



2.718

1 5

Cº Dº Enonce de marco de

6048-4 Dc

Jagora Vale Ynas de 30 Dor
gne los Libros Sebastian Moreno
Jcid Mucho Dño ayguien
llegue allos de Sexos de Ls
Cinlas Por mandado
de Jupatenidad Dn
M R

BIBLIOTECA PROVINCIAL Y REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL - PALENCIA

SEGVNDA PARTE DE LA Summa, en la qual se summa y cifra todo lo moral, y casos de conscience que no pertenecen a los Sacramentos, con todas las dudas, con sus razones breuemente puestas.

COMPVESTA POR EL MAESTRO Fray Pedro de Ledesma, de la orden de Sancto Domingo, Cathedratico de Sancto Thomas en la vniuersidad de Salamanca: y Prior del Conuento de Sant Esteuan de la misma ciudad.

PROVINCIAL Y RURAL - PALENCIA - BIBLIOTECA



CON PRIVILEGIO.

En Salamanca.

En casa de Antonia Ramirez viuda.

1603.

SEGUNDA

PARTE DE LA

Summa, en la qual se summa

cifra todo lo moral, y casos de conciencia

que no pertenecen a los Sacramentos, con

todas las dudas, con sus razo-

nes-fundamentos

y

pueblas.

CON PRIVILEGIO.

En Salamanca.

En casa de Antonia Ramirez, viuda.

1605.

EL REY.

POR quanto por Fray Gaſpar Rodriguez Procurador general de la orden de Sancto Domingo, en nueſtra Corte nos fue fecha relacion que el Maeſtro Fray Pedro de Ledeſma de la dicha orden Prior del conuento de Sant Eſteuan dela ciudad de Salamanca, y Cathedratico de Sancto Thomas en la miſma Vniuerſidad, auia compueſto vn libro intitulado *Segunda parte de la Summa*, que con licencia nueſtra tenia impreſſa: y nos ſuplico que atento a que era libro de mucha enſeñança le mandaſſemos dar licẽcia para le poder imprimir, ô como la nueſtra merced fueſſe. Lo qual viſto por los del nueſtro conſejo, por quanto en el dicho libro ſe hizo la diligencia q̃ la prematica por nos ſobre ello hecha diſpone, fue acordado que deuiamos mandar dar eſta nueſtra cedula en la dicha razon, y nos tuuimoslo por bien. Por la qual damos licencia è facultad al dicho Maeſtro Fray Pedro de Ledeſma para que por tiempo y eſpacio de diez años cumplidos primeros ſiguientes que corran y ſe cuenten deſde el dia de la fecha deſta nueſtra cedula en adelãte, el o la perſona q̃ para ello ſu poder ouiere, y no otra alguna, pueda imprimir e vẽder el dicho libro q̃ de ſuſo ſe haze mẽcion. Y por la preſente damos licencia y facultad a qualquier impreſſor deſtos nueſtros reynos que el nombrare, para q̃ durante el dicho tiẽpo lo pueda imprimir por el original q̃ en el nueſtro conſejo ſe vio, q̃ va rubricado è firmado al fin de Alõſo de Vallejo nueