, por la identidad de razon que hay entre ellos. Por eso lo que se dispone del marido en órden al débito conyugal, se dispone tambien de su consorte, y asi en otros correlativos. 5.^a Que siendo la ley penal, ha de interpretarse *strictè*, sin hacer estension á casos en ella no espresados, aun cuando parezcan mas graves. Por esta causa, la censura impuesta contra los que hurtan, no se estiende á los que lo aconsejan, á no espresarse. Al contrario, la ley favorable ha de interpretarse *latè*, y asi se pueden entender sus palabras, aun en sentido civil; lo que no sucede en la penal, en la que han de tomarse tan solamente en el propio y natural.

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

P. ¿En qué manera y respecto de

qué leyes tiene lugar la epiqueya?

R. 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 prógimo la vida en su propia defensa, *cum moderamine inculpatae 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 demasadamente gravosa. Véase á S. Tom. 2. 2. q. 120. art. 1.

CAPITULO 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 este de la de las leyes en general, si bien por la conexion de las doctrinas, no dejaremos de mezclar algunas cosas estrañas, que puedan contribuir á su mejor declaracion.

PUNTO I.

Naturaleza y division de la dispensa.

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

P. ¿De cuántas maneras es la dispensa? R. Se divide lo primero en *total* y *parcial*. Aquella quita toda la obligacion de la ley, y esta solo en parte. Divídese lo segundo, en *prohibida*, *necesaria* y *permitida*. Prohibida es la que se concede ilícitamente. Necesaria es, cuando de no concederse se seguiria gravísimo inconveniente, ó si ocurre para su concesion gran provecho ó utilidad. La permitida se da, cuando aunque haya suficiente causa para concederse, no hay inconveniente en negarla. Divídese lo tercero en *tácita* y *espresa*. Esta se concede con señales ó palabras espresas, y aquella con algunas de que pueda inferirse de algun modo. En el derecho no se asignan 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 estenderla 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 dis-

pensar favorable, y no contraria al derecho, se ha de interpretar *latè*, segun dijimos de las leyes favorables.

P. ¿Cuándo se dirá que el superior dispensa tácita ó virtualmente en la ley? *R.* Se creará dispensa de este modo, cuando sabiendo ciertamente el impedimento, manda lo que sin dispensa no pudiera practicarse lícitamente; como si el Papa confiriese 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 primero, que algunas cosas que son de derecho divino, presuponen antes 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 prógimo, el perjurio, la blasfemia, la mentira, y otras muchas. Suponemos lo segundo, 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 cuan-

do quedando en su vigor la ley para los demas, el dispensado es exonerado de su obligacion; y esta cuando 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 esta no pueda dispensar en lo que sea de derecho natural. Esto supuesto

R. 1. La ley natural no admite dispensa que sea propiamente tal. Asi 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 dispensó con Abraham 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 etc. *R.* 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 Abraham y Sanson.

R. 2. 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 etc.* 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 estenderse 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 seria atrevimiento el decir dispensaba sin tener autoridad para hacerlo. **R.** Los particulares puntos que se esponen en el argumento, de tal manera son de derecho divino, que presuponen el consentimiento humano en que se fundan, por razon del cual admiten cierta dispensacion indirecta, en cuanto se varia la materia ó sus circunstancias, por cuya variacion el sumo Pontífice relaja 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 mane-

ras, esto es, *ordinaria*, cual es la que compete por razon del cargo ú oficio, y *delegata*, 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 parrafos.

§. I.

De la potestad ordinaria.

P. ¿Quién goza de potestad ordinaria para dispensar las leyes?

R. El que hizo la ley, su sucesor ó igual en la dignidad, y todo el que fuere superior en aquella línea. 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 aqui lo primero, que el sumo Pontífice puede dispensar en todas las leyes canónicas y eclesiásticas establecidas por cualquier legislador, y aunque dimanen de los Apóstoles en cuanto 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, cuales son todas las que pertenecen á las materias y formas de los Sacramentos, á su uso y oblacion del sacrificio, en las cuales solo puede dispensar el divino legislador. Véase Cano, *de loc. Theolog. lib. 2. cap. 18. ad 4.*

Síguese lo segundo, 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.

Siguese lo tercero, que los Arzobispos, Obispos y todos los demas que gozan de jurisdiccion ordinaria, pueden en su diócesis ó territorio, no fuera, dispensar en las leyes establecidas en el Concilio provincial, con tal que este no las reserve; porque asi está en costumbre legítimamente introducida. Véase Benedicto XIV, *de Synod. Dioces. 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. Tambien lo es, que si el superior concede al inferior facultad para dispensar sus leyes, puede este hacerlo. Esto supuesto.

P. ¿Cuándo y en qué casos ha concedido el sumo Pontífice á los Obispos la facultad de dispensar las leyes canónicas? *R.* En los siguientes: 1.º Cuando la ley del superior usa de estas palabras: *Præcepimus, donec cum eo dispensetur*; las cuales, 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 Iglesia; porque se reputan como particulares de la provincia ó diócesis 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 seria una muy pesada carga necesitar recurrir á cada paso para su dispensa al superior. 4.º Pueden dispensar en las leyes generales los Obispos cuando 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 dirimentes del matrimonio, en los votos reservados, irregularidades y cosas semejantes; porque asi lo pide la equidad del derecho y el régimen prudente de la Iglesia. 5.º En aquellos casos en que por costumbre legítima puede el inferior dispensar en la ley del superior.

P. ¿Podrá el inferior dispensar en la ley del superior cuando este no reserva para sí la dispensa? *R.* No; á no ser que por otros Capítulos le competa 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 cualquier inferior, como consta del cap. *Nuper... de sent. excom.* lo cual parece ser, porque en no reservar la absolución quiere la Iglesia que cualquier 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 Igle-

sia, como madre piadosa, que todos los confesores puedan absolver de ellas no estando reservadas espresamente, para que sus hijos no carezcan por mucho tiempo de aquellos bienes, lo cual no sucede en las dispensas de sus leyes; y asi de lo uno no se puede deducir argumento para lo otro.

§. III.

De la potestad delegada para dispensar las leyes.

P. ¿De cuántas maneras es la potestad delegada? *R.* De dos; porque puede ser *simpliciter* y *secundum quid*. La primera se da cuando se concede la facultad de dispensar absolutamente sin limitacion de tiempo ni personas. La segunda, cuando 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.* 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 cuando este tiene espresa facultad del Ordinario para subdelegar en otro; porque los dichos gozan potestad casi ordinaria.

P. ¿Respecto de quiénes se puede ejercer la potestad de dispensar? *R.* Solo respecto de los súbditos, por ser acto de jurisdiccion. *P.* ¿El prelado que tiene autoridad para dispensar con otros, y cualquiera otro que goce de ella, podrá dispensar

consigo mismo? No dudamos que el que tiene la facultad dicha pueda dispensar consigo mismo indirectamente, 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. Puede; porque no repugna que uno pueda ejercer respecto de sí propio un acto de jurisdiccion puramente voluntaria, cual es la de dispensar. Ni de aqui se sigue que el que tiene la 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 judicii, et sententiæ*, como en el Sacramento de la Penitencia; y asi la disparidad es notoria.

PUNTO IV.

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

Podemos al presente tratar asi del legislador superior como del inferior que dispensa en la ley del superior, ya sea que 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 párrafos.

§. I.

De cómo 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 este para algun caso en que intervenga causa razonable y prudente; y asi no habiéndola, carece de ella para dispensar. Por lo mismo, asi el súbdito que pide la dispensa al inferior, sabiendo que no hay justa causa para ella, como este, si la concede, pecarán gravemente. Esto supuesto

R. 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 asi teólogos como canonistas, que apenas hay alguno que enseñe lo contrario. La indica el angélico 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 pudiendo negarse 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; asi como tambien por este motivo es válida la absolucion de censuras dada por el que las puso, aun cuando no intervenga causa para concederla. Véase á Benedicto 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 asi los omitimos, remitiendo á los lectores al Compendio sobre este particular.

P. ¿Qué pecado es dispensar sin

causa en la propia ley? R. 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 menos sin culpa grave, dispensar en ella, aun cuando no intervenga causa alguna; porque aunque antes 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; *alias* podría sin culpa dispensar en ella, aun cuando no hubiese causa alguna, lo que todos niegan.

De aquí se infiere lo primero, 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 cuanto es de su parte le induce á pecar mortalmente. No asi siendo la causa dudosa; pues entonces cumple el súbdito con esponerla al juicio del superior. Mas aunque hubiese intervenido buena fe, asi de parte del que concedió la dispensa, como del que la pidió, juzgamos que este no podrá usar de ella en llegando á conocer que no hubo causa para su concesion; porque aunque la buena fe escuse de culpa interin persevera, mas no da al acto valor ni bondad.

Infírese lo segundo, que no es ilícito usar de la dispensa concedida

sin causa, constando ciertamente no la hubo para concederse; porque por una parte seria aprobar con el hecho la culpa del que la concedió, y por otra el dispensado dejaría, sin causa, de conformarse con la multitud. En dicho caso no incurriría 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 cuántas maneras pueden ser las causas para que uno sea dispensado en la ley? *R.* 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. También se ha de tener por causa cierta, cuando 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 dijo en su lugar lo que se debía practicar. Causa suficiente es aquella que por sí sola ni exime al súbdito de la ley, ni obliga al superior á que dispense. Necesaria se llama la que obliga á este á dispensar, como después diremos.

P. ¿Cuál se creará causa suficiente para dispensar? *R.* Apenas puede darse una regla general en el asunto; porque cuanto 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 menos mediatamente al bien comun, como tambien á la piedad, utilidad y necesidad de ella,

como advierte el Concilio Tridentino, *sess. 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 cuales se pueden dispensar las particulares leyes.

P. ¿Será válida la dispensa habiendo causa para ella aunque el superior no la conozca? *R.* 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 tambien suponemos causa para hacerlo, aunque no conocida.

P. ¿Cuando se duda de la suficiencia de la causa para dispensar en alguna ley ó voto, podrá el superior conceder la dispensa? *R.* Si el que pide la dispensa dudando de la causa, espone 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.* Lo estará, cuando la causa es urgente é insta el evitar algun grave daño comun ó privado, ó cuando 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 superior grave ó levemente segun fuere la materia; mas el súbdito no podrá obrar contra la ley, á no ser lo escuse la necesidad estrayéndolo 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.* La dispensa asi conseguida puede ser de dos maneras, esto es: *obrepticia* y *subrepticia*. *Obrepticia* es, cuando en la peticion se alega alguna falsedad ó se esponne causa falsa. La *subrepticia* es, cuando se calla lo que segun la verdad debia esponerse, segun costumbre, derecho y estilo de la Cancellaria. Una y otra dispensa es nula, aunque sin culpa se esponga 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 cuando se esponen en la peticion muchas causas, unas verdaderas y otra 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 cuando se esponen 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 *intrinsecas* 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 ser el suplicante amigo, virtuoso, sabio etc. 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.* 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, cuando lo hace injustamente, y en este caso podrá el superior *in poenam 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 por que cesa la dispensa.

P. ¿Por cuántos modos cesa la dispensa? *P.* 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 primero, 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 segundo, que si la dispensa simple ya logró su efecto adecuado, no cesa ni puede alguno revocarla, como si uno fuese dispensado para recibir los Ordenes 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 cuanto á aquellos efectos que aun estan suspensos; como si el dispensado para Ordenes recibió el diaconado y no el presbiterado.

Suponemos lo tercero, que si la causa final no cesa totalmente, sino solo en parte, no cesa la dispensa, aun cuando 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 cuarto, que sino existe la causa final cuando el Pontífice ó su Penitenciario dispensa, será la dispensa nula. Lo mismo debe entenderse sino existiese antes que el comisionado practicase su delegacion; porque á este no se le concede la facultad para dispensar sin causa. Esto ya supuesto

P. ¿Cesa la dispensa cesando su causa motiva? *R.* 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 cual no puede revivir sino por la autoridad de aquel

que al principio pudo ponerla, esto es, del legislador. Entonces se creará que el superior concedió la dispensa absolutamente cuando de las circunstancias del rescripto ó del postulante se conoce se ha concedido sin limitacion alguna; como cuando uno consigue dispensa de la irregularidad por falta de ministros, la cual 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 cuando 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 cuando 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.* No; porque es *gratia facta*, y esta 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 empezados pue- de 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 común 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, quedaría casi 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 preladados de la Iglesia.

P. ¿Puede el superior revocar las dispensas que concedió? *R.* 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 hacerla 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 este, 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 qué manera cesa la dispensa por la renuncia que hace de ella el dispensado? *R.* La renuncia es de dos maneras: *espresa y tácita.* La espresa se da cuando con sufi-

cientas 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 requieren la voluntad del dispensado de renunciarla y la del dispensante en admitir la renuncia; y así mientras este 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.

CAPITULO VII.

De la costumbre.

PUNTO I.

Naturaleza y division de la costumbre.

P. ¿Qué es costumbre? *R.* Es: *Jus quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, ubi lex deficit.* *P.* ¿De cuántas maneras es la costumbre? *R.* De tres, es á saber: *Contra legem, juxta legem, et præter legem.* La primera deroga la ley sin introducir otra de nuevo. La segunda es la misma práctica de la

ley, y así no la deroga ni la impone. La tercera introduce una nueva ley, como se ve en la costumbre de ayunar en la vigilia de Pentecostes.

Suele también 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 primera 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 subdividen segun la comunidad de que tiene su origen. Si la costumbre es de toda la Iglesia se llamará *canónica*; si de todo un reino, *comun*; si de una provincia, *nacional*; si de una ciudad, *municipal*, y si de una diócesis, *diocesana*.

P. ¿Quiénes pueden introducir costumbre? *R.* 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 espreso ó tácito del príncipe, como advierte S. Tom. 1. 2. q. 97. art. 3. ad. 3. Por comunidades perfectas se entienden los reinos, provincias, ciudades, y otras á quienes pueden imponerse leyes.

Dos cosas deben observarse sobre lo dicho. La primera es, que para poder introducir costumbre contra la ley, deben los que la introducen estar obligados á ella. La segunda,

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. ¿Qué condiciones ha de tener la costumbre para ser legítima?

R. 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 primero 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.* Puede, y de facto se introduce por actos opuestos á ella, y por lo mismo ilícitos; bien que ya introducida escusa de culpa á los que los prosiguen, sin que tengan obligacion á examinar cuándo tuvo la costumbre su principio, presumiendo obran bien: *nam rectè fieri presumitur, quod ab omnibus exercetur. Leg. 1. de quibus: ff. de legibus.*

Entenderáse esto mejor, si se advierte que la costumbre puede con-

siderarse 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. Cuando 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 esta misma la prohíbe, dudándose de la justicia de la costumbre, deberá la ley observarse, por estar esta en posesion.

PUNTO III.

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

P. ¿Qué qualidades han de tener los actos para que por ellos se introduzca costumbre legítima? *R.* Las tres siguientes, esto es: que sean *libres, frecuentes 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 frecuente 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 ejercen con ignorancia, porque esta quita la libertad.

Se requiere tambien que los actos sean frecuentes, y asi no basta se repitan dos ó tres veces; pues la costumbre requiere uso, frecuencia y repeticion por largo tiempo, lo

que no se verifica cuando solamente se repiten los actos por dos ó tres veces. Cuánta deba ser la repeticion de dichos actos, queda al juicio de los prudentes; porque en unas materias será necesaria mayor que en otras.

La tercera condicion es, que los actos sean públicos y notorios; pues los ocultos no pueden manifestar la intencion del pueblo ó del príncipe. Además, que asi como la ley necesita para obligar de promulgacion pública cuando es escrita, asi la no escrita necesita de una pública publicacion que se haga manifiesta por los hechos.

PUNTO VI.

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

P. ¿Qué tiempo debe pasar para que se repute legítima la costumbre? *R.* En su asignacion 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 frecuentes, que en los que se frecuentan mas á menudo. Es pues preciso dejar al juicio de los prudentes la asignacion del tiempo necesario para que la costumbre sea legítima, hablando regularmente; bien que para inducir costumbre *præter legem humanam civilem*, bastarán comunmente diez años, y siendo la ley eclesiástica, cuarenta, segun la opinion comun. Lo cierto es que el tiempo ha de ser continuado, asi porque esto mismo pide la prescripcion, como porque no se cree dura la costumbre por el tiempo de

diez ó cuarenta años, cuando su duracion se interrumpe.

P. ¿Qué consentimiento se requiere por parte del príncipe para que la costumbre sea legítima? *R.* No se requiere el espreso, sino que bastará el tácito ó presunto, como si tolera la inobservancia de la ley, pudiendo facilmente 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 apenas podrán darse costumbres municipales legítimas, siendo cierto que los príncipes carecen comunmente de su noticia.

P. ¿Qué intencion se requiere por parte del pueblo para que sea legítima la costumbre? *R.* Se requiere que el pueblo ó su mayor parte la introduzca con ánimo de obligarse, sin que sea suficiente ejercitar sus actos por sola devocion. La razon es, porque siendo la costumbre una cierta ley, asi como para que esta obligue se requiere que el legislador la imponga con ánimo de obligar, asi tambien es necesario el ánimo de obligarse en los que frecuentan sus actos para que sea legítima y obligue una costumbre.

El discernir cuándo esta se ha practicado con dicho ánimo, ó cuándo no, queda al juicio de los prudentes. Suelen no obstante asignarse las tres señales siguientes: 1.^a Cuando todo el pueblo ó su mayor parte conviene uniformemente en observar una materia de sí grave. 2.^a Si los superiores reprenden ó castigan severamente á los trasgre-

sores 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. ¿Cuántos son los efectos de la costumbre? *R.* 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, asi como esta liga la conciencia de aquellos á quienes se impone, tendrá este mismo efecto la costumbre legítima, conforme fuere su materia.

Esta obligacion no se estiende 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 esta la intencion de los que la introdujeron.

El segundo efecto de la costumbre es derogar la ley precedente, á la cual puede quitar su fuerza en cuanto á la pena, ó en cuanto á la culpa, ó en cuanto 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 primera 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 segunda cuando 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 espuesta á mudanzas y contingencias. La tercera es, cuando 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 pue-

de obrar cosa alguna contra la ley, como ya dijimos. 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, cuando 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 interpres*. 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, dejando por lo mismo los puntos meramente escolásticos.

CAPITULO I.

De las virtudes en comun.

PUNTO I.

Naturaleza y division de las virtudes.

P. ¿Qué es virtud? R. La natural es: *Habitus electibus in mediocritate consistens*. En cuanto comprende 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. Quién es el sugeto de la virtud? *R.* Lo es toda potencia racional; y así lo son inmediatos el entendimiento, la voluntad y el apetito sensitivo, en cuanto 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 cuanto á la parte irascible, la fortaleza con sus partes integrantes; y en cuanto á la concupiscible, la templanza con sus especies.

P. ¿En qué se divide la virtud? *R.* Se divide lo primero en *natural, adquirida, infusa ó teologal.* La natural es aquella virtud que casi dimana de la misma condicion de la naturaleza. La adquirida comprende 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 voluntal *in ordine ad bonum*. Esta se subdivide en las cuatro virtudes cardinales, que son: *justicia, prudencia, fortaleza y templanza*, llamadas así, porque sobre ellas gira toda la bondad moral y política. También se divide la virtud moral en *infusa per se, é infusa per accidens*. La primera pide de su naturaleza ser infundida por Dios, sin que causa alguna criada sea capaz

á producirla. La segunda 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. ¿Cuáles son las propiedades de las virtudes? *R.* Dejando 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 primero se verifica cuando la operacion es gobernada por la prudencia con atencion á las circunstancias y condiciones convenientes á la persona, lugar y tiempo. De aquí resulta, que la operacion 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 debil es perniciosa. Medio *rei* se llama aquel que es fijo é invariable de su naturaleza para todos, cualesquiera 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 consis-

ten en el medio. La razon es, porque es preciso que se constituya este en aquellas virtudes, cuyos extremos pueden en su materia ser viciosos; y pudiendo suceder asi 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 estender 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. ad 4. donde dice: *Numquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligere 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... Undè per accidens potest in virtute theologica considerari medium, et extrema ex parte nostra.* La diferencia, pues, que en cuanto á esto se da entre las virtudes morales y teológicas, consiste en que aquellas por su naturaleza piden medio, y estas solo *per accidens*, como queda declarado.

La segunda propiedad de la virtud es la conexion entre sí mismas. Sobre ella decimos lo primero, que consideradas las virtudes en su ser perfecto, tienen entre sí tanta cone-

xion, 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 esta no puede ser tal, no estando acompañada de todas las demas virtudes, con las cuales rija y gobierne al hombre en todas sus operaciones morales, conforme á las reglas de la razon.

Decimos lo segundo, que las virtudes morales *per se* infusas estan 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 ellas.

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. Las virtudes sobrenaturales son mas perfectas y escelentes que las naturales, porque son de orden superior y miran objeto mas noble.

R. 2. Entre las sobrenaturales son las mas perfectas las virtudes teologales, y entre ellas la mas eminente es la caridad, como dice S. Pablo: *Major autem horum est charitas.* Despues de la caridad lo es la fe, por ser su objeto mas abstracto y universal que el de la esperanza, como lo advierte S. Tom. 1. 2. q. 66.

R. 3. 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, cual 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 cualquiera ciencia natural. Y asi, 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 mas 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 Compendio Latino en este Tratado, punto 5.

P. ¿Qué virtudes permanecen en la patria? R. Con S. Tom. 1. 2. q. 56. art. 1. Las virtudes morales no permanecen en la patria en cuanto á lo que en ellas se ha de material, pero sí en cuanto á lo que se ha de formal; y no como quiera, sino de un modo perfectísimo. Lo mismo resuelve en el art. 2, en cuanto á las intelectuales. Y en el tercero 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. *Charitas 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.

CAPITULO II.

De las virtudes cardinales.

PUNTO I.

De la prudencia.

P. ¿Qué es prudencia? R. Segun S. Agustin, 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 hombre el de la razon. Y asi 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 qué se divide la prudencia? R. Esencialmente se divide en *monástica*, que mira al propio bien; en *politica* 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 reino. 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 partes integrales y potenciales, cuya narracion omitimos por escusar tanta prolijidad. Véase el Compendio Latino, capítulo 2, punto 1.

P. ¿Qué pecados ó vicios se oponen á la prudencia? R. Por defecto le son opuestos la *imprudencia positiva*, cuando 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 cual 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 cual dice una total conformidad de toda la vida y acciones con la ley divina. Otra es *particular*, de la que largamente trataremos en el Tratado XVIII.

Dividese 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 asi no nos detenemos en individuar la naturaleza de cada una, como ni sus vicios, por la misma razon.

P. ¿Qué es fortaleza, tercera virtud cardinal? R. 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 escelente virtud, al paso que modera la audacia temeraria, destierra el temor y tristeza en los peligros. Y asi sus actos principales, son: *aggredi et sustinere*. Entre ellos este es el principal, y por eso el martirio es el acto principalísimo de la fortaleza. Su objeto formal son los temores y audacias en cuanto regulados por la razon. El material son las mismas pasiones del honor y audacia. Los actos esternos *acometer* y *sufrir*, segun convenga, ó *huir* los peligros graves cuando es conveniente, son objeto material secundario. Tiene sus partes integrales, y sus vicios opuestos. Véase el Compendio, punto 3.

PUNTO III.

De la templanza.

P. ¿Qué es templanza? R. Es: *Virtus quæ moderatur concupiscibilem in delectationibus sensibilibus præcipuè gustus, et tactus*. Su objeto formal es todo concupiscible, en cuanto 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 cual escediéndose el hom-

bre en lo que prescribe la razon, abusa de los deleites corporales. Por defecto se le opone la estupidez de los sentidos, vicio que apenas se halla en el mundo, pues desprecia todos los deleites, 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.

CAPITULO 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. La primera, por cualquier beneficio recibido de Dios; porque procediendo todas sus gracias de su amor, el cual se atribuye al Espíritu Santo, todas ellas pueden decirse dones suyos. La segunda y mas propia, por los bienes sobrenaturales. La tercera y propísima, por ciertas perfecciones sobrenaturales, por las cuales 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. ¿Qué es don? *R.* Es: *Habitus supernaturalis disponens hominem, ut sit promtè mobilis à Spiritu Sancto.* Es de fe se dan en la Iglesia siete dones del Espíritu Santo, como como consta del *cap. 11 de Isaias,*

donde se numeran todos por estas palabras, en que hablando de Cristo dice: *Et requiescet super eum spiritus Domini; spiritus sapientiae, et intellectus, spiritus consilii, et fortitudinis, spiritus scientiae, et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini.* Son, pues, siete los dones del Espíritu Santo, es á saber: don de *sabiduria*, don de *entendimiento*, don de *consejo*, don de *fortaleza*, don de *ciencia*, don de *piedad*, y don de *temor de Dios*. Los tres primeros y el don de ciencia 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. ¿Cuál es el efecto de cada uno de los dones del Espíritu Santo? *R.* Cada uno tiene su particular munero. El de la sabiduria, que es el mas escelente 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 estiende á venerar despues de Dios á todos los hombres en cuanto son hechuras suyas, especialmente á los justos y santos. El de ciencia separa lo creíble de lo que no lo es, juzgando de ello por las causas criadas, en cuanto 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 deleites por un motivo superior al que dicta la templanza, esto es, por temor de Dios; y por eso este don corresponde primero á la esperanza, y secundario á la templanza.

PUNTO II.

De los frutos del Espíritu Santo.

P. ¿Qué cosa son los frutos del Espíritu Santo? R. 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. ¿Cuántos son los frutos del Espíritu Santo? R. 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. cap. 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 perturban, 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 gozar de los bienes de la gloria. La bondad, benignidad, mansedumbre y fe perfeccionan el alma en orden al prógimo, comunicándole sin ira ni fraude, sino antes 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 estas como á las acciones exteriores, suavemente por una superior mocion.

PUNTO III.

De las bienaventuranzas.

P. ¿Qué se entiende por bienaventuranzas? R. Son: *Quidam actus donorum, quibus ex motione speciali Spiritus Sancti ad vitam æternam accedimus*. Son estas ocho, según las numera S. Mat. cap. 5. Las cuatro atienden á desterrar de nosotros la falsa bienaventuranza; estas son: la pobreza de espíritu, que escluye 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 deleites y gozos. Y la paciencia en las persecuciones, que desprecia al favor y aplauso humano.

Las otras cuatro 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 el hambre y sed de justicia. Nos aproximamos á ella mediante las obras

de misericordia y limpieza de corazón que dispone á la clara vision de Dios; y finalmente, por la paz con el prójimo, 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 siguientes.

CAPITULO I.

De la naturaleza del vicio en comun.

P. ¿Qué es vicio? R. Es: *Mala qualitas mentis, qua malè vivitur, et nemo benè utitur*. O es: *Dispositio mali ad pessimum*. Tambien puede decirse que es: *Habitus acquisitus per actus malos, inclinans ad similes actus*. Estas tres cosas: *Vicio, 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 asi omitimos el averiguarlo ó resolverlo.

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

son. Asi 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*. Pruébase tambien con razon; porque lo que es contra el alma racional, parte principal del hombre, no puede menos de ser contra la naturaleza de este, 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 órden instituido por la naturaleza, como lo son la *polucion, sodomia y bestialidad*.

P. ¿El acto vicioso ó pecado, escude *simpliciter* en la malicia al hábito vicioso? R. Sí; porque la bondad ó malicia moral se consume por el acto malo ó bueno. Y asi el premio ó castigo no se da por los hábitos sino por los actos. S. Tom. a. 3. *ubi supr.*

CAPITULO II.

De los vicios capitales.

Llámanse vicios capitales aquellos de los que nacen otros muchos. Numéranse comunmente los siete siguientes, que son: *Soberbia, avaricia, lujuria, envidia, gula, ira, y pereza*. De estos siete vicios, la lujuria y gula se llaman *carnales*, y los demas *espirituales*. No todos los pecados capitales son mortales, pues muchas veces no pasan de veniales; y asi no se llaman capitales por ser siempre grave pecado, sino porque, como queda dicho, son cabeza y raíz de otros muchos.

P. ¿Qué es soberbia? R. Es: Inordinatus appetitus propriae excellentiae. Este pecado fue el que arrojó del cielo al ángel, y desterró al primer hombre del paraíso. Es de su género pecado mortal, como si el hombre en materia grave resistiese sujetarse á Dios ó á sus mandatos, teniendo en menos el hacerlo; ó se prefriere desordenadamente á otros.

P. ¿Qué es avaricia? R. 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. ¿Qué es lujuria? R. Es: Appetitus inordinatus venererorum. Es de su género pecado mortal, sin que

admite parvidad de materia. De ella hablaremos mas difusamente en su propio lugar cuando tratemos del sexto precepto del Decálogo, adonde por ahora nos remitimos.

P. ¿Qué es envidia? R. Es: Tristitia de bono alterius; como si uno se entristece del bien ageno, en cuanto escede 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 prógimo en la verdad no son capaces á disminuir los de otros, cuando la caridad hace todos los bienes comunes, como tambien los males; y asi el que envidia la felicidad del prógimo, finje un detrimento propio que no padece sino en su depravado ánimo y afecto desordenado, y asi lo es tambien su tristeza.

Si esta fuere del bien temporal del prógimo en cuanto se persuade que este 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 cuanto 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 entre el superior é inferior en cuanto tales, cuando la suerte del superior escede en mucho la del inferior; porque como dice Santo Tamas, 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 prógimo. 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. ¿Qué es gula? R. Es: Appetitus inordinatus cibi et potus. Se opone á la virtud de la abstinencia. Puede por ella pecarse de las cinco maneras que espresa el verso siguiente:

Præproperè, lautè, nimis, ardentèr, studiosè.

Esto es: comiendo antes de tiempo, ó cosas muy regaladas, ó mas de lo conveniente, ó con voracidad y esceso, ó finalmente, con esquisita composicion ó extraordinario condimento.

Divídese la gula en dos especies, que son *comilona* y *embriaguez*. La primera consiste en comer con esceso; y la segunda en beber con él. Una y otra se oponen á la virtud de la templanza. Comer ó beber por solo el deleite 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 deleitarse 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. Agus. *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 Santo Tomas, *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 cuando se coloca el último fin en el deleite de comer y beber.

P. ¿Qué es embriaguez? R. 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. cap. 6.* donde dice: que los borrachos no poseerán el reino de Dios, y de él solamente escluye 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 la 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 cuantos daños y pecados de ella se siguieren por serle voluntarios *in causa*. Entiéndese esto cuando son antes previstos; y entonces se creerán haberlo sido, cuando en otras embriagueces ha experimentado incurrir en ellos. Por el contrario, no se deberán imputar

como previstos aquellos males que no tienen conexión 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 están instruidos del peligro por su misma esperiencia. 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 cuanto puedan, á impedir que otros se emborrachen, negándoles la bebida, cuando preven que se han de embriagar, teniendo de ello certeza moral, porque de lo contrario concurrirían 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 prójimo. 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 primero, que no solo es pecado mortal la embriaguez cuando actualmente priva del uso de la razón, sino cuando uno se espone 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 sujetos; 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 razón no se le podrá absolver ni administrar la Eucaristía al moribundo embriagado, así porque carece del uso libre de la razón, como por hallarse en estado de pecado mortal; lo que tambien debe entenderse de la Estremaunción. 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 embriaguez por voluntaria si el enfermo acostumbraba á embriagarse; *quia ex regularitè contingentibus judicium faciendum est.*

P. ¿Es la embriaguez mala *ab intrinseco*, y de manera que no sea lícita, aun prescrita por el médico, y no habiendo otro remedio para recobrar la salud? R. 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 cuál sea el sentir de Santo Tomás. 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 embriagarse uno á sí mismo, ni embriagar á otros para evitar la muerte ú otro grave daño que provenga *ab extrinseco*; porque entonces 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 escitarse al vómito; porque para ello hay otros remedios, como advierte S. Tom. 2. 2. q. 150. art. 2. ad 3.

P. ¿Qué es ira? *R.* 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, cuando la materia fuere leve.

P. ¿Qué es pereza? *R.* Hablando de ella segun la comun acepcion, es: *Torpor aut pigritia mentis bona inchoare negligentis*. Regularmente no pasa de pecado venial, aunque no deja 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 primero, cuando por ella se omite lo que obliga á culpa grave. El segundo, cuando 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.* 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 dimanen 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.

CAPITULO III.

De los pecados en comun.

Siendo los pecados parto de los vicios, habiendo ya tratado de estos, pide el órden metódico 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 atenderemos 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. ¿Qué es pecado? Es: *Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei æternam*. Se dice: *Dictum, factum, concupitum*, para comprender todo pecado *cordis, oris y operis*. También abraza la definición dicha los pecados de omisión, porque aunque las voces solo parezcan expresar los de comisión, 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 cuestion 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 definición. 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. 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 cuanto 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. ¿Cuáles son los efectos del pecado? R. 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 deja un reato así á la pena eterna de daño como á la de sentido; si fuere solo venial, no lo deja mas que á pena temporal; mas si se juntare con el mortal en la otra vida, entonces *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.

R. ¿De cuántas maneras es el pecado? R. Tiene muchas, siendo innumerables los modos de pecar; y así solo trataremos de las principales. Divídese lo primero 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 segundo, 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*. Dáse también 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 tercero en pecado de *comision y omision*; aquel va contra los preceptos negativos, y este contra los afirmativos. Lo cuarto 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 priva al alma de esta vida sobrenatural, la hace menos grata á Dios, disminuyendo el fervor de la caridad.

Divídese lo quinto en *carnal y espiritual*. El primero se consume en la carne, como la gula y lujuria; y el segundo en la mente, como la soberbia y envidia. Lo sexto, hay pecados que son *contra Deum, contra proximum, et contra se ipsum*. Los primeros se dicen contra Dios, no porque 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 prógimo, porque se le oponen con especialidad; tales son el hurto, homicidio y otros que le damnifican. Los terceros se llaman igualmente contra el que los comete, porque aunque toda culpa ceda en daño del pecador, estos lo damnifican con mas especialidad, como el embriagarse, ó el quitarse la vida y otros semejantes.

Lo sétimo el pecado se divide en pecado *cordis, oris et operis*. El que se consume en la mente, como el odio de Dios, el juicio temerario, la simple deleitacion morosa, se llama

pecado *cordis*. Si se consume en la boca, como la detraccion, la mentira y contumelia, será pecado *oris*. Y últimamente, el que se consume en la obra, como el hurto, homicidio y otros, se dice pecado *operis*.

Divídese lo octavo 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 eleccion de la voluntad *scienter* 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 noveno 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 tercero, concurriendo á él con el mandato, consejo, auxilio, persuasion, ó de otra manera.

Se da tambien pecado llamado *contra el Espiritu Santo*, el cual consiste en ir contra la bondad atribuida á este divino Espíritu de un modo especial. Asi lo van la *desesperacion, presuncion, impugnacion de la verdad conocida, la envidia de la gracia del prógimo, la impenitencia y obstinacion*. Tambien se llama este pecado *irremisible*, no porque absolutamente lo sea, pues no hay 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. ¿Qué es pecado original? *R.* Es: *Privatio voluntaria iustitiae originalis.* Dicese *voluntaria*, no *formaliter* y *physicè*, sino *terminativè* y *per modum effectus* con respecto á la voluntad de Adan, en la que se contenian las de todos los hombres. Se añade *iustitiae 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 al alma. Causado el primero de estos efectos por la gracia habitual, él era causa de los otros dos; porque aunque dicha gracia fuese 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 cual 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. ¿Cuál fue el primer pecado de Adan? *R.* La sentencia mas comun entre los teólogos contra Escoto y otros, defiende haber sido pecado

de soberbia, con la cual apeteció su propio bien sobre la medida 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 cuestiones suelen los teólogos controvertir sobre esta materia, las que omitimos por no tocar á nuestro intento, contentándonos con decir algo de las fatales consecuencias de la primera culpa, para que entendiendo los confesores las enfermedades de sus penitentes, puedan mas acertadamente aplicarles los remedios oportunos.

P. ¿Qué efectos causa el pecado original? *R.* Son tantos y tan funestos, que apenas pueden decirse, no obstante de experimentarlos todos los dias. El primer efecto de este pecado es la privacion de la justicia original, como ya dijimos. De este primer efecto se siguió quedar el hombre enfermo en cuanto á todas las facultades de alma y cuerpo; y en primer lugar en cuanto 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 rüdeza 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 menos 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 pleitos, 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 contrajo nuestra voluntad.

Tambien la parte sensitiva, dividida en concupiscible é irascible, 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 cual la parte inferior se revela 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 cuanto al cuerpo son igualmente innumerables las desdichas y miserias en que incurrimos por el pecado original. Por él nos vemos sujetos al hambre, á la desnudez, á las enfermedades, dolores, tristezas; y dejando otras muchas miserias, á la mas terrible entre las cosas terribles, que es la muerte, estendió del pecado.

PUNTO IV.

Del pecado de comision y omision.

P. ¿En qué consiste la esencia del pecado de comision? *R.* En una malicia positiva, que *ex consequenti* induce la privacion de la rectitud. Asi 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 qué consiste el pecado de omision? *R.* Su esencia consiste en una privacion voluntaria, ó pretermission del acto mandado; de manera que el acto solo puede concurrir á constituir su esencia, ó como causa ó como ocasion de omitirlo, lo cual es necesario para que la omision sea voluntaria, *aliàs* no seria pecaminosa, como no lo es en aquel que omite lo mandado por un olvido invencible.

P. ¿Los pecados de comision y omision, son de la misma especie cuando es uno mismo su motivo? *R.* Sí; porque diversificándose la especie de los pecados de la diversidad especifica de sus motivos, se sigue que cuando 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 este, se contraría directamente á la virtud.

P. ¿Cuándo se vician los actos que concurren á la omision culpable? *R.* Para resolver esta dificultad se han de notar tres cosas. La primera que, como ya dijimos, para que la omision sea pecaminosa siempre se requiere algun acto. La se-

gunda, que el tal acto puede haberse *merè concomitantèr*, sin influir de modo alguno en la omision, y suponiendo ya toda su causa intrínseca y estrínseca. La tercera, que el tal acto puede ser de sí bueno ó indiferente, como el cazar ó estudiar; ó puede ser malo, como el hurto ú homicidio. Esto supuesto

R. 1. Los actos que son causa de la omision pecaminosa se vician por esta, 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. gr. el estudio y el omitir por él el oír Misa en un dia de precepto, solo constituyen moralmente un pecado, porque en tanto es malo el estudio, en cuanto es causa de omitir el oír Misa.

R. 2. Los actos que son *merè concomitantes* de la omision, no se vician por ella; porque no teniendo en la omision influjo alguno, no pueden viciarse por su malicia. Determina uno no oír Misa en dia festivo; con este ánimo camina á sitio donde no puede oirla. Aqui 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 concurran á la omision pecaminosa, y por consiguiente quedan libres de su malicia.

R. 3. Cuando el acto malo de su naturaleza es causa de la omision pecaminosa, como cuando se deja 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 grave-

mente pecaminoso el acto que es causa de ella.

P. ¿Cuándo empieza y se completa el pecado de omision? *R.* Se le da principio cuando se sigue la omision; porque el que directamente quiere omitir el oír Misa, peca cuando 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 oirla; porque el que quiere la causa, quiere tambien el efecto, á lo menos indirectamente. Aun el que *scientèr* ó por ignorancia vencible pone la causa de la omision, peca cuando la pone, aunque no se siga esta; así como el que se espone á peligro de pecar, pecará por mas que no se sigá el pecado á cuyo peligro se espuso.

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. 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, cuando la previó antes, 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.* Aunque no sea libre en sí, lo es en su causa é indirectamente, y esto basta para que sea formal-

mente 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 consagración, consagraria si antes de quedar dormido hubiese tenido intención 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 abraza 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.* 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 este 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.* Sí. La conclusion es de fe contra Calvino, el cual 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 escepcion 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*. Dánse, pues, pecados de su naturaleza mortales, y son aquellos con que gravemente se ofende la caridad de Dios y del prógimo, 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. ¿Cuáles son los pecados que no admiten parvidad de materia? *R.* Aquellos cuya razon formal de malicia es indivisible, y se halla en cualquiera trasgresion 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 qué se diferencian el pecado mortal y el venial? *R.* En muchas cosas. Lo primero, en que el mortal quita la vida al alma privándola de la vida de la gracia, y el venial solo priva del fervor de la caridad. Lo segundo, en que el mortal, cuanto es de sí destruye á Dios, mas no el venial. Lo tercero, en que el mortal quita la amistad con Dios, y el venial solo la entibia. Lo cuarto, en que el mortal nos aparta de Dios, lo que no tiene el venial. Lo quinto, en que el mortal es grave ofensa de Dios, y el venial leve. Lo sexto, en que el mortal es absolutamente *contra legem*, y el venial es *præter legem*. Lo sétimo, en que el mortal desordena la voluntad en órden al fin, y el venial solo en cuanto á los medios de su

consecucion. Lo octavo, en que el mortal mancha al alma *simpliciter*, y el venial solo *secundum quid*. Lo noveno, en que el mortal merece pena eterna de daño y de sentido, y el venial solo temporal.

P. ¿Por qué medios se remite el pecado mortal, y por cuáles el venial? *R.* Cuando 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 cual espele *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 atricion 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 cuanto escitan á su detestacion.

P. ¿Cuántos y cuáles son los sacramentales por cuyo medio se remiten los pecados veniales? *R.* 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 cuales se espican 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 cuanto lo venen á reverenciar á Dios ó á los actos de caridad y religion, como advierte S. Tom. 3. p. q. 87. art. 3.

P. ¿Se puede remitir un pecado sin remitirse los demas? *R.* 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 cualquiera 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 qué manera el pecado de su naturaleza grave puede ser solamente leve? *R.* Por dos capítulos, que son: por falta de perfecta deliberacion, y por parvidad de materia en los preceptos que la admiten.

PUNTO VI.

De cómo el pecado venial puede pasar á ser mortal.

P. ¿Muchos pecados veniales constituyen un mortal? *R.* 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. 1. 2. q. 88. art. 9. *in corp.*

No obstante, muchos pecados veniales disponen para el mortal de dos maneras, esto es: *positivè*, y *privativè* ó *negativè*. *Positivè* cau-

sando con la repetición de actos levemente prohibidos cierta propensión 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. *Privativè ó negativè*, porque con la repetición de los pecados veniales se entibia mas y mas el fervor de la caridad, y se merecen los auxilios de la gracia, quedando el hombre por lo mismo espuesto á rendirse á las graves tentaciones, cuando para vencerlas se requiere mucha gracia de Dios, y mucho fervor de caridad. Por eso dijo el Eclesiástico, *cap. 19. Qui spernit modica, paulatim decidet.*

P. ¿Puede el pecado venial pasar á ser mortal? *R.* 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 pasar 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 semideliberado, 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 cuántos modos puede el pecado de sí venial pasar á ser mor-

tal? *R.* Por muchos: 1.º Si se constituye en él la razón de último fin; como cuando uno está de tal modo poseído de la golosina en comer materia leve, que se dejaría llevar de ella aun cuando Dios se lo prohibiese con culpa grave. 2.º Por conciencia errónea; como si uno echase una mentira leve, creyendo erróneamente que cometía 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 hurtase á Pedro cantidad leve, previendo había 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 escribano, sabiendo que de ello se le ha de seguir grave daño. 7.º Por razón del peligro; como hablar á solas con una muger, temiendo de ello grave caída. 8.º Por la unión moral de muchas parvidades; la cual unión puede ser *quoad diem, subjectum, vel effectum*. *Quoad diem*; como en el que en un mismo día de ayuno toma muchas parvidades. *Quoad subjectum*; como quitar muchas parvidades uno mismo á diversos sujetos. *Quoad effectum*; cuando 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 cualquiera pecado venial, si al mismo tiempo está resuelto á no cometer algun mortal? *R.* Este tal peca gravemente; porque el que tiene esta resolución, se espone, así *positivè* como *negativè*, á caer gravemente; pues el dicho propósito no solo es capaz á causar cierta propensión de la

voluntad á la culpa mortal, y á amortiguar el fervor de la caridad, sino que desobliga á Dios para que le niegue los auxilios de su gracia, necesarios para librarse de graves caídas. Asi S. Tom. 1. 2. q. 88. art. 4.

PUNTO VII.

Del hábito vicioso.

P. ¿Qué es hábito vicioso ó de pecar? *R.* Es: *Facilitas quedam orta ex repetitis actibus vitiosis ad similes actus vitiosos.* Se distingue del pecado habitual, en que este se produce por un solo pecado mortal, y para la produccion de aquel se requieren muchos y repetidos. Se distingue tambien, en que el pecado habitual es incompatible con la gracia, siendo grave; y el hábito vicioso, aunque lo sea, no es incompatible con ella, como se ve en el hombre vicioso cuando hace un acto de contricion perfecta, ó recibe el sacramento de la Penitencia con atricion sobrenatural; al cual, aunque se le quiten todos 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 vicioso de la ocasion próxima, porque esta se tiene *cum aliquo extrinseco*, y aquel puede uno tenerlo consigo mismo.

P. ¿Es pecado el hábito vicioso? *R.* El hábito vicioso, asi como la costumbre, pueden considerarse de cuatro maneras: 1.^a *Activè, et in fieri.* 2.^a *Formaliter.* 3.^a *Concomitantèr.* 4.^a *Consequentèr.* La primera manera es lo mismo que la repeticion de los actos pecaminosos, mediante los

cuales se engendra el hábito ó costumbre de pecar. La segunda es el mismo hábito engendrado, el cual no es pecado, asi como no lo es la potencia de pecar. La tercera contiene una voluntad de no espeler el hábito vicioso, lo cual es nuevo pecado. La cuarta denota los pecados que se siguen del mal hábito adquirido. Esto supuesto

R. El hábito vicioso no es en sí formalmente pecado, pero lo es el no procurar espelerlo; lo son los actos que lo engendran, y los que son efectos de él; y asi el penitente, siendo el hábito gravemente malo, debe 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. ¿Qué se requiere para pecado? *R.* 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 común ó en particular, consentimiento perfecto, libertad perfecta, y materia grave ó *in se* ó *respectivè*. 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, semi-*

deliberado y plenamente deliberado. La primera se da en los movimientos llamados *primo primos*, y que anteceden á todo conocimiento del mal. La segunda se verifica en los movimientos que se dicen *secundo primos*, y que acontecen con imperfecta advertencia, como en los semi-dormidos. La tercera 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 escede 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 primero, conociéndolo en cuanto es útil al sugeto y deleitable en el ser fisico, sin conocer su malicia ó prohibicion, como en el que come carne en vienes, sin pensar nada en el precepto que la prohíbe. El segundo es, conociéndolo, asi 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, asi 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 inculpable deja de oír Misa, de ayunar, etc. podrá alegarse de su omision y de haberse escusado, sin culpa, de aquel trabajo? *R.* 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 entris-

tecer 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.* Para satisfacer á esta duda, ha de notarse lo primero, que el consentimiento de la voluntad puede ser *formal, directo y espreso*, como cuando uno *formal, directa y espresamente quiere matar ó hurtar; ó virtual, indirecto é interpretativo*, como cuando se quiere la causa que está conexas con el efecto; y uno y otro consentimiento es bastante para pecado.

Lo segundo se ha de suponer, que si de portarse negativamente, ó permitiendo el movimiento, ha de seguirse el consentimiento formal ú otro grave daño, está obligada la voluntad á resistirle positivamente.

Lo tercero, que en la permission 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 esponerse á peligro de consentirlos; y aun en la permission de ellos se da un consentimiento virtual é interpretativo, puesto que el no resistir á tales movimientos cuando fácilmente se puede, es virtualmente quererlos. Asi

S. Tom. 1. 2. q. 74. art. 5. Pero si la voluntad los resiste con actos interiores de una verdadera detestacion, y presidiada con la invocacion de los auxilios divinos, y sin peligro de consentir en ellos, persevera en no admitirlos, no hay obligacion grave de espelerlos con movimientos exteriores; porque la malicia que se halla en ellos no excederá de culpa leve, si de ningun modo son queridos. Asi 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 esternas, pudiendo hacerlo sin notable incómodo, asi 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 espesados movimientos exteriores, permitiendo y despreciando los tales insultos de la concupiscencia, con tal que la voluntad disienta de ellos cuando provienen de causa honesta ó necesaria, como de la leccion de los libros que tratan de materias alicientes, cuando se leen para comun utilidad; ó por oír confesiones, y en otros casos semejantes.

P. ¿Cuándo se dirá que la voluntad consiente en los efectos ilícitos por aplicacion de la causa libre? *R.* 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 primero se verifica cuando de su naturaleza tiene la causa el producir aquel efecto, como

el veneno lo tiene respecto de la muerte. Será lo segundo, cuando aunque no tenga por sí el producirlos, sin embargo concurre á ellos, ó *removendo prohibens*, ó concurriendo á otros efectos propios, con los cuales 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 curacion, 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 asi para conocer cuándo influirán de un modo y cuándo de otro, deberá atenderse á la cualidad de la materia y del sugeto. Esto supuesto

R. 1. Entonces la voluntad consentirá directamente en el efecto ilícito cuando aplica la causa, que ó no tiene otro efecto lícito, ó que aun cuando 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 cuando lo tenga, no puede conseguirlo sin este, tambien quiere directamente el efecto ilícito.

R. 2. 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 salud, aunque sea con peligro del feto inanimado, que será *præter intentionem*.

R. 3. 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 asi está obligado el sujeto á abstenerse de ellas, porque el que sin necesidad urgente pone una causa, de la cual prevee que se ha de seguir algun mal efecto, da á entender que lo quiere. Esta necesidad se ha de graduar por la calidad de la materia, decidiendo segun ella, si es urgente ó grave.

PUNTO IX.

De la deleitacion morosa.

P. ¿Qué es deleitacion morosa?

R. Es: *Simplex complacentia obiecti 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 deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit, tenens, et volens libenter, que statim, ut attingerunt animum, respui debuerunt*.

Puede ser de dos maneras el pensamiento moroso; ó acerca del objeto pravo pensado, ó respecto del mismo pensamiento: de manera que el mismo conocimiento del objeto sea el objeto *quod* de la deleitacion, habiéndose *de materiali* el objeto pecaminoso. Esta deleitacion, 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 cuando se aplican los medios para conseguir el fin, y esta cuando no se aplican, antes bien se abandonan.

P. ¿La deleitacion morosa se especifica del objeto y sus circunstancias? R. Sí; porque la deleitacion mira al objeto, y no como quiera, sino vestido de todas sus circunstancias; y asi es preciso se especifica de uno y otro, pues todo respectivo se especifica del término que mira.

De esta resolucion se infiere lo primero, que la deleitacion morosa de objeto mortalmente pecaminoso por cualquier derecho que lo sea, es pecado mortal. Infírese lo segundo, que el que se deleita carnalmente, teniendo por objeto á una muger casada, no solo peca con pecado de fornicacion, sino tambien de adulterio, y esto aun cuando quisiera prescindir, con el entendimiento, la circunstancia de casada; porque la

deleitacion se termina á objeto que la tiene, y en lo moral es imprescindible.

Infiérese lo tercero, que no peca mortalmente el que en viernes se deleita de la comida de carne, no en cuanto prohibida, sino como acomodada al estómago y gustosa al paladar; porque en las materias que solo prohibe el derecho positivo, se puede prescindir la sustancia de la obra de su prohibicion y malicia. Lo contrario se ha de afirmar en las que estan prohibidas por derecho natural.

Infiérese lo cuarto, no ser culpa grave deleitarse del objeto gravemente malo, no habiendo peligro de pasar á ejecutarlo, si la deleitacion no se termina á él en cuanto malo, sino al modo raro y artificioso con que se ejecutó; v. gr., por la destreza, ingenio ó valor con que se hizo, y entonces se conocerá que la deleitacion se termina precisamente al modo ingenioso, y no á la malicia, cuando igualmente deleitaria la invencion en cosas lícitas que en las ilícitas.

P. ¿Es lícito deleitarnos del mal espiritual ó temporal del prógimo por algun fin bueno? *R.* 1. No es lícito deleitarnos de su mal espiritual, aunque este sea leve, por ningun fin bueno; porque la caridad nos obliga á no desear al prógimo por motivo alguno aun el mas mínimo daño espiritual.

R. 2. Por el bien espiritual del mismo prógimo, ó por el espiritual que cede en comun utilidad de la república, es lícito el deleitarnos del daño ó muerte temporal de alguno; porque así el bien espiritual del prógimo como el temporal comun de la república, es de mas estima-

cion que el solo temporal de un particular.

R. 3. Por el bien particular temporal no es lícito deleitarnos del daño grave del prógimo; porque la caridad nos obliga á anteponer la vida temporal del hermano á las honras, riquezas y propia utidad. Véanse las proposiciones 13, 14 y 15 condenadas por Inocencio XI.

P. ¿Es lícito alegrarnos, no del mal del prógimo, sino del bien que por él se le siguió? *R.* Si uno se alegrase ó deleitase 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 influjo, no peca, porque solo se alegra de su bien, sin atencion alguna al mal del prógimo, y como si la herencia le hubiera venido por otra causa. Ni esta doctrina se opondrá á las proposiciones condenadas, como veremos en su esplicacion.

P. ¿Puede uno desearse lícitamente la muerte? *R.* 1. En ningun caso es lícito quitarse uno á sí mismo la vida directamente.

R. 2. 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 ó impaciencias la llamen. Son, no obstante, dignas de severa reprehension, y muchas veces pecan por el escándalo que causan.

R. 3. El desear la muerte en algun mal gravísimo sometiéndose á la voluntad de Dios y su providen-

cia, 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 muerte 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. El desear morir por gozar cuanto antes de Dios, es muy laudable; y así lo deseaba el Apóstol cuando decia: *Cupio dissolvi, et esse cum Christo.* También es laudable desearse uno la muerte antes que cometer pecado alguno; porque primero debemos morir que admitir culpa alguna por leve que sea.

P. ¿Será lícito deleitarnos de las cosas gravemente pecaminosas, con la condicion de que fuesen lícitas ó de que no fuesen malas? R. Ni es lícito deleitarnos 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 desea fornicar ó mentir, sino fuese malo, ó si fuese lícito, pecaria gravemente en el primer caso y levemente en el segundo. También habrá culpa grave en este acto: *Si mi estado no me lo impidiera, ó si no mirase á mi estado, me vengaria.* Si los deseos ó deleites son acerca de objetos que no son malos *ab intrinseco*, sino en cuanto prohibidos por derecho humano y con la condicion de que no estuviesen prohibidos, no son pecado grave, aunque *aliàs* sean ilícitos, por estarlo.

CAPITULO IV.

De la distincion específica y numérica de los pecados.

PUNTO I.

De la distincion específica de los pecados.

P. ¿Qué distincion se da entre los pecados, y de cuántas maneras es?

R. 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 dónde se toma la distincion específica de los pecados? R. La reciben *primo et per se* 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 formalmente 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. Tom. 2. 2. *quæst.* 73.

Regla 1.^a Cuando 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 Cuando 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 quitán bienes distintos en especie *in esse moris*, habrá pecados diversos en especie. Por este motivo, aunque el homicidio, murmuracion, contumelia y hurto sean contra 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 alguna circunstancia se opone á diversas virtudes, se dará distincion específica de pecados, como sucede en el adulterio, rapto, estupro, hurto de cosa sagrada, etc.

Regla 5.^a Cuando 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 prescrito en penitencia por el confesor.

P. ¿Son iguales todos los pecados?
R. No. Consta de lo que Jesucristo dijo á Pilatos: *Joan. cap. 19. Qui me tradidit tibi, majus peccatum habet*. Basta saber que unas virtudes son mas escelentes 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 este no resplandece tanto la perfec-

cion de la virtud como en aquel; y por este motivo la heregía es mas grave pecado que el odio del prójimo. Si el pecado opuesto á la virtud inferior incluye al mismo tiempo oposicion á la superior, crecerá la malicia de él sobre la del que se opone á esta 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 menos grave, que otro por razon de alguna circunstancia; y asi el perjurio, que es mas grave que el hurto, puede estimarse moralmente menos grave que este por la mayor intension en el acto, ó por ser muy grave la cantidad hurtada.

P. ¿Qué es circunstancia, y de cuántas maneras pueden ser las de los pecados? R. 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 materia ó del objeto, si es grave ó leve. *Quibus auxiliis*, los medios ó instrumentos de que uno se vale para pecar; v. gr. si de espada ó escopeta para matar, ó de alguna alcabueta para solicitar á la doncella. *Ubi*, designa el lugar donde se cometió el pecado; v. gr. la Iglesia. *Cur*, deno-

ta el fin estricto del pecador; como si hurta para fornicar. *Quomodo*, declara el modo con que se ejecutó la culpa, su libertad, intension, duracion, y cualquiera otra circunstancia que aumente su malicia; como si el homicidio se hizo con sevicia. *Quando*, manifiesta el tiempo en que se pecó; como si fue en dia festivo ó de especial devocion.

De estas circunstancias, unas mudan la especie del pecado; v. gr. el hurto hecho en lugar sagrado: otras solo lo agravan dentro de la misma especie; v. gr. el hurto de cien doblones, lo cual puede ser en dos maneras: ó agravándolo *notabiliter*, como el hurto dicho, ó solamente *leviter*, como en el hurto de cinco reales, suponiendo que el hurto de cuatro sea grave. Tambien se dan circunstancias diminuyentes en los pecados, y estas pueden igualmente ser dentro de la misma especie, ó estrayendo de ella el pecado. Será del primer modo cuando 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 cuando 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 numerica de los pecados.

P. ¿De dónde se toma la distincion numerica de los pecados? R. Pa-

ra poder mas claramente entenderla se asignan las seis reglas siguientes: Primera. Cuando se dan muchos actos completos inconexos y adecuados 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 inconexo con los demas. Algunos estienden esta regla al sacerdote que hallándose indispuerto, administra á diez personas la Eucaristía; mas esta se administra *per modum convivii*, que comprende á muchos: y asi es mas verdadera la sentencia opuesta, ó por lo menos mas comun.

La segunda 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 ajenas, etc. que cometeria tantos pecados distintos en número, quantos fuesen los sugetos agraviados.

La tercera regla es, que cuando 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 ejerce obras serviles. Lo contrario sucede cuando los preceptos no son *utrumque propter se*; porque entonces no se multiplican los pecados en número, por motivo de que no obliga cada uno *directè*, sino uno *propter aliud*.

La cuarta regla es, que los pecados que se consuman en lo interior, se multiplican en número por su retractacion ó interrupcion y vuelta á repetirse; porque los dichos actos una vez retractados ó interrumpidos no perseveran ni aun virtualmente en algun efecto propio, y asi 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 deleitacion morosa, hegria, 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 solo esta retractacion; porque á esto responde, que esto mismo acontece respecto de los pecados esternos, en especial en un hombre dado al vicio de la lascivia, sin que por esto deje de tener obligacion de confesarlos del mejor modo que pueda. Lo mismo, pues, decimos en nuestro caso.

La quinta regla es, que en los pecados que se consuman en palabras ó acciones, si se consideran antes de su consumacion, se multiplican en número por su retractacion formal ó virtual, y vuelta á ellos. Si uno retractase el deseo de decir ú obrar mal formalmente, no querien-

do ya hablar ú obrar el mal; ó virtualmente, esto es, no continuando en las palabras ó en la obra, sino divirtiéndose á otros asuntos estranos de uno y otro por tiempo notable: cuantas 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 acabiese en un dia ó en una semana ó mes, deberia declarar en la confesion cuántas veces retractó su mal intento y volvió á él del modo dicho, ó por lo menos 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 interrupcion moral, ni tampoco otro tiempo determinado, por depender esto de muchas circunstancias, y asi 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 ejecutar otras maldades de obra ó palabra, y de esta manera podrán escusarse los confesores de preguntas molestas.

P. ¿Cuándo se dirá que los actos de la voluntad permanecen virtualmente? *R.* Aunque apenas se pueda proponer para ello una regla fija, siendo cierto que una materia admite mayor estension otra, todavia decimos que entonces se creen permanecer virtualmente estos actos, cuando 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 cualidad de la materia, y la intencion del que obra.

La regla sesta es, que en todos los pecados, asi internos como externos, si se consideran ya consumados, se ha de tomar la distincion numérica de su interrupcion moral, ó de la mediacion del tiempo y repeticion de ellos. Conforme á esta regla, cuatro malos deseos consumados *in mente*, son cuatro pecados; cuatro blasfemias que se consuman *in verbis*, proferidas en diversos tiempos, son igualmente cuatro pecados consumados; cuatro hurtos hechos con interrupcion moral, son asimismo cuatro pecados de obra consumados. Aqui se debe notar, que hay algunos actos tan completos, que aunque entre ellos no se de 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 con-

sideran tan consumados y completos, que no sea necesaria alguna interrupcion para su distincion numérica, como comunmente se dice de muchas contumelias y blasfemias proferidas al mismo tiempo. Ultimamente decimos, que en los dichos pecados no es suficiente cualquiera promediacion de tiempo para su interrupcion moral y multiplicacion numérica, porque para ello se requiere que á juicio prudente de tal manera se interrumpian y discontinúen, que la accion se juzgue moralmente distinta.

P. ¿Hay obligacion á manifestar en la confesion el acto externo pecaminoso? *R.* Si; y lo contrario está condenado en la proposicion 25 de las reprobadas por Alejandro VII, la cual 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 antes bien es sustancia, 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 cuando lo dicho

hasta aqui, y lo que en lo sucesivo se ha de tratar en esta Suma, se ordena á su observancia.

CAPITULO UNICO.

Del Decálogo, número, órden y obligacion de sus preceptos.

PUNTO I.

De la naturaleza del Decálogo y número de sus preceptos.

P. ¿Qué es Decálogo? *R.* Es: *Summa seu epitome legis naturalis et divinæ*; ó por mejor decir, es un catálogo de todas las leyes; porque asi como el Símbolo de los Apóstoles es *summa credendorum*, y la oracion Dominica lo es *petendorum*, asi el Decálogo lo es *omnium agendorum*. Véase S. Tom. 1. 2. q. 100. art. 3. Es, pues, el Decálogo: *Lex naturalis, et divina decem præceptis comprehensa populo Hebræorum à Deo duobus tabulis per Moysem data, et promulgata*. Dícese *Lex naturalis*, asi 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. ¿Cuántos y cuáles son los preceptos del Decálogo? *R.* Son diez, como el mismo nombre Decálogo lo da á entender. Asi consta del capítulo 20 del Exodo, 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. *Non desiderabis domum proximi tui, nec omnia quæ illius sunt.*

Dirás: En el noveno y décimo precepto se prohíben los deseos contra el sexto y sétimo: es asi, que tambien los deseos contra los demas son pecado; luego deben asignarse mas preceptos que los diez dichos. *R.* Concediendo las premisas, y negando la consecuencia; y es la razon, porque el deseo de los deleites carnales y de las riquezas se presentan tan apetecibles, que fue necesario el que espresamente se prohibiesen, lo que no sucede en el homicidio, y lo demas que se prohíbe en los otros preceptos, por representarse mas feo y repugnante; y asi no fue necesario se prohibiese espresamente su deseo, como los otros dos.

PUNTO II.

Del órden y obligacion de los preceptos del Decálogo.

P. ¿Qué preceptos pertenecen á la primera tabla, y cuáles á la segunda? *R.* 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 prógimo. 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 espresamente, sino implícitamente, y á la manera que los

principios en las conclusiones. Los demas preceptos que piden mayor luz y discurso para su conocimiento, como los que prohiben la supersticion, simonía, usuras y semejantes, se contienen en el Decálogo, como se contienen las conclusiones en sus principios. Asi 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 tambien los que tocan á la fe, esperanza y caridad, con las cuales es Dios venerado. Pertenecen despues al mismo precepto todos los que prohiben la idolatría, supersticion, vana observancia, mágia, maleficio, simonía y otros vicios de esta clase. Al segundo se reducen los que prohiben la blasfemia, la violacion de los votos, y la falsa doctrina. Al tercero todos los preceptos ceremoniales que se ordenan á dar culto á Dios y á sus santos.

Al cuarto se reducen los preceptos que mandan la reverencia que se debe dar á los ancianos y otros mayores, y ordenan el modo de con-

ferir los beneficios á los iguales é inferiores. Al quinto, todos los que prohiben el odio del prógimo, ó causarle algun daño temporal ó espiritual. Al sexto, todos los que prohiben cualquier acto de lujuria. Al sétimo, los que prohiben todo género de injusticia en los bienes de hacienda. Al octavo, los que prohiben la mentira, contumelia, murmuracion, convicio, juicio temerario y semejantes. Al noveno y décimo no se reducen otros preceptos, por ser ellos una adiccion del sexto y sétimo.

P. ¿Obligan en la ley de gracia todos los preceptos del Decálogo?

R. Obligan; porque aunque fueron promulgados por Moises, son de derecho natural y del todo indispensables, por lo menos en cuanto á la sustancia. Aunque con la muerte de Cristo cesase la ley de Moises en cuanto á sus preceptos ceremoniales y judiciales, no cesó en cuanto á los morales y naturales. Su obligacion es grave, y asi su trasgresion solo podrá ser leve, ó por parvidad de materia en los preceptos que la admiten, ó por falta de perfecta liberacion.

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, antes de tratar en particular de los precep-

tos del Decálogo, lo haremos de estas virtudes, dando principio por la fe, por ser ella, como dice el Santo Concilio de Trento, *sess. 6. cap. 8. Humance salutis initium.*

CAPITULO I.

De la naturaleza, objeto, sugeto, necesidad y preceptos de la fe.

PUNTO I.

De la naturaleza y division de la fe.

P. ¿Qué es fe? R. En comun es: Credere quod non videmus 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, escede 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 debiamos creer; y en este sentido dijo S. Agustín, *lib. contra epist. fundam. cap. 5. Ego evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ commoveret auctoritas.* La dicha definicion coincide con la descripcion que hace S. Pablo de la fe *ad Hebr. cap. 11.* cuando dice: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.*

P. ¿De cuántas maneras es la fe?

R. Se divide en actual y habitual. La actual es el acto, y la habitual es el hábito con que creemos las ver-

dades reveladas. La actual se divide en *explicita é implicita*; aquella se da cuando creemos algun misterio en particular, como el de la Santísima Trinidad; y esta cuando se cree uno en otro, como cuando creemos todo lo que cree nuestra madre santa la Iglesia, cuyo acto se estiende á todas las verdades reveladas.

Tambien se divide la fe en *formada é informe.* La primera es la que está junta con la gracia y caridad, como se halla en los justos. La segunda 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 *accidentalitèr, y penes 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. ¿Cuál es el objeto de la fe?

R. 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 qué crees que Dios es Trino? responderia: *Porque así lo ha revelado Dios, que ni pue-*

de engañar ni ser engañado. La propuesta de la Iglesia solo es una condicion que nos espone lo que ha sido ó no revelado por Dios.

P. ¿Qué certidumbre gozan las verdades y misterios de nuestra fe? R. Gozan una certidumbre mas que metafísica, y que escede 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. ¿Cuáles son los actos principales de la fe? R. 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 creemos en la Iglesia católica. *Credimus Paulum*, sed non in Paulum, dice San Agustin, *Tract. in Joann.*

P. ¿Quién es el sugeto de la fe? R. 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 oscuridad de la fe. Por la misma razon no la hubo en Cristo, que siempre fue perfectísimamente comprensor. Los ángeles la tuvieron cuando fueron viadores. S. Tom. 1. p. q. 57. art. 5. ad 3.

P. ¿Se halla en los condenados fe sobrenatural? R. No; porque ni son viadores, ni comprensores, 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 casi 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 esplicita 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 primera, 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 cual en manera alguna se puede esta conseguir; y así lo es el Bautismo en los párvulos para su justificacion. 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 dejará 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 dejarán de salvarse, teniendo verdadera intencion de bautizarse.

Suponemos lo segundo, 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. La fe es necesaria en los adultos con necesidad de medio para su salvacion, segun el tenor de la pregunta. Asi 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 inquiringibus se remuneratur sit*. Esto mismo se prueba con el Concilio de Trento en el lugar arriba citado, donde llama á la fe fundamento y raiz de toda justificacion. Por lo dicho reprobó 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 latè dicta ex testimonio creaturarum, simileque motivo ad justificationem sufficit*.

P. ¿Despues de la caída de Adán, y antes del Evangelio, fue necesaria para la salvacion la fe acerca de Cristo, á lo menos implícita? R. Lo fue; porque supuesto ya el pecado, y atenta la presente providencia de

Dios, ninguno podia salvarse sino por Cristo Salvador y mediador. Y asi fue á todos necesaria, á lo menos la fe implícita de Cristo para salvarse. Lo mismo decimos del misterio de la Santísima Trinidad. Hemos dicho que fue necesaria la fe, á lo menos implícita, porque algunos la tuvieron tambien explícita de ambos misterios, como advierte S. Tom. 2. 2. q. 2. art. 7 y 8.

P. ¿Supuesta la promulgacion del Evangelio, es á todos para salvarse necesaria con necesidad de medio la fe explícita de los misterios de la Trinidad y Encarnacion? R. 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 S. Atanasio, donde se propone la fe de uno y otro misterio como necesaria para la salvacion eterna. Asi S. Tom. cit.

P. ¿Podrá alguno en algun caso salvarse *per accidens* sin la fe explícita de los dos misterios dichos? R. No; porque aunque la sentencia afirmativa no carezca de fundamento en S. Tom. art. 7. ad 3, mas espresamente 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. 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: *Videtur, quoniam ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantum.* Y así erraron miserablemente Lutero y Calvino, cuando 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 dijo Jesucristo á aquel jóven creyente: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.*

P. ¿Qué es lo que debe creer el adulto? R. *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 placent 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 artículos se contiene implícitamente cuanto 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. No; como consta de la proposicion 64 condenada por Inocencio XI, la cual decia: *Absolutio- nis 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 menos en cuanto á la sustancia, 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 cuanto á la sustancia, y así conviene usar de preguntas reflexas, para averiguar su instruccion.

Infírese 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 deberia

revalidar las que hubiese hecho sin verdadero dolor.

PUNTO IV.

De lo que se debe creer con necesidad de precepto.

P. ¿Qué misterios estamos obligados á creer con necesidad de precepto? *R.* Todos los fieles estan obligados saber y creer de este modo explicitamente 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 esten gravemente obligados á saber los otros cuatro, á no tener necesidad de recibirlos ó quererlos recibir, su ignorancia no carece de culpa leve.

Es tambien necesaria la noticia y fe explicita de los preceptos del Decálogo, y de nuestra santa madre la Iglesia, de la oracion Dominical, y salutacion angélica. Asimismo se deben creer explicitamente los cuatro novisimos; 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 menos en cuanto á la sustancia; 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 cristiano 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 asi 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 explicitamente, 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, cuanto antes pueda, si Dios le concede vida y salud para ello.

PUNTO V.

De los preceptos de la fe.

P. ¿Cuántos son los preceptos de la fe? 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.* 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; porque 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 asi 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. 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. Es divino en cuanto á la sustancia, como consta de muchos lugares de la sagrada Escritura. Tambien puede decirse en alguna manera eclesiástico, en cuanto mandándonos la Iglesia recibir los Sacramentos, nos manda al mismo tiempo los actos de fe necesarios para su debida recepcion.

P. ¿Cuándo obliga el precepto *interius assentire fidei*? R. Obliga *directè y per se* en cinco tiempos, es á saber: en el ingreso, no fisico sino moral, del uso de la razon: cuando al adulto que antes no habia sabido la fe se le proporciona esta suficientemente: en el artículo y peligro de la muerte: una vez á lo menos en el año; y últimamente, cuando urge alguna grave tentacion contra la fe, que no pueda vencerse de otro modo, sino mediante el ejercicio de sus actos. En estos cinco

tiempos obliga el dicho precepto *directè y per se*.

Obliga lo primero 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, cuando 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 segundo 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. Entonces se dirá que al infiel se le propuso suficientemente la fe, cuando con razones mas probables propuestas por ministros idóneos se le da á conocer su mayor credibilidad sobre otra cualquier secta, porque aunque respecto de alguna tenga alguna probabilidad, está obligado á abrazar la mas probable, como lo declaró el Papa Inocenc. XI, condenando la siguiente proposicion, que es la cuarta: *Ab infidelitate excusatur infidelis ductus opinione probabilis*.

Obliga lo tercero dicho precepto en el artículo de la muerte; porque en aquella ocasion son mas graves

las tentaciones, á las cuales se ha de resistir por medio de la fe, como dice S. Pedro, 1. cap. 5. *Cui resistite fortes in fide*. Por estas razones manda la Iglesia que antes de recibir los Sacramentos en aquel artículo hagan los fieles la protesta- cion de la fe.

Lo cuarto obliga una vez en el año por lo menos; 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 Alejandro VII esta proposicion, que es la primera entre otras que condenó: *Homo nullo unquam vite suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei, et charitatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium*. Por el mismo motivo Inocencio X condenó las dos siguientes. La primera de las cuales, que es la 17 entre sus reprobadas, decia: *Satis est actum fidei semel in vita elicere*. Y la segunda, que es la 65, decia hablando de los misterios de la Trinidad y Encarnacion: *Sufficit illa mysteria semel credidisse*.

En cuánta deba ser la repeticion de estos actos, no convienen los teólogos moralistas. Escoto es de parecer deben frecuentarse todos los dias festivos; y aunque esta opinion no se funde en testo 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 ejercicio de esta virtud. Por esto Benedicto XIV en su

Bula, que empieza: *Cum Religiosi...* exhorta á los párrocos que antes 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 asi; y que donde no la hubiere procuren introducirla.

Obliga lo quinto el mismo precepto, cuando 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 ejercicio.

Ademas de esto, estamos obligados á hacer actos de fe, con obligacion *per accidens*, siempre que obligare cualquier 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 cuando obliga *ratione sui*. Del segundo, cuando 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 cuando 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 cuando 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 asi quando el precepto solamente obliga *per accidens* é *indirectè*; pues entonces 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 sacrilegamente en la Pascua, tan solamente comete un pecado de sacrilegio; porque entonces solo obliga el precepto de la confesion por razon del de la comunion.

PUNTO VI.

Del precepto exterius confitendi fidem.

P. ¿Se da precepto divino de confesar esteriormente la fé? *R.* Sí, como consta de S. Pablo en su carta á los romanos, *c. 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 asi lo pide el honor de Dios y la utilidad del prógimo. Asi Santo Tomas, 2. 2. q. 3. art. 2.

P. ¿Cuándo obliga determinada-mente este precepto? *R.* Obliga *directè* y *per se* en cinco tiempos determinados: 1.º Cuando fuéremos preguntados de nuestra fe por el juez tirano ó por otro de su comision. 2.º Cuando viéremos pisar ó injuriar las sagradas imágenes. 3.º Cuando la confesion de la fe se considera necesaria para confirmar en ella al prógimo, si nos sentimos

con fuerzas suficientes para ello. 4.º Cuando algun adulto ha de recibir el bautismo. 5.º Cuando se recibe alguna institucion canónica.

Obliga este precepto lo primero, quando el tirano ó alguna potestad pública nos preguntare sobre nuestra fe, porque entonces se interesa la causa pública de la religion y el honor y culto debido á Dios. Por esta causa Inocencio XI proscibió esta proposicion 18: *Si à 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 esterior confesion de la fe no confesarla á la presencia del tirano quando este 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 huyendo en la espuerta, del prefecto de Damasco. Lo mismo hizo S. Atanasio y otros; y Jesucristo nos dice por S. Mateo, *cap. 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 dejando provista su grey de ministros idó-

neos 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 este 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.

Cuando 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 prógimo de su utilidad, ó no. Si lo primero, tiene el fiel grave obligacion de confesar exteriormente su fe: si lo segundo, puede callar ó eludir, 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 antes bien se ha de dar ocasion á los improperios para atreverse á insultar, inquietar y turbar á los fieles con tales preguntas.

Obliga lo segundo la confesion esterna de la fe, cuando 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 esterna de la fe, como igualmente á los santos y á la religion, el honor y culto de que se les pretende privar.

Obliga lo tercero dicha confesion, cuando se crea necesaria para confirmar al prógimo que titubea en ella, como lo hizo el invicto mártir San 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 cuarto al adulto que ha de ser bautizado, por deber conformarse interior y exteriormente con la fe que recibe en el bautismo.

Lo quinto obliga al que recibe alguna institucion canónica, beneficio curado ú otro grado á que esté aneja la obligacion de enseñar. Este precepto es eclesiástico, y consta del Trident. *sess. 24. cap. 11*; y *sess. 25. cap. 2*, como también de la Bula de Pio IV: *In Sacramenta...* confirmativa del decreto del Concilio, y extensiva á todos los maestros y profesores de cualquiera facultad, y ampliativa á los preladados regulares, aunque sean de los órdenes militares, bajo la pena de privacion de sus dignidades y de escomunion *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.* 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, etc. negaría exteriormente la fe; porque el que niega espresamente estos dictados, niega espresamente ser uno de los hijos fieles de la Iglesia; y así pecaría gravemente contra el dicho precepto. Entiéndese, no obstante, cuando los negase en cuanto son distintivos de

la religion católica, no si solo se toman como espresiones de la nacion ó patria; pues entonces no seria 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.* No; porque aun cuando 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 esternas 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 esterno 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 etc. *R.* A 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 celo en acabar con los falsos profetas de Baal y destruir su culto.

P. ¿Se da en este precepto paridad de materia? *R.* No; y asi siempre es culpa grave en su géne-

ro negar la fe exteriormente, aun en lo mas leve, y solo podrá ser culpa venial por falta de perfecta deliberacion; como si uno sin ésta citase al Génesis por el Exodo, ó un capítulo de este libro por otro distinto, lo que si hiciese por no ocurrirle puntualmente á la memoria no pecaria gravemente, ni aun levemente, haciéndolo *ex lapsu linguæ*, 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 primera, segun la costumbre de la patria ó reino, y sin consideracion alguna á la religion que profesan. La segunda, para protestar su secta ó falsa religion; como es entre los turcos y moros llevar en las suyas la imagen de Mahoma. La tercera, para distinguir unos sectarios de otros, sin relacion á la religion; como en Roma el sombrero rojo 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. 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 asi como siempre es ilícito el protestar esta, asi 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. 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. Esceptúase, si con ellos se juntare alguna otra señal que manifieste la secta, como si en ellos estuviese grabada la imagen de Mahoma ó de algun otro idolo.

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 estrangeros por libertarse de la muerte con que les amenazase de lo contrario? R. No; por la razon ya dicha. Asi consta tambien de dos Bulas de Paulo V. Véase tambien la constitucion *Inter omnigenas...* de Benedicto XIV.

De lo dicho se infiere lo primero, que en el artículo de la muerte, ó en necesidad estrema, 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 segundo, que el católico puede lícitamente asistir á las bodas y funerales de los here-

ges, habiendo causa justa, y para conservar la amistad, con tal que no se mezcle y comuniquen con ellos en sus ritos y ceremonias. Lo tercero, 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 la comen en señal de la libertad de su secta, por la razon tantas veces dicha.

En qué casos puedan los católicos disputar con los hereges sobre materias de religion, y qué clase de personas puedan 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.

CAPITULO II.

De los vicios opuestos á la fe.

PUNTO I.

De la infidelidad, su naturaleza y division.

P. ¿Qué pecados se dan contra la fe? R. 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. ¿Qué es infidelidad, y de cuántas maneras es? R. En comun es: *Carentia fidei*. Se divide en *nega-*

tiva, 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 Santo Tomas, 2. 2. q. 10. art. 1. Por eso la Iglesia condenó esta proposicion 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 inconfuso 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 antes bien la resisten.

La infidelidad positiva es: *Carentia fidei in eo qui fidei sufficientè, propositæ pertinacitè resistit, aut contrarium defendit.* Este es, segun S. Tom. 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 heregia.* Esta es su division adecuada, como prueba Santo Tomas, 2. 2. quæst. 10. art. 5.

P. ¿Qué es paganismo? R. Es: Recessus pertinax à fide non suscepta. P. ¿Qué es judaismo? R. Es: Recessus pertinax à fide suscepta in figura. P. ¿Qué es heregia? R. Es: Recessus voluntarius, et pertinax à doctrina et veritate fidei jam susceptæ. Entre estas especies la heregia es mas grave *absolutè é intensivè*, por suponer mas luz y conocimiento en el sugeto acerca de la fe y sus verdades, á que resiste obs-

tinadamente. 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 cuanto 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, cuando es la comunicacion en los actos de nuestra religion; y civil, cuando lo es en asuntos seculares y civiles. La primera se prohíbe á los fieles por derecho natural y divino, como ya dijimos. La segunda lo está por la Iglesia en cuanto á los sacramentos y sacrificios; y asi es nulo el matrimonio del fiel con el infiel. Al sacrificio de la Misa solo puede asistir el infiel no escomulgado, habiendo esperanza de su reduccion. Tambien pueden ser admitidos á la Misa de los catecúmenos, esto es, hasta el Ofertorio, como 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. Vease 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. O las tales cosas están por su naturaleza determinadas pa-

ra este fin, ó son diferentes 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 Santo Tomas, 2. 2. q. 169. art. 2. ad 4.

PUNTO III.

De la heregía y apostata.

P. ¿Qué es heregía? *R.* 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 cuanto á todas el error seria apóstata: *fidei jam susceptæ*, porque si antes 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.* 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.* La duda puede ser *positiva* ó *afirmativa*, y *negativa* ó *suspensiva*. La primera se da cuando sabiendo que la Iglesia ha definido alguna verdad como de fe, duda de su certeza. La segunda es, cuando

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 eterno 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 seria herege; v. gr. negar esta: *Christus est risibilis*, que se deduce inmediatamente de esta otra de fe: *Christus est homo*, por no ser aquella inmediatamente revelada; pero deberia ser castigado como herege, por dar suficiente fundamento para ser reputado por tal.

P. ¿En qué consiste la pertinacia necesaria para la heregía? *R.* En disientir 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 aqui 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 distingui-

dos 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.* 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 catecúmeno 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 cualquier 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. ¿Qué es apostasia? *R.* Es: *Recessus pertinax hominis baptizati à tota fide*, ó á lo menos de sus verdades principales. No se distingue en especie de la heregía, porque ambas tienen el mismo objeto específico, con sola la diferencia de ser mayor su estension en la apostasia, lo que es accidental á la especie, y solo una circunstancia *notabiliter aggravante* dentro de ella. La apostasia puede incluir el paganismo ó judaismo, y entonces se distinguirá en especie de la heregía. Por este motivo dice S. Tom. 2. 2. q. 12.

Tomo I.

art. 1. ad 3: Apostasia non importat determinatam speciem, sed quamdam circumstantiam aggravantem. La misma definicion de la apostasia declara suficientemente en qué se distingue el apóstata del herege, pues por ella consta que este niega alguna ó algunas verdades de fe, y aquel todas ó las mas principales.

PUNTO IV.

Division y penas de la heregía.

P. ¿De cuántas maneras es la heregía? *R.* En primer lugar se divide en *material* y *formal*. La material es, cuando alguno cree ó pronuncia alguna cosa contra la fe ignorando que lo sea. Esta propiamente 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 citando alguno cree ó habla alguna cosa contraria á la fe sabiendo serlo.

Lo segundo 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*, cuando el error interno se manifiesta suficientemente en lo exterior del modo que despues diremos.

Lo tercero, puede ser la heregía *manifesta per se* y *oculta per accidens*, y *manifesta omnibus modis*. Esta última se verificará cuando el error mental se manifiesta á la pre-

sencia de alguno ó algunos, y aquella cuando aunque se manifieste anteriormente, no hay testigo alguno de esta manifestacion; como si Pedro estando á solas cerrado en su aposento dijese en voz sumisa y sin que nadie le oyera: *Cristo no es verdadero Dios*, y asi lo creyese en su mente.

P. ¿Qué penas hay impuestas contra los hereges? *R.* Hay contra ellos impuestas gravísimas penas temporales y espirituales. Las temporales son confiscacion de bienes, infamia, inhabilidad para obtener honores, dignidades ú oficios, cárcel perpétua 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 escomunion mayor *lata* promulgada contra el herege, y asi solo trataremos aqui de ella.

P. ¿Incorre en esta escomunion el herege *purè interno*? *R.* 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 escomunion, porque él solo lo es perfectamente.

P. ¿Incorre en esta escomunion el herege que es manifiesto *per se* y oculto *per accidens*? *R.* 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. ¿Qué palabras ó señales serán suficientes para que sea el herege ó heregía mista de interna y esterna? *R.* 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 autores, sin que sea preciso detenernos en su individuacion.

P. ¿Escusa la ignorancia de la heregía y de la escomunion? *R.* 1. La ignorancia crasa y supina escusa de esta culpa y de la escomunion que se incurre por ella, porque el que asi ignora, no se opone con pertinacia á la autoridad de la Iglesia ni á las verdades reveladas. *R.* 2. No escusa 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 asi quiere ignorar, repugna sujetarse á esta y desprecia su autoridad, y por consiguiente es herege. Mas si la dicha ignorancia solo procediese de tedio ó negligencia en saber la verdad, escusará de la heregía y escomunion, por cuanto el que la tiene no se declara pertinaz contra la autoridad de la Iglesia, sino que antes

bien se supone dispuesto para depone su error y abrazar su doctrina, en entendiendo ser esta de fe.

P. ¿Quiénes se entienden por *credentes*, *fautores*, *receptores* y *defensores de los hereges*? *R.* Se llaman *credentes* los que asienten á sus errores en comun ó en particular, con tal que manifiesten esteriormente en su asenso. Son verdaderos hereges, y asi 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 propiamente *fautores* han de favorecer al herege en cuanto tal, y no por otro distinto respecto. *Receptores* se llaman los que los hospedan en sus casas ó dan acogida en la agena, aun cuando 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 cuando con efecto creen, favorecen, reciben ó defienden á los hereges en cuanto tales, pero no si lo hacen por otros títulos, como de parentesco, amistad, urbanidad y otros que no tengan conexion con la religion.

P. ¿Quién puede absolver de la heregia? *R.* De la formal esterna solamente el Papa, á escepcion del artículo ó peligro de la muerte, en cuyo caso puede hacerlo cualquier 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 com-

parece ante el Obispo ó ante los inquisidores, donde los haya, podrán absolverlo en ambos fueros, como dice Benedicto XIV, de *Synod. Dioces. cap. 4. à n. 5.*

P. ¿Qué debe hacer el herege para conseguir ser absuelto en cuanto al fuero interno? *R.* Debe recurrir á la sagrada Penitenciaria, ocultando su nombre para obtener facultad de poder ser absuelto por cualquier 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 cualquier 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 espresarlo claramente, como lo declaró Gregorio XIII en su *Motu proprio: Officiū nostri partēs.* Lo mismo declaró tambien Alejandro 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. ¿Qué es denunciacion? *R.* Es: *Delatio criminis facta Superiori.* Divídese en *evangélica* y *judicial.* La primera es la que se hace al superior como á padre; y la segunda, la que se le hace como á juez; y de esta tratamos aqui. Dos son las diferencias que hay entre ella y la acusacion. La primera, 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 segunda, que el acusador pide la vindicta del delincuente, y el denunciador nada pide, sino que todo lo deja 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.* Lo está, y lo contrario condenó el Papa Alejandro VII en la proposicion siguiente, que es la quinta: *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.* No. Asi lo declaró el mismo Alejandro VII en su constitucion, que empieza: *Licet aliàs...* Y asi cuantos tuvieren noticia del herege, están obligados á denunciarlo, á no ser que lo sepan bajo 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 heregia un crimen que cede en perjuicio del bien comun de la Iglesia, prepondera sobre todo otro interés particular.

De la escomunion en que incurre el que cuanto antes no denuncia al herege, nadie le puede absorver antes de hacer la denuncia; y si la omite deliberada y culpablemente, se hace por su omision sospechoso de heregia. No obstante, si el penitente ignoraba la obligacion de denunciar, y propone seriamente hacerlo cuanto antes pueda despues de

la confesion, podria ser absuelto; pues por una parte se supone no haber incurrido en la escomunion, y por otra se cree bien dispuesto.

Dos cosas conviene notarse sobre este particular. La primera, 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 esponer al prógimo á un peligro tan conocido de infamia. La segunda, que el precepto de denunciacion solo obliga, *prout nunc*, respecto del herege propio y pertinaz. Y asi no debe ser denunciado un hombre sencillo, ó un predicador pio, por solo oirle alguna proposicion herética ó errónea proferida por ignorancia, ó con inadvertencia.

P. ¿Qué es sospecha? *R.* Es: *Opinio mali ex levibus indiciis proveniens.* La de heregia puede ser en tres maneras, *leve*, *vehemente* y *vehementísima*. Leve es la que nace de leves conjeturas, y asi 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 sacris* con los hereges, ejercen las ceremonias judaicas, turcas y otras semejantes.

P. ¿Qué libros deben tenerse por prohibidos? *R.* 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, bajo 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 prohíbe por el santo tribunal de la inquisicion de España, con la pena de excomunion mayor *latæ sententiæ*, la retencion ó lección de los libros de los hereges que tratan de religion. En esta regla estan 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 cualquier oracion, sermon ó disputa que contenga heregía. Los autores que sobre lo dicho admiten parvidad de materia la reducen á muy pocas líneas; y aun cualquiera 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, etc. *scièntèr*; 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 espresados libros han de entregarse *realitèr, et cum effectu*, á los Obispos ó inquisidores donde los hubiere, bajo la pena de excomunion mayor. Por lo que ninguno puede quemarlos por propia autoridad, ni entregarlos al que tuviere licencia para leer libros prohi-

bidos. Bien que esto se entiende cuando lo estuvieren bajo 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 Indice tridentino y romano se hallan muchos libros prohibidos reducidos á tres clases. En la primera se colocan los de Lutero, Calvino y otros hereges, los cuales se prohíben por respeto á sus autores, y así quedan generalmente prohibidos cualquiera 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 segunda clase se colocan los libros de católicos, prohibidos, no por sus autores, sino por contener doctrina herética, herrónea, ó que engendre sospecha de heregía. Estos se prohíben bajo la pena de excomunion lata no reservada. En la tercera se incluyen otros muchos contenidos en dicho Indice, como los que tratan de la magia, astrologia judiciaria, y los que ofenden el honor ó fama del prógimo, 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 inquisicion de España del año de 1796. Y debe advertirse, que los libros prohibidos en un idioma, estan prohibidos y condenados en todos, como consta de la instrucion añadida á las reglas del Indice 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 siguientes.

CAPITULO UNICO.

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. ¿Qué es esperanza? *R.* 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 cuántas maneras es la esperanza? *R.* De dos: *actual y habitual.* La actual es el mismo acto con que esperamos en Dios, y la habi-

tual 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 quiénes se halla la virtud de la esperanza? *R.* 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 fue comprensor y bienaventurado.

P. ¿Se da precepto especial afirmativo de esperanza? *R.* Sí, como consta del Salmo 4. *Sperate in Domino...* y de otros muchos lugares de la sagrada Escritura. Lo mismo consta de la proposición primera entre las condenadas por el Papa Alejandro VII. Tiene asimismo esta virtud sus preceptos negativos, que obligan *semper et pro semper*, como después diremos.

P. ¿Cuándo obliga *per se* el precepto afirmativo de la esperanza? *R.* En los cinco tiempos siguientes, que son: en el ingreso moral del uso de la razón: una vez á lo menos en el año: cuando urge grave tentación contra la esperanza, que no pueda vencerse de otra manera que con sus actos: en el artículo de la muerte; y cuando al infiel se le propone suficientemente por la primera vez la fe; y á este se reduce la obligación que tiene de hacer acto de esperanza el que cayó en desesperación. Obligará también *per accidens* cuando instare algún otro precepto que no pueda cumplirse debidamente sin hacer acto de esperanza, como cuando 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. ¿Qué pecados se dan contra la virtud de la esperanza? *R.* Se dan contra ella pecados de *omission* y de *comision*. Los de omisión 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, á saber: *No desesperar, no presumir y no confiar temerariamente*. Y así sus vicios opuestos son la *desesperacion, presuncion y temeridad*.

P. ¿Qué es desesperacion? *R.* Es: *Voluntas efficax qua peccator abjicit vitam æternam ex divina misericordia consequendam*. Es pecado gravísimo, y solamente puede ser venial por defecto de perfecta deliberacion. Se divide en *heretical* y *no heretical*. Será heretical cuando 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, cuando 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. ¿Qué es presuncion? *R.* 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 menos grave que la desesperacion, porque esta se opone á la esperanza por defecto, y la presuncion por exceso.

P. ¿Qué es temeridad? *R.* 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 antes 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. ¿Qué es temor en comun? *R.* Es: *Fuga mali futuri, quod non potest facile 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 cuanto es sumamente bueno, puede serlo en cuanto es justo Juez, que retribuye á cada uno segun sus méritos ó deméritos.

P. ¿De cuántas maneras es el temor? *R.* De cuatro, á saber: *mundano, servil, inicial y filial, ó casto*. Mundano es, cuando uno teme mas perder los bienes temporales que á Dios. De este no tratamos por ser siempre malo. Servil es, cuando nos apartamos de la culpa por el temor de la pena. Inicial es, cuando nos apartamos del pecado por la culpa y por la pena; y asi, 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, retrayendo 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.* Lo es. Consta del capítulo 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 Alejandro VIII, que son la 10, 14 y 15 de las que proscribió, de las cuales la primera decia: *Intentio, quæ quis detestatur malum, et prosequitur bonum, ut cœlestem obtineat gloriam, non est recta, nec Deo placens*. La segunda: *Timor gehennæ non est supernaturalis*. Y la tercera: *Attritio, quæ gehennæ, et pœnarum metu concipitur, sine dilectione benevolentie Dei propter se, non est bonus motus, ac supernaturalis*.

P. ¿Se da especial precepto divino que nos mande el temor filial y servil? *R.* Se da; como consta del lugar de S. Mateo arriba citado, y de aquellas palabras del Salmo 13. *Timete Dominum omnes Sancti ejus*. Asi lo espresa 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 menos 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 escelente, 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 siguientes.

CAPITULO I.

De la esencia y preceptos de la caridad.

PUNTO I.

Nocion y division de la caridad.

P. ¿Qué es caridad? R. Es: *Virtus supernaturalis, qua diligimus Deum super omnia propter se, et proximum propter Deum*. Dícese *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 prógimo es el mismo Dios.

P. ¿De cuántas maneras es la caridad? R. 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*. Dáse tambien caridad *formal* y *virtual*. La formal es: *Ipse actus charitatis*, y la virtual es: *Actus alterius virtutis imperatus à charitate, sive eadem informatus*.

P. ¿Cuál es el objeto de la caridad? R. 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 prógimo. Dios es el objeto formal, y el prógimo 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 prógimo, porque ambos 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 deje 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 antes 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 ame mas á los hijos, muger, padres ú otro objeto con dicho amor, si de facto ama mas á Dios con el amor *apreciatiuo*, determinado á perderlo todo antes 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.* 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 San Mateo. Tambien se prueba esto mismo con razon, porque lo que es necesario para conseguir la vida eterna cae bajo 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 asi este es el primero y máximo entre todos los preceptos.

P. ¿Cuántos son los preceptos de la caridad? *R.* Son cuatro. Dos afirmativos, que nos mandan amar á Dios y al prógimo; y dos negativos, que nos prohiben aborrecer á Dios ni al prógimo. Los negativos obli-

gan *semper et pro semper*, y los afirmativos solo en los tiempos determinados que luego diremos.

P. ¿Cuándo obliga el precepto de amar á Dios? *R.* *Directè* y *per se* obliga á hacer acto formal y esplícito de amor de Dios en los mismos cinco tiempos que ya dijimos 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.* El decir lo contrario está condenado en la proposicion 1.^a de Alejandro VII, que ya referimos en el Tratado de la fe. Tambien condenó el Papa Inocencio XI el afirmar que basta hacer dicho acto una vez en la vida, como consta de la proposicion 5.^a, 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 proposicion 6.^a condenada por el mismo Papa, la cual decia: *Probabile est nec singulis rigurosè quinquennis per se obligare præceptum charitatis erga Deum.* Ultimamente, está condenado el afirmar que solo obliga dicho precepto cuando estamos obligados á justificarnos, y no tenemos otro camino para lograrlo que el acto de caridad. Consta de la proposicion 7.^a reprobada por el citado Pontífice, que es la siguiente: *Tunc solum obligat, quando tene-mur justificari, et non habemus aliam viam, qua justificari possimus.* Con cuánta frecuencia debamos repetir los actos de caridad para con Dios, no está decidido por la Iglesia; pero es fácil conocer cuánta deba ser su

frecuencia, de la dignidad, escelencia 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 escelente virtud.

PUNTO III.

Del precepto de amar al prógimo.

P. ¿Se da precepto divino especial que nos mande amar al prógimo? *R.* Sí; como consta de aquellas palabras: *Matth. 22. Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Por nombre de prógimo se entienden todos los ángeles y hombres capaces de gozar la eterna bienaventuranza. Y asi lo son los fieles, infieles, justos, pecadores, amigos y enemigos sin alguna escepcion, á todos los cuales debemos amar como á nosotros mismos. La partícula *sicut te ipsum*, no ha de entenderse 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 prógimo? *R.* No; porque asi como son diversos los preceptos, piden para su cumplimiento diversos actos; y asi con justo motivo condenó el Papa Inocencio XI la siguiente proposicion, que es la 10. *Non tene-mur diligere proximum actu interno, et formali;* y tambien la 11, que decia: *Præcepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos actus externos.* Estamos, pues, obligados á amar al prógimo, no como quiera, sino con acto de amor interno formal de benevolencia, *propter Deum*, sin que baste amarlo por el parentesco, amistad, familiari-

dad ú otro motivo meramente natural; pues la caridad para con él pide amor sobrenatural de caridad. *S. Tom.* en el lugar citado.

P. ¿En qué tiempos obliga el precepto de amar al prógimo. *R.* Obliga *directè et per se* en los tres siguientes, esto es: una vez por lo menos en el año; cuando urge alguna grave tentacion contra la caridad de él que de otra manera no pueda vencerse sino con sus actos, y cuando padece el prógimo necesidad, especialmente si urge el precepto de la limosna ó correccion fraterna, en cuyos casos lo hemos de amar con actos esternos socorriéndolo en su necesidad. Obligará *per accidens*, cuando instare algun otro precepto que no pueda cumplirse sin acto interno ó esterno de amor al prógimo.

P. ¿El precepto de amar al prógimo es natural ó sobrenatural? *R.* Es uno y otro. Es natural, por cuanto 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 asi como debemos amar á Dios con amor natural y sobrenatural, tambien al prógimo debemos amar con uno y otro. Y asi el que solamente amase á Dios ó al prógimo 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 prógimo, y pecaria gravemente por su omision en aquellos tiempos en que estuviese obligado 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 menos para formar un juicio prudente de él, sin atormentar á sus confesados intentando averiguar su número cabal, contentándose con averiguar el tiempo que estuvieron en aquel estado, que es lo que basta.

PUNTO IV.

Del orden de la caridad.

P. ¿Qué orden debe observarse en el amor? *R.* 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 prógimo 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 prógimos, 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 prógimos, sino en cuanto queremos se conserve su naturaleza para gloria de Dios, como advierte S. Tom. 2. 2. q. 25. art. 11.

Respecto del amor *intensivo*, en cuanto mira al prógimo, debe la propia muger ser preferida á to-

dos, pues movido de este amor deja 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 cuanto á este amor intensivo no cae bajo de precepto, sino en cuanto á cohabitar con la propia muger, en lo demas deja 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 manifiestamente 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 cuanto al amor *efectivo*, y por lo que mira á socorrer al prógimo en cualquiera necesidad que no sea estrema, deben en primer lugar ser antepuestos los hijos. Asi lo dice espresamente S. Tom. 2. 2. q. 26. art. 9. ad 1. por estas palabras: *Parentibus à filiis magis debetur honor; filiis autem magis debetur cura provisionis*. 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. Asi S. Tom. quien advierte, 2. 2. q. 31. art. 3. ad 4, que en caso de necesidad estrema: *Magis liceret deservere filios, quam parentes, quos nullo modo deservere licet, propter*

obligationem beneficiorum susceptorum. Y así el órden arriba dicho ha de entenderse fuera del caso de necesidad estrema.

P. ¿Debe uno amarse mas que al prógimo? *R.* Sí; porque *charitas benè ordinata incipit à semetipso.* Con todo debemos amar al prógimo mas que á nuestros propios cuerpos, porque en el prógimo 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 prógimo? Para responder á esta pregunta se ha de advertir lo primero, que el detrimento espiritual puede ser *positivo y negativo.* El primero es pecado, el segundo es privacion de algun lucro espiritual sin haber culpa. Esto supuesto *R.* Jamás es lícito por motivo alguno querer padecer detrimento espiritual positivo, ó pecar por el bien espiritual del prógimo; y esto aun cuando 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 prógimo; y así por motivo de caridad puede uno omitir algunos ejercicios espirituales para acudir á socorrer al prógimo. Véase á *S. Tom. ubi sup. art. 4. ad 2.*

P. ¿Es lícito querer privarse uno de la bienaventuranza por el aprovechamiento espiritual del prógimo?

R. 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 esta 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.* Sí, porque este es un acto ferventísimo de caridad, mediante el cual 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 prógimo cuando se halla en estrema necesidad espiritual? *R.* Lo está *per se loquendo*, como consta de la *Epistola 1. de S. Juan, cap. 3,* donde dice: *In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam sicut ille animam suam pro nobis possuit, et nos debemus pro fratribus animas ponere.* La razon es, porque el bien espiritual del prógimo es de órden superior al temporal de nuestra vida; y así pide la caridad antepongamos aquel á este, cuando de otro modo no pudiéremos atender á socorrer al prógimo que se halla en estrema 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 prógimo. Lo mismo decimos cuando el que hubiese de socorrer á este fuese persona necesaria al bien comun de la Iglesia ó república.

P. ¿En grave necesidad espiritual del prógimo, 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 esponer la propia vida por socorrer la grave necesidad espiritual, porque el bien comun prevalece contra el particular, y asi el daño del comun se prefiere al personal. Por este motivo, si un pueblo se hallase en grave peligro de perder la fe católica, ó á riesgo de incurrir en algun grave error, estaríamos obligados á instruirlo en la verdad, aun con peligro de nuestra propia vida, y asi 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 prógimo en dicha necesidad con detrimento de su hacienda, honra ó vida, porque por lo mismo que la necesidad no es estrema, 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 prógimo, 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 cualquiera particular; y por eso lo que este debe en la necesidad estrema, está él obligado á practicar aun en la grave. De aqui se infiere, que los Obispos, párrocos y demas 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 asistirlos, administrándoles los Sacramentos del Bautismo y Penitencia, y aun el de la Estremauncion, si no pudieren recibir otro. Ni pueden eximirse de esta obligacion renunciando su oficio, pues esto sería dejarlas abandonadas, y sin alguno que tuviese obligacion á cuidar de ellas.

P. ¿Es lícito esponernos á peligro probable de pecar, ó no separarnos de él por la salud espiritual del prógimo? *R.* 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 prógimo. Si el peligro es igualmente probable por ambas partes, primero debemos atender á nosotros mismos que al prógimo, pues asi lo dicta la caridad. Pero en el caso que la salud del prógimo peligre ciertamente, y la nuestra solo *contingentèr*, deberemos esponernos al peligro. Por eso si un sacerdote encontrase á una muger próxima al parto, y de no socorrerla en él por hallarla sola hubiese de morir la criatura sin bautismo, debería asistirle con el espresado 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 dejarse abrir

para que el feto reciba el bautismo? *R.* No; porque como advierte Santo Tomas, 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 prógimo la tabla para que se libre del naufragio, el pan para que no muera de hambre, hallándose el que lo cede en la misma estrema necesidad? *R.* Lo será, haciéndose por motivo de caridad ó de otra alguna virtud. Consta del cap. 15 de San Juan por aquellas palabras: *Majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* No habiendo motivo alguno de virtud que mueva á ejecutar lo dicho, no será lícita la tal cesion, pues seria ser uno pródigo de su vida sin motivo que pudiese cohonestarlo.

P. ¿El orden de la caridad hasta aqui propuesto, obliga á culpa grave? *R.* Solo obliga á pecado mortal cuando la necesidad del prógimo fuere estrema; porque acerca de ella urge con mas especialidad el precepto de la caridad; y cuando 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.* Se da; y es el mismo que nos manda amar al prógimo, y así obliga en los mismos tiempos y circunstancias que este, ya *per se*, ya *per accidens*. Por eso el mismo Jesucristo conociendo la dificultad que podria hallar nuestra naturaleza corrupta en el exacto cumpli-

miento de este precepto, quiso intimárnoslo por sí mismo, diciendo: *Ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos. Matt. 5.*

P. ¿Se daba en la ley antigua este precepto? *R.* 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 antiquis, diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum tuum;* pues como advierte S. Tom. in 3. dist. 31. q. 1. art. 1. ad 2. *In veteri lege etiam homines tenebantur ad dilectionem inimicorum, sicut patet per auctoritatem. Undè quod dicitur; odio habebis inimicum tuum non est ex lege sumptum, quia nusquam hoc in littera invenitur, sed additum est prava interpretatione Judæorum.*

P. ¿Qué nos manda el precepto de amar á nuestros enemigos? *R.* Este precepto es afirmativo y negativo. En cuanto negativo nos manda *semper et pro semper*, ó por mejor decir, nos prohíbe aborrecer al enemigo, quererle algun mal, alegrarnos de él, ó conservar algun rencor en el corazon. En cuanto afirmativo nos manda tres cosas, que son: perdonarle la ofensa, incluirlo en el amor general del prógimo, y tener preparado el ánimo para amarle particularmente cuando lo viéremos en necesidad espiritual ó temporal.

P. ¿Es lícito escluir al enemigo del beneficio comun que se hace á todo un pueblo ó comunidad? *R.* No es lícito *per se loquendo*; porque esto seria dar á entender la interior aversion que se le tiene. Mas si el que hace el beneficio fuese algun superior ó prelado, podria alguna vez

escluirlo, para su correccion y enmienda.

P. ¿Estamos obligados á dar señales de amor á los enemigos? *R.* Estamos obligados á mostrarles las señales comunes 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 cuando 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 comunes que singulares.

P. ¿Estamos obligados á saludar al enemigo cuando lo encontramos? *R.* Regularmente no hay tal obligacion, por ser esta demostracion una señal particular de amor, que ni aun á los amigos estamos obligados á dar bajo de culpa grave. Con todo, saludar de una vez á muchos entre los cuales se halla el enemigo, y no saludar á este, seria dar á entender que escluía á su contrario por el odio que le tenia, y asi no podria licitamente hacer esta exclusiva. Los hijos, súbditos ó inferiores estan obligados á saludar á sus padres, prelados, superiores y jueces, aunque les parezca ser sus enemigos, por pedirlo asi 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 el habla á sus inferiores, súbditos ó hijos por alguna riña ó enemistad tenida con ellos? *R.* 1. Nunca es lícito hacerlo, asi por odio ó malevolencia; porque esto como repugnante á la caridad, siempre es malo. *R.* 2. Podrán negarles esta señal para su correccion, para que conociendo su desórden por la severidad del semblante y silencio de ellos, se enmienden y corrijan. *R.* 3. Los padres con el mismo intento pueden justamente negar el habla á los hijos que contra su voluntad y su honor contrajeron matrimonio, y aun pueden echarlos de casa, mandando 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 esceda 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 menos, 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.* Sin duda cometerán culpa grave, si por mucho tiempo perseveran de esta manera, asi 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 estrañas; por lo que á no escusar 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.* 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 cuanto 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.*

PUNTO VI.

Del precepto de reconciliarnos con los enemigos.

P. ¿Hay precepto que nos obligue á reconciliarnos con nuestros enemigos? *R.* Sí; porque el mismo precepto que nos manda amar á nuestros prógimos y estar unidos con ellos, nos manda tambien volvernos á unir si nos separamos de ellos por medio de la reconciliacion. Asi consta de San Mateo, cap. 5, en que se nos dice: *Si ergo offers munus tuum ad altare, et ibi recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid adversum te, relinque ibi munus tuum ante altare, et vade prius reconciliari fratri tuo, et tunc veniens offeres munus tuum.*

TOMO I.

P. ¿A qué está obligado el ofensor? *R.* En primer lugar debe arrepentirse de la ofensa que hizo al prógimo. Está tambien obligado despues á darle, cuanto antes pueda, la satisfaccion competente á juicio de hombres prudentes, y esto bajo 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 mutuamente 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 mutuamente, ó por sí, ó por medio de algun tercero, dándose señales reciprocas de benevolencia, y el que fue 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 quién haya sido el primero en ofender, ó cual haya sido mayor injuria, uno y otro han de ser obligados á una reconciliacion mútua, para que asi se estingan 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 escedan en la correccion de sus inferiores, no estan obligados á pedirles perdon: *Ne dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas*, como dice S. Agustin 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, estan obligados á conservar tales bienes en sus súbditos.

P. ¿A qué está obligado el ofendido? *R.* 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 asi 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.* 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 convendrá, 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 asi una vez que el confesor 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 mal hechor, para que sirviese á otros de escarmiento, ó por el bien público, para la enmienda del sugeto, obra-

ria bien y licitamente; pero *quis est hic, et laudabimus eum?*

CAPITULO II.

De la limosna y correccion fraterna.

PUNTO I.

De la limosna.

P. ¿Qué es limosna? *R.* Es: *Opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum.* *P.* ¿De cuántas maneras es la limosna? *R.* 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, reducen á las referidas, y por eso solo las dichas numeras S. Tom. 2. 2. q. 32. art. 2. en los dos versos siguientes:

«Visito, poto, cibo, redimo, tego,
» colligo, condo.
«Consule, castiga, solare, remitte,
» fer, ora.»

En la palabra, *consule*, se comprenden dos, que son: *dar consejo y enseñar al ignorante.*

P. ¿La limosna espiritual es mas excelente que la corporal? **R.** Lo es, por tener objeto mas noble; es á saber: el alma; y asi como esta es mas noble y excelente que el cuerpo, asi 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. Asi S. Tom. citado arriba, *art. 3.*

PUNTO II.

Del precepto de la limosna.

P. ¿Se dá precepto de hacer limosna? **R.** Se da precepto natural y divino. Se da precepto natural; porque la misma naturaleza dicta que amemos al prógimo, 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 præcipio tibi, ut aperias manum fratri tuo ageno et pauperi, 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. Asi lo suponen tambien los Santos Padres, y con ellos S. Tom. 2. 2. *q. 32. art. 5.*

P. ¿Cuándo obliga el precepto de la limosna? **R.** Antes de satisfacer á esta pregunta, debe notarse, que la necesidad del prógimo puede ser en tres maneras; *estrema, grave y comun.* La estrema se da quando el prógimo 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 gra-

vísima, como si el peligro es de cárcel perpétua, 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 cual solicitud, mendigando, ó de otro modo.

Lo segundo 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 cotidiana experiencia, consta de la proposicion 12, condenada por Inocencio 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 párrafos.

§. I.

De la necesidad estrema.

R. 1. En estrema ó casi estrema 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 menos con algun detrimen-

to de este; porque si en algun caso ha de obligar el precepto de la limosna, debe con especialidad obligar cuando el prógimo se halla en extrema ó casi extrema necesidad; y tambien porque segun el órden de la caridad, la vida del prógimo debe ser preferida á la conservacion del estado de la persona.

P. ¿Está uno obligado á socorrer al prógimo en extrema necesidad con notable detrimento de su propio estado? *R.* O la necesidad la padece el comun, como el reino, la provincia, la ciudad, etc. ó solo la padece el particular. Si es lo primero, 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 segundo, 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 aqui se infiere, que con detrimento de nuestra propia vida, no estamos obligados á socorrer la necesidad extrema del prógimo; 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 prestase ó vendiese al fiado al que se halla en extrema necesidad, atendiendo de los modos dichos ó de otros á socorrer su indigencia? *R.* 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 cuanto sea precisa para salir de su estremada urgencia. Mas si la necesidad no es absoluta, sino respectiva, será bastante para satisfacer la obligacion de socorrer al prógimo en cualquiera manera que se haga; porque el que asi padece la necesidad no es absolutamente pobre; y asi no tiene derecho á una donacion absoluta. Por esta misma razon, si es suficiente para socorrer al prógimo 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 cual 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.* Sí; porque en necesidad extrema todos los bienes son comunes, y asi 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 primera es, que el necesitado no puede tomar mas que lo que sea necesario para salir de su necesidad extrema. La segunda, que pudiendo hacerlo cómodamente, ha de pedir lo que necesite antes 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.* Lo está, aun cuando la necesidad que le obligó á consumir la cosa fuese absolutamente extrema. Esta es la opinion que nos parece mas probable, la cual se prueba con el ejemplo de aquel que sin propia culpa perdió la cosa hurtada, el cual, 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 mútuo se hizo dueño de la cosa, con obligacion de volver al dueño otro tanto; lo contrario de lo que sucede en el conmodato, en el cual 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. Solo es de caridad; porque por la necesidad extrema del prógimo no pierde el dueño de la cosa el dominio que tenia sobre ella; y asi 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 estremamente 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, no tiene dominio en ella antes de haberla tomado, y asi no es contra justicia no dársela, sino solamente contra la caridad.

§. II.

De la necesidad grave.

R. 2. En la necesidad grave del prógimo estan todos obligados á la limosna socorriéndole con los bienes supérfluos 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 supérfluos al estado se prueba con el órden mismo que prescribe la caridad, segun el cual estamos obligados á defender el honor y estado del prógimo cuando 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 prógimo 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, bajo de culpa grave, á librar al prógimo de un grave mal cuando 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 concluye 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.* 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 dejar de celebrar las Misas que el testador dejó en favor de las almas del purgatorio? *R.* 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 cuando los encarcelen por sus deudas.

§. III.

De la necesidad comun.

R. 3. En las necesidades comunes de los pobres tienen los ricos obligación de hacerles limosna de los bienes superfluos. Pruébese lo primero con lo que dice S. Lucas, c. 11. *Quod superest, date eleemosynam.* Pruébese lo segundo 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 perciesen con la miseria, si los ricos no pudiesen retener lícitamente sin socorrerlos con ellos en sus urgencias y necesidades.

P. ¿Cuándo será culpa grave no socorrer al pobre en la necesidad comun? *R.* Si un rico tuviese hecho ánimo de no socorrer á pobre alguno, por mas que le salgan al encuentro frecuentemente, pecaría gravemente, pues semejante resolucion era un gravísimo desorden 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 darla 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 escensiva 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 dejarlos para dotar doncellas, ó para fundar algun monasterio ú otras obras pias? *R.* Los que lo practican así estan 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 entonces mas meritoria, como menos 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 mientras 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 destinarlas para despues de su muerte en las dichas obras pias, obran laudablemente, porque ya dieron 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.* Pueden, si así lo hacen para evitar el que por ellos se deje de 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 estrañeros, 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 cuando esta les obliga? *R.* 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 practicaron aun los mismos gentiles; y se dice que Licurgo, rey de Lacedemonia, fue el inventor de los hospitales.

PUNTO III.

De los que pueden y estan 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 órden en los tres párrafos siguientes:

§. I.

De los seculares.

P. ¿Quiénes entre los seglares

estan obligados á hacer limosna? *R.* 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 estrema, porque si lo fuere, todos estan obligados á socorrer al prógimo con cualesquiera bienes.

Infiérese de aqui lo primero, que las mugeres casadas pueden dar limosna de los bienes *parafernales*; 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 estiende 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 llevaron 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 espiritual propio ó de su consorte; ya para socorrer á sus hermanos ó á los de su marido; porque pertenece al decoro de ambos no anden mendigando.

Síguese lo segundo que los hijos de familia pueden hacer limosna de los bienes castrenses ó casi 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 tercero, 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 cualquier 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 primero, que los bienes de estos pueden ser en tres maneras, esto es: *patrimoniales, casi 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 segundo suponemos, que los eclesiásticos estan obligados á dar limosna, como los demas seculares legos, de sus bienes patrimoniales, ó casi 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 asi la principal dificultad está en órden á los bienes puramente eclesiásticos.

Decimos, pues, que todos los eclesiásticos, sin exceptuar ni aun el sumo Pontífice, estan obligados á dar á los pobres todos sus bienes eclesiásticos supérfluos, ó que sobren despues de su cóngrua sustentacion. Asi 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 asi solamente pueden estenderse en los pobres ó en otras obras pias.

P. ¿La obligacion dicha es en los clérigos tal, no solo de caridad ó por derecho positivo del Tridentino, sino tambien de justicia? Acerca de esta gravísima dificultad se dan cuatro principales sentencias entre los autores graves. La primera 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 segunda conviene con la primera en cuanto 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 tercera enseña lo mismo que la segunda cuando fueren muy pingües las rentas eclesiásticas. La cuarta, finalmente, defiende que los Obispos y

demas eclesiásticos son dueños de los frutos beneficios; de suerte que solo por caridad estan 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 Santo Tomas está en esta parte, por lo menos ambigua. Lo mismo confiesa planamente Geneto citado de Benedicto XIV, *de Synod. Diæc. lib. 7. cap. 2. n. 11.* De aqui nace el que aun los discípulos del Doctor angélico no esten 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 cuatro partes ó porciones, ya que esta division se atribuya á San 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 cuarta á los pobres, atendiendo con esta division á evitar pleitos y quejas. Esto supuesto

Decimos, que aunque los cléri-

gos tengan algun dominio en los bienes eclesiásticos que se aplicaron á cada uno, estan con todo obligados de justicia, y con obligacion de restituir no lo haciendo, á distribuir en los pobres ú 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 Santos Padres, á las divinas escrituras y tradiciones, y segun muchos discipulos de Santo Tomas, la que mas favorece el santo Doctor.

Pruébese con razon, dejando 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 restitution, 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 juntamente 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 cual aunque quedase

dueño del campo, tendría obligación de justicia de dar á los pobres la cantidad designada, pasando esta obligación á cuantos pasase la propiedad de la tal herencia; así, pues, en su proporción, aunque los clérigos que no han hecho voto de pobreza, tengan dominio de los frutos de sus beneficios, lo tienen con la dicha carga.

Argum. contra nuestra resolución. Los clérigos, por lo menos en España, hacen testamento, y no podrían hacerlo, á no tener dominio absoluto y sin la obligación dicha; es, pues, prueba de que lo tienen sin ella. *R.* 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 clérigos, atento el derecho comun, que les prohíbe 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 consaguíneos 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 cuando no fuese tan fun-

dada nuestra sentencia, ni los clérigos tuviesen una obligación de rigurosa justicia de dar á los pobres, ó dedicar á obras pias lo sobrante de sus rentas eclesiásticas, nada les seria favorable, por lo que mira á indeennizar su conciencia, siempre que supongamos, como debemos suponer, la tienen, por lo menos de caridad. Por lo mismo el doctísimo Soto, que casi 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 elemosynas eodem prope modo, ac si lege justitiæ ad restitutionem tenerentur.*

P. ¿De dónde deberá restituir el clérigo lo mal gastado especialmente si no tiene mas réditos que los beneficios? *R.* Si tuviere bienes patrimoniales, ó casi patrimoniales, deberá hacer la restitucion de ellos. Si no los tuviere, cuide de vivir mas parcamente, y de servir con mas exactitud á la Iglesia. Y si finalmente no halla arbitrio alguno para restituir, lo escusará de esta obligación la importancia física ó moral.

P. ¿A los pobres de qué pueblo debe socorrer el clero? *R.* 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 orden 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, concurriendo graves necesidades en él. Faltando estas no será grave desorden socorrer con ella á los pobres de otros pueblos. Si cediese en ma-

yor beneficio del comun, seria 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 esponder lo sobrante de sus pensiones en limosnas ú obras pias? *R.* 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 aneja á los bienes eclesiásticos, pasa con ellos á cualquiera que los perciba, como los perciben los pensionistas de que hablamos aqui. 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 casi patrimonial.

P. ¿Cuánto podrá el clérigo deducir de sus réditos beneficiais para su cógrua sustentacion? *R.* 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 utilidad 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 con-

sanguíneos 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 cuantioso como si fuesen legítimas, ó las hubiese de dotar con sus bienes patrimoniales.

§. III.

De los regulares.

P. ¿Cómo obliga la limosna á los regulares? *R.* 1. 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 estan obligados á acomodarse con sus peculiares leyes y estatutos de su religion, siendo en cuanto ellas les permitan, liberales con los pobres, porque asi conviene á la perfeccion de su estado y á la edificacion de los demas.

R. 2. Los demas regulares solo podrán dar limosna cuando el prelado los assignare para hacerla, y aun entonces sin esceder las facultades que este les conceda, á no ser la necesidad del prógimo estrema, en cuyo caso cualquier 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 consenti-

miento del prelado, cuando no pudiere acudir á él, quedando con la obligacion de darle despues cuenta de lo hecho. Entiéndese cuando la necesidad fuere muy grave.

P. ¿Si el regular obtiene algun beneficio eclesiástico, estará obligado á dar á los pobres lo supérfluo de sus réditos? *R.* 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 menos tácito, de sus prelados, segun el modo y forma que ya digimos de los clérigos seculares. Con mas razon ha de entenderse esta misma obligacion de dar en limosna lo supérfluo 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 qué bienes ha de hacerse la limosna? *R.* 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. Santo 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.* Puede hacerse de lo adquirido como estipendio de alguna inicu 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 asi adquirido, porque entonces se da de lo propio y sin perjuicio ageno. Santo Tomas, 2. 2. q. 32. art. 7. Siendo la necesidad extrema puede darse limosna aun de lo hurtado, no teniendo bienes propios de que hacerlo.

PUNTO V.

A qué 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 qué pobres ha de darse limosna? *R.* A todos sin distincion; justos, pecadores, amigos, enemigos, propios y estraños, porque todos son nuestros prógimos, y á todos los que lo son se debe amar y socorrer. Si nos constase ciertamen-

te que alguno que pide limosna podía socorrer su necesidad aplicándose al trabajo, no se le debería 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 esta no haya de negarse á los enemigos, se entiende cuando 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 dárseles, aun cuando se hallen en necesidad estrema.

P. ¿El que fingiéndose pobre pide limosna, peca gravemente con obligacion de restituir la recibida? *R.* En cuanto á pecar gravemente, siendo grave la materia, es suposicion comun, porque ademas 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 el amor de Dios.

R. Aunque la limosna principalmente se da por Dios, esta es solamente una causa general, siendo la peculiar el socorrer la miseria ajena; por lo que faltando esta, es el acto nulo por haber un error sustancial 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, etc. 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 malicia 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 reprender que socorrer al pobre avariento.

P. ¿Cómo se conducirá aquel á quien el testador deja alguna cosa para que la reparta entre pobres?

R. 1. 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 dejó para los pobres de pueblo determinado, no podrá aplicarse á los de otro distinto; como ni si se dejó para pobres vergonzantes, podrá distribuirse entre los que no lo sean.

Finalmente, en cuanto sea posible ha de cumplirse á la letra y en específica forma la mente del testador.

R. 2. 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 realidad son para ellas como si no fuesen. Si se dejó 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 Tratado XX.

PUNTO VI.

De la mendicidad religiosa.

P. ¿Es laudable la mendicidad religiosa? R. 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 cuatro títulos deben ser estos preferidos á los demas pobres en la limosna. El primero, porque á imitacion de Cristo, que siendo rico se hizo pobre, ellos, abdicadas las riquezas mundanas y su dominio, profesan una pobreza voluntaria. El segundo, porque los religiosos, especialmente mendicantes, sirven de continuo y con vigilante desvelo á los fieles en lo espiritual. Lo tercero, porque no cesan de hacer á Dios continua oracion por ellos. Lo cuarto, 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 reino, por los sagrados Cánones y por el Concilio de Trento se prohiban los *cuestores* 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. Asi 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 Compendio latino en este punto.

Mas para que los religiosos procedan en este asunto con la edificacion que conviene, nunca salgan á pedir limosna, sin llevar consigo licencia en escrito de sus prelados para que gustosamente puedan mostrarla á quien convenga. Ni en sus postulaciones se estenderán 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 antes que estos paguen los diezmos ó primicias li-

mosna del trigo, del vino, etc. *R.* Sí; como lo respondió la Cong. del Concilio en 2 de junio de 1620. La razón es, porque la costumbre que hay de hacerlo así, debe tenerse por legítima, como fundada en causa razonable, cual 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 menos, 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 antes de deducir de él parte alguna para dichas limosnas, ó que deberán computar para su satisfaccion la porcion que estragieren para ellas. Porque una cosa es que los fieles esten 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 antes de pagarlos, pues aun los mismos diezmos se pagan mas ó menos, segun fuere la costumbre de los pueblos.

PUNTO VII.

De la correccion fraterna.

P. ¿Qué es correccion fraterna?
R. Es: *Admonitio proximi, qua ni-*

timur eum á peccato revocare. Distinguese de la judicial en que esta se ordena al castigo, y aquella á la enmienda del delincuente. La judicial es acto de la justicia vindicativa, y la fraterna 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.* Se da uno y otro. El natural se funda en el mismo de la caridad y misericordia, segun el cual estamos naturalmente obligados á evitar el mal del prógimo, 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 cuando se dé ocasion oportuna, como despues diremos.

P. ¿Qué condiciones se requieren para que obligue este precepto? *R.* Las cuatro siguientes: 1.^a Que se tenga noticia del pecado grave del prógimo. 2.^a Que haya esperanza de su enmienda. 3.^a Que se observe oportunidad en cuanto á la persona y tiempo. 4.^a Que sea congruente la persona que ha de corregir. En los siguientes párrafos declararemos mas estas condiciones y el órden prescrito por Cristo.

§. I.

Noticia del pecado.

P. ¿Qué pecados son materia de la correccion? *R.* Lo son todos los pe-

cados 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 prógimo perdido, y su perdicion solo le proviene por el pecado mortal. Tambien serán materia de la correccion los pecados veniales cuando 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 cuando fueren habituales y cometidas con perfecta deliberacion, pues siempre causan al prógimo 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 seria ageno de la prudencia su continuada correccion.

P. ¿Estan obligados los magistrados y prelados á corregir los pecados veniales? *R.* 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, lujo 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 cuanto á precaver las culpas graves, deben velar con solicitud.

Los prelados eclesiásticos, y en especial los regulares, estan gravemente obligados á corregir las culpas leves, y aun las trasgresiones 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 asi pecará gravemente el prelado regular que viendo en sus súbditos las frecuentes trasgresiones de sus leyes, aunque no contengan pecado alguno, calla, disimula, y cuando ocurre oportunidad no las corrige sériamente. Ni puede escusarse en su omision 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 asi no estan obligados gravemente á corregirlos como los dichos, si bien atenderán siempre á su remedio.

P. ¿Es materia de correccion el pecado pasado? *R.* 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 estuviese enmendado totalmente, será materia de correccion, aun cuando 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... corripe*. Ademas que el que se halla en pecado mortal padece grave necesidad espiritual; y asi insta la

obligacion de socorrerlo en ella mediante la correccion fraterna, que es una espiritual limosna.

P. ¿Qué noticia hemos de tener del pecado para que nos obligue la correccion fraterna? *R.* Se requiere una noticia moralmente cierta de él, sin que baste la que se tenga por señales dudosas, ó por rumor; porque estando el prógimo 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 prógimo, de la república ó comunidad, y hubiese esperanza de enmienda, se deberia hacer la correccion, aun con sola duda ó sospecha. Estienden 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. Si proceden de ignorancia vencible, es opinion de todos se deben corregir, porque esta ignorancia no escusa de culpa.

R. 2. 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. Los prelados, párrocos, confesores y demas á quienes incumbe la cura de almas, estan obligados á corregir y avisar á los ignorantes, cualquiera que sea y de cualquier principio que provenga su ignorancia, á no ocurrir legítima causa respectivamente para dejar de hacerlo, porque su principal munero es corregir á los que van errados, y enseñar á los ignorantes.

§. II.

Esperanza de la enmienda.

P. ¿Obligará el precepto de la correccion no habiendo esperanza alguna de enmienda? *R.* No; porque faltando dicha esperanza, falta tambien el fin de la correccion, que es ganar al hermano. Asi S. Tom. 2. 2. q. 33. art. 2. ad 3. Pero si aunque por entonces no se espere la enmienda del prógimo, se espera para adelante, se deberá practicar la correccion.

P. ¿Se requiere sea cierta la esperanza de la enmienda, ó bastará que esta sea probable? *R.* Con el angélico Doctor, que por lo menos ha de ser probable, sin que se requiera sea cierta; pues de lo contrario apenas se daria caso en que obligase la correccion fraterna, siendo cierto que dicha certeza depende de la volun-

tad 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 cuando á cada paso vemos á muchos enmendados con el beneficio de la correccion fraterna, aun de aquellos de quienes tenemos poca esperanza se enmendasen.

P. ¿Estaremos obligados á practicar la correccion con duda del éxito de ella? *R.* Dudando igualmente del buen ó mal éxito de ella, se debe omitir, porque seria imprudencia esponernos á causar daño al prógimo, cuando 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, asi 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 prógimo de su omision, es máximo é irreparable, y asi prevalece contra el que se puede temer de corregirlo.

P. ¿Hecha sin efecto la correccion, se ha de repetir mas de tres veces? *R.* Se ha de repetir siempre que atendidas las circunstancias se espere de ella la salud espiritual del prógimo, 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 estan obligados á corregir á sus prelados? *R.* Con S. Tom. 2. 2. q. 33. art. 4. que lo estan; porque siendo la correccion acto de la caridad, asi como los súbditos estan obligados á amar mas estrechamente á sus prelados, asi 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 escusa del precepto de hacerla por sí? *R.* No; porque este precepto es general á todos, y obliga tanto á uno como á otro. Exceptuase 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 prógimo, y que con esta union se conseguirá mas eficazmente, está obligado á ella.

P. ¿Se ha de hacer en cualquier tiempo la correccion? *R.* Aunque *per se* se deba hacer en todo tiempo, con todo se ha de colegir por las circunstancias cuál sea el mas oportuno; porque asi 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 estrema 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 prógimo en nuevos pecados en el intermedio, se ha de mirar si la correccion dañará ó aprovechará por lo menos alguna cosa. Si lo primero, ha de diferirse; si lo segundo, se ha de usar de ella.

§. IV.

Congruencia de la persona corrigente.

P. ¿Cuándo uno deberá corregir al prógimo aun con detrimento corporal propio? *R.* En necesidad estrema, ó en el artículo de la muerte del prógimo, estamos obligados á socorrerlo con el remedio de la correccion, aun con peligro de nuestra vida; porque la necesidad estrema espiritual del prógimo prevalece sobre todo bien corporal propio, ó mas que todo nocumento temporal nuestro. Si la necesidad del prógimo solo fuere grave, no hay obligacion á corregir al prógimo 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 incube 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 obli-

gacion estan obligados los superiores y prelados á inquirir los defectos de sus súbditos para corregirlos? *R.* 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 sugetos 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.* 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 la 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.* No; porque la predicacion no es accion que pida estado de gracia en el que la practica, porque ni de su naturaleza está enaja al orden sacro, ni el que predica hace ó recibe algun sacramento; y así, á no ser público pecador ó por razon del escándalo, no aparece por dónde sea grave culpa predicar en pecado mortal.

§. V.

Del orden de la correccion fraterna.

P. ¿Qué se nos manda *cap.* 18. *Matt.* en orden á la correccion fraterna por lo que mira al método con que debe practicarse? *R.* Se nos prescriben las cuatro cosas siguien-

tes: 1.^a Que si alguno pecare oculta-mente contra nosotros, ó teniendo noticia de su pecado, lo corri-amos oculta-mente. 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 oyere á la Iglesia, lo reputemos como á un etnico ó es-comulgado. Este órden es preceptivo, y no precisamente de consejo, porque Jesucristo absolutamente nos intimó su observancia.

P. ¿Obliga dicho órden cuando se cree que el prelado hará mejor por sí mismo la correccion? *R.* Obliga; porque Cristo prescribió absolutamente el órden dicho. Con todo, no nos opondremos pueda hacerse asi 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.* Aunque á cada uno sea lícito ceder este derecho por algun fin honesto, los demas estan obligados á corregirlo observando el órden dicho. La primera parte de esta resolucio- 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 segunda tambien se prueba; porque perseverando el fin de la correccion aun en el que quiere ceder este dere-

cho, 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 órden 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. Respecto de estos últimos obliga el órden de la correccion fraterna, siendo ocultos, como consta de las palabras mismas del Evangelio: *Si peccaverit in te frater tuus... corripe 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. En los pecados que van contra el bien particular de algun tercero, ha de ser corregido secretamente el delincuente, si se concibe verdadera esperanza de su enmienda; porque el órden 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 *nominatim* el agresor, para que el inocente implorase el auxilio del juez.

R. 3. En los pecados públicos no obliga el dicho órden. Asi S. Tom. 2. 2. q. 33. art. 7, donde con San 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 asi se ha de corregir en secreto, y lo mismo si lo ignora la mayor parte del colegio ó comunidad.

R. 4. 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 apenas puede esperarse enmienda. Lo que principalmente se ha de entender de la heregia, y de todos los delitos sospechosos de ella, aunque sean ocultos, segun los decretos del santo tribunal y de Alejandro 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. La caída carnal en un religioso, aunque sea estérna, 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 sujeto 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 asi 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 este se puede esperar que corregido se enmiende, y asi 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.*

CAPITULO 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 prójimo.

P. ¿Qué vicios se oponen á la caridad? R. Los diez siguientes, que son: el odio de Dios y del prójimo, la pereza, envidia, discordia, contienda, cisma, guerra, riña, sedicion y escándalo.

P. ¿Qué es odio de Dios, y de cuántas maneras? R. 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 primero es *material*, y no tratamos de él; el segundo es *formal*, y de él hablamos ahora.

Este odio formal es tambien de dos maneras, á saber: *abominatio nis é inimicitie*. El primero es *opta-*

re Deum non esse; y el segundo *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. ¿Qué es odio formal del prógimo? *R.* Es: *Formalis malevolentia, qua expressè proximo malum exoptamus*. Tiene el odio del prógimo las mismas divisiones que acabamos de proponer acerca del odio de Dios, y así tenemos por escusado repetirlas, y mas cuando solo tratamos del odio formal. Este es de su naturaleza pecado mortal, opuesto directamente á la caridad con el prógimo. 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 prógimo es de una misma especie; luego tambien lo serán el odio de Dios y del prógimo que van contra ella. *R.* Negando la consecuencia. La disparidad entre el amor y odio consiste en que ambos amores de Dios y del prógimo no tienen sino una razon formal, que es la divina bondad. No así en el odio de Dios y del prógimo, porque en el de este el motivo formal es su propio mal, á no ser que uno aborreciese al prógimo con odio que procediese del odio tenido á Dios, que entonces ambos serian de una misma especie, pues tenian un mismo motivo formal.

P. ¿Se distinguen en especie los

odios del prógimo segun la diversidad de males que se le desean?

R. 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 distinguan en damnificar al prógimo.

Arg. Todos los males que se causan al prógimo convienen en la razon comun de mal, la que se ha de formar 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 Santo Tomas, 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 secundum 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 prógimo 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 prógimo, 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 prógimo, sin de-

clarar 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 estraños. Por lo que deben así declararse en la confesion, esponiendo 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 demás vicios opuestos á la caridad.

P. ¿Qué es discordia? *R.* 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 mútua 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. ¿Qué es contienda? *R.* 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 laudable-

mente, ó pecará, á lo sumo, venialmente si se escudiese algo en el modo, no haciéndolo con contumelias, ni causando grave rubor al prógimo.

P. ¿Qué es cisma? *R.* 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 heregia 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 heregia que les sirva de pretesto para separarse de la unidad de la Iglesia. Así Santo Tomas, 2. 2. q. 39. art. 1. ad 3.

P. ¿Qué penas ha impuesto la Iglesia contra los cismáticos? *R.* Las siete siguientes, que son: escomunion mayor *lata*; privacion del egercicio de orden y jurisdiccion; inhabilidad para obtener en adelante beneficios eclesiásticos; suspension del orden recibido del cismático; irritacion de los beneficios colados por ellos; sospecha vehemente de heregia, y quedar sujetos al juez eclesiástico para el castigo condigno.

P. Cuando en la Iglesia se levantan muchos sumos Pontífices, ¿son todos cismáticos? *R.* 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 dúde igualmente sobre su legitimidad, todos deben ceder su derecho, y conspirar á la eleccion verdadera de uno

solo; lo que si repugnaren ejecutar, 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 qué deberán hacer los fieles en el caso dicho? *R.* No pueden ni deben obedecer á alguno de los contendientes, por no esponerse á peligro de errar, sino que creyendo que son miembros de la Iglesia, cuya principal cabeza es Cristo, se portarán como cuando por muerte del Papa legítimo está vacante la Silla de San Pedro.

PUNTO III.

De la guerra.

P. ¿Qué es guerra? *R.* Es: *Disidium quoddam inter Principes armatum ordinatum, multitudine armata.* Tres condiciones se requieren para ella, á saber: autoridad del príncipe; causa justa, y recta intención 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 y otros hereges. Así consta de la sagrada Escritura, en la que se lee que muchas guerras fueron 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 defen-

siva en defensa del honor, honra ó bienes temporales, y mucho mas de la propia vida, cualquiera la puede hacer: *Vim vi repellente cum moderamine inculpatæ tutelæ.* Mas esto no es propiamente guerra, sino una defensa natural.

P. ¿Cuáles deben ser las causas justas para la guerra? *R.* 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 dejamos 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 reino declarar guerra al que lo posee? *R.* 1. En ninguna manera podrá si el príncipe poseedor tiene igual probabilidad de su derecho; porque en este caso, *melior est conditio possidentis.* 2. Aunque con opinion *utcumque* mas probable, no pueda el príncipe declarar guerra al poseedor del reino, si se hallare favorecido de opinion mas probable, no como quiera, sino ciertamente, y por todas partes mucho mas probable, podrá lícitamente declarar la guerra para vindicar su derecho. Pruébase la primera parte de esta resolucion, porque el príncipe solo puede declarar la guerra cuando sea necesaria para repeler la injuria manifiesta que se le haga, y falta esta injusta y manifiesta injuria cuando solo tiene en su favor el príncipe opinion *utcumque* mas

probable de su derecho al reino que otro posee. La segunda tambien se prueba, porque el que posee un reino sin justo título, 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 mas probable y mas cierta por todas partes, porque esta tan excesiva mayor probabilidad quita á aquella menor su fuerza. Y asi, si amonestado el príncipe poseedor á dejar el reino no quiere hacerlo, puede ser compelido á ello con la fuerza y las armas.

Mas aunque esto sea asi, deben no obstante los príncipes, antes 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 consecuencias de la guerra, por mas moderada que sea. Por cuyas fatales consecuencias aquel santo rey de Inglaterra Eduardo llegó á decir: *Malle se regno carere, quod sine cæde, et sanguine obtinere non possit.* Esta reflexion, tan conforme á los dictados de la humanidad, la hacen mas precisa los de la religion cuando 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. ¿Qué 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 es-

traños. 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 antes de declarar la guerra estaban ya al sueldo del príncipe, ó se alistaron voluntariamente en sus banderas 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 ejecutores 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 antes 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 reinos, con obligacion de restituirlos.

PUNTO IV.

A quiénes y cuándo es lícito pelear.

P. ¿Es lícito á los clérigos y religiosos pelear por sí mismos en guerra justa? R. Estan 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 ejercicio 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 natural que la humana. Y aunque en este caso quitasen la vida á alguno, no incurrian en irregularidad por la misma razon. Tampoco se prohíbe á los dichos asistir en los ejércitos y campañas para ministrar los socorros espirituales á los soldados. Pueden tambien los Obispos, clérigos y religiosos presidir en los ejércitos 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, cuando de no hacerlo les amenazan con la muerte? *R.* 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, ejecutar, 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. ¿Qué pecados suelen cometer en la guerra los príncipes, capitanes y soldados? *R.* Pueden unos y otros pecar de muchas maneras, ya por lo que mira á declarar la guerra, ya por lo que toca á su ejecucion y prosecucion. Véase el Compendio 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.* El qui-

társela *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 monges 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 esta de propósito, sino solamente aquella.

PUNTO V.

De la riña, desafio y sedicion.

P. Qué es riña? *R.* Es: *Quædam contradictio in factis usque ad percussionem;* ó es: *Privatum bellum ex privata auctoritate commissum, quo unus alterum lædere 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 modamine inculpatae tutelæ*, no habrá pecado alguno. Mas si se defiende con exceso y grave lesion del prójimo, habrá pecado grave, como advierte S. Tom. *q. 41. art. 1.*

P. ¿Qué es desafio? *R.* 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 mútuo de las partes. *Designato loco et tempore*, porque sin esta designacion será una pelea vaga; y asi cualquiera de estas circunstancias que falte, no habrá desafío. *Cum periculo occisionis, aut gravis vulneris*, porque no habiendo este peligro, tampoco habrá desafío propiamente tal.

P. ¿De cuántas maneras puede ser el desafío? R. Es de dos maneras: *Solemne y particular ó privado*. El primero se hace fijando carteles, designando patronos, espectadores y armas. El segundo, se concierta privadamente entre dos, ó entre cuatro ó seis, con igualdad de una y otra parte.

P. ¿Es lícito alguna vez el desafío? R. Solo es lícito cuando se haga con pública autoridad para terminar la guerra, ó para defensa del honor divino, ó del bien comun de la religion; porque si en el primer caso se supone lícita la guerra, tambien lo será el desafío. Asi vemos ó propuesto ó admitido este medio por varones santos con el dicho fin, como consta del que aceptó David contra el filisteo Goliath, 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 desafío 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 desafío ambas partes se esponen por propia autoridad y sin causa justa á perder la vida; y asi se prohibe en el quinto precepto del Decálogo. Tambien se halla prohi-

bido en el Tridentino, *sess. 25. de Reformat. cap. 9*, y por los Sumos Pontífices Julio II, Pio V, Gregorio XIII, Clemente VIII y Alejandro VII, condenando la siguiente proposicion, que es la segunda 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 40 de noviembre del año 1752, condenó las cinco proposiciones siguientes que favorecian el desafío.

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 promotionis, 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 gravi 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 pulsari nequit.

5. «Asserta licentia pro statu naturali, applicari etiam potest statui civitatis male ordinatæ, in qua ni-

» mirum, 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 tratasen 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. ¿Qué penas hay impuestas contra los comprendidos en este crimen? *R.* Los emperadores, reyes y señores temporales, que entre cristianos conceden terreno para practicar el desafío, los mismos que en él pelean, los padrinos, espectadores, no por casualidad, sino de intento, y todos cuantos concurren en cualquiera manera á él, incurrén en excomunion mayor *lata* reservada al sumo Pontífice, como tambien en las penas de infamia perpétua, privacion del terreno y dominio respectivamente, y de proscripcion de todos los bienes. Los que mueren en el lugar del desafío 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 incurrén por cualquiera desafío que sea verdaderamente tal, aunque sea privado; de manera que la excomunion y privacion de sepultura eclesiástica se incurrén *ipso facto*. Las demas penas se incurrén despues de la sentencia del juez, á lo menos declara-

toria del delito. Los que concurren al lugar de su pelea incurrén en la excomunion, aunque se impida el desafío, no por ellos, sino por sus amigos. El que quita en él la vida, no goza de inmunidad eclesiástica por la citada constitucion. Los padrinos, espectadores de intento, los que aconsejan el desafío, sus factores ó cómplices, y todos los que se mezclan en él, incurrén la censura, aun cuando no se siga, con tal que ellos no lo impidan ó estorben.

De la dicha censura incurrida por el desafío, 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 Tratado XVII.

P. ¿Qué es sedicion? *R.* 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.

CAPITULO IV.

Del escándalo.

PUNTO I.

Naturaleza y division del escándalo.

P. ¿Qué es escándalo? *R.* Es: *Dictum, vel factum minus rectum, oc-*

casionem ruinæ spiritualis præbens proximo. En el *dictum, vel factum*, se incluyen tambien las omisiones escandalosas, á la manera que dijimos sobre la definicion del pecado. Dicese *dictum, vel factum*, porque el escándalo es accion esterna. *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 estrínseco, y porque no se requiere haya caida, sino que basta la ocasion de ella.

P. ¿En qué se divide el escándalo? *R.* 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 primero se verifica cuando se induce al prógimo al pecado con intencion directa y espresa de su ruina espiritual y de que pierda la gracia. Este es pecado de demonios. El segundo se da cuando no se induce por este fin á pecar á otro, sino por satisfacer su gusto el que induce, por interés, ó por alguna otra utilidad, como en el que induce al hurto ó adulterio. El tercero 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 prógimo, 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 na-

die le ve, fue 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 primero es: *Ruina spiritualis proximi orta ex fragilitate, vel infirmitate*; como si pasando una doncella por la plaza, los que la viesen se moviesen á incontinenencia. *Pusillorum* ó *parvulorum* es: *Ruina spiritualis orta ex ignorantia causæ*; como el ver á uno comer carne en viernes, sin saber lo hace con necesidad. *Pharisæorum* es: *Ruina spiritualis orta ex pura malitia*; 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 farisáico. Pueden, finalmente, unirse ambos; como si Pedro da ocasion de pecar á Pablo, y este cae por ella.

P. ¿Es el escándalo pecado especial? *R.* 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. Santo Tomas, 2. 2. q. 43. art. 3 y 4. *P.* ¿Se da pecado de escándalo sin intentar la ruina espiritual del prógimo? *R.* Sí; porque una vez que sea escándalo, es *de se* inductivo de la ruina espiritual del prógimo; y asi, una vez que esta 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 especial; es asi, que quando no se intenta con el escándalo la ruina espiritual del prógimo, 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 prógimo, 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. ¿Cuántas malicias incluye el pecado de escándalo? R. Respecto del escándalo directo todos confiesan se dan en él dos malicias distintas en especie á lo menos; 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 asi el que aconseja á cuatro personas el hurtar, comete ocho pecados, cuatro de escándalo, y cuatro de hurto; y quando con su hurto incita á las mismas cuatro 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 primera, que no es lícito aconsejar el menor mal, si de otra manera pudiese evitarse el mayor. La segunda, 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 menos grave, fuere distinto; y asi no es lícito aconsejar la fornicacion al que está determinado al adulterio ó á la sodomía. La tercera, que el sentido de la cuestion 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 matase, contentándose con solo robarlo?

R. El dicho consejo es lícito. Lo primero, 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 segundo, 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.

Qué 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 prógimo 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* consiste 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 prógimo, y en que este no padezca daño alguno en el comercio humano. Suponemos, que por evitar el escándalo farisáico no se debe dejar obra ninguna buena; pues naciendo él de pura malicia, se ha de despreciar. Esto supuesto

P. ¿Qué obras debemos omitir para evitar el escándalo del prógimo? *R. 1.* Por ningún escándalo es lícito omitir la verdad de la doctrina, enseñando positivamente lo falso aunque sea en materia leve, ó cuando es necesaria su enseñanza para el bien comun de la religion; mas puede alguna vez omirse su enseñanza para que no se siga escándalo. Tres partes contiene la resolución. Pruébese en cuanto á la primera, porque siendo la mentira, por lo menos pecado venial, nunca es lícito decirla, asi como nunca lo es pecar venialmente. En cuanto á

la segunda tambien se prueba, porque el bien comun ó de la religion debe preferirse á cualquier otro bien ó daño particular. Se prueba últimamente la tercera con las palabras de Cristo, que nos refiere San Juan, *cap. 16. Adhuc multa habeo vobis dicere; sed non potestis portare modo*: puédese, 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. 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 trasgresion 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. 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 cual nos manda la caridad nos compadecemos. Por este motivo, aunque la correccion fraterna sea de precepto natural y divino afirmativo, puede y debe omitirse cuando se prevee se ha de seguir de ella mas daño que provecho.

Síguese de aqui, que con mas razon se haya de decir esto mismo de

los preceptos positivos humanos; porque el no escandalizar al prógimo, es de derecho natural que supera la obligacion de cualquier otro precepto humano. De aqui 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 cuando instase el precepto de oirla.

Mas se debe notar, que si de la omision del precepto se ha de seguir grave daño al prógimo, debe cumplirse, aun cuando 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. 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, antes 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 cuestion *cit. sup.*

P. ¿Se han de dejar los bienes temporales por evitar el escándalo del prógimo? R. Con distincion: O son propios ó ajenos, que se nos han entregado en custodia ó depósito. Si esto segundo, se han de guardar con todo cuidado, pues no tenemos su dominio para dejarlo. Si lo primero, alguna vez se deberán dejar para evitar el escándalo *pusillorum*, ó precaverlo por otra via; porque debemos posponer nuestro bien temporal cuando podemos hacerlo sin notable detrimento propio ó ajeno, al daño espiritual del prógimo, si de este mismo modo lo podemos evitar. Por lo que mira á evitar el escándalo *pharisæorum*, niega Santo Tomas deba alguno privarse de los bienes temporales, 2. 2. q. 43. *art. 8.*

PUNTO III.

De la cooperacion al pecado de escándalo.

P. ¿Cuándo se dirá que uno coopera al pecado de escándalo? R. La cooperacion puede ser en dos maneras, á saber: *Formal* ó *próxima*, y *remota* ó *material*. La primera es la accion de su naturaleza influxiva en el pecado, ó la que *hic et nunc* se ordena á él. Esta cooperacion, segun todos, es ilícita y pecaminosa. La segunda es la accion no mala de sí, sino indiferente, y de la cual puede usarse sin pecar. Esta cooperacion es lícita, con tal que, segun algunos, la asistan estas siete condi-

ciones: 1.^a Que la accion cooperativa de sí no sea mala, sino indiferente. 2.^a Que la intencion del cooperante sea de ejecutar la propia accion, ordenándola á fin honesto. 3.^a Que haya causa justa para obrar. 4.^a Que el operante no tenga por officio impedir el pecado de otro. 5.^a Que no pueda dejar de obrar sin propio daño. 6.^a Que aunque él no cooperase, aun se haria el mal. 7.^a Que el prógimo 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 individuarlos.

P. ¿Es lícito inducir á otro á jurar lo que es verdad, però que ignora el que ha de jurar que lo es, como cuando 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.* No; porque los tales testigos no juran lo que saben suficientemente, segun la presente materia, pues en las cosas judiciales solo se puede jurar como cierto lo que se ve con los propios ojos. Podran, sí, 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.* 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 escuse de pecado por su ignorancia.

P. ¿Los figoneros ó criados pueden ministrar carnes ó cena en dia de ayuno á sus huéspedes ó amos? *R.* Si saben no tienen causa legítima que los escuse de los preceptos de la abstinencia ó ayuno, no pueden, porque en hacerlo cooperarian 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 escusarse de la observancia de dichos preceptos.

PUNTO IV.

De los pecados de escándalo contra la castidad.

Aunque la malicia del escándalo sea casi á todas las materias de la teología moral trascendental, es mas frecuente que en otras en la de la castidad: por esta causa propondremos aqui 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.* 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 pondria por obra si el otro no la indujese, pues acaso podria arrepentirse de su mal intento.

Arg. contra esta resolucio. Pedir prestado á aquel que está determinado á dar el mútuo 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 según 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, según las circunstancias que pueden ocurrir. Lo mismo decimos cuando el adorno fuere supérfluo, con tal que no sea demasiadamente escesivo, 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 impúdico. El primero es de sí indiferente, pues á no serlo, ni á las emperatrices ni reinas fuera lícito. El segundo siempre es ilícito y pecado de escándalo, según la cualidad del esceso.

P. ¿Es lícito á las mugeres llevar desnudos los pechos? *R.* 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 dejen su desnudez

siempre patente á la vista, y generalmente de todo ornato que pueda ofender la pudicicia cristiana, ó fomentar el nimio lujo y fausto; no solo por el escándalo, sino porque todo es un efecto de nimia prodigalidad, y por la cual 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 conforme 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 convite, en este caso debe mantenerse en casa, y no concurrir á aquel lugar, pudiendo hacerlo cómodamente, porque la caridad pide evitar el daño del prójimo cuando se puede hacer sin notable detrimento.

P. ¿Es lícito á los príncipes cristianos permitir las rameras? *R.* 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: Aufmeretrix de rebus humanis, turbareris omnia libidinibus.*

P. ¿Es lícito alquilarles casa á las

dichas mugeres? *R.* 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 seria ilícito el alquilarla, porque en tal caso no se reputa como indiferente, asi como no lo seria si se pidiese un aposento para adúlterar. Mas si se habla de alquilar la casa en general y como para habitar, es comun sentencia se la pueda franquear el dueño; y nosotros decimos lo mismo si á ello impide 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 rameras? *R.* 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 rameras que viven del torpe comercio públicamente, espuestas 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 ninguna manera pueden obedecer á sus perversos mandatos.

P. ¿El que pinta imágenes lascivas comete pecado grave de escán-

dalo? *R.* Sí; porque aunque tales imágenes no esten totalmente desnudas, siempre sirven á fomentar y provocar el amor torpe. Por lo que no es lícito, sino malo, tenerlas en las casas espuestas 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 sorprenderla en el adulterio? Lo mismo decimos del amo que deja dinero donde lo pueda tomar el criado para experimentar su fidelidad. *R.* No es esto lícito, porque el que da ocasion de pecar influye en el pecado, y *non sunt facienda mala, undè proveniant bona.*

P. ¿Son lícitos los bailes? *R.* Aunque sean lícitos los bailes 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 entre personas de diverso sexo, y con movimientos y mudanzas menos honestas, son ilícitos; y asi mientras no promedie entre las manos de las mugeres y hombres algun pañuelo por lo menos, y de manera que no se toquen, se han de desterrar las dichas diversiones, porque el contacto de hombre y muger es contagioso. No haciéndolo asi, ni los confesores pueden absolver á los que bailan, ni los magistrados permitir tales bailes.

Lo mismo debe decirse del oficio y ejercicio de los comediantes, y de los espectáculos y comedias que co-

munmente, ó por lo menos frecuentemente se ejecutan por sugetos venales y viles. Pruébese en cuanto á la primera parte nuestra resolución. Los bailes, 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 serán de su naturaleza los mencionados medios. Asi S. Tom. 2. 2. q. 168. art. 3. Pruébese tambien en cuanto á la segunda parte. Las acciones morales se han de considerar segun que comunmente se practican, y conforme á esta consideracion se ha de resolver acerca de su bondad ó malicia, y siendo cierto, segun lo acredita la esperiencia cotidiana, que en los bailes, 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, quavis de se non sint illicitæ, sunt tamen ab officio principis à civitate extirpandæ, secundum documenta Platonis.* Si esta doctrina no rige en los bailes, espectáculos y comedias de estos tiempos, apenas podrá hallarse arte á que pueda aplicarse.

P. ¿Es lícito mudar el vestido del propio sexo 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 præcipuè, 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. Sí-guese, pues, que no es lícita la dicha mudanza no interviniendo necesidad ó justa causa.

P. ¿Qué deberá hacer el que indujo á otro á pecar, ó lo retrajo del bien? R. 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 dejarlo en su libertad, y disuadirle por todos los modos posibles se abstenga de pecar, ó se arrepienta de lo mal hecho. Ademas de esto, está obligado á restituir todos los daños temporales que se hayan podido seguir al delincuente por su mala doctrina, violencia ó engaño, como causa que fue de ellos. Si la induccion solo fue con el mal ejemplo, 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 retrajo 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, asi espirituales como temporales que se hayan seguido, asi al prógimo como á la religion que queria abrazar; porque aunque esta no tuviese derecho 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 lu-

gar otro sugeto, consintiendo este libremente en ello; mas no estará obligado á hacerlo el que sedujo si no tiene vocacion y los demas requisitos. Si lo retrajo 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 retrajo con justa causa, á nada estará obligado, como si lo hizo atendiendo á la necesidad que tenían 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 esplicacion 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 dirigirnó en él, ante todas cosas atenderemos á esplicarla con la doctrina del angélico Doctor, que trata de ella, 2. 2. desde la q. 81.

teológica, pues no se termina inmediatamente á Dios como á objeto *quod*. La razon formal *sub qua* es la divina esclencia bajo la razon del primer principio; por cuya causa, aunque la religion tenga actos tan diversos, no es mas que una en especie átoma, por tener todos la misma razon formal *sub qua*, que queda dicha. La esclencia de esta hace que esta 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 præminet inter alias virtutes morales.*

CAPITULO I.

De la virtud de la religion.

PUNTO I.

Esencia y actos de la religion.

P. ¿Qué es religion? **R.** Es: *Virtus quæ debitum cultum tribuit Deo, tamquam primo omnium principio.*
P. ¿Cuál es el objeto de la religion? **R.** El objeto *cui* es Dios; y el objeto *quod* es el culto debido á Dios. Por este motivo no es virtud

P. ¿De cuántas maneras es la religion? **R.** 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 estan fuera de la Iglesia romana. La religion verdadera es la que no solamente da culto á un solo Dios ver-

dadero, 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 esta no es aquella ni firme ni saludable.

P. ¿Cuántos y cuáles son los actos de la religion? *R.* 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. Síguese, 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 escelentísimo entre todos es el sacrosanto sacrificio del altar.

P. ¿Cuándo obligan los actos de la religion? *R.* Obligan *per se* y *per accidens*, en los mismos tiempos que ya digimos obligaban los de la fe,

esperanza y caridad, no en cuanto á cada uno de los actos referidos, sino en cuanto á tributar á Dios algun culto en reconocimiento de su supremo dominio y escelencia.

PUNTO II.

De la devocion.

P. ¿Qué es devocion? *R.* 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 estan dedicados al obsequio de Dios; por lo que aquella prontitud de ánimo que hace al hombre más fervoroso y más vigilante para todas aquellas cosas que pueden ceder en obsequio de Dios, es como el distintivo de la devocion entre todas las demás virtudes.

P. ¿De cuántas maneras es la causa de la devocion? *R.* De dos; á saber: *Estrinseca* é *intrinseca*. La *estrinseca* es el mismo Dios, que la da á quien quiere, cuando quiere y lo tiene por conveniente. La *intrinseca* es la meditacion de la divina bondad, y de los beneficios que tan graciosamente nos hace á cada paso el Omnipotente. De aqui nace que la devocion causa en nosotros dos efectos, uno *per se*, y que consiste en la alegría espiritual, gusto, deleite y suavidad que suelen percibir los verdaderos devotos. Mas no es necesario que la devocion produzca siempre estos gustos y deleites, pues nos consta que muchos varones santos fueron privados de ellos, sin que por eso dejasen de tener verdadera devocion. El efecto *per accidens* es una tristeza saludable y útil

para nuestra devocion, cuando se emplea la meditacion en reflexionar nuestra ingratitud 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 nosotros. 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. Tom. 2. 2. q. 82. art. 4.

P. ¿En qué tiempos obligan los actos de la devocion? *R.* 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 dijimos. *Per accidens* obligará cuando urge alguna tentacion grave contra alguna virtud, y cuando 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. ¿Qué es oracion? *R.* Es: *Petitio decentium à Deo.* Dícese *peti-*

tio, porque en ello conviene con otras peticiones que no son oracion; y asi en esto se espresa su género. *Decentium*, se pone por diferencia, para denotar, que la materia de la oracion ha de ser honesta y ordenada á fin honesto. Dícese *à Deo*, asi 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 qué se divide la oracion?

R. 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 cuanto 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 escelentemente mi madre Santa Teresa en el camino de perfeccion, *cap.* 23.

P. ¿Es la oracion necesaria con necesidad de medio para conseguir la salvacion? *R.* Lo es, atenta la presente providencia 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, antes 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 qué tiempo obliga el precepto de la oracion? R. 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 casi todos, no solo cumplen con el precepto de orar, sino que lo hacen con anticipacion. Apenas 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; ¿quién 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 digimos obligaban los de las virtudes teologales y de la religion. *Per accidens*

obligará: lo primero, en tiempo de alguna grave necesidad ó calamidad pública ó del prógimo que pida el socorro de la oracion. Lo segundo, quando se levantara alguna grave tentacion. Lo tercero, 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 quiénes se puede orar, y quiénes pueden y deben orar.

P. ¿A quiénes podemos y debemos dirigir nuestras oraciones? R. Las podemos dirigir *per se* y *absolutè* solamente 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 Reina 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. Asi lo prueba el Doctor angélico, 2. 2. q. 83. art. 11. ad 3, con las tres razones siguientes. La primera, porque por sí mismas no pueden conocer ni oír nuestras oraciones. La segunda, 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 tercera, porque la Iglesia nunca dirige sus oraciones á las almas del purgatorio para que intercedan por nosotros.

De lo dicho se infiere, lo primero, que los Santos Padres 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 segundo, que podemos dirigir nuestras oraciones á todos aquellos bienaventurados que segun ya dijimos pueden orar por nosotros poniéndolos como medianeros para con Dios, pues todos ellos pueden orar por nosotros. Acerca de Jesucristo véase la esplicacion del Padre Nuestro.

P. ¿Quiénes pueden y deben orar? *R.* Todos, sean justos ó pecadores, pueden y deben orar por sí mismos y por otros. Asi 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 San 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 cuanto impetratoria no requiere estado de gracia en el que ora, sino que se funda en la benignidad de Dios; y asi 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 dijo cuando aun no estaba ilustrado con las

luzes de la verdad, ó que habló del pecador cuando pide cosas malas, ó sin pio deseo de su salvacion, ó que quiere que Dios confirme su maldad con milagros. Véase S. Tom. 2. 2. *q.* 83. *art.* 16. Conclúyese, 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, asi por nosotros mismos, como tan necesitados del favor de Dios dador de todo bien, como tambien por otros.

P. ¿Qué obligacion tienen los regulares de vacar á la oracion mental? *R.* La cualidad 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 estan obligados á culpa venial á vacar dia y noche á la oracion mental, pues asi se lo prescribe su regla. Pero esta continua oracion no se debe entender metafísica, sino moralmente, y asi 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, esceptuándose aquellas horas que cada dia estan 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 gra-

ve la que tiene de ocuparse en la oracion mental, siendo muy dificil conseguir aquella sin esta.

PUNTO V.

Por quiénes se puede orar.

P. ¿Por quiénes se puede hacer oracion? *R.* Sobre esta materia se han de suponer cuatro cosas como ciertas. La primera, 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 segunda, que no se puede orar por los condenados; porque en el infierno *nulla est redemptio*. La tercera, que podemos y debemos orar por todos los viadores generalmente, y segun ya dijimos estabamos obligados á amarlos y socorrerlos. Por los escomulgados, aunque sean vitandos, puede cada uno orar como persona privada. La cuarta, que es cierto debemos orar por las almas del purgatorio, á quienes aprovechan nuestros sufragios, como consta de la sagrada Escritura, Concilios y Santos Padres.

P. ¿La satisfaccion y sufragios aplicados por las almas del purgatorio ó por otros, les aprovechan de justicia? Para satisfacer á esta duda debe primero notarse, que la oracion ó cualquiera 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 primero 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 segundo se funda en justicia imperfecta, esto es, parte en justicia, y parte en cierta decencia; pues la hay esta en que Dios no solamente remunere 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 asi 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 dijimos en otra parte. Este es el principal efecto de la oracion; pues los otros dos los tiene cualquiera otra obra buena. A estos tres efectos dichos suelen otros añadir el cuarto, que es el ser *propiciatorio*, esto es, volver á Dios propicio; porque cualquiera buena obra, aunque sea hecha por el pecador, tiene el aplacar á Dios, ó para que dilate el castigo, ó para que comunique sus auxilios al malo y pueda salir de su mal estado. Esto supuesto

R. 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 menos de su fruto depende, asi de la voluntad y aceptacion divina, como de la disposicion de aquel por quien se ofrece.

P. ¿La oracion hecha por muchos les aprovecha tanto como si se hiciese por pocos? *R.* En razon de satisfaccion no aprovecha tanto ofrecida por muchos como por pocos; mas en razon de impetratoria á todos aprovecha igualmente. La razon de la primera parte es, porque siendo finita la satisfaccion, es preciso que repartida entre muchos les toque á menos que si se distribuyese entre pocos. La de la segunda es, porque la impetracion principalmente estriba en la liberalidad y benignidad de Dios, que igualmente se estiende á muchos que á pocos.

P. ¿Qué es lo que lícitamente podemos pedir á Dios en la oracion? *R.* La gracia, gloria, las virtudes, dones sobrenaturales, y cuanto conduzca á nuestra bienaventuranza, lo debemos pedir absolutamente. Lo mismo los bienes naturales que son necesarios para la conservacion de la vida. No asi los bienes temporales, que no son necesarios para ella, como las honras, riquezas, y otros semejantes, que solo los debemos pedir á Dios en cuanto convenga al bien espiritual de nuestras almas.

CAPITULO II.

De la adoracion de Dios y de sus santos.

PUNTO I.

De la esencia y division de la adoracion.

P. ¿Qué es adoracion? *R.* Es: *Actus, quo Deo, et Sanctis exhibetur*

proprius cultus ob eorum excellentiam. Divídese lo primero en *latria*, *hiperdulia* y *dulia*; porque la adoracion se divide con respecto á la excelencia del sugeto á quien se adora, la cual es en tres maneras. La primera, es propia de Dios, y á esta corresponde la *latria*. La segunda, es propia de Maria Santísima por su eminente dignidad, gracia y perfeccion sobre todos los ángeles y santos, y le corresponde la *hiperdulia*. La tercera, es la de los demas santos á quienes toca la *dulia*.

Divídese lo segundo 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 tercero, 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 respeto 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 respeto que dicen á sus prototipos ó representados.

Lo cuarto, 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. Se da, como consta del Exodo, *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 qué tiempo obliga este precepto? En cuanto negativo obliga *semper et pro semper*, como todos los demas de su clase. En cuanto afirmativo obliga todos los domingos, pues en ellos se debe dar culto á Dios por un precepto divino en cuanto á su sustancia. 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. Aunque por derecho divino y natural no haya lugar alguno determinado para adorar á Dios, pudiendo y debiendo adorarle 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 Santo Tomas, 2. 2. q. 84. *art. 3. ad 2*, donde propone las razones de congruencia para ello.

PUNTO II.

De la adoracion de latría.

P. ¿Qué es latría? R. Es: *Qua tributur Deo proprius cultus ipsius*. Esta adoracion se debe á Dios y á

cualquiera de las tres divinas Personas, de manera que podemos adorarlas ó juntas ó separadas, bien que en este segundo caso ha de ser sin escluir las demas. El motivo de esta adoracion es la suma é increada escelencia 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 cuanto Dios, sino tambien en cuanto 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 nuestro culto. No asi la cruz en que Jesucristo fué ensalzado, que aunque se divida en muchas partes, como está dividida, cada una de ellas pide esta adoracion.

Los demas instrumentos inanimados de la pasion del Salvador, como los cordeles, azotes, corona, clavos, lanza, y otros que tocaron su santísimo cuerpo, por razon de este contacto han de ser adorados igualmente con adoracion de latria. No asi los instrumentos animados, como los labios de Judas que le dieron el falso ósculo, las manos de los que le atormentaron y crucificaron, porque su enorme delito los hace indignos de veneracion.

Ni de aqui se sigue que se hayan de adorar con adoracion de latria las manos de la Santísima Virgen, ni las de S. José, como ni las de los discípulos que tocaron las santísimas carnes ó persona de Jesucristo; porque siendo capaces de adoracion por su propia esclencia, no se les debe tributar la que es propia de otra distinta, lo que no sucede en los instrumentos inanimados, incapaces de propia esclencia que merezcan adoracion. Y asi 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 *latria* que se tributa á los instrumentos inanimados; porque aquellos cultos son debidos por la propia esclencia, y este 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 *latria* todos los clavos, coronas, etc. por esta misma semejanza. *R.* 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. Santo

Tomas, 3. p. q. 25. art. 4. ad 3. No obstante esto, cuando los clavos y corona se hallan en algun crucifijo, ó se usa de estos instrumentos para representar la pasion del Redentor, deben ser venerados con adoracion de *latria* por su actual representacion. Y debe notarse, que si las cruces se forman *per accidens* ó por casualidad, no merecen adoracion alguna, y asi es lícito pisar en ellas cuando 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 *latria*, 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 *hiperdulia* ó *dulia*, por la misma razon de representacion ó imágen de sus ejemplares.

PUNTO III.

De la *hiperdulia* y *dulia*.

P. ¿Qué es *hiperdulia*? *R.* 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 Maria*, la *Salve Regina* y la *Letania Lauretana*. Otras señales comunes de adoracion pueden por la intencion del que las practica ordenarse á este mismo culto, tan debido á la gran Reina, 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 Alejandro VIII la siguiente proposición, que es la 26. *Laus quæ defertur Mariæ, ut Mariæ, vana est.*

P. ¿Qué es dulcía? *R.* Es: *Virtus, qua angelis et sanctis tribuimus proprium cultum ipsorum.* Su motivo es la escelencia 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 letanias 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. Dejamos de satisfacer á los argumentos fútiles de los hereges por no ser propio de nuestro asunto.

P. ¿La dulcía con que adoramos á los santos, es virtud distinta de la religion? *R.* Sí; porque la razon formal de una y otra es distinta, pues á Dios adoramos por su escelencia increada, y á los santos por la suya creada y participada.

Arg. contra esto. La caridad con que amamos á Dios y al prógimo 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 prógimo, ó la razon formal intrínseca es la bondad divina increada, y así con una misma caridad amamos á Dios y al prógimo; mas la razon formal intrínseca de reverenciar á los santos, es su propia escelencia creada que se halla en ellos, y así es distinta *formaliter* de la increada, por razon de la cual 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. ¿Qué es canonizacion? *R.* 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 Alejandro III solo el romano Pontífice goza autoridad para canonizar á los bienaventurados, y ponerlos en el catálogo de los santos.

P. ¿Qué culto y veneracion se debe y puede tributar á los santos canonizados? *R.* Se les debe dar culto de dulcía, 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, esponerse públicamente sus reliquias y ser elegidos en patronos de algun reino, provincia ó ciudad.

P. ¿Qué es beatificacion? *R.* 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. ¿Qué culto público puede tributarse al beatificado? *R.* Solo el que conceda el sumo Pontífice en

la Bula de su beatificación. 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 cuanto al día 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 esponer 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 sagrada Congregacion que refiere Merati, tom. 1. en el indice de los decretos, desde el n. 361.

P. ¿Qué culto puede darse á las personas que murieron con opinion de santidad, y aun no estan beatificadas? *R.* 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.* Sí, como

consta del santo Concilio de Trento, *sess.* 25. La razon tambien lo persuade; porque aquello es pio y lícito que escita 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 ejemplos santos de sus prototipos, y á venerarlos por su heroica santidad. Tambien es lícito pintar y venerar la imagen de Dios Padre y de cualquiera de las Personas de la Santísima Trinidad, como consta de la siguiente proposicion condenada por Alejandro 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.* Deben serlo con la misma adoracion que sus prototipos. Asi S. Tom. 3. p. q. 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, v. gr., en cualquiera imagen que aparezca es absolutamente digno de nuestra veneracion. Y lo mismo debe decirse de cualquiera otra imagen. Esta doctrina es de mi iluminada madre 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.* 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 et pro semper* á no despreciarlas ni ultrajarlas; y otro afirmativo de adorarlas, que obliga en tiempos determi-

nados, á saber: cuando su veneracion es necesaria para confesar la fe ó para evitar el escándalo.

P. ¿Deben ser adoradas las reliquias de los santos? *R.* Sí. Consta del Concilio segundo de Nicea, y del Tridentino, *sess.* 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 Santo Tomas, 3. *p. q.* 25. *art.* 4 y 6.

P. ¿Qué certidumbre se requiere para que las reliquias se veneren como verdaderas? *R.* 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 esponer al público las sagradas reliquias para sacar con este motivo mas largas limosnas? *R.* No precediendo pacto alguno, y dejando 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 dejará 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. ¿Qué culto se debe á los templos, vasos sagrados y cosas semejantes? *R.* Los templos, vasos sagrados, vestiduras sacerdotales y demas cosas que se ordenan determinadamente al culto divino, deben adorarse con la *latría*; porque ordenándose al culto de Dios, son como unas imágenes simbólicas suyas. Asi S. Tom. 3. *p. q.* 25. *art.* 6.

P. ¿Pueden los legos tocar lícitamente los vasos sagrados, corporales y vestiduras benditas? *R.* Aunque por derecho antiguo estuviese prohibido á los legos tocar las vestiduras sagradas benditas por el Obispo, al presente pueden, segun el uso comun, tocarlas las personas legas de ambos 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 estan incluidos los iniciados de prima tonsura.

P. ¿Pueden las cosas sagradas convertirse en usos profanos? *R.* 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 bendición 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 primera forma, ó en el fuego, ó con el martillo.

P. ¿Las cosas que sirvieron á usos profanos podrán despues aplicarse á los sagrados? R. 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 fueron dedicadas mediante la bendicion en templos é Iglesias, como las de Santa Lucina y santa Cecilia, y el panteon ó templo de todos los dioses de la gentilidad fue 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 bendicion de la Iglesia.

CAPITULO III.

De los vicios opuestos á la religion.

PUNTO I.

De la supersticion.

P. ¿Qué vicios se oponen á la religion? R. Unos se le oponen *por exceso*, y otros *por defecto*. Por exceso se le opone la *supersticion*, que contiene cuatro especies, á saber: *idolatria*, *vana observancia*, *divinacion* y *magia*. Por defecto se le opone la *irreligiosidad*, que tambien tiene otras cuatro especies, que son: *la tentacion de Dios*, *sacrilegio*, *blasfemia* y *simonia*. S. Tom. 2. 2. desde la q. 92.

P. ¿Qué es supersticion? R. 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 *incóngruo*; 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 judáicas, ó si se esponen milagros falsos, ó falsas reliquias á la veneracion, ó se mezclan en el oficio divino cosas indecentes, etc. Todo lo cual es gravísimo pecado mortal.

Culto supérfluo 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 supérfluo? *R.* 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* cuando no debe decirse, ó cosa semejante.

P. ¿Pecaría gravemente el que ayunase en domingo? *R.* El ayunar en domingo por devocion y mortificacion de la carne es obra buena, aunque lo mejor será omitir el ayuno en dicho día para conformarse á la comun costumbre de la Iglesia. Mas si uno ayunase en domingo por conformarse con los maniqueos, que ayunan este día en desprecio de la resurreccion del Salvador, pecaría gravemente. De todo lo dicho se sigue que el culto supérfluo 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 *fulso*, como si en el oficio divino se mezclase alguna cosa leve, vana, siu 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. ¿Qué es idolatría? *R.* Es: *Cultus divinus exhibitus creaturæ: ó cultum proprium Dei tribuere crea-*

turæ. Dar, pues, á la criatura el culto interno ó esterno 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 asi 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 espontánea, 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 espuestas.

P. ¿Qué es divinacion? *R.* Es *præcunctatio futurorum*. Puede hacerse en tres maneras, á saber: por concurso de Dios, ó por las causas naturales, ó por arte del demonio. La primera se hace por divina revelacion, y se llama *perfecta*. La segunda por el conocimiento de las causas naturales. La tercera de que aqui hablamos, se define diciendo que es: *Præcunctatio futurorum operæ demonis facta*. Es la segunda especie de supersticion de que iremos tratando. Puede ser con pacto *expreso*, ó con pacto *implicito*. La primera 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 asi

no hay obligacion á espresar en la confesion su diferencia, como si fue 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 referir cada una de ellas en particular.

P. ¿La adivinacion que se hace por pacto *esplicito* con el demonio se distingue en especie de la que se hace por pacto *implícito*? *R.* 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 espreso con el demonio debe declararse en la confesion, pues regularmente se contienen en ella otros muchos pecados, ademas que el pacto espreso 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, cuando 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, segun opinion comun, porque los dichos efectos pueden naturalmente conocerse por sus causas.

La astrología judiciaria es, cuando 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 cuatro partes. La primera se verifica cuando por la disposicion de los astros 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 segunda 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 tercera versa sobre lo que en cada negocio debe hacerse ú omitirse, sobre cuándo se ha de permanecer en casa, ó salir de ella, caminar á caballo ó á pie, ó cosas de esta clase. La cuarta 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 influjo 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 asi en este sentido está condenada la astrología judiciaria por Sixto V

en su constitucion, *Moderator cæli et terræ...* dada año 1586.

P. ¿Es lícita la adivinacion por sueños? *R.* Lo será siendo los sueños enviados de Dios, como se ve en los que tuvieron los dos patriarcas José y los tres Magos. Tambien lo es cuando se hace por sueños naturales, porque estos nacen de causas naturales, á saber: de la abundancia de humores y calidad de la complexion, 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 conexion 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.* No; porque ni aquellas ni estos tienen conexion alguna, ni influjo alguno natural con los futuros contingentes. Por esta causa se ha de tener por supersticion 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 cojo, ó cosas semejantes.

P. ¿Es lícito adivinar por las facciones ó fisonomía del cuerpo humano? *R.* 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 adivinacion natural. Mas no es lícito

to 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 adivinacion por suertes puede ser en tres maneras, que son: *divisoria, consultatoria y divinatoria.* La divisoria es aquella, por medio de la cual se conoce lo que toca á cada uno. Consultatoria es aquella, por medio de la cual se pregunta á Dios qué es lo que se debe hacer ú omitir. Divinatoria es aquella, por medio de la cual se inquiere espresa ó tácitamente del demonio la revelacion de las cosas ocultas, ó los sucesos ocultos. Esto supuesto

R. 1. La primera adivinacion es lícita, porque no es otra cosa que un pacto mútuo, mediante el cual se convienen las partes en decidir por las suertes lo que á cada una corresponde en el honor, dignidad ú oficio. En quanto á los beneficios eclesiásticos está prohibido en el derecho la eleccion por suertes. *R. 2.* La divinacion consultoria es lícita si se hace con las debidas circunstancias, como consta de muchos lugares de la sagrada Escritura; y los Apóstoles eligieron por suertes á S. Matías Apóstol en lugar de Judas. Para que esto sea lícito se requieren las cuatro condiciones siguientes: 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. La adivinacion adivinatoria por arte del demonio siempre es ilícita, sea con pacto explícito ó implícito. Véase á S. Tom. q. 95. art. 8.

PUNTO IV.

De la vana observancia.

P. ¿Qué es vana observancia?

R. 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 cuando 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 cuando 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: *Præcognitiorei 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 dejar de obrar, y otras cosas semejantes. Todas estas supersticiones han de ser despreciadas como reliquias de la gentilidad, segun advierte Santo Tomas, 2. 2. q. 96 art. 3.

PUNTO V.

De la magia.

P. ¿Qué es magia? R. Es: *Ars per quam mira, et insolita ab hominibus operantur*. Se divide en *natural y supersticiosa*. La primera 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 entonces 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 influjo 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.* En algunas se da virtud, no natural, sino sobrenatural; que llamamos *gratia gratis data*, para curar ciertas enfermedades, como se dice la tenían 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 fingen tenerla, y se llaman vulgarmente *Saludadores*, la gozan, y menos 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 seducción 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.* Si de ellas se usa para suplicar á Dios por la salud corporal del enfermo, ó para apartar de nosotros ó del prójimo 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 asi solo pue-

de asegurarse con tanta infalibilidad supersticiosamente, y por arte del demonio.

P. ¿Se da virtud natural para fascinar? *R.* 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 cualidad alguna en el sugeto mirado. Pueden, sí, salir ciertos efluvios venenosos por los ojos, ó de otras partes del cuerpo humano, que inficionen á los objetos ó sugetos que se acercan al que los difunde, y que corrompiendo el aire próximo, causen malignas impresiones en ellos. Si alguno tuviere esta tan maligna complexion, estará gravemente obligado á sustraerse del comercio humano en cuanto sea posible, y á guardarse de mirar á otros; porque todos estamos en obligacion de caridad y justicia á procurar no damnificar á los demas.

PUNTO VI.

Del maleficio.

P. ¿Qué es maleficio? *R.* Es: *Ars seu magia, qua quis ope dæmonis alteri nocet.* Es de dos maneras, á saber: *venéfico* y *amatorio*. El primero es aquel con que se intenta dañar á los hombres, animales ó plantas. El segundo es el que sirve á escitar 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 qué remedios debe usarse contra los maleficios? *R.* Solo de los

que tiene prescritos la Iglesia, esto es, de los exorcismos, de la meditación 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 mortificación continua del cuerpo y otros semejantes. No obstante, será lícito usar contra ellos de remedios naturales que sirvan indirectamente para espeler 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 Saul, 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.* No; porque esto seria espeler un pecado con otro. Por este motivo se reputa por perpétuo 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.* 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 ejecutarlo por medios lícitos; pues si usa de ilícitos será únicamente por su malicia. Por esta causa es lícito á cualquiera 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 perpétua esclavitud al comun enemigo, la recupere para poder de veras arrepentirse; porque mediante una penitencia verdadera, todo pecado y toda escritura quedará borrada.

P. ¿Cómo se ha de portar el confesor con los maleficientes? *R.* Además 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 cual 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 asi, habrá pecado de heregía y de idolatría. Deberá tambien inquirir de ellos: ¿si se valieron de cosas sagradas para formar el maleficio creyendo que tenian alguna virtud para producir aquellos malos efectos? ¿Si han tenido congresso 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 estan obligados á la restitucion. ¿Si tienen libros ú otros instrumentos para damnificar? Si los tuvieren no podrán ser absueltos antes de entregarlo todo al confesor, ó si no los destruyen ó queman. Todo lo dicho debe tambien entenderse de las brujas.

P. ¿En qué penas incurren los

mágicos y maleficiadores? *R.* Si en el egercicio de sus artes cometen heregía esterna, incurren en la escomunion *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 reinante, incurren *ipso facto* en escomunion impuesta por Urbano VIII, y reservada á Su Santidad por Benedicto XIV en su constitucion: *Pastor bonus...* Finalmente, los sacerdotes de cualquiera 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. ¿Quién es el juez en la magia supersticiosa? *R.* El conocimiento de este delito pertenece á la inquisicion, siempre que en su uso hubiere heregía, vehemente sospecha, ó egercicio 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.*

CAPITULO IV.

De la tentacion de Dios, sacrilegio y blasfemia.

PUNTO I.

De la tentacion de Dios.

P. ¿Qué es tentar á Dios? *R.* Es: *Inordinatum experimentum alicujus*

divinæ perfectionis verbis, aut factis. La malicia de este pecado consiste en la irreverencia que se hace á Dios, cuando sin causa justa, y por alguna ignorancia ó duda se quiere hacer esperiencia de alguna divina perfeccion con las palabras ú obras, como enseña S. Tom. 2. 2. q. 97. art. 2.

Dividese la tentacion de Dios en *espresa é interpretativa.* La espresa se da, cuando alguno intenta experimentar alguna divina perfeccion con sus hechos ó dichos; como si uno orase para experimentar el poder de Dios ú otro divino atributo. La tácita ó interpretativa se da, cuando aunque uno no pretenda espresamente lo dicho por no dudar de alguna de las divinas perfecciones, no obstante obra ó habla de tal manera que parece no poder ordenar sus hechos ó dichos á otra cosa, que á hacer esta esperiencia, como sucederia, si alguno quisiese pasarse sin comer nada en toda la cuaresma á imitacion de Cristo, esperando de Dios lo habia de conservar milagrosamente. Si alguno se espusiese temerariamente á algun grave peligro, pero sin esperar que Dios lo sacaria de él, aunque pecase contra la caridad propia, no se diria tentaba á Dios, ni pecaria contra religion.

P. ¿Es siempre pecado mortal tentar á Dios? *R.* Sí, á no escusarse el que lo tienta por falta de perfecta deliberacion. Y en primer lugar, si el tentar á Dios nace de dudar de alguna de sus divinas perfecciones, habrá pecado de heregía, y siempre es hacer grave irreverencia á Dios, aun cuando se crean todas sus divinas perfecciones; porque el que así lo tienta, quisiera que Dios coope-

rase á su vana curiosidad. La tentacion espresa é interpretativa no se distinguen en especie, á no ser que aquella incluya heregía, asi como ya digimos del pacto espreso y tácito con el demonio. La razon es la misma.

PUNTO II.

Del sacrilegio.

P. ¿Qué es sacrilegio? *R.* Es: *Violatio rei sacræ.* Es en tres maneras: *contra personam sacram; contra locum sacrum,* y *contra res sacras.* *Contra personam sacram;* como la percusion del clérigo ó religioso, ó el pecado contra castidad en el que tiene voto de guardarla. *Contra locum sacrum;* como el hurtar, matar ó fornicar en la Iglesia. *Contra res sacras;* como el tratar irreverentemente las sagradas reliquias, imágenes, vasos sagrados, los sacramentos, con especialidad la sagrada Eucaristía. Todas las especies de sacrilegios se reducen á las tres dichas.

P. ¿Qué acciones son sacrilegio *contra personam sacram?* *R.* Lo son las siguientes: La percusion violenta de cualquier persona sagrada. El llevar á esta á tribunal secular, ó imponerle gavelas. La impureza en el que tiene voto de castidad ó con persona que lo tenga. La mezcla carnal del confesor con la hija espiritual, aun siendo fuera de la confesion, ó sin respeto á ella. La misma conjuncion carnal con la que tenga parentesco espiritual por el bautismo ó confirmacion. La violacion de cualquiera voto ó juramento.

P. ¿Qué sacrilegios pueden co-

meterse *contra locum sacrum?* *R.* Los que se siguen: Encender, demoler, destruir ó desbaratar los lugares sagrados ó altares: estraer violentamente alguno de la Iglesia, oratorio público, ó de otro lugar que goce el privilegio de inmunidad eclesiástica: la muerte ó efusion de sangre ó semen humano en lugar sagrado, aunque sea el pecado oculto: hacer en la Iglesia mercados, negociar en ella, representar comedias ó ejecutar otras acciones indecentes é indecorosas en lugares sagrados: sepultar en la Iglesia al escomulgado vitando ó al infiel: el congreso conyugal tenido sin necesidad: el hurto hecho en ella de cualquiera cosa que sea, como consta del *cap. Quisquis...* donde se declara, 17. q. 4, que se comete sacrilegio *aufferendo sacrum de sacro; vel non sacrum de sacro; aut sacrum de non sacro.* No es sacrilegio quitar á un clérigo sus propios intereses, aun cuando sea lo que se le quita de los bienes beneficiales, siendo el hurto fuera de la Iglesia y sin violencia.

P. ¿Si uno estando en la Iglesia tuviese intencion de hurtar ó matar fuera de ella, cometeria pecado de sacrilegio? *R.* No; porque el lugar sagrado no se viola por los actos *merè* internos. Lo mismo decimos, por la misma razon, de las deleitaciones morosas en materia de lujuria, si no hay en ellas peligro de polucion. Por el contrario, si uno estando fuera de la Iglesia tuviese intencion de hurtar ó matar dentro de ella, cometeria pecado de sacrilegio; porque el acto interno y externo acerca de un mismo objeto son de una misma especie. La regla general es en este punto, que toda accion esterna gravemente pecami-

nosa contra el quinto, sexto y sétimo precepto hecha en la Iglesia, es pecado grave de sacrilegio, por la grave irreverencia que en ella se hace al lugar sagrado. Por la razon contraria todo acto meramente interno contra los dichos preceptos no es sacrilegio, por no hacerse en ellos esta grave irreverencia, aunque no deje de haber alguna por la peculiar reverencia que se debe á todo lugar sagrado.

P. ¿Qué acciones son sacrilegio contra res sacras? *R.* Lo son todas aquellas que les son injuriosas, y por consiguiente son muchas, que fuera prolijo referir, pero fáciles de conocer, y así nos abstenemos de proponerlas en particular. Pero debemos advertir que no se comete esta especie de sacrilegio solo por comision, sino tambien por omision, aunque menos propiamente; y así serán reos de él aquellos que son omisos en cuidar del culto, veneracion y custodia de las cosas sagradas; como pueden serlo los curas y sacristanes, que no cuidan de custodiar con toda seguridad y decencia los vasos sagrados; que no atienden á la limpieza y decencia de los corporales, ornamentos sacerdotales, y otras alhajas destinadas al culto divino de esta clase. Mas no es pecado de sacrilegio la omision en recibir los sacramentos, aun cuando obliga su recepcion por precepto; porque en no recibirlos no se les hace grave injuria. Lo mismo decimos, por la misma razon, de los que no oyen Misa en dia de fiesta, que aunque pequen contra el precepto de oirla, no cometen en su omision pecado de sacrilegio.

P. ¿Cuánta es la gravedad del pecado de sacrilegio? *R.* Es pecado

grave *ex genere*, y tanto mas grave, cuanto fuere mas sagrada la cosa violada. Admite parvidad de materia, y así puede ser venial por esta y por falta de perfecta deliberacion. Puede algunas veces ser culpa grave aunque la materia parezca leve; como si un lego pusiese un leve tributo á un clérigo, ó lo tuviese en la cárcel por breve tiempo; porque en estos y otros casos semejantes, no se toma la gravedad de la culpa, de la cantidad del tributo, sino de la jurisdiccion usurpada, y esta se usurpa toda, sea el tributo grave ó leve, ó se usurpe por mucho ó poco tiempo. Las penas en que se incurre por ciertos sacrilegios, se dirán en sus respectivos lugares.

PUNTO III.

De la blasfemia.

P. ¿Qué es blasfemia? *R.* Es: *Falsa locutio in Deum per modum convitii.* Divídese lo primero en blasfemia *cordis, et oris.* La primera es cuando se concibe de Dios en la mente lo que no tiene, ó que le falta lo que tiene. La segunda se da, cuando esto mismo se manifiesta con las palabras. Divídese lo segundo la blasfemia en *heretical* y *simple.* La heretical es la que se opone á la fe, como decir: *Dios no es sabio; reniego de Dios:* lo que si se dice con error interno es heregía; y siendo sin este, será blasfemia heretical. La blasfemia simple es la que no se opone á verdad alguna de la fe, pero desea ó impreca á Dios algun mal, como decir: *maldito sea Dios; pese á Dios, ó cosa semejante.* A esta blasfemia simple se reducen las que se hacen por acciones ó gestos; como escupir á un

crucifijo, y tambien las maldiciones que se echan á las criaturas en cuanto son hechuras de Dios. Ademas de esto, se divide la blasfemia en blasfemia *contra Cristo* y *contra el Espiritu Santo*. La primera cometieron los judíos cuando decian que Cristo era *pecador* y *voraz*; y la segunda cuando se burlaban de sus milagros. Véase S. Tom. 2. 2. q. 14. art. 1. Ultimamente, hay blasfemia *contra Dios* y *contra los santos*. Aquella va directamente contra Dios, y esta va directamente contra los santos, é indirectamente contra la bondad divina en cuanto respaldea en ellos; pues á la manera que las alabanzas de estos redundan en alabanza de Dios, asi tambien las blasfemias dichas contra ellos derogan la divina bondad.

P. ¿Por qué palabras se comete la blasfemia? *R.* Se dan varias fórmulas de blasfemar, segun la diversidad de las regiones, á lo que es preciso atender para conocer si las palabras que se profieren son ó no blasfemas. Regularmente es blasfemia jurar por Júpiter, Mercurio ú otros dioses falsos, porque el que asi jura, da á entender los tiene por sumamente veraces, á no ser que jure por irrision. Lo mismo si jura por las criaturas, parando en ellas, porque es tributarles un honor divino. El que jura por la vida de Dios, tambien comete blasfemia; porque la espresion: *por vida de Dios*, hace este sentido: *pierda Dios la vida sino es asi*, que es un juramento execratorio. El decir: *vive Dios*, no es blasfemia, sino un juramento usado en la Escritura. La siguiente fórmula: *Esto es tan cierto como el Evangelio*, y otras semejante son de si blasfemia,

aunque algunas veces se escusan de culpa grave por la ignorancia. El jurar falso no es blasfemia sino perjurio, que es menor pecado, como dice S. Tom. 2. 2. q. 13. art. 3. ad 2.

P. ¿Qué gravedad contiene el pecado de blasfemia? *R.* Es pecado mortal *ex genere*, por oponerse á la caridad para con Dios; y asi no admite parvidad de materia; y solo puede ser venial por defecto de perfecta deliberacion. Y aun se puede decir, que es pecado máximo; pues dentro de su género puede crecer hasta lo sumo su malicia; como si se profriese la blasfemia por el odio que se tenia á Dios; aunque la simple, que solo se opone á la virtud de la religion, no es tan grave como lo seria en el caso dicho, y tambien si incluyese heregía, infidelidad ó desesperacion.

P. ¿Son de una misma especie todas las blasfemias? *R.* Las blasfemias hereticas, y las que proceden de odio de Dios, se distinguen en especie de las que solamente son simples; porque las hereticas, ó incluyen heregía, ó á lo menos se oponen á la confesion de la fe; y las que proceden de odio para con Dios, se oponen á la caridad para con Dios, y asi se oponen á diversas virtudes que las que solo son contra la religion. Por este motivo deben declararse con distincion en la confesion, asi como tambien las que se dicen contra Maria Santísima y los Santos; porque ademas de la malicia comun de blasfemia, incluyen otra particular contra la hiperdulía y dulía. El que con un mismo ímpetu de ira profiere muchas blasfemias, es mas probable no comete sino un pecado. Por lo que mira á la práctica, de-

berá el penitente explicar el tiempo que perseveró blasfemando para que el prudente confesor pueda formar juicio, á lo menos en confuso, de su ánimo y estado.

P. ¿Qué penas hay impuestas contra los blasfemos? *R.* En la ley antigua habia impuesta pena capital contra los blasfemos. La misma pena tiene impuesta el derecho comun civil. En el canónico tambien se ordena sean gravísimamente castigados los blasfemos, como consta del *cap. Statuimus de maledictis*. El Concilio Lateranense estableció otras muy severas, asi contra los clérigos, como contra los legos que blasfeman. De todo se colige la gravedad de este pecado, la que el confesor deberá con toda energía proponer á los penitentes, para que conocida su malicia se abstengan de cometerlo.

P. ¿De qué manera ha de portarse el confesor con los blasfemos? *R.* Si las blasfemias son simples y no estan reservadas por el Obispo ó en el Sínodo, podrá el confesor absolver de ellas, estando el penitente bien dispuesto. Si proceden de error ó heregía se reservan al sumo Pontífice, y en España á la inquisicion. Si las blasfemias son he-

reticales, sin error interno ó heregía, pueden absolver de ellas los regulares, asi como del sacrilegio, magia y maleficio, sino proceden de error. Debe el confesor imponer gravísima penitencia al blasfemo, para que con ella quede mas enfrenado y confundido. En manera alguna ha de absolver al blasfemo consuetudinario, á no ver en él un cuidadoso estudio de enmendarse; y esto aun en el caso que ya por su antigua costumbre de blasfemar, profiera sin consideracion las blasfemias; porque siempre comete en ellas grave culpa sino hace las debidas diligencias por desarraigar el perverso hábito; pues sin este cuidado le son indirectamente voluntarias cuantas blasfemias profiere, por haberlo adquirido, y no hacer las diligencias debidas para prevalecer contra él. Con todo, se debe notar, que las blasfemias proferidas por cierto mal hábito no son tan graves como las que se proferieren *ex certa malitia*, y abandonando los remedios contra el pecado. Estas propiamente se dicen pecados contra el Espíritu Santo, como advierte S. Tom. 2. 2. q. 14. art. 1.

TRATADO XI.

Del voto,



Siendo el voto acto de la religion, y perteneciendo al primer precepto del Decálogo, trataremos de él inmedia-

tamente despues de haber hablado de aquella virtud, aunque otros lo reservan para el segundo precepto.

CAPITULO I.

De las cosas pertenecientes al voto.

PUNTO I.

De la naturaleza y condiciones del voto.

P. ¿Qué es voto? *R.* El voto se-
gun que de él hablamos aqui, es:
*Deliberata promissio Deo facta de
meliori bono.* *P.* ¿Cuántas condiciones
han de acompañar al voto para que
sea verdaderamente tal? *R.* Las cin-
co siguientes: 1.^a Que el entendi-
miento conozca la obligacion que el
vovente se impone. 2.^a Propósito de
prometer y obligarse. 3.^a Promesa
por la cual uno se obligue á Dios.
4.^a Que esta promesa se haga á so-
lo Dios, á quien únicamente se di-
rigen los votos. 5.^a Que sea de *me-
liori bono.* No se requieren palabras
ó señales para que haya verdadero
voto, porque Dios, á quien se diri-
ge, mira al corazon. En esto se dis-
tingue el voto de la promesa hecha
á los hombres, la que, para que
estos la acepten, es preciso se ma-
nifieste con palabras ó señales.

P. ¿Qué deliberacion se requiere
para el voto? *R.* Se requiere una de-
liberacion plena y perfecta, y cual
se necesita para cometer pecado gra-
ve, ó para perfeccionar cualquiera
contrato. Mas no se requiere largo
espacio de tiempo para que el voto
sea válido, sino que es suficiente que
el acto con que se hace, sea perfec-
tamente libre, voluntario y huma-
no; asi como esto mismo se requiere
y basta para que haya pecado gra-
ve. Esta misma perfecta delibera-

cion se requiere, aunque el voto
sea de cosa leve, ó que solo obli-
gue á pecado venial; porque el vo-
to pide de su naturaleza perfecta de-
liberacion; asi como la pide cual-
quiera ley, aun cuando la materia
de ella sea leve.

Argúyese contra esto: Para pec-
car levemente contra el mismo voto
ó contra cualquiera otro precepto,
es suficiente una semiplena delibe-
racion; luego tambien lo será para
hacerlo. *R.* Negando la consecuen-
cia; porque el pecado es de *genere
mali*, y *malum ex quocumque de-
fectu*; mas el voto es de *genere bo-
ni*, y *bonum ex integra causa.*

P. ¿Cómo peca el que hace un
voto precipitadamente y sin la debi-
da consideracion? *R.* Regularmente
solo comete pecado venial; porque
como dice el Eclesiástico: *displacet
Deo infidelis, et stulta promissio.*
Cap. 5, á saber: la que se le hace
imprudentemente, y sin reflexionar
las circunstancias. Alguna rara vez
podrá ser pecado grave votar del
modo dicho, esto es, cuando el que
hace el voto prevee se espone á pe-
ligro de quebrantarlo por hacerlo
tan inconsiderada y precipitadamen-
te. En este caso tenemos por mas
probable pecará gravemente.

P. ¿La deliberacion ó libertad
virtual, son suficientes para el voto?
R. La contenida en los actos antece-
dentes es bastante, si aquel que hace
el voto está en su acuerdo; asi co-
mo es suficiente esta misma inten-
cion virtual para hacer sacramen-
tos, aunque en el acto de proferir
la forma se halle el que los hace
distruido. Conforme á esto, el que
al hacer la profesion profiere las pa-
labras, aunque distruido en otra co-
sa no piense actualmente en los vo-

tos, hará válida la profesion. Lo mismo decimos del matrimonio y de otros contratos y acciones humanas que frecuentemente se practican del modo dicho.

P. ¿Es suficiente el propósito para verdadero voto? *R.* No; porque el propósito solo incluye ánimo de obrar; mas el voto sobre este ánimo añade la obligación de cumplir lo prometido. Dirás: El propósito de pecar basta para que haya pecado; luego tambien será suficiente el propósito para que haya verdadero voto. *R.* Negando la consecuencia; porque el propósito de pecar supone ley que prohibe esta voluntad, y asi basta tenerla para que haya culpa; mas el voto no supone antes obligación alguna en el votente, y asi se requiere que él mismo se la imponga por verdadera promesa.

PUNTO II.

De la cualidad de la promesa necesaria para voto.

P. ¿Con qué ánimo ha de hacerse la promesa para que constituya verdadero voto? *R.* El votente puede haberse de tres maneras en la promesa: 1.^a Si solo promete de palabra sin ánimo de prometer. 2.^a Teniendo ánimo de prometer, mas no de cumplir lo prometido. 3.^a Prometiendo con ánimo de prometer, pero sin ánimo de obligarse. Esto supuesto

El que vota de la primera manera no hace voto alguno ó juramento; porque promete con la boca, y no con el corazón. Esto es verdad, ya sea que profiera las palabras forzado, ya espontáneamente. El que hace el voto de la segunda

manera, esto es, con ánimo de prometer, mas sin ánimo de cumplir, hace voto válido, y queda obligado á él; porque la esencia del voto consiste en la promesa hecha á Dios con ánimo de obligarse, y esta promesa y ánimo se halla en el modo dicho de votar. El que promete de la tercera manera, esto es, con ánimo de prometer y sin ánimo de obligarse, es mas verdadero, queda obligado; porque supuesto el ánimo de prometer, no puede el que asi promete escluir la obligación. Si no tiene ánimo sério de prometer, coincide con el que promete con solas las palabras, el cual es cierto no hace voto, como ya queda dicho.

P. ¿Qué pecado comete el que sin ánimo de hacer voto lo hace de una cosa buena con las palabras? *R.* Regularmente solo comete pecado venial por el desórden de no conformar las palabras con la mente. Exceptúanse los votos que se hacen en la profesion religiosa, ó al recibir los sagrados Ordenes; porque en ellos se pretenderia engañar á la religion ó á la Iglesia en cosa grave. El que hace voto de una cosa buena sin ánimo de cumplirlo, pecará segun fuere la materia, si grave, gravemente, y si leve, solo levemente.

P. ¿Pueden hacerse los votos no solamente á Dios, sino tambien á los santos? *R.* Pueden tambien hacerse á los santos; *in quantum scilicet homo votet Deo, se impleturum, quod sanctis, et praelatis promittit.* De manera, que siendo el voto acto de *latría*, solo puede hacerse inmediatamente á Dios, pero esto no quita se hagan en honor de los santos, en quienes singularmente resplandece su bondad, prometiendo á Dios cumplir lo que en culto

de los santos se le ha prometido. De esta misma manera se hacen los votos á los prelados que representan á Dios. S. Tom. 2. 2. q. 88. art. 5. ad 3.

PUNTO III.

De la materia del voto, y esplicacion de la particula: de meliori bono.

P. ¿Cuál es la materia del voto?
R. Aunque puedan ser materia de él *opera præcepti et consilii*, con todo, la materia propísima son *opera consilii*, ó de supererogacion. El que violase una materia obligatoria por precepto y por voto, cometeria dos pecados especie distintos, uno contra el precepto, y otro contra el voto, como advierte S. Tom. en el lugar arriba citado, art. 2.

P. ¿Qué se entiende por aquella particula *de meliori bono*?
R. No se entiende de lo bueno *comparativè ad aliud bonum*; porque si esta fuese su inteligencia, no podria darse voto, á no hacerse de la cosa mas perfecta ó buena de todas. Se entiende, pues, *de meliori bono, comparativè ad suum oppositum*, ó á su omision; como el ayunar es mejor que dejar de ayunar, y el guardar castidad es mejor que no guardarla. De aqui se sigue, que *melius bonum* es materia del voto *ut sic*, y que el voto en particular debe hacerse *de meliori bono*, que sea tal *hic et nunc*, y consideradas las circunstancias del vovente, segun diremos.

P. ¿Es válido el voto, si la materia es opuesta á los consejos?
R. Los votos hechos contra los consejos evangélicos tomados absolutamente, son inválidos, por no ser aceptos á

Dios; y asi los votos de no ayunar, de no entrar en religion, de casarse, y otros semejantes, son nulos como impositivos de mayor bien. No obstante, pueden ser válidos dichos votos por razon de algunas circunstancias; y asi aunque el voto de casarse sea de sí nulo, el de casarse con la que el vovente desfloró, puede ser válido, por razon de la justicia que le obliga á resarcir el daño. Hacer voto contra los consejos evangélicos, regularmente escusa de culpa grave la ignorancia ó levedad, á no ser que la materia del consejo pase á serlo de precepto, como la limosna en estrema necesidad. Mas si uno obstinadamente hiciese voto de obrar contra los consejos, pecaria gravemente; porque en hacerlo, no solo despreciaba dichos consejos, sino que daba á entender que esto agradaba á Dios.

P. ¿Es válido el voto ó juramento hecho á Dios de contraer matrimonio?
R. Es nulo el voto ó juramento de la pregunta, hecho absolutamente á Dios; porque es contra los consejos evangélicos, y no es *de meliori bono*. Pero seria válido por las circunstancias, por lo que ya queda dicho, como en el caso de la desfloracion que propusimos. Puede asimismo ser válido, si fuese necesario celebrar el matrimonio para mirar por el bien comun, por la paz de la república, ó para evitar graves escándalos ó disensiones, si de otra manera no se podian evitar tales perjuicios y daños. Lo seria tambien si *ex suppositione* que uno determinase casarse, hiciese voto de hacerlo con una pobre, para socorrer su pobreza, ó con una meretriz para que cesase en su mala vida. Decimos *ex suppositione*, que esté

determinado á casarse; porque no lo estando, será nulo el voto ó juramento de casarse, aun cuando quiera hacerlo por estos motivos.

Argúyese contra lo dicho por lo que mira al juramento: El que jurase á una muger ha de casarse con ella, estaria obligado al juramento; luego es válido el juramento de casarse. *R.* Negando la consecuencia; porque el juramento que se hace á Dios ha de ser *de meliori bono*, mas el juramento que se hace al hombre, basta que sea de cosa buena, licita y honesta; y así aunque el juramento de casarse hecho á la muger sea válido, no el que se hace á solo Dios.

P. ¿Es válido el voto de contraer matrimonio en aquel que por su fragilidad cae muchas veces, vencido de los estímulos de la carne, y no admite otros remedios? *R.* Aunque la opinion afirmativa sea probable por la razon que ya queda dicha, con todo, nuestro sentir es, que el voto de contraer matrimonio en remedio de la concupiscencia, no debe ser aprobado; porque el tal voto mas es incitamento que remedio de ella. Cásese, segun el aviso del Apóstol, el que agitado de los estímulos de la carne no atiende á prevalecer contra ellos con otros remedios; ¿mas el voto para qué sirve? Ciertamente no se descubre utilidad alguna en él.

De aqui se sigue, que el voto de no casarse ó de entrar en religion en aquel que se haya agitado de los espresados estímulos, es válido; porque no solo es *de meliori bono*, sino un remedio muy eficaz contra ellos; pues las sugeriones carnales se destierran y disipan eficazmente con la firme y constante resolucion

de guardar intacta la castidad. Si-guese tambien, que una vez hecho el voto de castidad ó religion, no se hace nulo, aunque despues se vea el que lo hizo molestado con repetidas sugeriones de la carne; porque una vez hecho el voto, queda obligado á su observancia por todos los modos posibles. Por lo que, aunque tenga suficiente causa para pedir la dispensa, mientras no la alcance, debe observar el voto.

P. ¿Es válido el voto de no votar? *R.* Hecho absolutamente es nulo, por ser mejor hacerlo que dejar de hacer voto, como que el hacerlo es acto de *latría*. Mas el hacer voto de no hacer voto, sino precediendo consejo prudente, y con acuerdo de su padre espiritual, ó de no hacerlo sino por escrito ó delante de testigos, para evitar todo peligro de trasgresion, será voto válido y prudente; porque es mas agradable á Dios hacerlo con esta cordura, que lo contrario. Si no obstante, alguno despues de haber hecho este voto, votase sin atenerse á estas condiciones, solo pecaria venialmente, á no ser en algun caso raro de mucho momento, en que fuese muy conducente á su salud espiritual no hacer voto de otra manera. El voto sin las circunstancias espresadas, aunque ilícito, quedaria válido, á no haber tenido espresa intencion en el anterior, de no quedar obligado, sino verificadas las circunstancias en él propuestas.

P. ¿Es válido el voto de no pedir dispensa, conmutacion ó irritacion? *R.* Todos convienen ser válido, si se hace de no pedir la dispensa ó conmutacion sin causa, porque esto es lo mejor. Aun hablando absolutamente tiene este voto por

válido la sentencia mas probable y comun, aunque no obliga cuando la dispensa fuere mas útil á la salud del alma. Mas si no obstante este voto, alcanzase el que lo hizo la dispensa, seria esta válida; porque ningun voto hecho por inferior, puede quitar al superior la potestad que goza, para dispensar, conmutar ó irritar.

P. ¿El que hizo voto de no pedir dispensa, podrá pedir conmutacion ó irritacion, ó al contrario? *R.* Puede; porque la dispensacion, conmutacion é irritacion, son actos diversos, y uno no se incluye en el otro; y asi mientras no conste ser otra la mente del vovente, podrá pedir la conmutacion ó irritacion el que solo hizo voto de no pedir la dispensa, ó al contrario.

P. ¿Son válidos los votos de no entrar sino en esta religion, no rezar sino de rodillas y otros semejantes? *R.* Son válidos; porque son de *meliori bono*, y pueden proceder de afecto pio peculiar acerca de la cosa votada.

PUNTO IV.

Del voto acerca de las cosas indiferentes ó malas.

P. ¿Es válido el voto de cosas indiferentes? *R.* Es nulo, si las cosas indiferentes se consideran en cuanto tales; porque en esta consideracion no son agradables á Dios, y por esto dice S. Tom. 2. 2. q. 88. art. 2. ad 3. que tales votos mas son dignos del desprecio, que de la observancia. Con todo, las cosas que segun su naturaleza son indiferentes, pueden por las circunstancias pasar á ser buenas ó malas; y asi es válido el

voto de egecutarlas, ó no egecutarlas; v. gr., el ir á Roma es cosa indiferente; mas el ir allá con ánimo de visitar los lugares sagrados, es bueno y materia de voto. Entrar en tal casa es de sí cosa indiferente, mas entrar en ella con peligro de pecar con la doncella, es malo; y por consiguiente puede el que tiene este peligro hacer voto válido de no entrar en ella. La intencion sola del que hace el voto no estrae la cosa de la clase de indiferente, á no haber en ella misma algo que conduzca al fin intentado, y aun esto debe hallarse al tiempo que se hace el voto, sin que sea suficiente el que sobrevenga despues de hecho.

P. ¿Puede ser válido el voto ó juramento de una cosa ilícita? *R.* No; porque lo ilícito es abominable á los ojos de Dios, y aun seria una blasfemia práctica prometer á Dios alguna cosa leve mala, y mucho mas, si lo fuese gravemente. No nos detenemos en rebatir los argumentos que se proponen en contra, por ser esta una cosa clara. Si el voto solo fuere de cosa indiferente, no será grave culpa el hacerlo; porque no se ofrece en él á Dios cosa que repugne á la divina bondad, como cuando se vota cosa mala, aunque sea leve.

P. ¿Es válido el voto de una cosa buena, si el fin que se propone el vovente es malo? Antes de responder á esta duda, se ha de advertir que en cualquiera obra intervienen cuatro fines, á saber: *finis operis*, *finis operantis*, *finis motivus* y *finis impulsivus*. *Finis operis* es aquel que es intrínseco á la misma obra, como en el ayuno la templanza. *Finis operantis* se llama aquel que pretende estrínsecamente el que obra, como en el ayuno dicho, lograr de Dios

algun beneficio. *Finis motivus* es el que principalmente mueve á obrar, como si uno intenta en el ayuno principalmente el culto y honor de Dios. *Finis impulsivus* es el que escita á obrar con mas gusto, como en el ayuno satisfacer por los pecados. Esto supuesto.

R. 1. El voto hecho con fin, motivo malo, ó para conseguir algun mal efecto, es siempre nulo; porque la cosa que *aliàs* es buena, si se ordena á mal fin, ya es mala, y por consiguiente no puede ser materia de voto. Por este motivo el voto de dar limosna, si uno consigne vengarse del enemigo, es nulo, y lo mismo de otros votos hechos por malos fines; porque estos inficionan la promesa y al mismo voto.

R. 2. Si el voto no es inficionado del mal fin, sino solamente el vovente, es válido el voto, aunque ilícito; porque en tal caso queda el voto en su bondad específica, como si uno hiciese voto por vana gloria, v. gr., de dar limosna, si la vana gloria solo se ha *concomitantèr*. Lo mismo decimos de los votos hechos á Dios para conseguir los bienes temporales, á no ser que estos se deseen *sistendo in eis*, lo que rara vez sucede; pues regularmente se esperan de Dios como autor natural, y así se hace el voto para su logro, como bienes que esperamos conseguir de su mano. De lo contrario, serán cosa indiferente, y por lo mismo no son materia de voto.

R. 3. El voto hecho en accion de gracias por el acto torpe ya egecutado ó conseguido, es ilícito é inválido; porque es hacer á Dios autor de él, en darle por ello gracias, lo cual es blasfemia. El voto hecho en accion de gracias por haber logrado

prole de la concubina, es válido; porque su objeto es bueno, aunque tenga su origen del acto torpe; y así es lícito dar por él gracias á Dios. Lo mismo se debe entender de otros muchos casos de esta naturaleza que pudieran proponerse.

P. ¿Qué pecado comete el que hace voto de una cosa mala? R. Si la cosa es grave, comete culpa grave, aunque no tenga ánimo de cumplir lo prometido, ni de obligarse. Teniendo ánimo de egecutar el mal prometido, cometerá dos pecados, que deberá explicar en la confesion; el uno por la injuria que hace á Dios con hacer voto de cosa mala, y el otro por el ánimo de egecutarla; como se ve en aquel que hiciese voto de matar á otro con ánimo de hacer el homicidio. Tambien peca gravemente el que hace voto de cosa mala leve; porque el querer que el pecado, aun cuando sea venial, sea agradable á Dios, es pecado de blasfemia práctica, que no admite parvidad de materia. Sauto Tomás, 2. 2. q. 88. art. 2.

P. ¿Es válido el voto de una cosa posible, y juntamente de otra imposible? R. Si el voto es de cosa posible é imposible *per modum unius*, y con dependencia mútua entre estos extremos, es nulo y necio; porque solos los necios pueden prometer lo imposible. Mas si el voto se hace sin esta dependencia, y la cosa prometida es divisible, y puede cumplirse en cuanto á una parte, á esta estará obligado el vovente, v. gr., si uno hizo voto de ayunar todo el año, y no puede sino algunos dias, estará obligado á ayunar en ellos: si uno votó dar cien ducados de limosna, y no puede dar sino cincuenta, estará obligado á dar los cincuenta. Lo mismo en otros casos de esta especie.

Véase S. Tom. 2. 2. q. 88. art. 3. ad 2.

P. ¿Es válido el voto de no pecar jamás? *R.* El voto de no pecar jamás mortalmente es válido, por ser de cosa moralmente posible; pues todos podemos evitar todos los pecados graves con los auxilios ordinarios de Dios. Si el voto fuere de evitar todos los pecados veniales, es inválido; porque no consta que á ninguno haya concedido Dios el privilegio de evitar todos los pecados veniales, sino á María Santísima. El voto de no pecar venialmente en una materia determinada, ó con advertencia, es válido. Lo mismo decimos del voto de confesar todos los pecados veniales que ocurran á la memoria, mas no seria válido el de confesarlos todos absolutamente.

P. ¿Es válido el voto de no jugar? *R.* Lo es; porque siempre es de *meliori bono*, ya sea que el juego se considere como origen de muchos males, ya se mire como una honesta recreacion; pues aun en este caso, en que solo puede haber dificultad, es mejor privarse de él en honor de Dios. Si en algun tiempo se juzgare el juego necesario, practicado con moderacion para aliviar el ánimo, se suspenderá en él la obligacion del voto, pero volverá otra vez á revivir en cesando la necesidad.

P. ¿El que hizo voto ó juramento de no jugar, podrá jugar moderadamente? *R.* Si el voto fue hecho absolutamente, comprende todo juego; porque el voto hecho absolutamente, absolutamente debe entenderse. Por esto mismo violará el voto de no jugar el que juega en nombre de otro. Por el contrario, no faltará á él, dando á otro dinero para que juegue en su nombre, aunque asista al juego, y aun cuando el

motivo de hacer el voto haya sido el no malgastar el tiempo; porque el vovente solo espresó en su voto no jugar, y asi solo á esto queda obligado.

P. ¿De dónde se ha de tomar la gravedad ó levedad en la fraccion del voto dicho? *R.* Se ha de deducir, asi de la mente del vovente, como de la cualidad y duracion del juego. Si la cantidad que se espone al juego, consideradas todas las circunstancias, fuere leve, y la duracion corta, no habrá culpa grave. Si la intencion del vovente fue privarse del gusto de jugar, por Dios, y emplear notable tiempo en el juego, por solo esto pecará gravemente, y si dura poco tiempo la diversion, solo pecará levemente, aunque espone una suma grave á una sola mano. En este último caso se dará culpa grave, si el fin del que hizo el voto fue no prodigar sus bienes; pues en este caso la gravedad del pecado se ha de graduar por la cantidad que se espone al juego. Si finalmente la intencion que se propuso el vovente fue evitar riñas, disensiones y disgustos, se deberá considerar la condicion de los jugadores y la cantidad que se espone, y segun el mayor ó menor peligro que de todo resulte, para que puedan sobrevenir aquellos daños, será grave ó leve la trasgresion del voto.

P. ¿Es válido el voto ó juramento de no jugar con una determinada persona, ó en tal lugar, ó á tal especie de juego? *R.* Si se hace por evitar algun mayor peligro ó daño, que se conciba en el juego practicado en las circunstancias de la pregunta, ú otras semejantes, será válido el voto ó juramento; porque no solo es de cosa honesta, sino mejor

que su contrario. Mas si el que hace el voto ó juramento no lo hace por evitar algun daño, sino por tedio, ira ó venganza, serán sin duda nullos uno y otro, por no ser de cosa honesta, y menos *de meliori bono*. Por lo que mira al juramento se deberá examinar así la intencion del que jura, como la forma en que lo hace, para que si hubiere alguna obligacion en materia tan grave, no se eluda fácilmente.

PUNTO V.

De la division del voto.

P. ¿ En qué se divide el voto?

R. El voto propiamente tal se divide lo primero en *mental* y *vocal*, ó en *interno* y *externo*. El interno ó mental puede serlo ó por parte del vovente, como si solo en su mente hace á Dios la promesa, ó por parte de la materia, como si hace voto de practicar á menudo los actos internos de fe, esperanza y caridad. *Vocal* es el que se hace con palabras. Lo segundo, se divide el voto por parte de la materia en *afirmativo* y *negativo*. *Afirmativo* es cuando se promete hacer alguna cosa, v. gr., dar una limosna. *Negativo* es cuando se promete no hacerla, v. gr., no jugar. Lo tercero, se divide el voto en *absoluto* y *condicionado*. El absoluto es cuando la promesa se hace sin alguna condicion que la suspenda. *Condicionado* es cuando se haga con dicha condicion suspensiva. Las condiciones necesarias, como *si viviere, si pudiere, si quisiere Dios*, no hacen el voto condicionado, como ni tampoco las condiciones, que solo sirven á designar el tiempo de su cumplimiento, v. gr., *hago voto de entrar en religion si muriere mi pa-*

dre, si concluyo mi carrera de estudios, porque en estos y semejantes votos la partícula *si* es lo mismo que *quando*. Ninguna condicion de presente ó pasado suspende el voto, y por lo mismo no lo hace condicionado, como si uno prometiese entrar en religion si ha muerto ó vive su padre. Lo cuarto, se divide el voto en *perpétuo* y *temporal*. *Perpétuo* es el que dura toda la vida, como el voto de dar limosna hasta la muerte. *Temporal* es el que se hace para solo tiempo determinado, como por un año, y pasado este cesa la obligacion del voto. Lo quinto, se divide en *simple* y *solemne*. *Simple* es: *Promissio absque solemnitate*. *Solemne* es el que se hace con la solemnidad que prescribe el derecho. Esta solemnidad consiste en la perpétua entrega que de sí mismo hace á Dios el vovente, y que constituye estado, y así solo se halla en la profesion religiosa y en la recepcion del orden sacro. No es lo mismo voto simple que privado, ni solemne que público, porque puede el voto ser público sin ser solemne; pues aunque se haga á presencia de la multitud, siempre quedará en la clase de simple, no siendo en los dos casos dichos. El voto solemne no se distingue en especie del simple, aunque aquel induce mas grave obligacion dentro de la misma, como dice S. Tom. 2. 2. q. 88. art. 7. *ad 1.* Dividese lo sexto el voto en *reservado* y *no reservado*. *Reservado* es aquel para cuya dispensa no tiene facultad el prelado inferior; y *no reservado* es aquel en el que cualquier prelado, aunque sea inferior, puede dispensar. Ultimamente se divide el voto en *real*, *personal*, *penal*, y *misto de real* y *personal*. *Personal*

es, *quod afficit personam*. Real, *quod afficit rem*. Penal, *quo proponitur poena aliqua subeunda*. Misto de real y personal es, *quod afficit simul rem, et personam*.

PUNTO VI.

De la obligacion del voto.

P. ¿Qué obligacion es la que resulta del voto? R. Es de fe que el voto *ex genere suo* impone grave obligacion. Consta del *cap. 23 del Deut.* donde se dice: *Cum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere: quia requirer illum Dominus Deus tuus, et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum*. La razon persuade lo mismo, porque es mayor la obligacion que tiene el hombre de guardar fidelidad á Dios, que á otro hombre la justicia; y siendo esta una obligacion grave de su género, con mas razon lo será aquella. Asi S. Tom. arriba citado, *art. 3.* Y no solo es grave la obligacion que induce el voto, sino que es mayor que la que impone el juramento, por cuanto el voto incluye mayor firmeza de parte de Dios á quien se hace. Ni obsta contra esto el que muchas veces los votos se firman con el juramento, porque esto se hace para que la cosa prometida se afiance mas con ambos vínculos, y para mayor solemnidad de la promesa.

P. ¿Son pecados de una misma especie todas las trasgresiones de los votos? R. Lo son; porque todos son contra una misma virtud, que es la religion, oponiéndose á un mismo acto formal de ella. Por esta causa solo hay un pecado en la fraccion del voto, á no ser su materia *aliàs* mandada, y esto aun en el caso que

el vovente hiciese el voto por motivo de alguna peculiar virtud, cuyo acto prometió, como si lo hizo de ayunar cuando no tenia obligacion al ayuno, *ex motivo temperantiae*; pues aun en este caso la fraccion del ayuno solo lo es del voto.

P. ¿Queda obligado *sub gravi* el que hizo voto en materia grave, pero solo *sub levi*? R. No; porque el voto es una ley privada, cuya obligacion nace de la voluntad del vovente, y por consiguiente, si este solo quiere imponerse una obligacion leve, no quedará obligado á culpa grave, aun cuando lo sea la materia prometida.

Arg. contra esta resolucion. Aunque dependa de la voluntad del vovente hacer ó no hacer el voto, una vez que lo haga en materia grave, no puede impedir que resulte una obligacion grave, á la manera que aplicado el fuego á una materia bien dispuesta, no puede impedirse el que se quemé. R. Es grande la diferencia que hay entre las causas naturales y las libres, porque aquellas obran cuanto pueden, mas estas solo obran lo que quieren, especialmente en obligaciones que el sugeto se impone voluntariamente, como es la del voto.

Arg. lo segundo. El juramento siempre obliga gravemente á decir la verdad, luego lo mismo el voto en cuanto á la obligacion de cumplirse. R. Negando la consecuencia; porque el juramento, en cuanto á decir verdad el que jura, no depende de su voluntad, como dependé el voto en cuanto á la obligacion; y Dios lo acepta conforme á la intencion del que lo hace, portándose con nosotros como *benignus exactor*, que dice con autoridad de S. Agus-

tin el angélico Doctor, 2. 2. q. 88.

art. 9.

Arg. lo tercero. Ninguno puede obligarse solo *sub levi* en el matrimonio, esponsales, ó en la profesion religiosa; luego ni tampoco en el voto siendo grave la materia. *R.* Negando la consecuencia; que no se puede deducir de un contrato oneroso entre ambas partes respecto de otro grácioso, asi como no se pudiera deducir de que uno no pueda obligarse en el matrimonio por solo un mes, el que no pueda en el voto limitar á este tiempo su obligacion.

P. ¿El que hace voto de una materia leve puede obligarse á ella *sub gravi*? *R.* No; porque asi como el legislador no puede obligar á culpa grave á sus súbditos, siendo la materia de la ley por todas partes leve, asi el votente, que es un legislador particular, no podrá obligarse á sí mismo en el voto gravemente cuando la materia de él es del todo leve.

P. ¿Comete grave culpa el que en un mismo dia omite varias materias parciales de diversos votos?

R. No; porque todas esas materias parciales no se unen moralmente para constituir una materia total; y asi, si todas ellas fuesen leves como suponemos, no resultará de todas trasgresion grave. Apenas hay quien no convenga en esta resolucion. Mas acerca de las omisiones totales, á saber: cuando alguno en un mismo dia viola muchos votos en materia leve total, afirman muchos comete pecado grave; porque dicen que de todas estas materias se forma una total grave, á causa de que todas convienen en un mismo intento, que es dar culto á Dios. Hablando con realidad, no deja esta asercion de tener su dificultad, porque asi como

todos los votos de materia leve convienen en dar culto á Dios, asi tambien convienen en esto mismo todas las materias parciales leves de diversos votos, y por consiguiente no es facil asignar la diferencia de por qué en este caso todas ellas no hayan de constituir una materia grave, y en el otro sí. Y por esto no parece cierto que peque gravemente el que en un mismo dia quebranta muchos votos de materia leve, á lo menos para asegurarlo generalmente.

P. ¿De dónde se ha de colegir ser grave ó leve la materia del voto?

R. Aquella se deberá reputar por materia grave, que comunmente se reputa por tal, ó que lo seria respecto de la ley ó precepto, como el ayuno, oír Misa y cosas semejantes. Tambien se deberá tener por materia grave si cede gravemente en culto de Dios, ó en utilidad espiritual del que hace el voto.

PUNTO VII.

Si la obligacion del voto pasa á otros.

P. ¿Obliga el voto á otros mas que al que lo hace? *R.* La obligacion asi del voto como del juramento, ya sea real, ya personal, de sí solo obliga al que lo hace, porque la obligacion del voto solamente liga al que quiere imponérsela. Por esta causa, si los votos reales obligan á los herederos del que los hizo, solo es en cuanto suceden en sus bienes, los que pasan á ellos con esta carga.

Dirás: los votos que hacen los padres de entregar á sus hijos á la religion, les obligan á estos. Lo mismo decimos de los juramentos que se hacen por procurador que obligan

al mandante, como tambien los votos de los pueblos ligan á los venideros; luego no es verdad que los votos y juramentos solo obliguen á quien los hace. *R.* Los votos que hacen los padres no ligan á los hijos, á no ser que estos consientan espresamente, y ni aun basta su taciturnidad; y asi no queda obligado el hijo á entrar en religion por el voto de sus padres, á no consentir en él espresamente. A lo segundo decimos, que en el juramento que se hace por procurador, consiente verdaderamente el mandante, por lo que no es mucho quede ligado con su obligacion. A lo tercero decimos, que el voto del pueblo obliga á los venideros, ó porque todos hacen una comunidad formal, ó en fuerza de pacto, costumbre ó ley municipal confirmada ó promulgada por el Obispo.

P. ¿Si uno no puede por sí mismo cumplir los votos, estará obligado á cumplirlos por otro? *R.* Ninguno está obligado, ni aun puede cumplir los votos personales por otro, por ser su cumplimiento accion personal. Esto es verdad, aun quando el vovente se haya imposibilitado por su culpa para cumplirlos. Ni los herederos tienen esta obligacion, á no ser que al heredero voluntario le haya querido el testador imponer esta precision, y él haya aceptado la herencia con esta carga, en cuyo caso estará obligado á su cumplimiento, no en cuanto votos personales, sino como carga que le impuso el testador. Si el voto fuere real, y no pudiere el vovente cumplirlo por sí, estará obligado á cumplirlo por otro; porque en este voto no se requiere accion personal, sino que se haga ó cumpla con lo prometido. Lo mismo deci-

mos del voto misto de real y personal en cuanto á la parte en que es real; por lo que si uno hizo voto de peregrinar á un santuario, y hacer en él una limosna, y no puede ir allá en peregrinacion, deberá enviar por medio de otro la limosna prometida.

P. ¿Está el heredero obligado á los votos reales del difunto? *R.* Lo está; porque los bienes de este pasan al heredero con la carga de satisfacer todas sus deudas, y entre ellas se debe hacer cuenta con la satisfaccion de los votos reales, y esto ya sea el heredero voluntario, ya sea necesario. Si los herederos fueren muchos, cada uno estará obligado *pro rata*, segun la porcion que le haya cabido de la herencia, mas ninguno estará obligado *in solidum*, á no ser que los otros no quieran ó no puedan, ó á no ser que le haya tocado la cosa prometida; bien que en este caso los coherederos estarán obligados á satisfacerle *pro rata*. El testador no puede eximir al heredero de la obligacion de cumplir sus votos ó juramentos reales, asi como tampoco pudo eximirse á sí mismo de esta carga. Pero no estará el heredero obligado á su cumplimiento antes de entrar en la herencia, ni aun despues de haber entrado en ella estará obligado á mas de lo que sufran los bienes heredados, y esto aun quando no haya hecho inventario de estos, porque en el fuero de la conciencia nadie está obligado á satisfacer deudas ajenas con sus bienes propios. Por esta misma causa no puede el testador gravar al heredero necesario para que satisfaga los votos reales con su legítima, porque esta se le debe á este por derecho. Los votos deben cumplirse con

antelacion á cualquiera otro legado, aunque sea pío, pero despues de haber satisfecho todas estas deudas de justicia. Si los bienes del difunto se aplicaron al fisco, deberá el príncipe cumplir sus votos reales, como otras deudas de justicia.

PUNTO VIII.

Cuándo se ha de cumplir el voto.

P. ¿Está el vovente obligado á cumplir luego el voto? *R.* Si el voto se hizo absolutamente y sin asignar tiempo alguno para su cumplimiento, se debe cumplir cuanto antes cómodamente se pueda. Consta del lugar arriba citado del Deuteronomio. La razon es, porque el voto hecho absolutamente empieza á obligar al instante, pues no habiéndose asignado algun tiempo para su cumplimiento, no hay razon para que obligue mas en uno que en otro. Mas aunque esto sea verdad, asi como el voto admite parvidad en la materia, asi tambien la admite en la detencion. Esta en algunas materias requiere mayor dilacion para que haya culpa grave que en otras. En aquellos votos que menguan con la dilacion, como son: el voto de entrar en religion, servir en un hospital y semejantes; la dilacion, que sin causa esceda de seis meses, será culpa grave. En otros la que esceda de un año será igualmente grave, *quidquid alii sentiant*. Todo se ha de mirar segun fueren las circunstancias, y por eso se ha de remitir al juicio de los prudentes el resolver cuál dilacion sea grave ó leve. Véase *S. Tom. 2. 2. q. 88. art. 3. ad 3.*

Se deberá reputar por causa razonable para diferir el cumplimiento

del voto la esperanza de poder cumplirlo mejor ó con mas utilidad en adelante; como si uno hizo voto de entrar en religion, y difiere su cumplimiento hasta cobrar mas fuerzas, esperando con ellas llevar mejor sus observancias y trabajos; ó si lo difiere hasta instruirse mejor en las letras; ó para mitigar con el tiempo la resistencia y repugnancia de sus padres, ó por otros justos motivos, que dejamos al juicio de los prudentes y timoratos, para que resuelvan lo que tuvieren por mas conveniente.

Quando se asigna tiempo determinado, se deberá cumplir en él el voto, como si votaste ayunar en tal dia, estás obligado en él al ayuno. Si por impotencia ó negligencia dejaste de ayunar en él, no estarás obligado á cumplir despues con el ayuno, porque se supone la asignacion del dia como término de la obligacion, como sucede con los preceptos de oír Misa, rezar el oficio divino, y otros semejantes que se finalizan con el dia. Si se asigna el tiempo, no como término de la obligacion, sino para solicitar su cumplimiento, deberá el que omitió este en el asignado practicarle despues, ya fuese la omision culpable, ya fuese inculpable, porque en tal caso hay dos obligaciones; una de cumplir, y otra de cumplir en tal tiempo; y así, aunque esta no se cumpla, queda la otra en su vigor. En los votos reales regularmente no se asigna el tiempo como término de la obligacion, á no constar ser otra la mente del vovente. En caso de duda debe cumplirse este voto, aun pasado el término preñijo, porque *in dubiis tutior pars est eligenda*.

P. ¿Está obligado el vovente á

anticipar el cumplimiento del voto cuando prevee que despues estará impedido para cumplirlo? *R.* Si el voto se hace determinadamente para tal dia, mes ó año, no hay obligacion de anticipar su cumplimiento, porque no obliga hasta que llegue el tiempo asignado. Mas si empezó ya la obligacion dentro del dia, mes ó año, y se prevee que ha de sobrevenir algun impedimento para cumplir con la parte restante, deberá anticiparse hasta el cumplimiento total, v. gr.; hizo uno voto de ayunar seis veces al mes, y prevee que en los últimos dias de él no ha de poder ayunar, debe ayunar en los primeros. Todo lo dicho se hace patente en los preceptos de la Iglesia. Ninguno está obligado á anticipar el ayuno que ella tiene asignado para tal dia; pero estará en obligacion de anticipar el rezo por la mañana si prevee que á la tarde no podrá rezar. Lo mismo se ve en la confesion anual, la que debe anticipar el que conoce no podrá confesarse en lo restante del año.

PUNTO IX.

Del voto indeterminado.

P. ¿De cuántos modos puede ser un voto indeterminado? *R.* De cuatro, á saber: ó acerca del tiempo, como en el que hace voto de ayunar sin determinar cuántos dias; ó acerca de la cantidad, como en el que lo hace de dar limosna sin asignar qué cantidad; ó acerca de la calidad, como en el que lo hiciese de dar un cáliz, no determinando si habia de ser de oro ó plata; ó finalmente, en cuanto al individuo, como en el que lo hiciese de dar un

cordero, sin determinar cuál. La regla general en todos los casos dichos es, que el voto ó juramento indeterminado debe determinarse conforme á la voluntad é intencion del que promete. Si no constare de esta, deberá interpretarse segun la parte mas benigna, en cuanto lo permitan las palabras, porque la obligacion es odiosa, y asi debe interpretarse *strictè*.

Si el voto fuere indeterminado en cuanto al tiempo, regularmente obliga para siempre, como el voto de castidad, de rezar todos los dias el rosario ó cosa semejante; porque *lex absolutè prolata obligat pro semper*. Con todo, el que hizo voto de ayunar, sin mas determinacion, cumplirá ayunando un dia, á no haber sido otra su intencion. Si el voto fue de ayunar absolutamente muchas veces, bastará ayunar algunas, esto es, cinco ó seis dias; porque este número es suficiente para que se digan muchos ayunos. Por el contrario, no serán bastantes solos dos, como quieren algunos, pues dos no significan muchos segun el comun sentido.

P. ¿Qué debe hacer el que hizo voto de entrar en religion sin determinar en cuál? *R.* Con el angélico Doctor, 2. 2. q. 88. art. 3. ad 2, donde dice: *Ille qui vovit monasterium aliquod intrare, debet dare operam, quantum potest, ut ubi recipiatur. Et si quidem intentio sua fuit se obligare ad religionis ingressum principalitè, et ex consequenti elegit hanc religionem, vel hunc locum, quasi magis sibi congruentem; tenetur, si non potest ibi recipi, aliam religionem intrare. Si vero incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria cul-*

pa præterita pœnitentiam agere. Está, pues, obligado el que hizo voto absolutamente de entrar en religion á pretender ser admitido en alguna, aun cuando haya padecido repulsa de una ó muchas, á no haber sido repelido perpétua y absolutamente. Mas no tiene obligacion de pretender ser admitido en religion ó convento muy distante. El que hizo voto de entrar en monasterio determinado, cumplirá con él haciendo lo posible por lograr su admision; y si en él no fuere admitido, á nada mas quedarle obligado, porque parece que el que así hizo el voto no quiso á mas obligarse.

PUNTO X.

Del voto dudoso, y del que se hace con error ó engaño.

P. ¿El que duda si hizo voto estará obligado á su cumplimiento?

R. 1. Ninguno está obligado al voto que duda haber hecho, si despues de un diligente exámen no se le presenta razon prudente alguna que le persuada haberlo hecho; porque no debe afirmarse obligacion no habiendo prudente fundamento para asegurarla. Esto todos lo tienen por absolutamente cierto. La gran duda consiste en si habrá obligacion á cumplir el voto cuando hay iguales razones para persuadirse que se hizo, y no se hizo. No obstante

Decimos lo segundo, que en este caso hay obligacion de cumplirse el voto. Pruébese esta resolucion con el cap. *Ad audientiam* 12. de homicidio, donde dice: *Cum in dubiis sententiam debeamus eligere tutiorem.* Y con el cap. *Illud...* de cleric. excommunicato, donde tambien se dice: *In dubiis via eligenda est tutior.*

Y como el observar el voto, en caso de duda, sea el camino mas seguro, este deberá ser elegido. Pruébese asimismo con razon; porque el que duda del voto, duda al mismo tiempo si pecará no cumpliéndolo; y como el que obra con duda de pecado peque, síguese que esté obligado á cumplir el voto por no esponerse al dicho peligro.

Síguese de esta resolucion, que el que está cierto de haber hecho un voto, é incierto de su cumplimiento, está obligado á cumplirlo: que el que duda si se cumplió ó no la condicion del voto; si llegó ó no el tiempo en que empezase á obligar, y lo mismo si se pasó ó no; y finalmente, que en cualquier manera que se dude del valor del voto con duda positiva, se debe decidir por su cumplimiento, porque siempre rige la regla: *In dubiis tutior pars est eligenda.*

P. ¿Es válido el voto hecho con error ó dolo? *R. 1.* El voto ó juramento hecho con error ó dolo acerca de su sustancia es nulo, porque con tal error ó dolo es involuntario. Y así, si uno hiciese profesion religiosa pensando que no quedaba abligado á ella gravemente, ni por toda la vida, seria su profesion nula. Mas si un ignorante quisiera hacer el voto de la manera que lo hacen los demas, quedaria obligado á él, porque virtualmente lo quiere. Y de esta manera se ha de juzgar hace cualquiera el voto, á no constar de lo contrario, porque de nadie se debe presumir quiera hacer inválido el acto. Lo mismo debe decirse del que hace voto con ignorancia de aquello que se refunde en la sustancia de la cosa prometida; como si uno hizo voto de ir á Jerusalem creyendo es-

taba cerca, ó que podía ir allá sin pasar el mar; ó si hiciese voto de entrar en la Cartuja, ó en nuestra descalcez pensando se come de carne en ellas, sería nulo el voto.

R. 2. El voto ó juramento hecho con error ó dolo acerca de las circunstancias que no se refunden en la sustancia de la cosa prometida, es válido, porque estas circunstancias son accidentales, y por lo mismo dejan el voto voluntario en cuanto á la sustancia, v. gr., si uno promete dar limosna á un pobre que es su enemigo sin saber que lo es, y de manera que si lo supiese no la prometería, en este caso solo es el error acerca de la condicion de la persona, con verdadero conocimiento de la limosna, que es el objeto y lo sustancial del voto.

R. 3. El error acerca del fin ó de la causa motiva hace nulo el voto, porque el voto así hecho no es voluntario; como si uno promete dar limosna á un sugeto creyéndolo pobre, ó por la salud de su padre que se persuade está enfermo, si el sugeto no es pobre ni el padre está enfermo, será inválida la promesa. Por el contrario, el error que solo es tal acerca de la causa impulsiva, no hace nulo el voto, porque este error no lo hace involuntario. Y así, si uno hizo voto de dar limosna á un pobre creyendo fuese virtuoso ó docto, estará obligado á darla, aun cuando no lo sea; y esto aun en el caso que si lo supiera no la prometería.

PUNTO XI.

Del voto ó juramento hecho con miedo.

P. ¿El voto hecho con miedo es válido? R. 1. El voto hecho con mie-

do grave *ab intrinseco* es válido, porque en él se elige voluntariamente el voto para evadir el peligro, pues de nadie es compelido á ello, sino por sí mismo. Por este motivo los votos hechos por miedo de la muerte ó de otro grave daño, ya sea del enemigo, fiera, naufragio, ó de otro principio, son válidos. Lo mismo decimos de los votos hechos por miedo grave injusto que provenga *ab extrinseco*, no siendo *ad extorquendum consensum*, sino por otro fin, como si el padre de la doncella desflorada amenazase con la muerte al desflorador, y este por librarse de ella le prometiese casarse con su hija. Obliga también el voto si el miedo grave *ab extrinseco* fuere justamente impuesto, aun cuando fuese *ad extorquendum consensum*; como si en el ejemplo puesto amenazase el padre de la doncella al desflorador que no quería casarse con ella, ó resarcir los daños, le había de compeler por el juez, y por miedo de la justicia prometiese el casamiento, porque en estas circunstancias el miedo es justamente impuesto, ó por mejor decir, el padre pide lo justo, y el desflorador se impone miedo. Los votos que se hacen por miedo leve, provenga de donde proviniere, son válidos, según comun opinion.

R. 2. El voto hecho con miedo grave causado *ab extrinseco*, y *ex fine extorquendi consensum*, es válido, según el derecho natural; porque aunque la coaccion disminuya, no quita el voluntario *simpliciter*. La dificultad está en si es nulo por derecho positivo eclesiástico. La opinion mas comun y probable lo da por nulo, y se colige del cap. *Cum locum... de sponsalibus*. Del cap. *Ad*

audientiam, de his, quæ vi, y de otros, los cuales aunque espresamente no hablen de estos votos, los estiende á ellos la inteligencia comun de los jurisconsultos, á quienes en esta parte se ha de acceder, como peritos en el arte, y mas cuando se llega á ello la costumbre de la Iglesia; de manera que todo voto hecho con el espresado miedo sea inválido.

PUNTO XII.

Del voto y juramento condicionado y penal.

P. ¿De cuántas maneras pueden ser las condiciones propuestas en los votos? *R.* Unas son *generales*, como *si vivere, si pudiere* y semejantes. Otras *particulares*, y estas pueden ser de *presente, pretérito ó futuro*. Además, las de futuro; unas son *necesarias*, como *si mañana sale el sol*; otras *contingentes*, como *si mi padre consiente*; otras *imposibles*, como *si tocare el cielo con las manos*; otras *honestas*; otras *torpes contra la sustancia del voto*; finalmente, otras *torpes, que no son contra la sustancia de él*.

P. ¿Cuáles de estas condiciones vician el voto? *R.* 1. Las condiciones generales, ó de presente ó pretérito, no suspenden el voto, sino que lo dejan absoluto. Las imposibles y torpes contra la sustancia del voto lo hacen nulo, aunque en las últimas voluntades y el matrimonio se desechan como no puestas. Las torpes, que no son contra la sustancia del voto, lo dejan válido.

R. 2. Las condiciones honestas de futuro contingente hacen el voto propiamente condicionado, y sus-

penden su obligacion hasta su evento; como en el que hace voto de religion si saliere de tal peligro. Verificada la condicion, obliga el voto sin que se necesite nuevo consentimiento, del mismo modo que si desde el principio hubiese sido absoluto. Si la intencion del vovente se ligó á la condicion material, se requiere para quedar obligado que esta se verifique en especifica forma; mas si fue su ánimo conseguir en cualquier manera el efecto de la condicion, bastará que esta se verifique *equivalentemente*. Pongo ejemplo: hace uno voto de religion si su padre se halla provisto de lo necesario: muere el padre, ya se cumplió *equivalentemente* la condicion, porque ya el padre no necesita del socorro del hijo; y asi este quedará obligado á entrar en religion, á no haber ligado su consentimiento á lo material de la condicion, lo que no se ha de presumir, á no constar ser este su ánimo.

El que hace voto con condicion, cuyo cumplimiento depende de su propia voluntad, como si uno prometiese castidad, con tal que aquel año fuese á Roma, no está obligado á esperar se verifique la condicion, y asi desde luego puede casarse. Mas el que lo hace bajo condicion que depende de la voluntad de otro, como el que hace voto de entrar en religion, si su padre consintiere, está obligado á esperar el evento de la condicion, y no pueden impedirlo con violencia, fraude ó engaño; y pecaria contra el voto si se portase de otra manera, porque el fraude y malicia *nemini debent patrocinari*; y de este se verifica el testo: *Quicumque sub conditione obligatus, curaverit ne conditio existeret, ni-*

hilominus obligatur. Leg. in execut. §. final de verbor. signif. Sobre si se ha de decir esto mismo del que no maliciosamente, sino solo con simples súplicas, consiguiese ó pretendiese conseguir del padre no diese su consentimiento, varian los autores. Nosotros seguimos el camino medio como seguro, afirmando que el hacer esto sin causa es ilícito, y lícito si hubiere alguna causa razonable.

P. ¿Es lícito hacer votos condicionados? *R.* Es lícito habiendo causa, mas no sin ella. Lo primero, se ve en el que hace voto de entrar en religion si Dios le libra del naufragio, enfermedad, ó de otra cualquier tribulacion, el cual voto es lícito. Tambien es claro lo segundo, porque poner condicion al voto sin necesidad, es una cosa frívola, y por consiguiente ilícito el ponerla. Mas no por eso será inválido el voto siempre, á no ser la condicion capaz de anularlo, como no lo seria si uno hiciese voto de castidad si tocase el cielo con las manos.

P. ¿Qué es voto penal? *R.* Voto penal se llama aquel en que el votante se impone alguna pena, ó para retraerse de la culpa, ó para aprovechar en la virtud, como si uno hiciese voto de ayunar siempre que cayese en algun pecado carnal ó dejase de hacer los actos de las virtudes teologales. Puede ser *simplex* y *duplex*. Será *simplex* cuando solo se hace voto de sufrir la pena, como en el caso propuesto. Será *duplex* cuando se promete la omision de la culpa ó el acto de virtud, y juntamente el aplicarse la pena en caso de faltar á lo prometido; como si uno hace voto de no jugar, y si jugare, de ayunar. En el sim-

ple no hay obligacion en fuerza del voto mas que á cumplir la pena; pero en el doble está obligado, v. gr. á no jugar, y si jugare, á ayunar.

P. ¿El que por olvido quebranta el voto penal, queda obligado á la pena? *R.* No; porque donde no hay culpa, tampoco debe darse pena. Y esto es verdad, aunque acordándose del voto se olvide de la pena cuando la ignorancia fuere invencible; mas no si fuere venible, porque esta no excusa, sino que en cuanto á sufrir la pena, se reputa por ciencia.

P. ¿Si el voto fuere doble, y se dispensa el primero, quedará tambien dispensado el segundo? *R.* Queda uno y otro. Segun esto, si se le dispensó el voto de no jugar al que lo hizo, se le dispensa tambien el de ayunar si jugare, porque supuesta la dispensacion de aquel, ya cesó la culpa en jugar por lo que mira al voto, y por consiguiente no tiene ya lugar la pena. Esto se entiende no habiendo antes incurrido en esta por jugar antes de la dispensacion del voto. Para lograr la dispensa del primero, y de la pena incurrida por su violacion, ó que se habia de incurrir, se ha de declarar tambien el segundo, esponiéndolo todo con claridad para que el superior proceda con mas madurez y conocimiento de causa.

P. ¿El que hizo voto de evitar alguna cosa, v. gr. el juego, bajo cierta pena, como de ayunar, estará obligado á ella por cada vez que quebrantare el voto? *R.* A no constar ser esta la voluntad del votante, no tiene tal obligacion, sino que será suficiente sufrir la pena por la primera violacion; pues con esto se salva suficientemente la pro-

piedad de las palabras de la promesa, especialmente si las penas fuesen tales que apenas puedan repetirse; como si el votante se impusiese una larga peregrinacion, ó guardar castidad, ó entrar en religion. En otras penas leves se incurrirá tantas veces cuantas se violare el voto, para cuya observancia se pusieron. En todo caso se deberá atender á la intencion del que hizo el voto y á la forma de sus palabras.

PUNTO XIII.

De los que pueden hacer votos.

P. ¿Quiénes pueden hacer votos?

R. Todos los que tienen uso de razon y no estan impedidos para ello de los superiores, porque todos ellos pueden prometer á Dios lo que es de *meliori bono*. Y asi solo estan escluidos de hacer votos por derecho natural los amentes, furiosos, borrachos y los que no han llegado al uso de la razon, como los muchachos antes de los siete años. Cumplidos estos quedan capaces para hacer votos. Los votos de los religiosos y de los hijos mientras estan sujetos á la patria potestad; los de las mugeres y siervos sin el consentimiento de sus prelados, padres, madres, maridos y señores, son nullos, siendo sobre cosas que pueden serles de perjuicio respectivamente; porque nadie puede prometer á Dios lo que no está en su potestad. Si no cedieren en perjuicio de los dichos, serán válidos los votos.

Es mas probable que la Iglesia puede inhabilitar algunos, y declararlos inhábiles para votar, aun respecto de votos particulares, por-

que no aparece repugnancia alguna en que la Iglesia ponga alguna circunstancia ó condicion, segun la cual valga el voto, y no de otra manera, aun quando el voto sea interno. Por lo que mira á los votos solemnes no hay en esto dificultad alguna; y asi irrita la Iglesia la profesion solemne hecha antes de los diez y seis años, como el matrimonio clandestino; pues siendo actos públicos y solemnes caen bajo la potestas de la Iglesia en quanto asignarles las condiciones que le parezcan convenientes para su valor.

P. ¿Son válidos los votos de los religiosos hechos sin consentimiento de sus prelados? *R.* 1. Si los votos de los religiosos no perjudican á la jurisdiccion del prelado, ni son contrarios á su regla y constituciones, como el rezar algunas oraciones, ó cosa semejante, son válidos, y tienen fuerza de obligar mientras el superior no los revoque. Mas no son firmes por hacerse siempre bajo la condicion de que el prelado no contradiga. S. Tom. 2. 2. q. 88. art. 8. ad 3.

R. 2. Los votos de los religiosos hechos contra las órdenes del superior, ó contra sus reglas y constituciones, aun quando solo obliguen á la pena, son nullos; porque respecto del religioso no son de cosa buena, sino de mala. Y esto aun quando el prelado dispense, por ser siempre mejor acomodarse á las peculiares obligaciones de su estado, que usar de la dispensa, que siempre es vulneracion de la ley. Si las cosas sobre que recae el voto no son absolutamente prohibidas por el prelado ó por la ley, sino que solamente es la prohibicion de que no se hagan sin licencia, haciéndose el voto con es-

ta, será válido; porque su concesion en tal caso no es dispensa, sino antes bien cumplimiento de la ley. Mas estará obligado aquel religioso que hace el voto dicho á pedir la licencia necesaria para no hacer el voto ilusorio, manifestando al prelado el que hizo, para que este providencia lo que tuviere por mas conveniente. En una palabra, todo religioso debe en órden á sus votos privados, sujetarse al juicio de su prelado, sometiéndose á su dictámen. S. Tom. en el lugar arriba citado.

CAPITULO II.

De la cesacion del voto.

Muchas cosas de las que se han de decir en este capítulo son comunes asi al voto como al juramento. De las que son peculiares á solo este hablaremos en el siguiente. En este solo será nuestro asunto proponer las causas por las cuales cesa el vínculo de ambos. Por esto lo que dijéremos del voto, se deberá aplicar en su proporcion al juramento, en especialidad si es votivo.

PUNTO I.

De la irritacion del voto.

P. ¿Por cuántas y cuáles causas se quita la obligacion del voto?

R. Por las seis causas siguientes, que son: *irritacion, dispensacion, commutacion, cesacion del fin, impotencia fisica ó moral y condonacion*. Aunque otros numeran otras muchas, todas vienen á reducirse á las propuestas.

P. ¿Qué es irritacion? R. Es: *Annulatio voti ab habente potestatem dominativam*. Es de dos maneras, *directa é indirecta*. La directa se da cuando la potestad dominativa se ejerce sobre las personas, como la que tienen los prelados regulares en órden á sus súbditos. La indirecta es cuando la dicha potestad fuere sobre la cosa prometida, como la que tiene el Papa respecto de los fieles. La potestad dominativa directa, y la irritacion que de ella procede, tiene su origen en el derecho natural, y no precisamente en el eclesiástico ó civil.

P. ¿Se requiere causa para la irritacion? R. Para la válida no se requiere alguna; porque todos los votos de los inferiores van hechos con la condicion de que el superior no contradiga. Es mas probable que ni aun para la irritacion lícita se requiere causa, por ser libre en el superior disentir al voto hecho por el inferior. Mas como el prelado ó superior deba obrar prudentemente y no impedir sin causa el aprovechamiento espiritual del súbdito, podrá por esta parte pecar venialmente, nunca mortalmente, irritando sus votos sin ella. Puede tambien el superior irritar los dichos votos, aunque el inferior no lo quiera; porque no depende su autoridad de la voluntad del súbdito, sino al contrario. El prelado superior puede irritar los votos hechos con licencia del inferior, mas este no puede los que se hicieron con la de aquel. Del mismo modo puede el prelado sucesor irritar los que se hubiesen hecho con la licencia de su antecesor.

P. ¿A quiénes compete la potestad de irritar los votos? R. La di-

recta la gozan los padres en orden á sus hijos; los prelados respecto de sus súbditos; los maridos para con sus mugeres; los tutores y curadores por lo que mira á sus pupilos y menores; y finalmente, los señores respecto de sus esclavos; porque á todos los dichos les compete la potestad dominativa en orden á sus inferiores. Por este motivo ni el sumo Pontífice puede irritar los votos de los fieles, ni el Obispo los de los clérigos ó de otros seculares, respecto de los cuales no tienen potestad directa dominativa sino de jurisdicción. Respecto de los regulares el Papa, y el Obispo en orden á las monjas que le estan sujetas, gozan de una y otra potestad, y asi pueden irritar directamente sus votos no solemnes. Santo Tomas, *art. 8. ad 3.*

P. ¿Quiénes son los prelados que tienen potestad dominativa para irritar los votos? *R.* Todos los que lo son verdaderamente tales, sean superiores ó inferiores. Tambien la tienen los prelados secundarios ó superiores, ó ya se llamen con otro título, en ausencia del primero, cuando faltare por un dia natural; porque en este caso pasa á ellos por derecho el cuidado y administracion del convento y comunidad. La gozan asimismo las abadesas ó prioras respecto de sus monjas; porque aunque carezcan de jurisdicción espiritual en ellas, tienen la dominativa, asi como la tienen otras mugeres cuando son nombradas por tutoras y curadoras de sus hijos. Los prelados no pueden irritar los votos de los novicios, por no tener en ellos potestad dominativa antes de su profesion. Pueden, sí, conmutarlos ó dispensarlos por la potestad eclesiás-

tica que en ellos tienen; pero si los novicios salen de la religion, cesará la conmutacion, pues se cree hecha solo para el tiempo del noviciado.

P. ¿Qué votos pueden los padres irritar á los hijos? Antes de responder se ha de notar, que impúberes ó pupilos se llaman los varones antes de cumplir catorce años, y las mugeres antes de cumplir los doce. Cumplidos los catorce años en aquellos, y los doce en estas, hasta los veinte y cinco se llaman menores. La patria potestad dura en los hijos legítimos mientras no se acabe por su emancipacion, muerte civil, obispado, grande prelación, ó matrimonio con velaciones. Esto supuesto

R. 1. Los padres pueden irritar todos los votos de sus hijos impúberes, porque en edad tan tierna deben ser gobernados por la voluntad de otro. Los votos personales de los hijos púberes, que no perjudican al gobierno doméstico, no pueden ser irritados por los padres, porque en esta edad ya se presume gozan la suficiente discrecion. Pero los votos reales de estos pueden irritarse por los padres, porque los hijos, aunque sean púberes, carecen de administracion de bienes, y permanecen bajo el cuidado paterno. Exceptuáse, si los votos fueren de bienes castrenses, ó casi castrenses, por tener en ellos los hijos el dominio y la administracion. Finalmente, no pueden los padres irritar voto alguno de los hijos despues que estos salieron de la patria potestad. *S. Tom.* en el lugar citado.

R. 2. Los tutores y curadores pueden irritar los votos de sus pupilos y menores, asi como hemos dicho lo pueden los padres; por-

que suceden á estos en el cuidado y régimen de aquellos. Por esta razon, el abuelo y abuela pueden irritar los votos de sus nietos á falta de padre, madre, tutor y curador; de manera, que los ascendientes por línea paterna pueden irritar los votos que podia el padre, y los que lo son por línea materna los que podia la madre. Puede tambien irritar el curador todos los del menor, que este no haya confirmado despues de la pubertad como está dicho; mas asi este como el tutor no pueden irritar los del pupilo y menor, concluido su oficio. Por el contrario, los padres pueden en cualquier tiempo irritar los de sus hijos, mientras no salgan de la patria potestad, por los capítulos arriba dichos.

La mas comun sentencia defiende que la madre no puede irritar los votos de los impúberes, viviendo y estando presente el padre, ni aunque haya este muerto, si se le asignó tutor; porque solo el padre goza de patria potestad, y él solo es la cabeza de la familia. Gozará, sí, de potestad para irritar los votos de los hijos, si el padre estuviere muy distante, ó fuere nombrada por tutora ó curadora de ellos; en cuyo caso podrá irritar los votos reales de los púberes, pues en estas circunstancias se devuelve á ella la administracion de la casa y familia.

PUNTO II.

De los votos que pueden irritarse mutuamente los casados.

P. ¿Qué votos puede irritar el marido á la muger? **R.** 1. Puede irritarle todos los que haya hecho durante el matrimonio, y que obsten

á este, ó al bien y gobierno de la familia; porque en cuanto á esto, la muger está sujeta al varon. Por la misma razon puede tambien suspenderle todos los votos que haya hecho antes del matrimonio que repugnan á su sujecion.

R. 2. El marido no puede irritar á su consorte los votos hechos antes de casarse, ni los que hizo en tiempo de legítimo divorcio, ni los que se hayan de cumplir despues del matrimonio, como ni tampoco los de observar los preceptos divinos ó eclesiásticos, de rezar algunas oraciones, de frecuentar moderadamente los sacramentos, ó de dar algunas limosnas convenientes de los bienes parafernales; porque estos y otros semejantes no perjudican á los derechos del matrimonio. Lo mismo se ha de decir, si la muger hace voto de no pedir el débito, por ser en esto iguales ambos consortes. Estos deberán abstenerse de hacer voto de no pedir ó no pagar; pues como advierte el angélico Doctor *in 4. distinct. 32. articul. 4. ad 3. Alii probabilis dicunt, quod neutrum potest unus absque consensu alterius vivere.*

P. ¿Qué votos puede la muger irritar al marido? **R.** Todos y solos los que se oponen á los derechos del matrimonio; porque en cuanto al derecho de este ambos son iguales. Puede tambien irritarle el voto de mudar el vestido de lego en el de religioso ó ermitaño, por el horror que puede causarle. Y con mas razon se debe decir esto en cuanto á irritar el marido este voto á la muger. Puede asimismo la muger irritar á su marido el voto de una larga peregrinacion, esceptuando la de Jerusalem ú otra que mire al

bien público de la Iglesia. Finalmente, puede suspender los votos hechos por el marido antes de celebrar el matrimonio, si se oponen á la vida social.

Los votos que durante el matrimonio hacen los casados por mútuo consentimiento, no se los pueden irritar mútuamente; y así, si con este consentimiento recíproco hiciesen voto de castidad, ambos quedarían privados de pedir y pagar el débito; ni se librarian del vínculo del voto, aunque por mútuo convenio usasen sacrílegamente del matrimonio; porque una vez obligados á Dios por la promesa hecha de común acuerdo, pierden la acción de condonarse mútuamente.

PUNTO III.

De la dispensacion del voto.

P. ¿Qué es dispensacion del voto?
R. Es: *Annulatio obligationis voti ab habente potestatem spiritualem in foro externo.* Dicese: *In foro externo*, porque es potestad que toca al fuero exterior, y que solo puede residir en persona eclesiástica, y así solo puede cometerse la facultad de dispensar á los clérigos que á lo menos esten iniciados de prima tonsura. Todos los que pueden por derecho ordinario ó delegado dispensar los votos, pueden tambien conmutarlos; porque el que puede lo mas, puede tambien lo menos dentro de la misma línea. Por la razon contraria, el que tiene facultad delegada para conmutar los votos, no puede en virtud de ella dispensarlos. El que tiene potestad para dispensar á otros, no puede usar de ella para dispensarse á sí mismo, sino

que debe recurrir al superior, á excepcion del Papa que no lo tiene. Puede, sí, conceder á otro la facultad para que dispense con él, así como puede darle la jurisdiccion para que le absuelva de sus pecados. Otra cosa debe decirse acerca de la propia ley.

P. ¿En qué consiste propiamente la dispensacion del voto? *R.* Consiste, ó en que Dios declara por medio del superior que hace sus veces, que condona la cosa que se le ha prometido, ó en que mediante la autoridad del prelado se hace, que lo que se contiene bajo del voto, no se contenga, en cuanto declara, que en aquel caso la cosa prometida no es conveniente materia del voto. Por lo que, cuando el prelado eclesiástico dispensa un voto, no dispensa en el precepto de derecho natural ó divino, sino que declara que su materia no cae, *hic et nunc*, bajo la obligacion del voto. Así S. Tom. 2. 2. q. 88. art. 10.

P. ¿En quiénes reside la facultad ordinaria para dispensar los votos? *R.* En primer lugar la tiene el sumo Pontífice para todos los fieles, los Concilios generales para toda la Iglesia. La tienen tambien los Arzobispos, Obispos y sus Vicarios generales para toda su diócesis. La gozan asimismo los Legados, Nuncios, Patriarcas y Primados para todo su reino ó provincia; y últimamente el Capítulo de la Catedral en la sede vacante, como los abades que gozan de jurisdiccion casi episcopal, y todos los prelados regulares para sus súbditos. Todos la pueden delegar á otros clérigos, sean estos los que fueren; bien que, si el clérigo de menores estuviere casado, solo es capaz de esta delega-

cion por comision del Pontífice. San Tom. *art. 12. ad 3. ubi suprà.*

P. ¿Quién puede dispensar en los votos de una comunidad? *R.* Respecto de la comunidad que hizo el voto, puede dispensar el Obispo habiendo causa justa. En cuanto á los sucesores que no estan obligados por fuerza del voto, sino por la ley ó precepto del Obispo, puede este dispensarles á su arbitrio.

P. ¿Se requiere causa para que la dispensa del voto sea válida? *R.* Sí; porque el inferior no puede sin ella dispensar válidamente en la ley superior, cual es la ley natural y divina, que obligan al cumplimiento del voto. Asi todos con Santo Tomas, *art. 13. ubi suprà.*

P. ¿Si se duda de la causa, será válida la dispensa? *R.* Distinguiendo; porque ó se duda si se da causa, ó si esta es suficiente. Si lo primero, no es válida la dispensa, porque realmente sería dispensar sin causa. Si lo segundo, será válida, y puede concederse lícitamente, en especialidad mezclándose con ella alguna conmutacion; bien que aun sin esta sería absolutamente válida. S. Tam. *ibid. ad 2.*

P. ¿Será válida la dispensa concedida con buena fe, y pensando que hay causa suficiente para concederla, si á la verdad no la hubiere? *R.* No lo es; porque aunque durante la buena fe se escuse de culpa el que usa de ella, como tambien el que la concedió con la misma buena fe, faltando la causa, no puede el inferior dispensar válidamente en la ley superior. Por el contrario, si la dispensa se concediese sin conocimiento de la causa, y esta existiese, sería válida, aunque ilícita, la dispensa.

P. ¿Qué causas se han de reputar por suficientes para dispensar el voto? *R.* Comunmente se asignan las siete siguientes: 1.^a La duda de si se hizo el voto. 2.^a La imperfecta deliberacion en hacerlo, de cualquier principio que provenga. 3.^a El error de algunas circunstancias que despues se conocen. 4.^a La turbacion de la conciencia y ansiedad de ánimo acerca del voto. 5.^a La dificultad notable en su cumplimiento. 6.^a El daño espiritual ó temporal del votante. 7.^a Cuando se espera mayor bien de la dispensa. Todas estas circunstancias quedan á la ponderacion del juicio de los prudentes; pues unos votos piden para dispensarse mas grave causa que otros, segun fuere mas grave la materia prometida, y la mayor deliberacion en prometerla.

P. ¿Qué votos pueden los preladados regulares dispensar á sus súbditos? *R.* Pueden dispensarles todos los que no esten reservados, asi como los Obispos á sus diocesanos; porque tienen respecto de ellos, ademas de la potestad dominativa, jurisdiccion espiritual casi episcopal en esta parte. Pueden, pues, dispensarles los votos que no estuvieren reservados, aunque los hayan hecho con su licencia ó con la de los superiores, porque siempre tienen la dicha jurisdiccion espiritual que ningun superior les ha quitado. Con todo, no pueden dispensarles en los votos sustanciales, ni en los que estan anejos á ellos, ni en los de no procurar ó no aceptar dignidades fuera de la órden; pero podrán dispensarles el voto de pasar á religion mas estrecha, si juzgaren que el súbdito podrá mejor conseguir la perfeccion en la propia. Pueden tam-

bien dispensar los votos de los novicios, por gozar en ellos jurisdiccion espiritual, como tambien pueden los Obispos por no perder la suya hasta hecha la profesion.

P. ¿Pueden los confesores regulares dispensar en los votos de los seculares? *R.* Sobre este punto no hay cosa cierta. Solo es cierto que los confesores regulares no pueden dispensar á los seculares voto alguno, no teniendo privilegio para ello. Los que se citan en favor de esta facultad de los regulares concedidos por Eugenio IV, Leon X, Paulo III, Gregorio XIII, y Sixto IV, ó hablan de la facultad de conmutar solamente, ó de dispensar con otros regulares. Por lo mismo, siendo este un negocio tan grave, conviene que los regulares tomen el partido de usar de la facultad cierta de conmutar los votos de los seculares, absteniéndose de la incierta de dispensar, hasta que la Silla Apostólica se la conceda mas claramente; pues la que tienen hasta el dia es dudosa.

PUNTO IV.

De los votos reservados.

P. ¿Cuántos son los votos reservados al Papa? *R.* Son los cinco siguientes, á saber: el de castidad, el de religion, el de las tres peregrinaciones á Jerusalem, Roma y Santiago. Lo mismo decimos de los juramentos, si se hacen *ex devotione visendi sacra loca*. Si dichos votos ó juramentos se hacen por otro fin, aunque pio, no quedan reservados.

P. ¿Qué requisitos han de tener los referidos votos para que sean reservados? *R.* Deben ser absolutos, perfectos, ciertos y hechos *ex affe-*

ctu ad rem promissam. Deben ser absolutos; porque mientras está pendiente la condicion, ningún voto es reservado. Perfectos, esto es, que comprendan toda la materia y procedan de perfecta deliberacion. Y asi el voto de castidad conyugal, ó por algun tiempo, ó de no contraer matrimonio, ó finalmente si á él se obliga solo venialmente, no será reservado. Lo mismo si prometiére el vovente abstenerse del pecado *contra naturam*, ó del primer acto venéreo por la misma razon. Tampoco son reservados los votos dudosos, ni cuando por algun motivo se duda si son ó no reservados; porque siendo la reservacion odiosa, se ha de interpretar *strictè*. No lo son asimismo los votos disjuntivos, cuando una de las materias no es reservada antes que se elija la reservada. Finalmente, no son reservadas las circunstancias sobre añadidas á los dichos votos; como si uno hiciese voto de ir á Roma descalzo, puede el Obispo dispensarle en esta circunstancia de la descalcez; y asi de otras.

P. ¿Puede el Obispo en caso de urgente necesidad dispensar en los votos reservados? *R.* Puede; como si uno que tuviese hecho voto de castidad se viese precisado á celebrar luego el matrimonio, para evitar la infamia de la doncella que desfloró, ó de no contraerlo prontamente se hubiese de seguir grave escándalo. En este caso podria el Obispo dispensar el voto, no absolutamente, sino en cuanto fuese necesario para ocurrir al daño ó peligro urgente. Por lo que, si el asi dispensado quebrantase la castidad fuera del matrimonio, pecaria contra el voto, el cual revive muerta

la muger. La facultad ya dicha se entiende, aun quando en la provincia se halle Legado ó Nuncio apostólico; pues estos no tienen mayor facultad que los Obispos, á no ser que Su Santidad se la haya concedido especial para dichos votos, en cuyo caso se deberá recurrir á ellos, si se puede sin los dichos inconvenientes.

P. ¿Los cinco votos dichos quedan reservados siendo condicionados ó penales? *R.* 1. Lo son, si las condiciones solo fueren generales, ó de pretérito ó presente. Es opinion comun, porque verificadas dichas condiciones, son los votos absolutos. *R.* 2. Tambien son reservados los votos condicionados con condicion de futuro, siendo del todo espontáneos y hechos *ex affectu ad rem promissam*; como si alguno de esta manera prometiese guardar castidad, ó entrar en religion, si su padre consiente ó si su hermana se casare, porque la condicion solo sirve á suspender la obligacion, y asi una vez verificada, nada le falta al voto para ser absoluto, perfecto y reservado.

R. 3. Los votos penales condicionados, aun quando se verifique la condicion, no quedan reservados; como si uno prometiese entrar en religion, si cometiese tal pecado, porque el que asi promete entrar en religion, no promete la entrada por afecto que tenga al estado *directè et per se*; antes bien parece mostrar alguna aversion á él, y por eso se propone la entrada como pena, para que su temor le retraiga de la culpa. Y el voto de entrar en religion no es reservado, á no ser se haga *directè* y *ex affectu ad rem promissam*, como dicen muchos y graves tomistas.

R. 4. Los votos verdaderamente condicionados, en que no se da consentimiento plenamente voluntario, no son reservados, aun quando se verifique la condicion, como el voto de religion para evitar un incendio, naufragio, enfermedad ú otro grave peligro. La razon es, porque para que los votos reservados lo sean, se requiere sean perfectos acerca de la materia prometida, lo que falta en los dichos votos, pues en ellos mas mira la voluntad á evadir el peligro que á abrazar la religion; y mas que á esta ama el vovente su propia vida, y de facto no hiciera la promesa, á no verse acometido ú oprimido del peligro. De aqui se sigue que los Obispos pueden dispensar en dichos votos, quando no son perfectos ó se duda de su perfeccion, porque conviniéndoles por derecho ordinario la facultad de dispensar en los votos, no deben ser despojados de ella, á no haber pruebas para ello, ó por algun testo claro, ó por alguna razon convincente.

P. ¿Aceptada la conmutacion de un voto reservado, queda reservada la materia en que se conmutó? *R.* No; porque mediante la conmutacion legitima, pasa el voto de una materia reservada á otra que no lo es. *P.* ¿Si á uno se le concede facultad para dispensar ó conmutar votos se estiende tambien á los reservados? *R.* No; á no dársele especial comision para ello. Consta de la *extravag. Et si dominici gregis 2. de pœnit. et remiss.* en la que se impone escomunion reservada al Papa contra los que con pretesto de privilegios dispensan ó conmutan los cinco votos dichos. Mas si á uno se le concede especial facultad para dispensar en los votos reservados, se

entiende respecto de todos. La facultad de dispensar en el voto de religion no se estiende al de castidad. Los confesores regulares pueden conmutar tales votos, siempre que por algun capítulo no fueren reservados.

PUNTO V.

De la conmutacion del voto.

P. ¿Qué es conmutacion? **R.** Es: *Substitutio unius materiae pro alia, servata æqualitate morali.* Por esta definicion consta, en qué se distinguen la irritacion, dispensacion y conmutacion, á saber: en que la irritacion quita la obligacion del voto, aunque no haya causa peculiar para ello; la dispensacion la quita, habiendo causa especial; mas la conmutacion no la quita, sino que en el mismo voto sustituye una materia por otra. De donde proviene, que el que quebranta la materia sustituida peca del mismo modo que si violase el primer voto ó la primera materia.

P. ¿Puede cada uno conmutar sus votos por propia autoridad?

R. 1. Cada uno puede conmutarlos en cosa evidentemente mejor, si la materia sustituida incluye la prometida, como si uno prometió un cáliz de plata, y lo da de oro. Por esta causa puede uno conmutar todos sus votos y aun los reservados en el de religion, siendo apto para ella; porque en este se comprenden todos, como los particulares en el universal, segun dice S. Tom. 2. 2. q. 88. art. 12. ad 1.

R. 2. Ninguno puede conmutar sus votos por propia autoridad en cosa igual, aunque esta igualdad

sea evidente; porque la conmutacion es acto de jurisdiccion, que nadie puede ejercer respecto de sí mismo. De donde se sigue, que menos pueda hacer esta conmutacion en otra materia menos buena, pues faltaria, ademas, la igualdad moral que se requiere en la conmutacion. Pecaria, pues, gravemente el que se portase de esta manera, y no cumpliria con el voto, poniendo en práctica la materia nulamente sustituida.

R. 3. Ninguno puede por propia autoridad conmutarse sus votos, aunque sea en materia evidentemente mejor, si la subrogada no incluye la prometida, como si uno prometió dar limosna, no puede con autoridad propia conmutarlo en ir á la conversion de los infieles; porque siempre es mas grato á Dios el cumplir lo que se le prometió, que cualquiera otra obra hecha por propia voluntad, como se colige del cap. 27. del Levítico donde pide Dios se le ofrezca el animal prometido, sin alguna mutacion, aun cuando sea en mejor.

R. 4. La conmutacion pura solamente puede hacerse por quien tenga potestad espiritual, guardando en hacerla igualdad moral, como se dice en la definicion; de manera que el voto personal regularmente se conmute en personal; el real en real; el perpétuo en perpétuo; el temporal en temporal (aunque esto no siempre es necesario) observando siempre una debida proporcion, no arismética, sino moral y equivalente, segun las circunstancias de la persona, promesa, materia y fin del que hizo el voto.

Para declarar mejor la materia pondremos algunos ejemplos: El voto de ayunar para macerar la car-

ne, se deberá conmutar en algun silicio, disciplina ú otra aspereza, que sea segun las fuerzas del que lo hizo: el de ayunar por toda la vida los viernes ó sábados en honor de algun santo, puede conmutarse en rezar el rosario de rodillas y oír Misa, ó alguna limosna: el de alguna peregrinacion, especialmente en las mugeres, en confesar y comulgar en Iglesia mas cercana, con alguna limosna proporcionada: el de servir en algun hospital, en darle al mismo alguna limosna: el de ayunar á pan y agua, en rezar el rosario entero de rodillas, juntamente con algun cilicio ó disciplina, habiendo fuerzas en el vovente para ello: el de no casarse, en confesar y comulgar cada mes, con alguna limosna, oracion ó rezo, ó podrá conmutarse en un ayuno mensual, y juntamente en oír una Misa y visitar la Iglesia: en hacer celebrar nueve ó diez, oyéndolas cada año, y asi en otros votos.

P. ¿Se requiere causa para la conmutacion del voto? *R.* Se requiere la haya; porque es acto de jurisdiccion, que no debe ejercerse sin ella. No se requiere sea tan grave como para la dispensa, y asi para hacerla por bula ó jubileo bastará aquella porque se conceden. Si la conmutacion se hace en materia evidente mejor, esta materia bastará por causa. Lo mismo se ha de decir, cuando se hace en evidentemente igual, y probablemente mejor. Si fuere igual, es suficiente causa leve, como alguna dificultad en cumplir con la primera materia. La conmutacion en cosa evidente menor, es inválida, por exceder la facultad del conmutante, á no ser que al mismo tiempo la tenga para dispensar en

el voto. En caso de dudarse si la conmutacion se hizo en menos, se ha de tener por lícita, pues en ella debemos proceder no matemática, sino moralmente.

P. ¿Cómo se han de conmutar los votos en virtud de la bula ó jubileo? *R.* En primer lugar deben atenderse con cuidado sus palabras para acomodarse á ellas. Además de esto, se deben advertir tres diferencias que hay entre la Bula de la Cruzada y el jubileo. La primera es, que en el jubileo, segun que regularmente se concede, se da facultad para la conmutacion de todos los votos, incluso los de las tres peregrinaciones, y exceptuando los de castidad y religion; mas por la Bula no se puede conmutar el de la peregrinacion á Jerusalem. La segunda es, que en el jubileo puede hacerse la conmutacion en otras obras pias á arbitrio del prudente confesor; pero por la Bula, segun la opinion mas probable, debe hacerse en algun subsidio temporal en favor de la Cruzada. La tercera es, que aun pasado el jubileo, se le pueden conmutar los votos al que hizo las diligencias para ganarlo; lo que no se puede hacer en virtud de la Cruzada, pasado el año de su publicacion. Si los votos se hicieron en favor de algun tercero, y este los aceptó, no se pueden conmutar ni por Bula ni por jubileo, porque sobre ellos no conceden facultad alguna, ni puede concederla otro que el sumo Pontífice, y esto por gravísima causa.

P. ¿En qué se debe conmutar el voto de una peregrinacion? *R.* Para su conmutacion debe hacerse cuenta con el trabajo del camino, con los gastos de ida y vuelta, con

los peligros, incomodidades de la jornada, teniendo tambien presentes la detencion y perjuicios de la familia, si acaso se habian de seguir. Se deberá asimismo hacer cuenta con lo que habia de gastar en su casa el vovente, y deducido esto, si la conmutacion se hubiere de hacer por la Bula, se deberá conmutar dicho voto, en que dé en subsidio de la Cruzada lo que habia de gastar en el camino, añadiendo algo mas por el trabajo y molestias del viaje. Si habia de celebrar algunas Misas en fueza de la promesa, podrá, si fuese posible hacerlo cómodamente, mandarlas celebrar en el santuario á donde habia de ir, ó sino en donde estuviere. Si la conmutacion se hace en virtud de jubileo ó de otra facultad, ya queda dicho como puede hacerse.

P. ¿Debe hacerse la conmutacion del voto dentro de la confesion? *R.* Los que la hacen por facultad ordinaria pueden hacerla dentro ó fuera, mas los delegados la deberán hacer segun lo que se les prescriba en la delegacion. Y como en esta siempre ó casi siempre, se pida confesion, como se ve en los privilegios de los regulares, en la Bula de la Cruzada y en los jubileos, la deberán hacer dentro de ella. Benedicto XIV en su Bula que empieza: *Inter præteritos...* dispone que las conmutaciones, absoluciones de censuras, y otras penas canónicas se deban hacer *intra confessionem*, haciéndose en virtud de jubileo.

P. ¿Hecha una vez la legítima conmutacion puede el vovente volver á la primera materia? *R.* No; porque hecha y aceptada legítimamente la conmutacion, ya es otro voto, ó el mismo con diversa ma-

teria. De aqui deducen comunmente los autores, que si la materia subrogada se hace imposible, no está obligado el vovente á la primera.

PUNTO VI.

De las demas causas por donde cesa la obligacion del voto.

P. ¿Cesando la causa ó fin del voto cesa su obligacion? *R.* Cesa cesando la causa final motiva próxima, porque cesando esta, cesa tambien la materia del voto, pues esta solamente se promete, en cuanto conduce á la consecucion del fin intentado; y asi, si uno hace voto de no entrar en tal casa, para evitar el peligro de caer con una muger que vive en ella, si esta muere ó se muda á otra parte, cesará la obligacion del voto, mientras la muger estuviere ausente, porque si volviere á la casa, revivirá otra vez su obligacion. Cesando solamente la causa impulsiva, no cesa la obligacion del voto; como si uno lo hizo de dar limosna á un pobre timorato, siempre queda con la obligacion de dársela, aunque degenerate de sus buenas costumbres, á no tomar ocasion de la limosna para ser vicioso.

P. ¿Cesa la obligacion del voto cuando sobreviene alguna mudanza en las cosas? *R.* Si la mudanza fuere notable y manifiesta, puede cesar, porque supuesta ella, ya la materia es diversa; como si uno promete servir algunos años en un hospital, y se introduce en él una peste, no estará obligado á hacerlo el tiempo que durare el contagio, á no haber querido obligarse espresamente aun en este caso, ó se crea quiso obli-

garse; como si el sitio fuese ocasionado á padecer muchas veces tales epidemias. Mas si la mudanza que sobreviene no es notable, substituirá la obligacion del voto, aun cuando se hubiese previsto al principio no se hubiera hecho; porque á no ser esto asi, siendo tan varias las vicisitudes de las cosas, no habria contratos, promesas ú otros pactos que pudiesen asegurar su firmeza. Sola, pues, aquella mudanza, que á juicio de hombres prudentes, convierte en otra la materia del voto, es capaz á quitar su obligacion.

P. ¿Cesa el voto por la impotencia del vovente? *R.* Cesa, asi por la impotencia fisica, como por la moral; como si uno hizo voto de oír Misa, y se pone enfermo, ó está encarcelado el dia en que se obligó á oirla, cesa su obligacion por impotencia fisica. Si no puidere oirla sin

grave peligro en la vida, fama ú honor, lo estará por la impotencia moral.

P. ¿El voto ó juramento hecho en favor de otro cesa si este lo condona? *R.* Si se hace principalmente en su utilidad, cesa por su condonacion; como si uno promete á otro servirle personalmente ó darle dinero, cesará esta obligacion si el interesado condona el servicio ó la suma prometida. Mas si se hace el voto ó juramento principalmente en honor de Dios, no cesará por la condonacion dicha; como si uno prometiese ó jurase á su hermano entrar en religion, principalmente para servir á Dios, y secundario para que el hermano sucediese en el mayorazgo; porque en tal caso y semejantes, se hace principalmente la promesa en honor de Dios, quien la acepta. *S. Tom. 2. 2. q. 89. art. 9. ad 2.*

TRATADO XII.

Del segundo precepto del Decálogo.

Habiendo ya tratado del voto, lo haremos inmediatamente del juramento, que es otro acto de la religion, y por el cual se toma el nombre de Dios en confirmacion de la verdad. Por lo mismo pertenece al segundo precepto del Decálogo. Su noticia es muy necesaria á los confesores en especialidad, por la demasiada frecuencia de perjurar, ó por lo menos de jurar. Del juramento trata el angélico Doctor inmediatamente despues del voto, 2. 2. q. 89. en diez articulos,

TOMO I.

CAPITULO I.

Del juramento.

PUNTO I.

Naturaleza y division del juramento.

P. ¿Qué es juramento? *R.* Es: *Invocatio divini nominis ad fidem faciendam.* *Invocatio* tiene razon de

género; porque el serlo conviene el juramento con la oracion, de la que se distingue por las siguientes palabras: *ad fidem faciendam*; y asi se ponen por diferencia. La invocacion dicha puede ser, ó *material*, jurando solo interiormente; ó *verbal*, espresando el juramento con palabras; ó *por señas*, significando con ellas el juramento; ó finalmente, *por hecho*, como tocando los Evangelios ó algun otro libro, creyendo que se contienen en él. El divino testimonio puede invocarse *espresa* ó *tácitamente*. Espresamente, v. gr., diciendo: *Juro por Dios*. Tácitamente, jurando por las criaturas mas nobles, como por María Santísima, los ángeles, santos, el cielo, la tierra, ó el alma racional, en cuanto en ellas resplandece Dios. El hacerlo por otras criaturas inferiores, como por las moscas, cabellos y otras semejantes, no es verdadero juramento. Cuáles sean las criaturas por las cuales se haga ó no verdadero juramento, no es fácil determinar; y asi pende esto en mucha parte, asi de la aceptacion comun, como de la intencion del que jura, segun diremos despues.

Síguese de lo dicho, que el juramento no solamente es acto de religion, sino que lo es de *latría*; porque el que jura protesta la reverencia que se debe al nombre de Dios, de que se vale para afianzar la verdad de lo que dice. Para que se dé verdadero juramento se requiere libre voluntad é intencion de jurar, por ser un acto libre, que por lo mismo pide proceder de voluntad libre. Por esta causa, asi como el que hace voto sin ánimo de hacerlo, verdaderamente no lo hace, asi tampoco hace verdadero juramento el que

jura sin ánimo de jurar, aunque tome el nombre de Dios en vano, y por esto peque.

P. ¿De cuántas maneras es el juramento? *R.* Por parte de la materia se divide en *asertorio*, *promisorio*, *conminatorio* y *execratorio*. El asertorio es: *Assertio divino testimonio confirmata*, como decir: *Juro que este dia es domingo*. El promisorio es: *Promissio divino testimonio confirmata*, como *juro que ha de dar cien doblones al hospital*. Este juramento contiene de sí dos verdades; una de presente, que consiste en tener intencion de cumplir lo que se jura, y otra de futuro, que consiste en poner por obra lo que se juró. El aserto solo contiene una verdad de presente ó pretérito. El juramento conminatorio es: *Comminatio divino testimonio confirmata*. Tiene tambien las mismas dos verdades que el promisorio. El execratorio es: *Execratio divino testimonio confirmata*. Este puede ser asertorio, promisorio ó conminatorio, segun la forma en que lo haga el que jura. Distínguense, pues, los juramentos promisorio, conminatorio y execratorio, en que el promisorio es *de re, quæ placet alteri*; el conminatorio *de re, quæ displicet alteri*; y el execratorio *de re, quæ displicet sibi*.

Por parte de la forma se divide el juramento en *simple* y *solemne*. El solemne es el que se hace con alguna solemnidad prescrita por el derecho, como tocando los Evangelios. El simple es el que se hace sin alguna. Divídese tambien el juramento en *judicial* y *estrajudicial*. El judicial es el que se hace en juicio, ó á la presencia del juez; y estrajudicial es el que se hace privadamente.

Se divide asimismo el juramento en *real, verbal, y misto de real y verbal*. El real es el que se hace tocando la Cruz ó Evangelios. El verbal el que se hace con solas palabras; y el misto el que se hace juntamente con palabras y acciones. Ultimamente, se divide el juramento en *absoluto, condicionado, personal, real, penal, misto de real y personal, reservado y no reservado*, como dijimos del voto.

P. ¿Son todos los juramentos de una misma especie? *R.* En razon de juramento todos son de una misma especie por convenir en una misma razon formal, que es invocar el nombre de Dios en confirmacion de la verdad. Sucede, no obstante, que en el mismo juramento se hallen otras malicias distintas en especie, como la blasfemia, inobediencia, injusticia y otras, como diremos adelante.

PUNTO II.

De las diversas fórmulas con que suelen hacerse los juramentos.

P. ¿Se requieren palabras determinadas para jurar? *R.* No; pues es suficiente para que se haga invocar el nombre de Dios en confirmacion de la verdad en cualquier manera que se hiciera. No obstante, todas las palabras ó fórmulas de que se suele usar para jurar se reducen á tres clases. En la primera se colocan aquellas palabras que segun el uso y acepcion comun se toman por juratorias, y asi se tienen por verdadero juramento en uno y otro fuero, á no constar espresamente ser otra la intencion del que las profiere. En la segunda se ponen aquellas palabras que en la co-

mun acepcion no contienen juramento, á no ser que el que las profiere declare usa de ellas para jurar. En la tercera se incluyen las palabras ambiguas ó indiferentes que algunas veces forman juramento, y otras no; y asi se ha de colegir si lo hay del modo é intencion del que las profiere. Servirán á dar mayor luz los siguientes ejemplos.

De la primera clase son las fórmulas siguientes: *juro por Dios: Dios me es testigo: llamo á Dios vivo por testigo: como creo en Dios, que asi es: juro por la fe de Dios; por la fe de Cristo*. Lo mismo estas: *juro por mi vida, por mi alma, por mi salud, por el cielo, por la tierra, por el templo de Dios, por el hábito de la Virgen*. Tambien deben colocarse en esta clase las siguientes: *Dios me ayude: el diablo me lleve: al punto me muera, si no es como lo digo*. Estas últimas espresiones, en sentencia de todos, forman un juramento execratorio, pues hacen este sentido: *si no es verdad lo que digo, Dios, á quien pongo por testigo, no me ayude: el demonio me lleve; ó me falte la vida*. Estas palabras: *voto á Dios: yo prometo á Dios*, aunque en rigor mas sean votos que juramentos, con todo, segun el uso comun se reputan por juramento. Esta fórmula: *vive Dios: vive el Señor que asi es, ó será*, constituye verdadero juramento, como consta de varios lugares de la sagrada Escritura.

En la segunda clase arriba dicha se numeran las siguientes fórmulas: *por mi fe: á fe mia: á fe de hombre de bien: en realidad de verdad*. Lo mismo dicen comunmente los autores de estas: *en mi conciencia: á fe de buen cristiano: como*

soy cristiano, religioso ó sacerdote. Con todo no se deberán usar, porque, segun otros, contienen verdadero juramento; como el decir: *juro que tengo de hacer esto, ó juro que es así.* Tambien piensan muchos que es juramento el decir: *por la vida de mi caballo: por la vida de este árbol, ó de otra cosa inanimada.* El decir: *juro por mi barba: por mí mismo; ó juro por vida de cuanto puedo jurar,* no es juramento. Tampoco lo será decir: *juro por esta cruz,* sin formarla, ó haciendo algun círculo, ú otra figura que no sea cruz; pero sí lo será el decir: *juro por la cruz de Cristo.*

En la clase tercera se ponen las siguientes espresiones: *Dios lo sabe: Dios ve que es así;* porque estas palabras, si se toman *invocativè,* y con ánimo de traer á Dios por testigo, son verdadero juramento; mas no si se toman *enunciativè.* Decir por modo de execración: *me muera, me maten, me corten las orejas si no es así,* es tambien juramento; pero comunmente no se toman sino por cierta apuesta ó contienda. Lo mismo se ha de decir de estas palabras: *sea yo un perverso, un mentiroso, un infiel, un herege, un ladron si no es así;* y de estas: *tantos ángeles llenen mi alma como veces hice esto: Dios me conserve mejor, me ayude ó asista,* porque regularmente no se profieren como juramento.

Esta fórmula: *esto es tanta verdad como el Evangelio, ó es tanta verdad como que hay Dios, ó como que Cristo está en la Eucaristia,* es blasfemia si el que dice estas palabras quiere significar que es igualmente verdadero lo que afirma; mas no se reputan las palabras por juramento, á no ser que el que las

profiere quiera poner en ellas por testigo á Dios. El que dijese movido de alguna pasion: *por Dios,* aunque pecaria invocando el nombre de Dios en vano, no haria juramento. Todo lo dicho depende de la costumbre y uso comun, como tambien de la aceptacion é intencion con que se profieren las palabras dichas ú otras semejantes.

PUNTO III.

De los requisitos para que sea lícito el juramento.

P. ¿Es lícito el juramento? *R.* El juramento hecho con los tres comites que diremos despues, es lícito y honesto. Consta de las palabras del Salmo 62. *Laudabuntur omnes qui jurant in eo,* como tambien de otros lugares de la sagrada Escritura. Tambien consta del derecho canónico en los títulos *jurejurando y de testibus.* Véase S. Tom. 2. 2. q. 89. art. 2, donde prueba esta verdad católica asi por su origen como por su fin. Ni es contra esto el que Jesucristo prohibiese á sus discípulos el jurar absolutamente, segun se dice en el cap. 5. de San Mateo; como ni el que Santiago nos diga en su Epístola canónica, cap. 5. *Nolite jurare, neque per cœlum, neque per terram, neque aliud quodcumque juramentum;* porque en estos lugares solo se reprueba la facilidad de jurar, por la cual alguna ó algunas veces se incurre en el perjurio.

P. ¿Cuántos son los comites del juramento? *R.* Son tres, á saber: *verdad, justicia y juicio,* segun lo que se nos previene por Jeremías, cap. 4. *Jurabis: Vivit Dominus in veritate, et in judicio, et in justitia.* La ver-

dad consiste en que se jure la cosa como se concibe ó se piensa que es. La justicia consiste en que lo que se jura hacer sea lícito y honesto, no malo ó imposible. El juicio en que se jure con discrecion, causa ó necesidad.

P. ¿El jurar falso en materia leve es pecado mortal? *R.* Lo es, como consta de la proposicion 24, condenada por Inocencio XI, que decia: *Vocare Deum in testem mendacii levis, non est tanta irreverentia, propter quam velit, aut possit damnare hominem.* La razon es, porque el traer á Dios por testigo de una cosa falsa es grave injuria, y tanto mayor, cuanto la cosa fuere mas leve. Por esta razon no se da parvidad de materia en la verdad sustancial del juramento; y asi el faltar á ella solo podrá ser venial por indeliberacion ó inadvertencia. Por la misma causa pecará gravemente el que jura como cierto aquello de que duda, porque realmente miente. Mas no se ha de decir lo mismo del que jura hiperbólicamente, como si uno jurase que Pedro tenia infinitas riquezas, ó que amaba infinitamente á Juan, porque tales espresiones significan cierto exceso en amar, ó un grande cúmulo de bienes. Con todo, el cristiano, cuyas palabras deben ser puras y sencillas, no debe usar de estas exajeraciones, aun sin juramento.

P. ¿Es lícito pedir juramento al que se prevee que ha de jurar falso? *R.* A ningun particular le es esto lícito, porque seria concurrir al perjurio del otro. Pero podrá pedirlo el juez á instancia de la parte, por exigirlo asi el oficio del juez y el orden judicial. En caso de duda de si el otro jurará ó no falso, se le podrá pedir que jure; porque en

duda nadie debe ser reputado por malo, y puede ser útil el juramento al que lo pide para recuperar lo que es suyo, y que acaso no podria conseguir sino mediante el juramento.

PUNTO IV.

Del ánimo y certidumbre que se requieren para el juramento.

P. ¿Se requiere intencion de jurar para el juramento? *R.* Sí; porque siendo el juramento un acto humano, requiere ánimo y consentimiento de la voluntad. *P.* ¿Será lícito jurar sin ánimo de jurar? *R.* Por ninguna causa lo es, como consta de la proposicion 25, condenada por Inocencio XI, que decia: *Cum causa licitum est jurare sine animo jurandi, sive res sit levis, sive gravis.* Jurar lo falso sin ánimo de jurar, será grave culpa, por la irreverencia grave que en ella se hace á Dios. Si de este modo se jurare lo verdadero en materia grave, será pecado mortal, aunque si la materia fuere leve, solo será pecado venial; porque supuesta la verdad del juramento solamente se halla en él un leve desórden, que no constituye culpa grave.

P. ¿Queda obligado al juramento el que jura sin ánimo de obligarse? *R.* 1. El que jura sin ánimo de jurar ó de obligarse debe cumplir el juramento, si de no cumplirlo se ha de seguir escándalo ó daño de tercero, porque cada uno está obligado á precaver no se siga daño ó escándalo al prógimo de sus dichos ó hechos. *R.* 2. Parece ininteligible que uno tenga por una parte ánimo serio de jurar, y no lo tenga de obligarse al juramento; por esta causa dijimos, hablando del voto, que el

que lo hace sin ánimo de obligarse, verdaderamente no lo hace. Con todo, si hubiese alguno tan estúpido que quisiese jurar seriamente, sin ánimo de obligarse, quedaría obligado á cumplir lo que en esta forma juró, por la reverencia del juramento, y por la obligacion que hay de cumplir toda verdadera promesa.

P. ¿Qué certidumbre es necesaria para jurar? *R.* No es suficiente aquella que lo es para cohonestar los actos humanos, sino que se requiere otra mayor, deducida de razones y fundamentos gravísimos, que sean capaces á certificarnos de la verdad de lo que se jura, pues para la honestidad de las acciones humanas basta la opinion mas probable, pero para jurar se requiere otra mayor certidumbre; así por el peligro de esponerse á perjurar, jurando sin ella, como por la reverencia debida á Dios. *S.* Tom. 2. 2. q. 83. *art.* 3. *ad* 3. Cada uno procure jurar en caso necesario la cosa como la sabe; lo cierto como cierto, lo dudoso como dudoso, y con esto no se espondrá á faltar á la verdad tan sagrada del juramento.

PUNTO V.

De la justicia y juicio del juramento.

P. ¿Es grave pecado faltar á la justicia del juramento? *R.* 1. Siendo leve la materia, solo es culpa venial faltar en el juramento á la justicia, ya sea el juramento asertorio, ya sea promisorio; como si uno jura *echar* una mentira leve ó de hacer un mal leve, porque en esto no se cree hacerse grave injuria á Dios supuesta la verdad del juramento; pues este

no recae sobre la cosa mala, sino sobre la verdad. Se darán dos pecados veniales en el juramento promisorio de cosa mala leve; uno por el mal ánimo de ejecutarla, y otro por faltar en él á la justicia. En cumplir dicho juramento regularmente no se comete mas que culpa venial; porque comunmente se cumple con cierta vulgar ignorancia, con que el que juró piensa estar obligado á su cumplimiento. Pero si alguno pertinazmente quisiese defender la obligacion de cumplir lo que juró, incurriría sin duda en pecado de blasfemia práctica, queriendo que Dios aprobase la maldad.

R. 2. La falta de justicia así en el juramento asertorio como en el promisorio en materia grave, es pecado mortal, y así lo sería querer confirmar una murmuracion grave contra el prógimo, ó su propia culpa grave, con juramento, aun cuando fuese con verdad. En cuanto á confirmar con él la grave detraccion del prógimo, es comun sentencia. Por lo que respecta á la propia culpa es la mas comun entre los tomistas.

P. ¿Es culpa grave el defecto de juicio en el juramento? *R.* Regularmente no pasa de leve pecado; porque supuestas la verdad y justicia del juramento, no se reputa por grave injuria hecha á Dios faltar solamente á la necesidad ó causa para jurar. Será, sí, culpa grave, si por la repeticion de jurar se espone el jurador á ser perjuro; y así los confesores deben corregir con severidad á los que frecuentemente juran, aun cuando lo hagan con verdad; pues el nombre de Dios santo y terrible, siempre se ha de invocar con toda reverencia.

P. ¿Qué causas hacen lícito el juramento? **R.** Con S. Tom. sobre la carta á los hebreos, *lect. 4. cap. 6*, son seis: 1.^a Para firmar la paz. 2.^a Para conservar la fama. 3.^a Por prenda de fidelidad. 4.^a Para prestar la obediencia. 5.^a Para dar seguridad. 6.^a Para atestiguar la verdad.

P. ¿Hay en algun caso obligacion de jurar? **R.** La hay en los dos casos siguientes: 1.^o Cuando el legítimo superior pide el juramento. 2.^o Cuando el juramento es necesario para socorrer al prójimo ó á sí mismo. En el primer caso obliga la obediencia debida al superior, y en el segundo la caridad.

De lo dicho se sigue, que el perjurio no es otra cosa, que *adducere Deum in testem sine veritate, justitia, et judicio*; ó mas propiamente es: *adducere Deum in testem falsitatis*.

PUNTO VI.

De la verdad del juramento promisorio.

P. ¿Es perjuro el que no tiene intencion de cumplir el juramento promisorio? **R.** Sí; porque falta á la primera verdad del juramento, que no admite parvidad de materia, como ya dijimos. No obstante, en aquellos juramentos que se hacen por urbanidad, como de no entrar ó salir antes que otro y semejantes, bastará tener un ánimo conforme al sentido en que tales juramentos se profieren, á saber: cuánto es de parte del que los hace, ó en cuanto á él toca. Lo que conviene, sin duda, es abstenernos de hacerlos, pues nada necesita de ellos la urbanidad cristiana para su perfeccion.

P. ¿Es culpa grave faltar á la se-

gunda verdad del juramento promisorio? **R.** 1. Si la materia fuere grave, lo será tambien la culpa, por la grave injuria que en faltar á ella se hace á Dios. Es sentencia cierta y comun. La principal dificultad está acerca de la materia leve de la segunda verdad del juramento promisorio, á saber: ¿si será mortal faltar á ella? Algunos responden distinguiendo entre la materia leve total, y la que solo es leve parcial. Respecto de la primera afirman ser culpa grave faltar á ella; como si uno hubiese jurado rezar una *Ave Maria* y no la rezase; mas lo niegan en el segundo caso; como si uno que hizo juramento de rezar el rosario omitiese una *Ave Maria*. Pero esta distincion la reputan otros por inútil. Y asi:

R. 2. El faltar á la segunda verdad del juramento promisorio no escede de culpa leve, siéndolo la materia, sea esta parcial ó total. La razon es, porque supuesta en el que jura la verdad del ánimo é intencion de cumplir lo que jura, aunque despues falte al cumplimiento de su promesa, no miente, sino solamente es infiel á Dios, como afirma S. Tom. 2. 2. q. 100. art. 3. *ad 5*, donde dice así: *Ad quintum dicendum, quod ille, qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur, quia non loquitur contra id quod gerit in mente. Si verò non faciat quod promittit, tunc videtur infidelitèr agere.* Siendo, pues, solo faltar á la fidelidad de la promesa no cumplir la cosa jurada, si esta fuere leve, no será grave la culpa; porque solo es venial faltar á la fidelidad en materia leve.

P. ¿El que prometió alguna cosa

con juramento, puede revocarlo antes de su aceptacion? *R.* Si la cosa se promete á Dios ó en su honor, ya no se puede revocar; porque el juramento asi hecho equivale á voto, y desde luego acepta Dios lo prometido. Mas si el juramento se hace en favor de algun tercero, puede revocarse antes de su aceptacion; porque el juramento sigue aqui la naturaleza de la promesa, que es revocable antes que el interesado la acepte.

P. ¿Deben observarse la verdad y justicia en el juramento conminatorio? *R.* Sí; porque este juramento equivale al promisorio, y asi el que lo hace, debe tener intencion de ejecutar la pena justa con que amenaza; y faltando este ánimo, será perjuro. Si la pena fuere injusta y muy excesiva, comete dos pecados mortales el que jura con ánimo de ponerla por obra; uno contra la justicia del juramento, y otro contra la del prógimo. Si la pena fuere justa y muy conducente al honor de Dios, será grave la obligacion de observar el juramento.

Son cinco, con todo eso, los casos en que uno puede escusarse, por lo menos de grave culpa, si no cumple lo que juró. El 1.º es, cuando cesa la causa, ó siempre que por alguna nueva razon se varíe la cosa; como si el hijo ó siervo á quien se juró castigar, pidiese humildemente perdon, ó se interpusiese algun amigo de por medio para que suspendiese el castigo; porque estos juramentos siempre se entienden hechos con estas condiciones. 2.º Cuando la conminacion se hace por ira, venganza ú otra pasion; pues asi no es de cosa lícita. 3.º Cuando por alguna razon seria el castigo imprudente; porque

siéndolo no obliga á cosa alguna el juramento. 4.º Se escusan de grave culpa los padres ó señores, cuando juran á sus hijos ó esclavos los han de matar, quebrar las piernas, romper la cabeza ó cosas semejantes; ó porque regularmente hablan hiperbólicamente, ó para significar un grave castigo, que deben tener intencion de ejecutar para no jurar falso. 5.º Los muchachos que juran han de acusar á otros á sus padres ó maestros; ó porque siempre ó las mas veces juran con ira, ó por otra pasion; ó porque dejan de hacerlo por causa de mayor bien, ó de evitar riñas y conservar la paz.

PUNTO VII.

De la obligacion y materia del juramento.

P. ¿Qué obligacion impone el juramento? *R.* De su naturaleza la impone gravísima, por proceder de la autoridad del testimonio divino. Por esta razon el perjurio es pecado gravísimo, y mas grave que el homicidio, y que cualquiera otro pecado de los que van contra justicia; pues el perjurio procede directamente contra el honor debido á Dios. Con todo eso, la violacion del voto es mas grave que la del juramento promisorio, aunque la obligacion asi del juramento asertorio, como del promisorio, en cuanto á la verdad formal, es mas grave que la del voto; y por esta causa el perjurio formal es mas grave pecado que la violacion del voto; y en este sentido se ha de entender lo que dijimos en el Tratado antecedente, punto 6.

P. ¿Cuál es la materia del jura-

mento? *R.* Si este se hace en honor de Dios; ha de ser de *meliori bono*; como dijimos de la del voto, con quien en este caso coincide. Si el juramento se hace al hombre, debe ser su materia buena y honesta, ó por lo menos indiferente. Por este motivo el juramento de cosa ilícita, aunque solo sea venial, no induce obligacion. La cosa indiferente en cuanto tal, puede ser materia del juramento que se hace á los hombres, mas no del que se hace en honor de Dios. De aquí nace que el juramento hecho en favor de otro obliga á su cumplimiento, siempre que se puede practicar la cosa, sin dispendio de la salud eterna, como se dice *in cap. Quamvis pactum... de pactis in 6.*

Por esta razon, aunque la ejecucion del juramento sea impeditiva de mayor bien, ó vaya contra los consejos evangélicos, se debe observar, porque puede practicarse sin pecado; y asi obligan los espousales jurados, aunque sean impeditivos de mayor bien. *Cap. Commissum... de sponsalibus.* Y no solo esto, sino que aun cuando sea ilícito el juramento, y prohibido por el derecho, obliga, si puede ejecutarse la cosa prometida sin pecar. Lo mismo decimos, aun en el caso de ser la promesa irritada por las leyes, ó el juramento hecho por miedo mientras no se consiga su relajacion, siempre que los dichos juramentos puedan cumplirse sin pecar. Conforme á esta doctrina obligarán los juramentos de dar á la ramera el precio que con él se le prometió por el uso carnal, el de pagar las usuras al logrero, y el de dar la cantidad jurada al ladron que obligó por miedo á ello, quedándole al da-

dor el derecho ó la accion de repetir aunque sea luego.

P. ¿Obliga el juramento si la promesa fue pródiga? *R.* Si la cosa prometida es impartible, no obliga, por ser la ejecucion ilícita, como la promesa; mas si la cosa fuere partible, obligará en cuanto á la parte que pueda ejecutarse sin prodigalidad, pues esta puede darse sin culpa. *P.* ¿Si uno juró volver á la cárcel en que estaba preso, ó á que estaba condenado, estará obligado á cumplir el juramento aun con peligro de la vida? *R.* Lo está, ya que la pena de cárcel sea justa, ya que sea injusta; porque en ambos casos puede hacerlo sin pecado. Por la misma razon, el cautivo que se halla entre infieles y juró volver á su cautiverio, ó á no huir de él, estará obligado á cumplir su promesa, *aliàs* daria ocasion de blasfemar el nombre de Dios, y de despreciar la religion cristiana, como dice S. Tom. *art. 7. ad 3.*

PUNTO VIII.

De la mala costumbre de jurar.

P. ¿Qué se entiende por costumbre de jurar? *R.* La costumbre de jurar no es otra cosa que *facilitas, seu proclivitas jurandi ex repetitione, et frequentia juramenti.* Esta costumbre, como cualquiera otra, puede considerarse de cuatro maneras, esto es: *Activè ó in fieri, formalitèr, concomitantèr y consequentèr.* Del primer modo no es otra cosa que los actos que la producen. Del segundo es la misma costumbre producida. Del tercero es la misma costumbre conservada, ó la conser-

vacion de ella. Lo cuarto son los actos que proceden de la misma costumbre, ó la misma costumbre en cuanto los causa. Esto supuesto

P. ¿Los juramentos que proceden de la costumbre de jurar, son pecados graves si se dicen sin plena advertencia? *R.* 1. Los juramentos que proceden de una mala costumbre, ya de jurar falso, ya de jurar sin suficiente cautela de si es verdadero ó falso lo que se jura, son culpa grave, no solo *in causa*, sino tambien *formaliter*, aunque se digan sin plena advertencia; porque los tales juramentos son libres en su causa, y voluntarios, y esta se adquiere y se conserva libre y voluntariamente; y para culpa grave es suficiente la voluntad indirecta y virtual, la que hay en el caso presente. Y aun cuando en alguna ocasion se profiriesen los juramentos por alguna pasion repentina, y no por la costumbre, por lo que podrian en otros escusarse de culpa grave, se han de reputar regularmente por pecado mortal en el consuetudinario; porque en lo moral debe formarse juicio de lo que comunmente sucede.

R. 2. La costumbre de jurar á cada paso, aunque sea con verdad, si es sin necesidad, se ha de tener por culpa grave, asi por el escándalo de los que lo oyen, como por la mala educacion que con ello se da á los hijos, criados é inferiores, si esta mala costumbre se halla en los padres, amos, maestros y otros superiores. Y no menos debe reputarse por grave culpa dicha costumbre, por la irreverencia que con ella se hace al nombre de Dios, y por el peligro en que pone al que la tiene de perjurar; pues como dice el *cap. 29. de jure jurando: Ex fre-*

quenti, et incauta juratione, perjurium sepè contingit.

Sobre la obligacion que tiene el penitente á confesar la costumbre de jurar; como tambien del modo con que el confesor ha de portarse con los juradores y otros consuetudinarios, trataremos mas oportunamente cuando lo hagamos del sacramento de la Penitencia.

PUNTO IX.

De cuándo el juramento confirma el contrato.

P. ¿Es válido el juramento añadido al contrato cuando no confirma este? *R.* Todo juramento que puede cumplirse sin pecar, y no está irritado por el derecho, es válido, aunque no confirme el contrato á que se añade. Si el derecho irrita no solamente el contrato, sino tambien el juramento, como sucede acerca de la renuncia y disposicion jurada del novicio hecha sin licencia del Obispo ó de su Vicario, dentro de los dos meses próximos á su profesion, irritada del todo por el Tridentino, *Sess. 25. cap. 16. de Regularib.* será irrito el juramento.

P. ¿Qué diferencia se da entre el juramento que confirma el contrato y el que no lo confirma, aunque sea válido? *R.* Se dan tres diferencias entre uno y otro. La primera es, que cuando el juramento confirma el contrato, obliga por la religion y la justicia, mas si no lo confirma, solo obliga por la religion; como en el caso puesto arriba de dar una cantidad al ladron, que no obstante de ser la promesa nula por derecho, obliga el juramento á cumplir lo prometido por la religion. La se-

gunda es, que cuando el juramento confirma el contrato, solo puede irritarlo el Papa, y esto con urgente causa, pero el que no lo confirma, puede ser irritado ó relajado por el Obispo. La tercera es, que cuando el juramento confirma el contrato, pasa su obligacion á los herederos, lo que no sucede cuando no lo confirma; como el juramento de pagar usuras obliga al que lo hizo, mas no á sus herederos.

P. ¿Cuándo se dirá que el juramento confirma el contrato? *R.* En primer lugar no confirma el juramento el contrato, cuando este se irrita en el derecho, ó es irritable en odio del acreedor; como el juramento de dar al ladrón cien doblones, y al usurero las usuras prometidas con juramento. En estos casos y otros semejantes obliga el juramento, mas este no confirma el contrato, ni el acreedor adquiere derecho alguno contra el que juró.

Lo segundo, no confirma el juramento el contrato, cuando este se irrita primaria y principalmente por el bien común; por cuya causa no confirman el contrato el juramento del clérigo de renunciar el privilegio del foro, ó los juramentos hechos con miedo, de profesion, matrimonio, esponsales, ni otros de esta clase.

Decimos lo tercero, que si el contrato solo se irrita principalmente en utilidad privada de los que lo celebran, es confirmado con el juramento, á no contener injusticia la cosa jurada, porque cada uno puede ceder su propia y privativa utilidad. Por esta causa son válidos los contratos de la muger que consiente en la enagenacion del fondo dotal, y varios de los pupilos y me-

nores confirmados con juramento, aunque *aliàs* sean nulos por derecho.

CAPITULO II.

De algunos juramentos particulares.

PUNTO I.

Del juramento anfibológico.

P. ¿Qué es anfibología, y de cuántas maneras puede tomarse? *R.* Anfibología es: *Dubia sermonis sententia*. Vulgarmente se llama *engaño*. Puede suceder de cuatro maneras. La primera, cuando las palabras segun su comun acepcion pueden igualmente tener dos sentidos, como estas: *Este libro es de Pedro*, que igualmente significan que Pedro es el autor ó el dueño del libro. La segunda, cuando las palabras tienen un sentido mas comun y otro menos comun, como estas: *Pedro es un buen hombre*, que en el sentido mas comun significan que Pedro es virtuoso, y en el menos comun, que es un simple. La tercera, cuando las palabras solo tienen un sentido; mas por el modo con que se dicen ó se preguntan, ó por las circunstancias del tiempo, lugar ó persona se determinan á otro; como cuando el confesor pregunta al penitente si ha cometido tal pecado, y responde que no, si no lo cometió desde la última confesion; pues esta es la mente del interrogante. La cuarta, cuando teniendo las palabras un solo sentido, se determinan á otro distinto mediante alguna restriccion *purè* mental ó interna; como si pidiendo Juan cien doblones prestados á Pedro que los

tiene, este respondiese *no los tengo*, entendiendo en su mente, *para prestarlos*.

P. ¿Es alguna vez lícito el juramento anfibológico puramente interno? *R.* No. Consta de tres proposiciones condenadas por el Papa Inocencio XI. La primera, que es la 26, decia: *Si quis, vel solus, vel coram aliis, sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocumque alio fine, juret, se non fecisse aliquid quod reverà fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, vel aliam viam ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, reverà, non mentitur, nec est perjurus.* La segunda, que es la 27, decia: *Causa justæ utendi his amphibologiis est, quoties sit necessarium, aut utile ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens, et favorabilis.* La tercera, que es la 28, decia: *Qui mediante commendatione, vel munere ad magistratum, vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali præstare juramentum quod de mandato regis exigi solet, non habito respectu ad intentionem exigentis; quia non tenetur fateri crimen occultum.* Consta, pues, que toda restriccion purè mental es ilícita, y como tal reprobada por la Iglesia. Por lo mismo no nos detenemos en rebatir algunos argumentos que se ponen en contra, y mas siendo muy fácil su solucion, supuesto lo ya dicho.

P. ¿Es lícito alguna vez usar de la anfibología esterna? *R.* No es lícito su uso sin intervenir justa causa, y mucho menos en el juramento,

sin haberla mas grave. La razon es, porque la anfibología, aunque sea esterna, se opone á la sociedad política y civil, lo que es bastante para reprobar á su uso, á no intervenir causa justa. Y como por otra parte la reverencia del juramento pide causa mucho mas grave que cualquiera otra locucion, sin que la haya, no se podrá usar de tal modo de hablar en el juramento. Mas no será culpa grave, aun en este caso, supuesta la verdad de la anfibología esterna; porque la falta de necesidad en el juramento no constituye pecado mortal en los que juran rara vez.

P. ¿Cuál se ha de tener por justa causa para hablar ó jurar con anfibología esterna? *R.* Se dará causa justa siempre que su uso sea *hic et nunc* conveniente para algun fin honesto, como para conservar la vida, el honor, defender sus bienes temporales, ó para el ejercicio de algun acto de virtud. En juicio legítimo, en la celebracion de los contratos onerosos, no se da causa suficiente para jurar con dicha anfibología, pues debe el reo, el testigo y el contratante decir de plano la verdad, segun la sana intencion del juez ó de la parte.

P. ¿Qué condiciones son necesarias para el uso lícito de la anfibología esterna? *R.* Las cinco siguientes, á saber: que haya justa causa; que el que es preguntado no tenga por algun capítulo obligacion de confesar claramente la verdad, sino que por el contrario tenga derecho á encubrirla; que á ninguno dañe ocultar la verdad; que las palabras tengan de sí, ó por razon de las circunstancias, un sentido perceptible por el que las oye, si con mas aten-

cion las advirtiese; que nunca se use de ella con ánimo de engañar, sino solamente de ocultar la verdad.

P. ¿Debe usar de anfibología el confesor cuando es preguntado de lo que ha oído en la confesion?

R. Sí; porque por una parte urge la obligacion gravísima de guardar el sigilo, y por otra el confesor ejerce los muneros de Dios y de hombre, y nunca habla, ni debe hablar como hombre, lo que sabe por la confesion como Dios, y así debe absolutamente negar, aunque sea con juramento, si es necesario, sea en juicio ó fuera de él, lo que sabe por la confesion como si no lo supiese. *S. Tom. in Sup. q. 11. art. 1. ad 3.*

Mas si algun perverso se propasase atrevidamente á apurar al confesor para que le dijese lo que sabe como tal, aun en este caso es comun sentencia podria jurar que nada sabia, porque siempre se consideran en él los dos muneros dichos, y todos los fieles se persuaden, cuando oyen jurar á un confesor negando que nada sabe, que habla de lo que sabe como hombre. Con todo no faltan algunos que juzgan que en el caso dicho deberá el confesor repeler al que le pregunta, no negando lo que sabe como confesor, sino diciéndole: *Tu pregunta es sacrilega, y lo seria tambien mi respuesta, ya afirme, ya niegue en ella lo que deseas saber; y así abstente absolutamente de preguntar lo que yo no puedo decir sin profanar el sacramento.* Esto, dicen, deberá responder el confesor en el caso dicho, mas no negar absolutamente, porque siendo preguntado como confesor, seria faltar á la verdad decir

que no sabe lo que realmente sabe por la confesion.

Ciertamente que esta ó semejante respuesta parece á *prima facie* la mas segura, y por lo que mira á guardar el sigilo coincide con la comun opinion; mas si por alguna circunstancia se pudiese temer su violacion, solo se deberá seguir esta.

P. ¿Puede el reo negar con juramento su delito siendo preguntado por el juez? *R.* 1. Si el reo fuere preguntado legítimamente por el juez, no puede negar el crimen cometido, aunque de confesarlo peligrare la vida; porque preguntado legítimamente tiene derecho á que el reo responda manifestando la verdad. Es doctrina espresa de Santo Tomas, 2. 2. q. 69. art. 1.

R. 2. Si el reo no fuere preguntado legítimamente por el juez, puede sin mentir eludir la respuesta con algun evasio, como diciendo: *No hice el homicidio, ó no cometí el delito,* entendiendo en su interior, *para manifestártelo.* Ni esta es restriccion mental condenada por la Iglesia, porque las circunstancias del que pregunta y responde la hacen esterna, siendo cierto que para que el reo esté obligado á manifestar la verdad de su delito al juez, debe este preguntar legítimamente y segun derecho.

Por el mismo motivo, si habiendo uno quitado la vida á un hombre sin culpa, creyendo fuese una fiera, ó en justa y moderada defensa de la propia, y fuese preguntado por el juez si habia cometido el homicidio, podia responder que no, porque la pregunta segun la mente legítima del juez era sobre el homicidio injusto, y en el caso dicho no lo habia. Lo mismo debe

entenderse en su proporción de otros muchos casos, como del inquisidor, abogado, médico, cirujano y otros, á quienes se consulta bajo de secreto natural, que preguntados del asunto pueden responder, negando tener noticia de él, porque hablan como particulares, y según lo que lícitamente pueden manifestar; y en este mismo sentido se entiende hecha la pregunta, y por lo mismo las circunstancias hacen que la restricción no sea puramente interna.

Dirás contra esto: luego también podrá la muger adúltera negar su delito al marido que se lo pregunta, si estuviere oculto, diciéndole: *No cometí tal adulterio*, entendiéndole en su mente *para decirlo á tí*. Podrá también el que tiene los dineros que otro le pide prestados, responder, *que no los tiene*, concibiendo en su interior *para dárselos*. *R.* Negando la consecuencia; porque en estos y otros casos la restricción es *purè* interna, sin que se den en ellos circunstancias que la hagan esterna; lo contrario sucede en los que quedan dichos, y así la disparidad es notoria.

PUNTO V.

De otros juramentos particulares.

P. ¿De qué manera obligan los estatutos y leyes de alguna comunidad, capítulo ó colegio á los que juraron su observancia? *R.* Obligan según el uso y costumbre en que están recibidas; de manera que respecto de aquellas que están en su vigor y observancia, y obligan á culpa grave, obliga el juramento

sub gravi; y respecto de las que obligan *sub veniali*, ó á sola pena, no obligará el juramento sino á culpa leve ó á la pena; y si absolutamente cesaron por abrogación ó legítima costumbre, á nada obligará el juramento, porque este nada añade á su obligación, sirviendo solamente á confirmar la que imponen dichas leyes ó estatutos, según que están recibidos por legítimo uso y costumbre.

P. ¿Obliga el juramento que hacen los escribanos y otros ministros de justicia de guardar la tasa impuesta por las leyes? *R.* Obliga; porque mientras no conste como de hecho no consta con evidencia ser la tasa injusta, debe esta observarse; y si los dichos se escudiesen en llevar más derechos que los que las leyes les prescriben, quedarán obligados en conciencia á la restitución.

P. ¿Los senadores, corregidores y demás ministros, públicos están obligados á reprimir los delitos públicos en fuerza del juramento que hacen de mirar por el bien común? *R.* En fuerza del juramento dicho solo quedan obligados á poner remedio en los delitos que ofendan la paz y tranquilidad pública, y se oponen á la observancia de las leyes que conservan la humana sociedad, porque á solo esto se obligan por el juramento. Con todo eso, como padres de la república deben cuidar se destierren de ella los escándalos y pecados públicos de cualquiera clase que sean.

P. ¿El juramento de guardar secreto sobre lo que se trata en los capítulos ó congregaciones obliga siempre á culpa grave? *R.* Dicho juramento obliga según fuere la

materia. Si esta es de gran momento, ya sea respecto de la comunidad, ya por respecto á algun tercero, obligará á culpa grave; pero si solo fuere en las mismas circunstancias de leve momento, solo obligará á pecado venial, porque el mencionado juramento solo obliga como el precepto de guardar secreto, y el precepto obliga segun fuere la materia. Ni es otra la intencion asi del que jura como de la comunidad que exige el juramento.

P. ¿Estan obligados los médicos á guardar el juramento de avisar á los enfermos para que se confiesen conforme á lo dispuesto por la constitucion de Pio V? *R.* Donde está en observancia dicha constitucion, y se jura por los médicos cumplir lo en ella dispuesto, estan obligados de avisar á los enfermos, que adolezcan de enfermedad grave, que se confiesen; de manera que no pueden visitarlos pasado el tercer dia, á no hacerles constar haberlo hecho por testimonio del confesor dado por escrito. Dicha constitucion no debe entenderse de cualquiera enfermedad, sino de la que á juicio del médico prudente se repute grave. Ni la prohibicion de visitar al enfermo se ha de entender, cuando de no visitarlo puede seguirse grave perjuicio, pues esto seria en grave detrimento de la caridad. Aun prescindiendo de la referida disposicion, estan gravemente obligados los médicos á prevenir con tiempo, sin atender á respeto alguno de carne y sangre, á los enfermos que creen de peligro para que reciban los sacramentos y dispongan sus cosas como conviene para asegurar su eterna felicidad.

PUNTO VI.

De qué manera cesa la obligacion del juramento.

P. ¿Por cuáles y cuántas causas cesa la obligacion del juramento?

R. Por las mismas que ya dijimos cesaba la del voto. Y asi lo que de la cesacion de este dijimos en el Tratado antecedente, debe aplicarse en su proporcion al juramento.

P. ¿El que tiene potestad para dispensar ó conmutar los votos, la tiene tambien para dispensar ó conmutar los juramentos hechos á Dios?

R. Si la potestad fuere ordinaria, se estiende segun todos tambien á los juramentos. Si la potestad fuere delegada, aunque la sentencia afirmativa sea muy probable, no obstante dicen algunos que es contraria al estilo de la curia romana, segun el cual la facultad de dispensar los votos no se estiende á dispensar los juramentos ni votos jurados. Ante todas cosas debe considerarse el modo de la delegacion, y despues el estilo de la curia. Los confesores mendicantes tienen privilegio para conmutar los votos, aunque sean jurados, no siendo reservados al Pontífice, ó no habiendo perjuicio de tercero por la conmutacion.

P. ¿Puede el Pontífice dispensar en todos los juramentos? *R.* Con causa grave puede dispensar en todos los que se hayan hecho á Dios. Pero para dispensar en los que espontáneamente se han hecho en favor de algun tercero, y este los aceptó, se requiere causa gravísima que ó ceda en favor del bien comun, ó en favor del inocente, ó en pena del delito; de otra manera

seria la dispensa, sobre injusta, nula. Los Obispos pueden tambien dispensar en los juramentos no reservados hechos á Dios, como tambien en los hechos en favor de algun tercero, si no se hicieron libremente.

Ademas de los juramentos arriba dichos, hay tambien otros reservados al sumo Pontífice. Tales son los hechos acerca de los estatutos de los colegios, universidades y bienes eclesiásticos, cuando estan confirmados por el Papa. Los juramentos que tienen su origen de los mandatos pontificios acerca de la observancia de algunos decretos. Lo son tambien aquellos con que se obligan algunas personas insignes, como emperadores, reyes, duques, condes, marqueses y los Obispo en su

promocion. Lo mismo se ha de decir de los juramentos acerca de cosas árduas y de grande entidad hechos por las universidades; como defender el misterio de la Inmaculada Concepcion, ó la doctrina de S. Tom.

P. ¿En qué manera cesa el juramento que dos hacen de obsequiarse mutuamente? R. Cesa de cinco maneras, á saber: por reciproca remision; por la infidelidad de uno de los dos; cuando pide otra cosa el derecho de la Iglesia, propio, ó de los suyos; cuando sobreviene notable mudanza en las cosas; finalmente, cuando el observar el juramento ha de perjudicar al otro. Lo demas que pertenece á este Tratado queda ya dicho en el anterior.

TRATADO XIII.

De la adjuracion.

Inmediatamente despues del juramento trata el angélico Doctor de la adjuracion, 2. 2. q. 90, y nosotros haremos lo mismo á las luces de su doctrina.

CAPITULO UNICO.

De la naturaleza, division y otras condiciones de la adjuracion.

PUNTO I.

Qué cosa sea, y de cuántas maneras la adjuracion.

P. ¿Qué es adjuracion? R. Es: *Contestatio rei sacræ per quam ad-*

juratus imperio, aut precibus inducitur ad aliquid faciendum, seu omittendum. Si se toma propiamente es acto de la religion; porque por ella se da honor á Dios, valiéndonos de su nombre para pedir ó mandar lo que deseamos se haga. Se distingue del juramento, porque en este nos valemos del nombre de Dios para confirmar la verdad; mas en la adjuracion usamos de él como objeto de amor ó de temor. Tambien se distingue de la oracion, porque en esta nada se manda, y en la adjuracion puede mandarse en nombre de Dios. No se da especial precepto de adjurar, aunque en los ministros de la Iglesia puede haberlo por ra-

zon de su oficio, especialmente en órden á conjurar los demonios.

P. ¿De cuántas maneras puede ser la adjuracion? *R.* Se divide en *deprecativa é imperativa*; en *privativa y solemne*; en *propia é impropia*. *Deprecativa* es, cuando pedimos á Dios alguna cosa por su misericordia, ó por los méritos de Jesucristo, de María Santísima ó de los santos. *Imperativa* es, cuando se manda á los inferiores en el nombre de Dios. *Solemne* es, la que se hace en la forma prescrita por la Iglesia y por los ministros que estan deputados para ello. La *privada* es, la que cualquiera puede hacer por sí. *Propia* es, en la que se invoca á Dios ó los santos, en cuanto resplandece Dios en ellos. *Impropia* es, en la que se invocan los santos segun su propia y peculiar escelencia. Aquella es acto de latría, y esta de hipedulía ó dulía. Pide la adjuracion para que sea lícita las mismas condiciones que el juramento, por ser cierta especie de él.

P. ¿Quiénes pueden ser adjurados y adjuar? *R.* 1. Solas las criaturas racionales pueden ser propriamente adjuradas, porque solas ellas pueden percibir la adjuracion. Las nubes, tempestades y animales irracionales solo pueden serlo indirectamente, dirigiendo la adjuracion directamente á los demonios, que por su medio intentan nuestro daño. S. Tom. 2. 2. q. 90. art. 3.

R. 2. Con adjuracion privada cualquiera puede adjuar, mas con la solemne solo los ministros de la Iglesia ordenados y destinados para ello. Tales son los exorcistas, que en su ordenacion reciben la potestad para conjurar á los demonios y tempestades. Esta potestad de órden es

en todos igual, asi como lo es la potestad de consagrar en los presbíteros, pues no depende de los méritos del que la confiere, ó de aquel á quien se confiere, sino de la virtud divina.

PUNTO II.

De los exorcismos.

P. ¿Qué es exorcismo? *R.* Es: *Adjuratio dæmonum per virtutem Dei, ut à nocendo desistant*. Tienen los exorcismos virtud para espeler los demonios *ex opere operato*, entendiéndose de la virtud moral, como lo afirma el angélico Doctor, 3. p. q. 71. art. 3, donde dice: que los exorcismos no solo significan, sino que obran alguna cosa en órden á la espulsion de los demonios. Esta virtud, segun algunos, es infalible en cuanto á causar algun efecto, á lo menos la espulsion vial. Segun otros, obran ó no conforme fuere la voluntad de Dios.

Ademas de los exorcismos instituidos por la Iglesia se dan tambien otras cosas con las cuales se ahuyentan los demonios, como con la invocacion de los nombres de *Jesus* y *Marta*, con la cruz, con los agnos de cera, y con otras reliquias sagradas, y principalmente con el agua bendita, segun lo dice Santa Teresa, cap. 31 de su vida. Los exorcismos, como advierte S. Tom. se ordenan á espeler á los demonios del interior, y el agua bendita á alejarlos de lo exterior, 3. p. q. 71. art. 2. ad 3.

P. ¿De qué manera debe portarse el exorcista para cumplir exactamente con su ministerio? *R.* Supuesta la necesidad de usar de los exor-

cismos contra los demonios, debe ante todas cosas presidiarse con las armas espirituales, á saber: de una viva fe, de una esperanza firme, y de una ferviente caridad; como asimismo de una humildad profunda, de una devota oracion, y de santos ayunos. Debe despues atender á que el obseso procure espiar sus culpas con el sacramento de la Penitencia, y si hubiere oportunidad, á que se fortalezca tambien con la sagrada comunion, para que fortalecido asi por todas partes pueda salir al campo sin pavor contra el demonio, como ministro valeroso de la Iglesia, y valiente soldado de la milicia de Cristo.

P. ¿Qué es lo que el exorcista puede mandar y preguntar á los demonios? *R.* Solo puede mandarles que salgan del cuerpo y dejen de dañar, y preguntarles solo lo que sea conducente á su espulsion. Es, pues, ilícito mandar al demonio superior espela á los inferiores, aunque asi á estos como aquel puede y debe mandar salgan del cuerpo de la criatura. Pueden tambien inquirir el número de los que entraron en esta, y las causas de su entrada, como consta del Ritual Romano. Del mismo consta tambien puede el exorcista pedir al demonio alguna señal de su salida, con tal que ella sea honesta, y á nadie dañosa. Finalmente, un ministro de la Iglesia nada debe decir ni hacer que no sea decoroso á la gravedad, alteza y santidad de su ministerio.

Tener pláticas largas é inútiles con los demonios es grave culpa, porque esto seria como una señal de su amistad. Tambien será culpa grave hacerle preguntas con peligro de que descubra lo que puede ceder

en perjuicio del honor del prógimo, ó con intento de aprender de él la ciencia. Será igualmente culpa grave pedirle *deprecativè* algun favor, ó cualquier cosa, porque esto seria rendirle sujecion. Preguntar el exorcista *coactivè* é *imperativè* alguna cosa vana, seria pecado venial. Regularmente no se ha de dar crédito alguno á lo que diga el demonio, por ser padre de la mentira, como dice S. Tom. 2. 2. q. 95. art. 4. ad 1. Con todo, puede decir, disponiéndolo Dios, la verdad, para que el ministro de la Iglesia se valga de ella para conseguir mas eficazmente su espulsion; y asi es necesario usar de mucha prudencia y consulta, para resolver lo conveniente. Véase S. Tom. *Opusc.* 17. cap. 10, y los *Salmat. Tom.* 5. *Trat.* 22. cap. único à n. 69.

P. ¿En qué lugar se deben exorcizar los endemoniados? *R.* En la Iglesia regularmente, por hallarse en ella todas las cosas que aborrecen los demonios, como son: el sacramento de la Eucaristía, las cruces, imágenes de los santos, reliquias sagradas, y otras cosas santas que los ahuyentan. Con todo, no será ilícito conjurarlos fuera de la Iglesia, aunque esto se deberá hacer rara vez.

PUNTO III.

Del ingreso de los demonios en los hombres, de su salida y de otras cosas tocantes al asunto.

P. ¿Entran en los cuerpos humanos los demonios? *R.* Sí. Y aun es de fe esta resolucion, pues consta de varios lugares del Evangelio que Jesucristo los espelió de ellos, y ade-

mas dió facultad y potestad á sus Apóstoles para esto mismo. Pueden entrar por cualquier parte del cuerpo humano, porque siendo espíritus, por ninguna se puede impedir su entrada. También es indubitable que el obseso se puede hallar poseído de muchos, como se vió en el que se nos refiere por S. Lucas, cap. 8, que se hallaba ocupado de una legión.

P. ¿Cuáles son las señales para conocer si uno se halla verdaderamente energúmeno? *R.* Son muchas; bien que pocas hay ciertas. Las que se tienen por ciertas son: si habla lenguas estrañas; si penetra las ciencias que jamás estudió; si revela las cosas ocultas que el conocimiento humano no puede naturalmente alcanzar. Las dudosas son: un temblor de miembros preternatural; la voz desacostumbrada; el semblante terrible y espantoso; la resistencia para pronunciar los nombres de *Jesus* y *Maria*, ó invocar á los santos, y para tocar las cosas sagradas; fuerzas irregulares y estraordinarias. Véase S. Tom. 1. p. q. 115. art. 5.

P. ¿Las obras y palabras, que *aliàs* son culpas, hechas ó dichas por los obsesos, se les han de imputar á pecado? *R.* Si obran ó hablan violentados por el demonio y sin consentimiento propio, no se les deben imputar á culpa, porque no les son libres ni voluntarias. Lo mismo decimos, si el demonio de tal manera les turba los sentidos inter-

nos, que conciben invenciblemente lo malo como bueno; pues entonces obran como si careciesen del uso de la razon. Mas si el demonio solamente escita al energúmeno con persuasiones ó sugestiones aunque vehementes, y sin pervertir los sentidos internos, pecará el obseso en sus obras ó palabras pecaminosas, porque en este caso obra libremente; y así pecó Saul, cuando arrebatado del mal espíritu, tiró la lanza contra David. Puede el demonio, pues, compeler al hombre á que haga lo que es pecaminoso de sí, mas no puede precisarlo á pecar, como dice S. Tom. 1. 2. q. 80. art. 3.

P. ¿Cuáles son las señales ciertas para conocer que el demonio salió ya del cuerpo humano? *R.* Señal cierta no hay alguna; y así queda al juicio de los prudentes su conocimiento, tal cual lo permite la materia.

P. ¿Es lícito condescender con la petición de los demonios, cuando para salir de los cuerpos piden alguna cosa? *R.* Se podrá condescender con su petición, si lo que piden no cede en ofensa alguna de Dios, ni del prógimo. Y si Jesucristo permitió á los espíritus inmundos entrasen en los puercos, pudo hacerlo como Señor absoluto de todas las cosas, cuyos soberanos ejemplos mas deben servir á nuestra veneración en semejantes casos, que á la imitación, á no conocernos ciertamente movidos de algun superior impulso.

TRATADO XIV.

Del tercer precepto del Decálogo.

El tercer precepto del Decálogo nos prescribe el culto que debemos tributar á Dios. Por esta causa tratan muchos en él del precepto de oír Misa, y de la observancia de otras obligaciones que nos prescribe la Iglesia. Mas nosotros hablaremos de ellas cuando tratemos de los preceptos que la Iglesia nos tiene impuestos.

CAPITULO UNICO,

De la observancia de las fiestas.

PUNTO I.

Del precepto de guardar las fiestas, y de su obligacion.

P. ¿Se da precepto de guardar las fiestas? **R.** Sí; como consta del capítulo 20 del Exodo, en que mandó Dios á los judíos la santificación del sábado, y abstenerse en él de toda obra servil. Este es el tercer precepto del Decálogo, el cual, aunque en cuanto á la asignacion del sábado sea ceremonial, y como tal haya cesado ya, en cuanto manda dar culto á Dios en memoria del beneficio de la creacion, es moral, y obliga á todos.

P. ¿Qué se nos manda en este precepto? **R.** Se nos ordena dar algun culto exterior á Dios, mas sin escluir el interior; pero no se nos mandan

por él los actos de caridad ni contricion. Asi S. Tom. 2. 2. q. 122. art. 4.

P. ¿En qué dia estan los cristianos obligados á observar este precepto? **R.** Principalmente deben observarlo en el domingo, á cuyo dia trasladó la Iglesia católica la festividad del sábado, asi por reverencia á la triunfante resurreccion de nuestro Señor Jesucristo, como para que los cristianos nos distinguésemos de los judíos. De aqui se sigue que la observancia del domingo en lugar del sábado solo es de precepto eclesiástico, como espresamente lo dice el angélico Doctor en el lugar citado ad 4. por estas palabras: *Ad quartum dicendum, quod observantia diei dominicæ, in nova lege succedit observantiæ sabbati, non ex vi præcepti legis, sed ex institutione Ecclesiæ et consuetudine populi christiani.*

P. ¿Hay obligacion á guardar otras fiestas fuera del domingo? **R.** Sí; porque asi como los judíos tenian dedicadas ciertas fiestas ademas de la del sábado para dar culto á Dios, asi la Iglesia, ademas de la del domingo, tiene determinadas otras en el año para venerar en ellas á Dios, á María Santísima y á los santos. Quien quisiere tener exacta noticia de su principio, institucion y número lea los Salmaticenses en su curso moral, tom. 5. trat. 23. cap. 1. à n. 41, donde con

su acostumbrada erudicion proponen estos puntos.

P. ¿Quién tiene potestad para instituir dias festivos? *R.* Pueden instituirlos para toda la Iglesia el Papa, y el Concilio general legítimamente congregado. Lo mismo puede el Obispo con el clero y pueblo respecto de su diócesis. Y aun el Obispo tiene por sí solo esta facultad respecto de los santos canonizados, mas no respecto de los beatificados solamente. Con todo, deben los prelados abstenerse de instituir nuevos dias festivos, como lo previene el Papa Urbano VIII en su Bula que empieza: *Universa per orbem...*

P. ¿Cuándo empieza la obligacion del dia festivo, y cuándo finaliza? *R.* Empieza en el punto de la media noche antecedente, y finaliza en el punto de la media noche siguiente. Es precepto que obliga á culpa grave, y el decir lo contrario está condenado por el Papa Inocencio XI en la proposicion siguiente, que es la 51: *Præceptum servandi festa non obligat sub mortali, seposito scandalo, si absit contemptus.*

P. ¿A qué obliga dicho precepto? *R.* A oír Misa, y abstenernos de obras serviles. En cuanto á la primera parte es precepto afirmativo, y en cuanto á la segunda es negativo. Una y otra obligacion está generalmente recibida en la Iglesia por una constante tradicion, y como tal mandada observar en varios lugares del derecho canónico.

P. ¿El que contento con oír una Misa y no trabajar en el dia de fiesta, emplea todo lo restante de él en vanos coloquios, recreaciones, pasatiempos, ó se entrega al ocio, pecará gravemente contra el precepto de santificarlo? *R.* Con el angélico

Doctor, *quodlib. 9. art. 15. Quod omnis quæstio, in qua de peccato mortali quæritur, nisi espressè veritas habeatur, periculosè determinatur.* De esta clase es la dificultad que contiene la pregunta. Y asi nos contentaremos con prevenir á los predicadores y confesores cuiden de avisar á los fieles la obligacion que tienen de emplear los dias festivos en obras de piedad y religion; en oír la divina palabra; asistir á los divinos oficios; frecuentar los sacramentos; ejercitarse en los actos de las virtudes, especialmente teologales, y en obras de misericordia. Asi lo previene Benedicto XIV en su Bula que empieza: *Ab eodem tempore...* Lo mismo advierte el Catecismo del Tridentino, 3. p. 3. *precept. n. 3.*

P. ¿Quiénes estan obligados al precepto de santificar las fiestas? *R.* Todos los fieles de uno y otro sexo, en habiendo llegado al uso de la razon. Por lo que, si alguno antes de los siete años se hallare prevenido de él, estará obligado á su cumplimiento, aunque no haya llegado á esa edad. En caso de duda estará obligado á su observancia el que ya cumplió los siete años. Si antes de esta edad dieren los muchachos señales probables del uso de la razon, han de ser obligados á oír Misa. Y conviene amonestar á los padres, que antes de los siete años lleven á sus hijos á la Iglesia para que se acostumbren á asistir al santo sacrificio con devocion. Sobre la obligacion que tienen los peregrinos, vagos y moradores acerca de observar las fiestas de los pueblos por donde transitan ó se hallan, ya se dijo en el Tratado de las leyes.

Todos los religiosos, aunque sean exentos, estan obligados á guardar las fiestas impuestas por el Obispo para toda su diócesis, como lo ordena el Trident. *sess. 25. de Regularib. cap. 12.* Tambien lo estan respecto de la de los patronos del reino, provincia ó diócesis en que se hallan, como igualmente á las que estuvieren introducidas por voto, ó costumbre legitima de uno y otro clero secular y regular.

PUNTO II.

De la obligacion de abstenernos de obras serviles.

P. ¿Se prohiben en este precepto todas las obras serviles? *R.* Aunque á los judíos se les prohibia el ejercicio de toda obra servil, como consta del Exodo, *cap. 20. Omne opus servile non faciétis in eo,* á los cristianos no se nos prohiben las que son necesarias *ad vitam*, como dice S. Tom. 2. 2. q. 122. *art. 4. ad 4.* Por lo que, aunque este precepto obligue á culpa grave, admite parvidad de materia, como el espacio de una hora, ó algo mas, como tal que no llegue ó se acerque mucho á dos. Esta opinion nos parece la mas razonable; pues no debe medirse en esta materia el tiempo *mathematicè*, sino *moralmente*. Bien que en cuanto al mercado, juramentos, juicios y otras obras que se nos prohiben en los dias festivos, no tanto se ha de guardar la gravedad ó levedad de la materia por el tiempo, quanto por la cualidad de la obra. Por esto el controvertir la causa judicial, tomar juramento para su curso, ó dar sentencia sobre ella, será culpa grave aun cuando

se haga en muy poco espacio de tiempo.

P. ¿Qué obras se prohiben en este precepto? *R.* Las obras son en tres maneras, á saber: *comunes, serviles y liberales.* *Comunes* son las que convienen á todos sean libres ó siervos, como el caminar, pasear, saltar, y tocar instrumentos. Las *serviles* son las que son propias de siervos y criados, y se contienen en este verso:

*Rus, nemus, arma, rates,
Vulnera, lana, faber.*

Rus significa la agricultura: *nemus*, el arte venatoria: *arma*, la militar: *rates vulnera*, la quirúrgica y farmacópica: *lana*, la tectoria y semejantes: y *faber*, la fabril, que contiene en sí muchas. Las obras *liberales* son las que convienen á las personas nobles, y se ordenan á instruir el entendimiento, las cuales se incluyen en este verso:

*Lingua, tropus, ratio,
Numerus, tonus, angulus.*

Lingua, significa la gramática: *tropus*, la retórica: *ratio*, la dialéctica: *numerus*, la arimética: *tonus*, la música: y *angulus*, la geometría. De estas obras, solo las que son propiamente serviles se prohiben en este precepto, como consta de las palabras del Exodo: *Omne opus servile non faciétis in eo.*

P. ¿Qué se entiende por obra propiamente servil? *R.* Es: *Opus corporale mechanicum utilitati hominis ordinatum.* Esta es la obra que principalmente se prohibe en el dia festivo. Para cuya inteligencia con-

viene notar con el angélico Doctor, 2. 2. q. 102. art. 4. ad 3, que la obra servil puede ser en tres maneras, esto es: *peccaminosa*, *humana* y *religiosa*. La *peccaminosa* es el mismo pecado con que se sirve al demonio. La *humana* es con la que se sirve al hombre, y la *religiosa* con la que se sirve á Dios. Por la peccaminosa no se viola el día festivo, por ser solamente servil en sentido místico; y así no añade nueva culpa distinta en especie el pecar en día de fiesta, aunque sí contiene mas grave deformidad, especialmente si el pecado se comete en los días mas solemnes, ó en aquellos en que se celebran los principales misterios de nuestra redencion, aunque no sean festivos, como en el Jueves ó Viernes Santo. Asi S. Tom. in 3. dist. 37. q. 1. a. 5. q. 2. ad 2.

Ni se opone á esto la doctrina del mismo santo, cuando en la 2. 2. q. 122. art. 4. ad 3. dice: *Opera peccaminosa contrariari observantiae sabbati*; porque esta contrariedad solo se entiende serlo en cuanto al fin estrínseco del precepto, á saber: de la conjuncion del alma con Dios, no en cuanto al fin intrínseco, que es el culto debido al Criador. Ni hay precepto especial que nos mande no pecar en el día festivo, pues en todos estamos obligados á abstenernos de todo pecado. O puede decirse, que las obras peccaminosas se contrarían á la observancia del sábado, cuando con el pecado se junta la obra mecánica servil.

Por lo que mira á la obra religiosa dice así el angélico Doctor en el lugar arriba citado: *Opus autem religiosum sine crimine peragitur*

die festo; è contra vero opus servile humanum.

P. ¿Es obra servil prohibida en día de fiesta el pintar? R. Lo es; porque el arte de pintar, sea con pincel ó aguja, es mecánica, y como tal contenida en la *textoria* ó *fabril*. Y aunque no pocas veces se ejerciten en ella las personas nobles por recreacion ó gusto, no por eso deja de serlo, así como otras obras lo son, aunque las ejerzan los nobles por los dichos motivos. Mas no es obra servil formar con la pluma algunas figuras para la instruccion. Y así pueden los arquitectos formar en día de fiesta las trazas de los edificios que despues han de construir.

P. ¿Es obra servil el transcribir?

R. Así como el escribir no es obra servil, así tampoco lo es el trasladar lo escrito, pues una y otra accion miran al mismo fin; ni se hacen serviles aun cuando se ejecuten por ganar con ellas, porque la obra de su naturaleza liberal no pasa á ser servil por el fin del operante, como ni al contrario. Algunos hacen distincion entre los que se emplean en transcribir, como criados destinados asalariados para este efecto; y los que aunque trasladen por su jornal, lo ejecutan rogados para ello, y dicen: que los primeros quebrantan el precepto de no trabajar, si emplean la mayor parte del día festivo en trasladar escrituras, procesos, etc., mas no los segundos. Esta doctrina conviene tengan presente los abogados, y otros para no emplear sus criados en trasladar la mayor parte del día de fiesta. El ordenar las letras para la impresion se reputa por obra servil prohibida en día de fiesta.

P. ¿La caza y pesca son obras serviles prohibidas en el dia de fiesta? *R.* Lo son por su naturaleza; mas por la parvidad de materia ó por la costumbre, no violan gravemente el dia festivo, si se hacen sin mucho trabajo ni tumulto, y por causa de recreacion. Atiéndase, pues, á la costumbre del pais, sin tomarse en ello mayor licencia que la que segun ella está comunmente recibida en él. La pesca moderada en rios pequeño es lícita segun la costumbre comun, ya se haga con red ya con caña. Por ganancia no es lícita, como lo insinúa Benedicto XIV, *Synod. lib. 1. cap. 18. n. 10.*

P. ¿Es obra servil el caminar? *R.* No; porque es obra comun á libres y á siervos. Los arrieros y carreteros no pueden dar principio á sus viajes en dia de fiesta con los machos ó carros cargados, porque este ejercicio es obra servil, como tambien lo es el cargar. Mas pueden lícitamente continuar su viaje en dia de fiesta, si lo comenaron con buena fe los dias anteriores. Tambien podrá excusarlos de culpa grave la necesidad, pública utilidad ú otra grave causa.

P. ¿Se prohiben en los dias de fiesta algunas obras liberales? *R.* Se prohiben los mercados, plácitos y juicios. Asi consta del *cap. Conquestus, de feriis...* Por nombre de mercado se entienden las ferias, las compras y ventas cotidianas que se hacen por los mercaderes, ya se hagan á puerta abierta ya á puerta cerrada. En órden á las ferias y mercados se podrá estar á la costumbre legítimamente introducida. No obstante, Benedicto XIV en dos constituciones, de las cuales

la primera empieza: *Paternæ charitatis...* y la segunda: *Ab eo tempore...* exhorta con mucho empeño se abstengan de ellas los fieles en los dias festivos, amonestando á los Obispos que atiendan con toda solicitud á prohibirlas ó embarazarlas.

Por lo que mira á las compras y ventas cotidianas de los mercaderes, deben ser absolutamente reprobadas en los dias de fiesta, sin admitir costumbre contraria alguna, á no ser de las cosas que se reputan necesarias para el sustento, como pan, vino, carnes y otras cosas precisas para el dia, pues las demas no pueden comprarse ó venderse sin violar el dia de fiesta.

Sobre este punto deben velar con el mayor cuidado los Obispos y párrocos, para impedir que la avaricia de los negociantes no atropelle con la santidad de los dias festivos. Véase á Benedicto XIV, *de Sinod. lib. 7. cap. 4. n. 3.*

En el plácito se prohibe en primer lugar el juramento judicial, y de consiguiente la citacion de las partes; el exámen de testigos, aunque se haga sin intervenir juramento. Con todo, lícitamente se puede este hacer en dia de fiesta por causa espiritual, ó por la paz, la fe, la fama, la piedad ú otra grave necesidad. Por nombre de juicio se entienden prohibidas en el dia de fiesta todas las sentencias, asi civiles como criminales, y todo estrépito judicial que requiera contestacion. Mas no por eso se prohiben en los dias festivos las sentencias en que se imponen penas espirituales, ni los actos de jurisdiccion voluntaria, como ni tampoco las apelaciones y causas que conciernen á la religion, misericordia ó piedad.

PUNTO III.

De las causas que escusan á los que trabajan en los dias de fiesta.

P. ¿Cuáles son las causas que escusan de la obligacion de no trabajar en dia de fiesta? *R.* Regularmente se numeran estas cuatro, que son; *necessitas propria vel aliena utilitas Ecclesiæ: superiorum auctoritas; y consuetudo legitima.* Por la primera causa no es pecado hacer todas aquellas obras serviles que sean necesarias para la salud propia ó del prógimo y para evitar algun grave daño que amenace de fuera, como enseña S. Tom. 2. 2. q. 122. art. 4. ad 3.

Por el mismo motivo es lícito preparar la comida necesaria para el dia de fiesta, como los discípulos de Cristo cogian en el sábadó las espigas necesarias para su sustento. Por esta misma necesidad se escusan de culpa los labradores que en los dias de fiesta trabajan en el tiempo de siega y vendimia, como los pasteleros, horneros y molineros, cuando de otra manera no pueden satisfacer á la necesidad del pueblo. Mas no se debe escusar, antes bien reprender con toda severidad á ciertas mugeres, que frecuentemente destinan los dias festivos para cerner y otros trabajos domésticos, pues estas no miran por la utilidad comun, sino á su propio interés, y á satisfacer su codicia. Pero se deberá escusar á los que no pueden sustentarse á sí mismos, ó á su familia si no trabajan en dia de fiesta; deberán con todo eso consultar á su párroco ó confesor, como tambien las criadas pobres, y que se ven precisadas á remendar en tales dias sus vestidos,

TOMO I.

por no concederles otro tiempo sus amos para hacerlo.

Por razon de evitar algun grave daño inminente estan escusados del mismo precepto los que trabajan en dichos dias para apagar algun incendio, para recoger el ganado extraviado, para reparar la ruina actual de una casa, y para cosas semejantes. Los siervos ó criados á quienes sus señores ó amos precisan á trabajar en dia de fiesta, aunque para evitar graves contiendas puedan hacerlo alguna otra vez, si continúan en frecuentar los mismos mandatos, deben desampararlos cuanto antes puedan cómodamente hacerlo, á no ser les conste prudentemente tienen los amos causa justa para mandarles algunas veces trabajar. La oportunidad de conseguir una gran ganancia no es causa justa para trabajar en los dias prohibidos; pues á serlo, apenas habria quien guardase las fiestas, y todos se persuadirian que de no trabajar perdian mucho interés. Y á la verdad no es lo mismo padecer detrimento, que no adquirir ganancia. A ninguno le es lícito trabajar los dias festivos por evitar la ociosidad, y mas pudiendo y debiendo evitarla con emplearse en aquellos santos ejercicios propios de tales dias.

P. ¿Los barberos pueden ejercer su oficio en los dias de fiesta? *R.* No pueden absolutamente hablando, por ser obra servil. Por esta causa no pueden hacer la barba á cuantos concurren á su oficina, sin distincion de personas. Pueden, sí, hacérsela á algun labrador, ó á otro alguno del pueblo, como tambien á algun caminante habiendo necesidad; como si uno hubiese de ir adonde no habia barbero, ó cuan-

33

do la gente del campo no puede concurrir entre semana, por el detrimento que se le seguiria de perder su trabajo con notable perjuicio propio ó de los suyos. Hacer una ú otra barba sin necesidad, será pecado venial. Véase á Benedicto XIV, Instit. 23, que trata largamente la materia. Lo mismo que hemos dicho de los Barberos debe entenderse en su proporcion de los herradores, á quienes puede la necesidad excusar en el ejercicio de su arte.

P. ¿Es lícito trabajar los dias de fiesta en obras religiosas por razon de la piedad ó utilidad de la Iglesia? *R.* Las obras religiosas pueden ser de tres maneras: unas *espirituales*, como administrar, ó recibir los sacramentos, y las demas que miran á ministrar en el altar; otras, que aunque no tan inmediatamente, se ordenan al culto divino, como llevar las cruces ó imágenes en las procesiones, tocar el órgano, ú otros instrumentos músicos, y las campanas; otras que son como preparatorias para las sagradas funciones, como limpiar y adornar los templos; á las que por motivo de piedad se agregan otras, que ceden en utilidad de las Iglesias, como el cultivar sus campos, ó acarrear piedra ú otros materiales para su edificio. Esto supuesto

Decimos lo primero que por las obras religiosas del primero y segundo género no se quebrantan las fiestas; porque siendo el fin del precepto que nos manda abstenernos de las obras serviles el dar culto á Dios, no pueden ser contra él las que se ordenan á este mismo fin.

Decimos lo segundo que las obras

del tercer género son tambien lícitas en los dias festivos, habiendo causa para hacerlas. El diferirlas por negligencia hasta estos dias, será culpa leve; porque pudiendo hacerse cómodamente, se deben prevenir en los dias anteriores, ó en la víspera del dia festivo. Asi el ser la materia leve, como el hacerse esta aun mas leve por la relacion que tiene con el culto divino, hace que la trasgresion no llegue á culpa grave. Si dichas obras no pudieron antes prevenirse, ó se olvidaron invenciblemente, no habrá culpa alguna en practicarlas en el dia festivo; pues en tal caso ya excusa la necesidad.

Decimos lo tercero que el trabajar en los dias de fiesta en el cultivo de las heredades de alguna Iglesia ú hospital pobre, como para reparar sus edificios, no es absolutamente lícito en los dias prohibidos, á no haber actual necesidad, que *aliàs* escuse; porque los tales ejercicios son obras serviles, y la piedad no debe ser contraria á la religion que las prohibe. Por esta causa no es lícito trabajar en dichos dias para dar limosna, ni para socorrer á cualquier pobre.

P. ¿Quién puede dispensar para que se trabaje en los dias de fiesta? *R.* Puede el sumo Pontífice en toda la Iglesia, el Obispo en toda su diócesis, y los párrocos en algun caso urgente, y no habiendo fácil recurso al Obispo. Finalmente, la costumbre legitima puede excusar de la obligacion de no trabajar, dónde y cómo se hallare introducida. Mas deberá examinarse con cuidado, no sea corruptela, lo que se pretende pase por costumbre legal.

Tomando en estos dias sus ranchos, y cuando se van precisando á dar, como el uno pide, se le

TRATADO XV.

Del cuarto precepto del Decálogo.

En el cuarto precepto del Decálogo se nos manda honrar á nuestros padres, como consta del Exodo, *cap. 20*, y del Deuteronomio, *cap. 5*. *Honora patrem tuum, et matrem tuam*. Este es el primero entre los preceptos de la segunda tabla. Por lo mismo, despues de haber tratado de los tres primeros preceptos del Decálogo, que miran á Dios, daremos ya principio á los siete restantes, que miran al prógimo, entre los cuales sin duda debe tener el primer lugar el que nos intima honrar á nuestros padres, porque como dice S. Tom. 2. 2. q. 122. a. 5. *in Corp. Inter proximos autem maxime obligamur parentibus; et ideò immediatè post præcepta ordinantia nos in Deum, ponitur præceptum ordinans nos ad parentes*.

CAPITULO UNICO.

Sobre honrar á los padres.

PUNTO I.

De la obligacion de los hijos para con sus padres.

P. ¿Qué se nos manda en el cuarto precepto del Decálogo? *R.* Honrar á los padres, esto es, honrar lo primero á los que nos engendran segun el cuerpo. Lo segundo, á los que nos reengendraron y reengendran en lo espiritual; como son los

prelados de la Iglesia, los sacerdotes y demas ministros de nuestra salud espiritual. Lo tercero, á los reyes ó príncipes nuestros, á los gobernadores del reino, magistrados y directores de la república. Lo cuarto, á los tutores, curadores y maestros. Lo quinto, á los ancianos y provecos, y á todos los que fueren nuestros mayores en *edad, dignidad y gobierno*. Lo sexto, á los hermanos, consanguíneos y afines, conforme la mayor union con ellos. Lo sétimo, á nuestros bienhechores, paisanos y amigos. A todos estos debemos honrar, *servata proportione*, como enseña S. Tom. 2. 2. q. 101 y 102.

P. ¿Qué obligacion impone á los hijos el amor que deben tener á sus padres? *R.* Les impone tres obligaciones: La primera de amor y reverencia. La segunda de obediencia y culto; y la tercera de socorrerlos en sus necesidades, y sustentarlos. Están, pues, obligados los hijos primeramente á honrar á sus padres, amandolos mas que á todos los otros prógimos, y nunca aborreciéndolos. Por lo que, si los hijos aborrecen á sus padres, no solo pecarán contra caridad, sino tambien contra piedad. Deben lo segundo los hijos, para significar el amor que tienen á sus padres, reverenciarlos, hablando de ellos honoríficamente, no murmurando jamás de ellos, sirviéndolos, levantándose á su presencia, é inclinándoles la cabeza. Estas

y otras demostraciones semejantes pide la reverencia que tan justamente deben tener los hijos á sus padres.

P. ¿Cuándo pecarán gravemente los hijos contra el amor que deben á sus padres? *R.* Lo primero, pecarán gravemente cuando les desean algun grave daño deliberadamente. Lo segundo, cuando los constriñan gravemente con sus hechos ó dichos, hablándoles con aspereza, mirándoles con rostro torcido, con gestos atrevidos, irrisiones, desprecios, ó haciéndoles otras semejantes injurias. Tambien pecarán gravemente si se burlan de sus consejos, ó los desprecian, y sobre todo, si se atreven, lo que causa horror solo el decirlo, á poner manos violentas en ellos; si les levantan la mano, ó les amenazan; si se mofan de sus acciones, ó cosas semejantes. Lo tercero, pecarán los hijos gravemente contra el amor debido á sus padres, si despues de muertos no cuidan de darles sepultura conveniente; si se descuidan de aplicar sufragios y otras preces por sus almas; sino cumplen sus testamentos; si pudiendo no cuidan de satisfacer sus deudas; si no procuran que en el artículo de la muerte reciban los sacramentos y hagan testamento. Lo cuarto, pecarán gravemente acusándolos en juicio, sea civil ó criminal, á no ser en las causas de heregía, traicion á la patria, y conjuracion contra el príncipe, y con tal que de otra manera no lo puedan evitar por lo respectivo á los dos últimos delitos. Pecan gravemente, lo quinto, si con conocimiento irritan á sus padres, moviéndolos á grave ira, ó á profetir maldiciones, blasfemias, u otras espresiones semejantes. Lo sexto, pe-

carán si los desprecian ó no quieren reconocerlos por sus padres, á no hacer esto último en alguna rara circunstancia, y por evitar algun grave detrimento que de ello se le hubiese de seguir al hijo; porque entonces seria prudente la disimulacion, manifestando despues el motivo á los padres para evitar su sentimiento y tristeza.

P. ¿Cuándo pecarán los hijos contra la obediencia que deben á sus padres? *R.* Los hijos estan obligados á ser obedientes á sus padres en todas las cosas tocantes al cuidado doméstico, á la buena educacion y rectitud de las costumbres. Por lo que á no escusarlos la parvidad de la materia, ó la intencion del que manda, pecarán gravemente contra esta obediencia: lo primero, si no los obedecen en lo que pertenece á las buenas costumbres y á la salvacion de sus almas; como si les mandan huir de juegos prohibidos, malas compañías ó peligrosas, no salir de casa por la noche, no gastar supérfluamente.

Pecarán gravemente, lo segundo, si no quieren cumplir con los encargos que les ordenan los padres para utilidad de la familia; si no quieren aplicarse al estudio, ó á otros oficios para hacerse con el tiempo útiles á sí mismos, ó á la casa; si se casan contra la voluntad de los padres, ó sin darles noticia, no habiendo causa para ello, segun lo que á su tiempo diremos.

Las hijas, ademas de los casos ya dichos respectivamente, pecarán gravemente si porfian salir solas de casa, andar frecuentemente á su libertad; si reciben ó escriben cartas ó papeles ocultamente; si se adornan deshonestamente; si hablan con

personas sospechosas; si admiten dádivas; si huyen del lado de sus madres; si pretenden pertinazmente el esposo que no les conviene ó no les es igual. En todas estas cosas y otras semejantes pecarán las hijas contra la obediencia debida á sus padres, y gravemente por serlo la materia, y estan obligados á manifestar, no solo la especie del pecado que incluya la cosa, sino tambien el de su desobediencia.

P. ¿Qué obligacion tienen los hijos en orden á socorrer á sus padres? *R.* Los hijos tienen obligacion de socorrer á sus padres, asi en lo espiritual, rogando á Dios por ellos en vida y en muerte, como en lo temporal cuando se hallan necesitados; y no solo por caridad, sino por piedad natural prescrita por la naturaleza misma. Por este motivo, si un hijo entrase en religion abandonando á sus padres necesitados de su asistencia, pecaria gravemente, como advierte S. Tom. 2. 2. q. 101. art. 4. ad 4.

P. ¿Estará obligado el religioso profeso á salir de la religion para socorrer á sus padres? *R.* Si estos estan en estrema necesidad no hay duda que deberá, no pudiendo atender de otro modo á su socorro. Mas si la necesidad solo fuere grave, no tiene esta obligacion, aunque dentro de la religion deberá, con la licencia de sus prelados, mirar por su alivio. Un religioso se debe considerar, mediante su profesion, como muerto al siglo, y totalmente entregado á la religion; y asi como el casado no tiene obligacion á dejar á la muger por socorrer á sus padres, asi tampoco la tiene el religioso profeso. Asi S. Tom. ubi supra.

La obligacion que hemos dicho tienen los hijos de alimentar á sus padres, se entiende tambien de los ascendientes, pues se reputan como padres. Comprende tambien á los hijos naturales y espurios; porque la razon es comun á todos. Esta obligacion misma pasa igualmente á los herederos; porque los bienes de los dichos llevan consigo este gravámen; y asi á cualquiera que pasen por título gratuito, pasan con esta obligacion.

PUNTO II.

De las obligaciones de los padres en orden á los hijos.

P. ¿A qué estan obligados los padres respecto de sus hijos? *R.* Asi como los hijos estan obligados á amar, obedecer y sustentar á sus padres, asi estos tienen obligacion de amar con especialidad á sus hijos, y á darles educacion, alimentos, y colocarlos en estado. Pecarán, pues, los padres: lo primero si aborrecen á sus hijos; si les desean la muerte ú otro grave daño; si se lo imprecán ó maldicen; si los tratan ó castigan con demasiada severidad; si no procuran darles una cristiana educacion por sí mismos ó por medio de idóneos maestros; si no les enseñan la doctrina cristiana y dan otros documentos conducentes á su salvacion; si no los instruyen en lo necesario para recibir los santos sacramentos; si no les dejan elegir libremente estado conveniente.

Pecarán lo segundo si no atienden á que sus hijos aprendan las ciencias ó artes convenientes á su estado; para cuya consecucion es-

tan obligados los padres á concurrir con las espensas necesarias.

Lo tercero pecarán si no apartan sus hijos de las ocasiones de pecar; si les permiten la entrada en casas sospechosas; si á las hijas no prohíben totalmente las conversaciones y amistades con jóvenes en casa ó fuera de ella; si á estas les permiten presentarse en público con adornos indecentes, supérfluos escesivamente, ó con demasiada libertad, ó si no les prohíben esponerse de esta manera en las ventanas.

Lo cuarto pecarán los padres si con sus consejos ó mal ejemplo enseñan á sus hijos lo malo, como maldiciendo, blasfemando, jurando ó hablando palabras torpes en su presencia; si no corrigen sériamente sus malas costumbres y vicios. Finalmente, están obligados los padres con un sumo cuidado á procurar que sus hijos mayores de siete años no duerman en el mismo aposento que ellos, por el gravísimo peligro que hay en que el demonio consiga pervertir desde luego su sentido con una anticipada malicia que despues se haga en ellos, en la mayor edad, como naturaleza. Los párrocos y confesores deben estar muy advertidos de este peligro, teniendo siempre presentes las palabras de S. Carlos Borromeo: *Ne cum femina, quocumque vel arctissimæ propinquitatis gradu conjuncta, mas simul cubet, etiam si ambo puerili ætate sint. Nec paupertatis angustæve habitationis excussationi locus facile relinquatur; quominus istiusmodi impuritatum occasio omnino præcidatur cum humi atque potius adeo sub diu jacere satius esset.* Véase á Benedicto XIV, de *Synod. lib. 11. cap. 4. n. 8.*

Estan ademas de lo dicho obligados los padres á dar alimentos á sus hijos, aunque sean espurios y criminosos de los mas graves delitos; porque el hijo por ningun crimen deja de serlo, y asi, si no se pueden sustentar á sí mismos, estan por derecho natural obligados los padres á sustentarlos; y esto aunque sean clérigos, y hayan de proveerlos de los bienes eclesiásticos por no tener otros. Ni esto se opone á las dos constituciones de S. Pio V relativas á esta materia; porque en ellas no se reprueba lo que prescribe el derecho natural, sino el que los clérigos no testen en favor de sus hijos espurios.

La obligacion que queda dicho tienen los padres de alimentar á sus hijos, se entiende tambien de los ascendientes, debiendo ser los primeros obligados á ello, los que lo fueren por línea paterna, entrando despues en esta misma obligacion los de la materna. La madre está obligada á lactar al hijo los tres años primeros, debiendo despues correr todos los demas gastos de la prole por cuenta del padre; y aun si la madre careciere de leche, ó por alguna otra causa no pudiese dársela al hijo, quedarán de su obligacion todos los gastos. Si el padre fuere pobre y no pudiese dar alimentos á los hijos, deberá proveerlos de todo la madre, teniendo facultades para ello. Si sin alguna causa deja la madre de lactar sus hijos, peca, á lo menos venialmente, y aun segun muchos peca gravemente; porque de no hacerlo se siguen no pequeños perjuicios á la prole. Habiendo causa justa para darles á criar á otra muger, debe solicitar con cuidado sea sana y de

buenas costumbres; pues como muchas veces ha hecho ver la experiencia, así los defectos físicos, como los morales de la madre, se trasfunden con la leche en los que crían á sus pechos. Véase á Benedicto XIV, *de Synod. lib. 11. cap. 7. n. 10 y 11.* Pecan también las madres que acuestan consigo á los niños con peligro de oprimirlos.

Pecarán, finalmente, los padres si con prodigalidades, juegos, comilonas, lujo escesivo, ú otros modos ilícitos disipan los bienes con que debían atender á dotar competentemente á sus hijas, y á educar á sus hijos conforme á su estado, porque están obligados á providenciar para que sus hijos no vengan á padecer necesidad. Todo lo que hemos dicho de los padres en orden á los hijos, debe en su proporción entenderse de los tutores y curadores respecto de los pupilos y menores, por suceder en lugar de los padres. Por esta causa están asimismo obligados los pupilos y menores del modo dicho á amar, reverenciar y honrar á sus tutores y curadores como si fuesen sus padres.

P. ¿Pecarán los padres en esponer sus hijos en los hospitales ú otros lugares pios para que los sustenten? *R.* 1. No pecan haciéndolo con justa causa, como para evitar la infamia ú ocultar el delito; y lo mismo si lo hacen por necesidad. Mas deben poner toda diligencia en hacerlo en lugar y tiempo conveniente, para que no peligre su vida, cuidando de bautizarlos antes. A no hacerlo así, serán reos de homicidio, como no pocas veces ha sucedido, muriendo los hijos. *R.* 2. No interviniendo causa justa, pecan gravemente los padres en esponer

sus hijos á las puertas de la Iglesia ó en los hospitales; porque en esto obran contra las leyes de la naturaleza. Si lo hacen con justa causa, deberán los padres, si tuvieren facultades, satisfacer á los lugares pios las espensas en la educación de sus hijos espósitos que hubieren hecho, pues dichas casas fueron principalmente instituidas para los pobres.

La obligación de alimentar á los hijos pasa á los herederos de los padres, siendo tales por título lucrativo, mas no si hubiesen adquirido sus bienes por título de compra ú otro oneroso; porque pagado el precio quedan dueños de los bienes. Si estos se hubieren aplicado al fisco por sentencia arbitraria del juez, quedará el fisco con esta misma obligación; pero no la tendrá si se le han aplicado según las leyes, como cuando se les confiscan al padre los bienes por el crimen de herejía ú otros, esceptuando cuando el hijo no tenga por otra parte con que sustentarse; porque entonces se le debe el sustento por derecho natural, superior á toda ley humana.

P. ¿Están los padres obligados gravemente á dotar á la hija que se quiere casar? *R.* Si; porque la dote sucede en lugar de los alimentos. Lo mismo se ha de decir del hijo que quiere tomar el estado religioso ú ordenarse. Si la hija fuere mayor de veinte y cinco años, estará el padre obligado á dotarla, aun cuando quiera casarse contra su voluntad con indigno; porque se atribuye á la negligencia del padre, por no haberla proveído de conveniente matrimonio. Véase esta pragmática novísima que sobre esta materia promulgó nuestro católico monarca Carlos III, y la que pos-

teriormente ha espedido Carlos IV, *Tract.* 34. Si la hija fuere de menos edad que la dicha, y se casa con indigno, aunque el padre quede obligado á ministrarle los alimentos necesarios para la vida, si por otra parte no tiene con que vivir, para que no perezca de hambre, cuando tiene *aliàs* con que sustentarse, no está el padre obligado á dotarla; pues parece contra la razon obligar á los padres á dotar á una hija que se casó con un indigno, deshonorando la familia. En qué casos pueden los padres desheredar á sus hijos, se dirá en el Tratado XX.

PUNTO III.

De las obligaciones de los casados entre sí.

P. ¿A qué está obligado el marido respecto de su muger? *R.* Está obligado, lo primero, á amarla con un verdadero amor como Cristo amó á su Iglesia. Debe pues el marido tratar á su muger, no como á sierva ó criada, sino como á compañera y coadjutora suya. Por lo que, aunque habiendo justa causa pueda moderadamente castigarla, despues de haberla amonestado dos ó tres veces, pecará gravemente si la castiga con crueldad; porque el castigo severo no pertenece al marido, sino al juez.

Lo segundo está obligado el marido á honrar á su consorte de palabra y obra. Por esta causa pecará si le dice palabras infamatorias; como que es una adúltera, vil ó cosas semejantes; porque aunque con motivo de corregirla pueda alguna vez el marido tratar con alguna aspereza, decirle palabras gravemente

injuriosas, siempre será grave culpa.

Lo tercero, está obligado el marido á cohabitar con su muger en la misma casa, en el mismo lecho, y comer con ella en una misma mesa. Pecará, pues, el marido cuando sin haber justa causa se separa de su consorte contra la voluntad de esta ó sin su consentimiento en los particulares dichos. Las causas para cohonestar esta separacion, son las siguientes: Si el marido sale fuera á los negocios de la casa; si es desterrado por sentencia del juez hasta cierto tiempo; si amenaza al consorte peligro de la vida; si por mútuo consentimiento se separan por algunos días *quoad thorum*; si el marido va llamado á la guerra; si este quiere hacer alguna breve peregrinacion, pues siendo larga es necesario el consentimiento de la consorte. La muger ni aun breve puede hacerla sin el de su marido, como cabeza que es de ella. Cuando el marido con causa justa sale de su casa por breve tiempo, no está obligado á llevar en su compañía á la muger, aunque esta quiera acompañarlo, así por la indecencia de que la muger le siga en la peregrinacion, como para evitar gastos. Mas si el marido hubiera de perseverar por mucho tiempo en un lugar, deberia llevarla consigo, si la muger quisiese acompañarlo; porque en este caso ya es razonable su voluntad.

Lo cuarto, está obligado el marido á no impedir á su consorte el cumplimiento de los preceptos divinos y de la Iglesia, como el oír Misa, ayunar, abstenerse de carnes y otros. Antes bien debe cuidar bajo de culpa grave que su consorte cumpla con estas obligaciones, no

habiendo causa justa que la escuse de ellas. Está tambien obligado á permitirle una moderada frecuencia de sacramentos, y el que oiga Misa aun en los dias feriados; de manera, que si constase al marido la gran utilidad espiritual que resulta á su consorte de frecuentar las confesiones y comuniones, y no obstante se las impidiese, pecaria en ello gravemente. Decir que la casada se hace impotente para cumplir con la obligacion conyugal, ó que se afea en su hermosura por la observancia de los ayunos de la Iglesia, ó por cumplimiento de otros preceptos, es una quimera y ageno de todo juicio cristiano.

Lo quinto, está obligado el marido á sustentar á su muger si recibió su dote, ó quiso sin él casarse con ella, pues de su voluntad echó sobre sí en este caso esta carga. Si la muger por su culpa no quiere cohabitar con su marido, no estará este obligado á darle alimentos, aunque haya recibido dote; porque para tener derecho á ellos ha de estar la casada sujeta á su marido. Mas si la consorte se separó de él por su sevicia, ó por otra justa causa, queda el marido obligado á concurrirle con ellos. Lo mismo se entiende de la muger respecto de su consorte, si este se separa de ella con justa razon, y ella es rica, y el marido pobre, y que necesita de los socorros de la muger, por no ser justo imponer al inocente la pena de privacion de alimentos.

P. ¿Está el marido obligado á mantener á la muger sino recibió dote? *R.* Si se le entregó parte de él, estará obligado *pro rata*. Si nada se le entregó del dote prometido, se ha de distinguir; porque ó no se

satisfizo por culpa de la muger, ó por la del que lo prometió, ó fue sin culpa de ambos. Si lo primero, no está el marido obligado á alimentar á la muger, porque se casó con ella con la condicion, implícita á lo menos, de que no entregándole el dote, no quedase precisado á esta carga. Si lo segundo, tendrá obligacion el marido á darle alimentos, pues seria inhumanidad castigar con tanta severidad como privar de ellos á quien es inocente. Y aun cuando el marido perdiese el dote por culpa de su muger, v. gr., por heregía ú otro crimen, deberia alimentarla, si ella no tuviese por otra parte con que subsistir, porque el vínculo conyugal pide que el marido no deje morir de hambre á su muger. Si esta cometiese adulterio público, perderia el derecho á los alimentos, asi como lo pierde á la cohabitacion; y aun cuando sea el delito oculto puede el marido privarla ocultamente de ellos. Con todo, durante el litigio por el que se solicita el divorcio, no puede privarla de alimentos, y aun estará obligado á sufrir los gastos de la demanda, porque *lite pendente, nihil est innovandum*; y por otra parte se veria precisada la muger á no defenderse, si por hacerlo hubiese de perder el derecho á los alimentos y tener que satisfacer por sí las espensas dichas.

P. ¿Qué obligaciones impone el cuarto precepto á la muger en orden á su marido? *R.* En primer lugar está obligada la muger á amar á su marido con amor especial, asi como el marido debe amar con el mismo á su muger. Y asi todo pecado cometido por los casados contra caridad ó juscicia mútua,

añade la circunstancia especie distinta deser contra piedad, y por tanto ha de declararse en la confesion.

Ademas está obligada la muger por ley natural y divina á honrar y obedecer á su propio marido, por estar ella bajo la potestad del varon, y ser este la cabaza de la muger. Todo lo cual se funda en la ley natural y divina. Y así, segun ambas, está la muger casada gravemente obligada á obedecer á su legítimo marido en cuanto este mandare conforme á las leyes del matrimonio, y sea conducente al logro de sus fines. Por lo tanto tiene obligacion la muger á obedecerle en lo perteneciente á las buenas costumbres y recta administracion de la casa y familia. Por lo que, si ella quisiere gobernar, despreciando á su marido, pecará gravemente. No obstante, podrá y aun deberá oponerse moderadamente á su marido, si este malgastase sus bienes en juegos, comilonas, borrecheras y otros vicios, ó si fuere negligente en la crianza de sus hijos. Mas aun en este caso deberá aguardar á tiempo conveniente y siempre portarse con la debida sumision, porque si lo practicare con altivez y soberbia, provocando á su consorte á la ira y á proferir maldiciones, juramentos, blasfemias, y otras malas palabras, pecará gravemente, y tendrá obligacion á pedirle perdon á su marido. Y aunque las mugeres lo repugnen sumamente, los confesores deben obligarlas á ello, así para que de esta manera restituyan al marido el honor que le quitaron, como para que así se avergüencen de lo que hicieron, y en adelante no perturben la paz del matrimonio.

Tambien pecará la casada si no

obedece á los justos preceptos de su marido; como si le manda dejar los vestidos supérfluos ó inhonestos, corregir sus malas costumbres, y practicar las virtudes propias de una muger, á saber: la honestidad, modestia, recato y otras. No obstante, siendo la casada noble, no estará obligada á condimentar por sí misma la comida, barrer la casa, fregar, y hacer otros oficios de este género en obsequio de su marido, porque aunque nada perderia en practicarlos, y aun á veces convendria ejercitarse en ellos para dar buen ejemplo á sus criados, con todo, regularmente es suficiente el que cuide se hagan dichos ministerios por las sirvientes, á no ser en caso de necesidad, y que por la pobreza de la casa no pueda tener criadas.

P. ¿Peca la muger si no cohabita con su marido, ó no le sigue cuando se traslada á otra parte? *R.* Peca no cohabitando con su marido, si lo hace sin justa causa; porque separada de su marido no puede cumplir con la deuda conyugal, ni con la obligacion de atender á los obsequios domésticos que debe al varon. Por esta misma razon peca, si no sigue á su consorte, cuando este se trasfiere á otra parte con justa causa. Si el marido fuese un vagamundo, no habiéndolo sido antes de casarse, no está la muger obligada á seguirle. Cuando el marido fuere desterado por sus delitos, deberá acompañarle su consorte, no habiendo causa justa para escusarse. Si se casó la muger sabiendo que el rey habia de enviar á su marido á las Indias, ó que ya se hallaba en ellas, debe seguirlo donde se hallare ó á donde fuere, porque *scienti, et volenti non fit injuria.*

P. ¿Si murió el marido sin dejar bienes algunos libres con que satisfacer las deudas que contrajo para alimentar á la muger y á los hijos, estará obligada la consorte á satisfacerlas de sus bienes dotales? La misma pregunta puede hacerse en órden á los hijos. *R.* Si el marido era pobre cuando contrajo las deudas para sustentar á su consorte, estará esta obligada á satisfacerlas; pues en este estado no estaba el marido obligado á alimentar á la muger, sino esta lo estaba á alimentar al marido; y así, las deudas contraídas en aquella ocasion cedieron en utilidad de la muger, pues por ellas *facta fuit ditior*. Lo contrario se deberá decir por la razon opuesta, si el marido era rico. Así opinan muchos.

Mas nosotros decimos, que así la muger como los hijos tienen obligacion á satisfacer las deudas del marido ó padre, fuese pobre ó fuese rico, con tal que puedan y se hayan invertido en su utilidad; porque lo contrario se opone á la sociedad natural, y apenas se hallaria quien quisiese prestar á otro con conocido peligro de perder lo que prestó. Esto es especialmente verdad, cuando las deudas se contrajeron con noticia de la muger é hijos.

P. ¿Si la muger pasa á segundas nupcias, debe reservar para los hijos del primer matrimonio todo lo que del primer marido recibió por título lucrativo? *R.* Debe; porque pasando á otras nupcias perdió el dominio de lo que, del modo dicho, adquirió del primer consorte, y pasa á los hijos quedándole á la madre solo el usufructo. Lo mismo se ha de decir del varon, que muerta su primera muger contrae nuevo ma-

trimonio, respecto de lo que de su consorte recibió por el mismo título, pues debe quedar para los hijos del primero, como únicos herederos de su madre.

Finalmente, pecan los casados gravemente, cuando sin suficiente fundamento juzgan siniestramente de su mútua fidelidad en materia de pureza, por ser esto contra la piedad y mútuo amor que se deben recíprocamente tener, y una fuente de donde nacen entre ellos las discordias, riñas, contiendas y otros muchos males. Por tanto, si el confesor hallare en algunos casados estas infundadas sospechas contra la conducta de su consorte, debe con todo empeño atender á desterrarlas de su mente, haciéndole ver que es una sugestion conocida del demonio para turbar la paz y la familia, fomentar la discordia y el odio, y causar otros muchos daños que son indispensablemente efectos de los zelos mal fundados.

PUNTO IV.

De las obligaciones mútuas de los hermanos.

P. ¿De qué manera deben amarse y honrarse los hermanos? *R.* Estan obligados á amarse y honrarse con un peculiar amor y honor. Por lo que siempre que un hermano aborrece á otro hermano, le ofende ó maltrata, no solo peca contra caridad, sino tambien contra piedad segun la cualidad de la injuria; y así esta no solo será contra caridad y justicia, sino que tambien añade una circunstancia especie distinta contra la piedad, que por lo mismo

debe declararse en la confesion, siendo grave la materia.

P. ¿Estan obligados los hermanos á darse mutuamente alimentos?

R. Sí; porque asi como suceden en el derecho de heredar á los padres, asi tambien suceden en el de darse alimentos en defecto de estos. Por lo que, no solo en estrema necesidad, sino tambien en la grave, tiene obligacion el hermano rico de alimentar y dotar á sus hermanos y hermanas pobres, no solo siéndolo de padre y madre, sino aunque solo lo sean de padre y distinta madre. Si solo son hermanos por parte de madre, estará el hermano rico obligado á alimentar á sus hermanos uterinos, mas no á dotarlos, á no ser heredero de la madre, que entonces pasa la herencia con esta carga. Tambien estará obligado el hermano rico á dar alimentos á los hijos de su hermano ó hermana pobre, asi por las leyes de la caridad, como por cierta equidad natural. Lo que queda dicho en orden á alimentar á los hermanos, debe entenderse, aun en el caso que ellos hayan venido á pobreza por su culpa, y por haber malvaratado la herencia que les dejaron sus padres, y aun quando estos los hayan desheredado. A todo lo que queda declarado está igualmente obligada la hermana rica respecto de sus hermanos pobres; porque *correlativorum eadem est ratio*, y tales son hermano y hermana.

P. ¿Puede el clérigo ó debe alimentar y dotar á sus hermanos ó hermanas con las rentas de su beneficio? *R.* Puede siendo pobres alimentarlos y dotarlos, porque estando obligado á dar á los pobres las rentas sobrantes de su beneficio,

siéndolo los hermanos y hermanas, deben ser preferidos, y el dote se da por título de limosna. Y asi puede y debe hacerlo.

P. ¿Qué bienes deben entrar en la coleccion de los que se han de dividir entre los hermanos? *R.* Esta coleccion de bienes se define diciendo que es: *Allatio, seu adductio bonorum in communem parentis defuncti acervum, ex quo legitima debetur eorum profectorum bonorum, que afferentis effecta erant, ut cum aliis, tamquam hæres in eo succedat.* A este cúmulo de bienes deben los hermanos traer todo lo que recibieron de sus padres, si quisieren tener parte en la herencia con los demas hermanos, á no ser que el padre espresamente se lo haya condonado. Mas no deben traerse á la coleccion comun de los dichos bienes los gastos que haya hecho el padre en dar estudio á sus hijos, en comprarles libros, ó para que se gradúen de doctores, ó consigan algun beneficio eclesiástico. Lo mismo decimos de las expensas hechas para que el hijo lograse alguna dignidad ó encomienda, á no protestar el padre espresamente de palabra ó por escrito, haber sido su ánimo al hacerlas, se entrasen en cuenta de su legítima. Tambien se cree que el padre no quiere ó quiso gravar al hijo en esta, en quanto á los gastos hechos para librarlo del cautiverio, de la cárcel ó de otra pena, por presumirse lo ejecutó movido de la piedad natural. El mismo juicio debe formarse acerca de los gastos hechos para la honesta recreacion del hijo, porque pertenecen á los alimentos competentes á su condicion.

P. ¿Está obligado el hijo á traer

á coleccion los bienes que gastó al padre por su trato lascivo, y computarlos en la particion de los demas? *R.* No estará obligado á ello, si solamente malgastó aquella cantidad, que segun su estado correspondia á su sustento y honesta recreacion; porque en consumir de esta manera los bienes paternos no es el padre invito *quoad substantiam*, sino *quoad modum*. Mas si se escede notablemente el hijo en los gastos con rameras, en juegos y otros vicios, deberá entrar á la particion este esceso, á no ser que los demas hermanos hayan hecho otro tanto. Aunque el dote dado á la hija deba igualmente computarse entre el cúmulo de bienes, como tambien los vestidos y adornos preciosos, las arras y otros dotes esponsalicios, mas no los gastos hechos por el padre en el dia que se casó, por ser cosa que mira al honor de los padres los hagan conforme á su estado y con igualdad, respecto de todos los hijos.

El patrimonio á cuyo título se ordenó alguno de los hijos debe entrar en cuenta para la reputacion de bienes, si los demas hermanos han sido por esta causa defraudados en su legítima; porque el padre no puede hacer donacion de sus bienes á ninguno de sus hijos con detrimento de los demas, si los bienes donados esceden su legítima. Lo mismo debe decirse de lo que se haya dado al hijo para seguir la milicia, si existe en su especie; porque si ya lo consumió no debe entrar en cuenta para el repartimiento de la herencia, por disposicion peculiar y privilegio del derecho civil.

Hecha la particion y suscrita por los hermanos y herederos, no puede

ya revocarse, á no haber lesion de algun menor, ó engaño *ultra dimidium*. Si alguna de las cosas que debian entrar en el cúmulo no se entraron en cuenta, puede el juez, conocido el error, obligar á la parte á que las compute. Sobre todas estas cosas es conveniente consultar á los juristas.

PUNTO V.

Del honor debido á los eclesiásticos y á otros superiores.

P. ¿Se debe especial honor á los eclesiásticos y á otros superiores? *R.* Sí; porque en primer lugar los prelados de la Iglesia, como son los Obispos, los párrocos y sacerdotes estan constituidos en un grado superior á todos los demas fieles. Ademas que ellos se roputan como padres espirituales, y como á tales se les debe amar con especialidad, reverenciar y obedecer, como igualmente socorrer. Mas asi como los súbditos estan obligados á socorrer, honrar, obedecer y amar á sus prelados y superiores eclesiásticos, asi estos deben amar de veras, honrar, proteger y socorrer á sus súbditos é hijos espirituales; especialmente deben sustentarlos con el espiritual alimento de la divina palabra y administracion de los santos sacramentos.

P. ¿Se debe á los reyes y príncipes especial honor, obediencia y reverencia? *R.* Sí; porque estan en lugar de Dios, cuyas veces ejercen, y destinados por la suprema Magestad para regir y gobernar en su nombre los reinos y provincias. Estan, pues, obligados los vasallos á obedecer en todo á sus príncipes cuando mandan lo que es justo; á pa-

garles los justos tributos que les impongan. Véase lo dicho en el Tratado de las leyes.

Igualmente los reyes, príncipes y demas soberanos tienen obligacion á defender á sus súbditos, á gobernarlos con leyes justas, á elegir jueces y ministros rectos para el gobierno de sus súbditos, á no gravarlos con demasiados tributos, á administrarles justicia sin aceptacion de personas; y finalmente, á todo lo que pueda servir á su mayor prosperidad y defensa.

P. ¿A qué virtud pertenece el precepto de honrar á los padres?

R. Este precepto *primo et per se* es afirmativo, y *secundario*, negativo. Y aunque en él se nos mandan muchas virtudes, la principal que se nos intima es la *piedad*, cuando se mira con respecto á los padres y parientes. Si es en orden á los eclesiásticos y maestros, la *observancia*; si con relacion á los prelados, la *obediencia religiosa*; si acerca de los superiores legos, la *obediencia política*; la *justicia legal*, cuando fuere con atencion á los jueces; la *conmutativa*, si es entre los amos y criados; la *equidad natural*, ó tambien la *observancia*, cuando mira á los ancianos; y finalmente, es la *gratitud*, cuando mira á los amigos bienhechores. Todas estas virtudes se nos mandan respectivamente en el cuarto precepto, y todas las debemos ejercer para su cumplimiento mas exacto.

PUNTO VI.

De las mútuas obligaciones que tienen entre sí los siervos y criados, y los señores y amos.

P. ¿A qué están obligados los

siervos en orden á sus señores? R. Los siervos por cualquier título que lo sean están obligados, lo primero, á honrar y reverenciar á sus señores, y á amarlos con un peculiar amor. Lo segundo, á obedecerles en cuanto justamente les mandaren. Lo tercero, á librarlos y defenderlos, aunque sea con peligro de la vida, contra los males repentinamente é inopinados. Lo cuarto, á cuidar de los intereses de sus señores con todas sus fuerzas; entendiéndolo en cuanto les sea posible á su conservacion. Lo quinto, á procurar, no habiendo quien lo haga, que sus señores reciban los sacramentos cuando están gravemente enfermos. Mas no están los siervos obligados á obedecer á sus dueños cuando lo que les mandan es contra los preceptos naturales y divinos. Si fuere contra los de la Iglesia podrán, si temen de no hacerlo algun grave daño, ó habiendo necesidad.

P. ¿Los siervos hechos en la guerra pueden lícitamente huirse á los suyos? R. 1. Los hechos en guerra injusta, como se reputan hechos los cristianos cautivados por los moros y sarracenos, pueden lícitamente huir, y aun tomar á sus dueños lo que necesiten para el camino, y aunque algunos graves teólogos afirman pueden tomarles cuanto tengan ocasion, lo contrario es mas seguro.

R. 2. Los siervos hechos en guerra justa pueden tambien lícitamente huirse á los suyos; porque así está admitido por el derecho de gentes, y consta de las *Instit. lib. 2. tit. de rerum division*. Mas no les es lícito á los siervos huir á otros que á los suyos, ni aunque huyan consiguen la libertad. Ni pueden resistir á sus señores cuando van en su segui-

miento hasta que hayan llegado á los suyos, ó á territorio de otro príncipe. Lo mismo se ha de decir de los que se vendieron á sí mismos, ó fueron vendidos por sus padres; porque los primeros perdieron su libertad y el derecho de huir, por su propia voluntad, y los segundos por la de sus padres. Lo mismo se debe tambien entender de los que por sus delitos han sido condenados á la esclavitud. Y finalmente, se ha de entender lo propio de todos los que dieron palabra, en especialidad si fue con juramento de no huir, porque el derecho natural pide se cumpla la palabra dada, *maxime* si se dió con juramento.

No obstante lo dicho pueden huir licitamente los dichos, si sus dueños los inducen á la torpeza, hurto ú otros pecados, ó si les tratan con crueldad é inhumanidad; porque nadie puede ser compelido á la servidumbre con evidente peligro del alma ó cuerpo. Y aun si su señor prostituye públicamente á la esclava, por el mismo hecho queda ella libre, como lo determinan en varias partes las leyes de Castilla.

P. ¿Todo lo que el siervo adquiere, lo adquiere para su señor? *R.* Sí; porque lo accesorio sigue lo principal, y siendo el siervo de su señor segun lo principal, es consiguiente lo sea tambien quanto adquiera. Por esta causa el monge y siervo se reputan iguales, en quanto á no poder tener dominio de cosa alguna. Con todo no rige adecuadamente la paridad; porque el monge de ninguna cosa puede tener dominio, ni aun con la voluntad de su prelado, mas el siervo con la voluntad de su señor puede tenerlo, asi del dinero, como de otras cosas en los casos si-

guientes, á saber: si el señor le donara algo: si hace pacto con él de que cada dia le de tanto, reteniendo para sí lo demas que adquiera: si con consentimiento de su señor gana algo en la negociacion ó el juego: si se le hace alguna restitucion por la injuria recibida: si se le hace alguna donacion con la condicion de que él solo adquiera el dominio de lo donado: cuando el señor le asigna un tanto para su sustento, y de ello ahorra algo, viviendo parcamente, con tal que por su parsimonia no se inhabilite para desempeñar su servicio: si la sierva adquiere algun interés por el uso torpe de su cuerpo.

P. ¿A qué estan obligados los señores respecto de sus siervos? *R.* Respecto de ellos tienen las mismas obligaciones que los padres en orden á sus hijos, y por consiguiente pecarán respectivamente en los mismos casos que dijimos pecarian los padres, no cumpliendo con las obligaciones que les impone la piedad en orden á sus propios hijos, como de hecho pecarán, si les impiden cumplir con los preceptos de la Iglesia, recibir los sacramentos en tiempo conveniente; si los mutilan ó dan algun castigo muy severo; si les precisan á contraer matrimonio, ó les impiden el celebrarlo; porque en las cosas que son de derecho natural no estan sujetos á sus dueños. El esclavo no puede contra la voluntad de su dueño, ó sin saberlo este, entrar en religion, ni recibir órdenes, como ni contraer matrimonio.

P. ¿A qué estan obligados los criados para con sus amos? *R.* Estan obligados á reverenciarlos, quererlos bien, obedecerlos, servirlos y serles fieles. Esto último nace de la

justicia, y los demas officios los intiman la virtud de la observancia. Pecarán, pues, gravemente los criados y criadas si son gravemente omisos en lo dicho; si hacen á sus amos alguna grave irreverencia; si no cumplen con aquellos ministerios que les son propios; si revelan fuera de casa los secretos de esta ó de la familia; si no les obedecen cuando es justo lo que mandan; si sin causa justa dejan el servicio antes de cumplir el tiempo contratado.

P. ¿Si el criado se convino con el amo en servir por un año, y sale de su servicio á los seis meses, estará obligado el amo á pagarle por el tiempo que le sirvió? *R.* Sí; por ser conforme al derecho natural que á cada uno se le satisfaga segun su trabajo. Mas si por la salida del criado, sin causa, se le sigue al amo algun grave detrimento, podrá este compensarse, rebajando lo justo; y aun es sentencia comun puede el amo rebajar algo del salario debido por los seis meses; porque siempre recibe detrimento ó se le hace injusticia en que el criado le abandona antes del tiempo concertado. Algunos defienden que los amos no tienen obligacion á pagar las soldadas á los criados, si las piden pasados tres años despues que dejaron el servicio, lo que en el fuero de la conciencia debe reprobarse; pues realmente se debe al sirviente el justo precio de su servicio, *quid sit*, en quanto al fuero judicial. Si el criado enferma por algunos dias, no está obligado á suplirlos pasado el año, como ni tampoco el amo á pagarle por entero, aunque debe cuidar no le falte lo necesario, asistiéndole caritativamente con preferencia á los estraños.

P. ¿Qué obligaciones tienen los amos para con sus criados? *R.* Están obligados á mostrarles benevolencia, á darles su salario, cuidarlos, y contribuirles asi en lo espiritual como en lo temporal, segun el pacto que hicieron y la costumbre del lugar. Deben, pues, los amos amar á sus criados, enseñarles la doctrina cristiana y las buenas costumbres, asi con el ejemplo, como con la palabra. Deben asimismo cuidar de que sirvan á Dios, reciban los sacramentos, y guarden las fiestas, persuadidos, que nunca podrán servir á sus amos con fidelidad, si no saben cuidar de sus almas, y no son temerosos de Dios. Deben tambien los amos dar el alimento conveniente á sus sirvientes; corregirlos con moderacion y sin aspereza; y asi pecarán si les echan maldiciones, les dicen injurias, ó los contumelias. Están obligados á no despedirlos sin causa antes del tiempo convenido, y si lo hacen deberán pagarles el salario por entero, á no ser que luego entren á servir á otro amo que les de por lo menos igual salario.

P. ¿Estará el amo obligado á dar la soldada regular al criado cuando no precedió ajuste? *R.* Con distincion; porque ó el amo está acostumbrado á dar salario á tales sirvientes, ó no. Si lo primero, deberá darle el salario acostumbrado, porque una vez que lo admitió á su servicio, se entiende se obligó el amo á darle la soldada regular. Si lo segundo, no estará obligado; porque suficientemente le satisface en admitirlo graciosamente en su casa y darle alimentos y habitacion, como puede suceder en la admision de algun miserable de cuyo servicio

no necesite el amo, y lo admita movido de caridad.

Para conclusion de este punto haremos presente la proposicion 37 entre las condenadas por Inocencio XI, que decia: *Famuli, et famulæ domesticæ possunt occultè hæris suis surripere ad compensandum operam suam, quam majorem judicant salario, quod recipiunt.* Ni vale recurrir al mayor servicio que piensan los sirvientes hacen á sus amos; porque las mas veces es fingido, ó cuando no lo sea, lo hacen voluntariamente. Si verdaderamente por voluntad del amo hacen mas de aquello á que se obligaron, entonces pueden consultar á un prudente y juicioso confesor, y seguir su dictámen; pues no es razon se gobiernen por su propio juicio, cuando ninguno es buen juez en su propia causa. Los confesores por su parte se deberán portar con toda cautela, no dando con facilidad asenso á las quejas de los criados y criadas, ni á las ponderaciones de sus servicios.

PUNTO VII.

De la manera con que deben ser honrados los tutores, curadores, maestros y ancianos.

Bajo el nombre de padres, dice el Catecismo Romano, 3. p. cap. 5. n. 4, se entienden, ademas de los que nos engendraron, aquellos, *quorum procurationi, fidei, probitati, sapientiæque alii commendantur; cujusmodi sunt tutores, et curatores, pedagogi, et magistri. Postremo patres dicimus senes, et ætate confectos, quos etiam vereri debe-*

mus. De todos estos hablaremos aqui brevemente aplicándoles la doctrina ya establecida.

P. ¿Qué obligacion tienen los tutores y curadores respecto de sus pupilos y menores? R. Tutor es aquel: *Qui à magistratibus designatur pupillo, seu masculino minori quatuordecim annorum, seu fœminæ minori duodecim, extra patriam potestatem existenti, ad tuendum eos.* Ex *Instit. de Tutela*, §. 1 y 2. Curadores: *Qui aut puberi majori quatuordecim annorum, et minori viginti quinque, aut amenti, aut prodigo, qui rebus suis præesse non potest, à magistratibus præficitur.* *Ibid. de Curat.* Los tutores y curadores, pues, son elegidos no solo para la defensa de los intereses temporales de los menores y pupilos, sino tambien para cuidar de su instruccion y educacion. De aqui se sigue, que asi como los tutores y curadores pecarian gravemente si en cosa grave no cuidasen de las causas y bienes de los pupilos y menores, asi tambien pecarían gravemente si son notablementé negligentes en instruirlos en buenas costumbres, y en apartarlos de los vicios y pecados. Síguese tambien, que siendo los tutores y curadores como padres de los pupilos y menores, deben estos reverenciarlos y honrarlos, como á sus propios padres. Y asi lo que digimos de los hijos en órden a estos, se debe proporcionalmente aplicar á los pupilos y menores respecto de aquellos.

P. ¿Qué obligacion tienen los maestros en órden á sus discípulos? R. En primer lugar deben instruirlos en buenas y honestas costumbres, como que estan en lugar de padres. Deben ademas cuidar que

aprovechen en los estudios, que no malgasten los bienes de sus padres. Los maestros deben enseñarles la doctrina sana y fundada en las materias teológicas y morales. Les han de proponer siempre lo que juzguen mas probable acerca de las costumbres: en la filosofía lo mas sólido, no lo mas sutil y vano, atendiendo con el mayor cuidado á separarlos de novedades peligrosas, especialmente en materias de religion, teniendo muy dentro de su corazon aquel oráculo infalible de la divina verdad, que nos propone el Eclesiástico, *cap. 39. Sapientiam omnium antiquorum exquiret sapiens.*

Siendo tan importantes los oficios que un maestro debe practicar con sus discípulos, ya se deja conocer, cuánta sea la obligacion en estos de reverenciar y honrar á los suyos, como si fuesen sus verdaderos padres, y aun acaso mas. Asise lo persuadió Alejandro Magno, cuando preguntado á quién amaba mas, dió la antelacion en su amor á su maestro respecto de su padre, diciendo: *Ille enim, ut essem, hic*

autem ut præclarè institutus essem auctor fuit. Estan, pues, los discípulos obligados á amar, reverenciar y honrar á sus maestros, como tambien á obedecerlos en lo tocante á sus buenas costumbres é instruccion en los estudios.

Ultimamente, se reputan como padres los ancianos, á quiénes tambien estamos obligados á reverenciar en fuerza del cuarto precepto del Decálogo, segun lo que se nos manda en el Levítico, *cap. 14. Coram cano capite consurge, et honora personam senis.* Los confesores y padres de familia deben severamente reprender y castigar á los jóvenes y muchachos que se burlan de los ancianos, especialmente pobres, afeándoles su atrevimiento. El profeta Eliseo dió bien á entender su gravedad, cuando para castigar en la audacia de los hijos la mala educacion de los padres maldijo, movido del celo de la honra y gloria de Dios, á ciertos muchachos que se burlaban de él, como lo advierte S. Tom. 2. 2. q. 108. *art. 1. ad 4.*

TRATADO XVI.

Del quinto precepto del Decálogo.

En un solo punto comprendemos la materia de este quinto precepto del Decálogo; porque habiendo hablado ya de la gula y embriaguez, solo nos resta declarar el gravísimo y horrendísimo crimen

del homicidio; aunque por la conexion de la doctrina tambien diremos algo de la justa ocision del hombre, siguiendo en todo la doctrina de S. Tom. 2. 2. q. 64 y 65.

CAPITULO UNICO.

Del homicidio.

PUNTO I.

Declaracion del homicidio.

P. ¿Qué se nos prohíbe en el quinto precepto del Decálogo? *R.* Se nos prohíbe el homicidio propiamente tal, y es: *injusta hominis occisio*. Se nos prohíbe tambien toda mutilacion injusta, y cualquiera lesion hecha al hombre de obra, palabra, pensamiento ó deseo, y asimismo el concurrir á ella con el favor ó consejo. Se prohíbe igualmente ser uno pródigo de su propia vida con la destemplanza en el comer ó beber; pues como dice el Eclesiástico, *cap. 37. Propter crapulam multi obierunt: qui autem abstiniens est, adiciet vitam.*

P. ¿Qué pecado es el homicidio? *R.* Es pecado gravisimo de injusticia y el máximo entre los que esteriormente dañifican al hombre por privarle del máximo de los bienes naturales, que es la vida: y por eso se castiga con la muerte al que le comete. Es malo *ab intrinseco* el homicidio, por ser *injusta hominis occisio*; y asi es cosa muy diversa la occision del hombre que el homicidio; pues este nunca es lícito, y aquella puede serlo, y aun debida de justicia como ya diremos.

P. ¿Es alguna vez lícito quitar la vida al hombre? *R.* Sí; porque en primer lugar es lícito quitar la vida á los malhechores nocivos al bien comun, por autoridad del príncipe, de la república ó del juez legítimo,

como consta del cap. 22 del Exodo: *Maledicos non patieris vivere*. Es tambien lícito quitar al hombre la vida por autoridad de Dios y en justa defensa de la propia, como despues diremos.

P. ¿Los clérigos que tienen jurisdiccion pública pueden condenar á muerte á los malhechores? *R.* Pueden, con licencia del Pontífice, por ser la prohibicion de derecho eclesiástico solamente. Mas no pueden sin dicha licencia, por prohibírseles en el derecho canónico, asi por la decencia del estado como por representar la mansedumbre de Cristo. Y asi los clérigos ordenados *in sacris* que se mezclan *in causa sanguinis* pecan gravemente, y si estan ordenados de menores levemente por reputarse por leve la indecencia en estos últimos.

Los prelados eclesiásticos que gozan de jurisdiccion suprema en alguna provincia, obispado ó ciudad, aunque por sí mismos no puedan, sin licencia del Papa, proceder en las dichas causas, pueden dar facultad á los jueces legos para juzgarlas, segun la práctica comun de la Iglesia. Pueden tambien hacer leyes que contengan pena capital. Los inquisidores pueden entregar al juez secular los hereges para que los castigue con pena de muerte, aunque deben pedirle se haya con ellos benignamente. *Cap. Novimus...*

P. ¿Puede el príncipe supremo ó la república dar facultad á cualquier particular para quitar la vida á los bandidos? *R.* Sí; porque de otra manera acaso no podrian ser hechos presos tales perturbadores de la república; y asi *sibi imputent*, si son muertos cuando

menos lo piensan. Lo mismo se ha de decir de la potestad que diese el príncipe para que los hijos ó hermanos quitasen la vida al que se la quitó al padre ó hermano; porque esta potestad puede el príncipe supremo concedérsela á quien quisiere. Con todo, no conviene usar en la práctica de dicha facultad, no sea se ejercite mas por satisfacer á la venganza privada, que por el bien comun. En el primer caso dicho no deben ser muertos inopinadamente los bandidos ó malvados, siempre que puedan ser hechos presos y presentados al tribunal del príncipe; porque todos estamos obligados á mirar por la salud espiritual del prógimo que tanto peligraría en una muerte inopinada.

PUNTO II.

De la muerte del inocente.

P. ¿Se dá potestad humana para quitar directamente la vida al inocente? *R.* No; porque los soberanos y las repúblicas solo la tienen de Dios para quitársela á los malhechores que damnifican al bien comun, lo que no se verifica en los inocentes. Así Santo Tomas, 2. 2. q. 64. art. 6.

Arg. contra esto. Abraham quiso sacrificar á su hijo inocente. Los de Samaria quitaron la vida á los hijos de Acab, y los israelitas hicieron lo mismo con los niños de Jericó; luego es lícito quitársela directamente á los inocentes. *R.* Negando la consecuencia; porque en los casos del argumento hubo especial orden de Dios, que es dueño de la vida y de la muerte de todos los hombres, y por autoridad de

Dios no dudamos se puede quitar la vida á cualquier hombre; y así nuestra resolucion procede, prescindiendo de particular mandato divino.

P. ¿Se puede lícitamente quitar indirectamente la vida al inocente?

R. Se puede habiendo causa urgente y grave; como si uno no pudiese salvar su vida sino atropellando con el caballo al inocente; ó si es preciso á los soldados para conseguir la victoria de sus adversarios, dirigir la artilleria á donde se hallan algunos inocentes; porque en estos casos no se intenta de propósito la muerte del inocente, sino solamente *indirectè*. Mas si los inocentes se hallasen en los reales del ejército que cerca una ciudad, no seria lícito quitarles la vida para que esta se entregase. Tampoco es lícito á los soldados, despues de conseguir la victoria, quitar la vida á los inocentes que se hallan en la ciudad, porque estos á nadie ofenden. Reputanse por inocentes, á no constar lo contrario, los muchachos, mugeres, presbíteros, monges, peregrinos y mercaderes transeuntes.

P. ¿Es lícito entregar el inocente al tirano cuando amenaza destruir la ciudad, si no se le entrega para quitarle la vida? *R.* No; porque la entrega del inocente para este efecto es intrínsecamente mala, así como lo es el quitarle la vida. Puede sí la república obligarle á que salga de la ciudad, y aun él está obligado á ello por el bien comun.

P. ¿Es lícito al juez quitar la vida al que sabe que está inocente, si *secundum allegata, et probata* resulta nocente? *R.* Acerca de esta gravísima dificultad se dan tres sentencias, todas fundadas en solidi-

simas razones y autoridad. La primera, lo niega absolutamente. La segunda, hace distincion entre las causas criminales de mayor momento, cuales son en las que se haya de imponer al reo pena capital, de destierro, cárcel perpétua, mutilación de miembros ú otras semejantes; respecto de las cuales niega pueda el juez condenar al que ciertamente sabe se halla inocente. En las causas civiles y criminales menores afirma puede el juez condenar al que *secundum allegata, et probata* resulta reo, aunque sepa con certeza está inocente. La tercera afirma generalmente, que si el juez no halla medio alguno, despues de probarlos todos para libertar al reo, está obligado á pronunciar la sentencia *secundum allegata, et probata*. Esta es la sentencia espresa de S. Tom. 2. q. 64. art. 6. ad 3.

La principal razon de esta opinion es, porque el juez debe dar la sentencia, no segun lo que sabe privadamente, sino segun la noticia pública; pues para este fin se establecieron las leyes, y se destinaron los tribunales y jueces; y siendo cierto que en el caso de la cuestion, el que en realidad ó segun el juicio privado del juez es inocente, resulta culpado segun la noticia pública, siguese deba ser juzgado por lo que resulte de esta.

Esto supuesto, debe el juez usar de todos los arbitrios y medios escogitables para librar al que le consta con certeza estar inocente. Debe, si puede, repeler á los acusadores; examinar muchas veces y en diversos tiempos á los testigos; oponer á estos las circunstancias del hecho, lugar y tiempo; diferir la senten-

cia; abrir la cárcel para que huya el preso, si puede hacerlo sin escándalo; finalmente, remitir la causa al juez superior, y testificar á su presencia la inocencia del acusado. Si el juez fuere príncipe supremo debe darle libertad, dispensando en las leyes; pues segun todos puede hacerlo lícitamente, habiendo causa justa. Si se hubiese de seguir escándalo, debe afirmar públicamente la inocencia del reo.

Argúyese contra esta resolucion, lo primero: Quitar la vida al inocente es intrínsecamente malo, asi como lo es el mentir; luego en ningun caso es lícito el quitársela. *R.* Como ya dijimos no es siempre malo quitar indirectamente la vida al inocente, y de hecho no lo es, cuando para ello interviene causa urgente y grave; y de esta manera solamente concurre el juez en el caso propuesto á quitársela al que tiene por tal; pues como dice S. Tom. en el lugar citado: *Nec ille occidit innocentem, sed illi, qui asserunt esse nocentem*. El mentir nunca es lícito, y asi no viene al propósito la paridad del argumento.

Arg. lo segundo: No es lícito al que ciertamente sabe que tal muger no es la suya llegarse á ella, aun cuando haya muchos testigos que afirmen lo es; luego, etc. *R.* Negando la consecuencia. La diferencia entre uno y otro caso consiste, en que para que uno se llegue lícitamente á tal muger, es preciso que su propia conciencia le informe de que es su consorte; mas el juez en el juicio público debe ser informado, no por su conocimiento y noticia privada, sino por la pública. Asi S. Tom. q. 67. art. 2. ad 4.

De lo dicho se infiere lo primero,

que aunque un juez sepa como persona privada que uno es culpado, si *secundum allegata, et probata* resulta inocente, no puede condenarlo por la razon ya espuesta; y si no obstante lo sentencia, no solo procederá injustamente, sino que estará obligado á resarcir los daños al reo ó á sus herederos. Infírese lo segundo, que el que esté destinado para ejecutar la sentencia contra el inocente, está obligado á huir si puede, porque todos estamos obligados á mirar por la vida del inocente, pudiéndolo hacer sin grave daño nuestro. Véase S. Tom. *art. 6. ad 3.* en el lugar citado.

PUNTO III.

Del aborto.

P. ¿Es lícito en alguna ocasion procurar el aborto? *R.* El procurarlo *directè* y *per se*, nunca es lícito, esté animado el feto ó no lo esté. Porque si está animado es un homicidio del inocente, que por ningun motivo es lícito hacerlo directamente. Tambien es cierto que aunque el feto no esté animado, es ilícito procurar del modo dicho el aborto por cualquier causa que se pueda discurrir; por esto con justa causa condenó el Papa Inocencio XI la siguiente proposicion, que es la 34. *Licet procurare abortum ante animationem fœtus, ne puella deprehensa gravida, occidatur.* La razon persuade esto mismo; porque no siendo lícito procurar *directè*, *et per se* por motivo alguno la polucion, tampoco podrá procurarse en manera alguna el aborto; pues si aquella no se puede procurar por ser contra el orden de la genera-

cion, tambien lo es solicitar el aborto.

Arg. No es ilícito matar al agresor de la vida, y siéndolo el feto de la de la madre, podrá esta procurar el aborto cuando no tenga otro remedio para salvarla. *R.* Que el feto no es agresor de la vida de la madre, siendo formado por la naturaleza para la conservacion de la especie. Y aun cuando se diga agresor, no lo es injusto, y solo es lícito quitar la vida al que lo es, para defender la propia, como despues diremos.

P. ¿En qué tiempo se anima el feto? *R.* Es cierto que el feto se anima dentro del claustro materno, y antes de salir á la comun luz, como consta de la proposicion 35 entre las condenadas por Inocencio XI, que decia: *Videtur probabile omnem fœtum, quamdiu in utero est, carere anima rationali, et tunc primum incipere eandem habere, cum paritur: et consequentè dicendum erit in nullo abortu homicidium committi.* Si esto es indubitable, no es asi cierto el tiempo en que el feto consiga su animacion dentro del claustro materno; porque aunque entre los filósofos antiguos fuese comun opinion, que los varones se animaban á los cuarenta dias y las hembras á los ochenta; á la verdad la cosa es muy dudosa despues que los filósofos modernos han procurado acrisolar las verdades filosóficas con repetidos esperimentos, constando por ellas la animacion de los fetos asi masculinos como femeninos, mucho antes del tiempo que comunmente se asignaba antes para su animacion. S. Tom. se conformó con la opinion vulgar de su tiempo, y al santo Doctor han se-

guido otros innumerables, hasta que la experiencia, madre de las ciencias filosóficas, ha hecho ver lo contrario. Y así en el día ya discurren gravísimos autores de otro modo, aunque entre ellos se halla una grande variedad en asignar el día cierto de la animación del feto humano. Véase Rodríguez, *tom. 3. del nuevo aspecto de la teología moral.*

P. ¿Es lícito á la madre cuando adolece gravemente, y no tiene otro remedio para conseguir la salud, usar de aquellas medicinas por donde la pueda lograr, si de su uso se ha de seguir el aborto, estando el feto inanimado? *R.* Puede; porque así como es lícito quitar la vida indirectamente al inocente, interviniendo urgente y justa causa, así también lo será procurar indirectamente el aborto. Ni la madre pierde, por razón del feto, el derecho que tiene á usar de los remedios que se crean necesarios para conservar su salud ó recuperar la pérdida, de los cuales si se sigue el aborto es *per accidens*, y *præter intentionem*.

Mas si el feto estuviere animado, ó á lo menos se duda de su animación, estará obligada la madre á abstenerse de aquellos remedios de que se tema pueda seguirse el aborto, habiendo esperanza de que la prole pueda salir á luz, y recibir el santo bautismo; porque cada uno está obligado por la caridad á preferir la salud eterna del prógimo á su vida corporal. Por esta causa deben proceder los médicos y cirujanos con mucha circunspección, así en la cura de las mugeres embarazadas, como en abrirlas despues de muertas para conseguir que el feto logre su sal-

vación eterna por el sagrado bautismo. No pocas veces se ha ejecutado por sabios artífices la operación llamada *cesárea* con toda felicidad. Con todo, no está obligada la madre á dejarse abrir estando viva, con peligro tan conocido de morir en la operación. Mas si hubiese algun cirujano instruido, que mediante algun instrumento fabricado al intento supiese extraer la criatura sin peligro de la vida de la madre, podrá admitirse en algun caso urgente esta operación, si se esperase saliese viva la prole. Véase á Cuniliati, *tom. 1. tract. 18. de Homicidio, cap. 1. §. 3. n. 7.*

P. ¿Qué penas hay impuestas contra los que procuran el aborto? *R.* Dejando las impuestas por el derecho civil, Gregorio XIV en su constitución espedita en el año de 1591, y empieza: *Sedis Apostolicæ...* y es moderativa de otra de Sixto V, señala las tres penas siguientes contra los que procuran el aborto del feto animado. La primera es de *irregularidad* de homicidio *directè* voluntario, reservada al Papa, seguido el efecto. La segunda de *excomunion mayor lata* contra *procurantes, auxiliantes, seu consiliantes abortum*, reservada al Obispo ó al confesor deputado especialmente para este efecto, moderando la reservación que Sixto V habia hecho al Papa. La tercera es *privación de oficio, beneficio y de cualquier dignidad eclesiástica antes obtenida, é inhabilidad para obtener otras en adelante*; de manera, que esta inhabilidad se incurre *ipso facto*, mas la privación, despues de la sentencia, á lo menos declarativa del delito.

P. ¿Incurren en dichas penas los

que procuran el aborto antes de la animacion del feto? *R.* No; porque aunque por la constitucion de Sixto V estuviesen tambien estos comprendidos, por la de Gregorio XIV solo lo estan los que lo procuran despues de su animacion. La opinion mas comun afirma que tambien la madre incurre en la dicha escomunion, por ser rea de homicidio, si en el caso dicho procura abortar. Los prelados regulares pueden dispensar con sus súbditos por privilegio concedido por los dos sumos Pontífices Sixto V y Gregorio XIV en la *inhabilidad* que se incurre en el caso dicho; y aun añaden muchos, que cuando los prelados absuelven á los religiosos en el capítulo general, provincial ó conventual, los absuelven tambien de dichas penas, si hubiese alguno incurrido en ellas.

PUNTO IV.

Del homicidio hecho por autoridad privada.

P. ¿Puede alguno quitar á otro hombre la vida por su propia autoridad? *R.* No; porque esto es lo que principalmente se nos prohíbe en el quinto precepto del Decálogo: *Non occides.* S. Tom. 2. 2. q. 65. art. 1. ad 2.

P. ¿Puede cada uno por su autoridad propia quitar la vida al príncipe tirano? *R.* Notando que el príncipe puede de dos modos llamarse tirano, á saber: *regimine* y *usurpatione*. Lo será del primer modo, cuando posee el reino legítimamente, y lo administra con tiranía. Lo será del segundo, cuando quiere introducirse en él sin derecho, usur-

pando lo que no le pertenece, y queriendo sujetarlo con la violencia de las armas, por cuyo motivo es un injusto invasor del reino. Esto supuesto

Decimos lo primero, que á ninguno es lícito quitar la vida al rey ó príncipe, que solamente es tirano en cuanto al gobierno ó régimen de sus vasallos, por ser contra toda ley natural, divina y humana, que alguno por su propia autoridad quite la vida á su legítimo príncipe; y este no deja de serlo, aunque su gobierno sea violento y tiránico. Esta nuestra resolucioñ debe ser admitida por todas las naciones sin escepcion de las mas bárbaras, por absolutamente cierta; porque la misma naturaleza mira con horror tal esceso como el mas fiero atentado, totalmente ageno de la razon y opuesto á toda justicia.

No solo es indubitable esta doctrina considerada á las luces de la razon, sino que lo es mucho mas mirada á las de la fe y religion. Se halla definida como de fe en el Concilio Constanciense, donde entre otras proposiciones de Juan Hus se proscribió la siguiente: *Quilibet tyrannus licetè potest à quocumque subdito interfici.* Con justísima causa se proscribió por la Iglesia esta doctrina, no solo sanguinaria, sino horrenda, por tirar contra la vida de los príncipes, por ser ella tan opuesta á la doctrina apostólica, como consta de la primera epístola de San Pedro, cap. 2, donde se nos dice: *Servi subditi estote in omni timore dominis non tantum bonis, et modestis, sed etiam discolis.* Lo que el súbdito debe por su parte hacer cuando experimenta en sí y en otros un gobierno tiránico y vio-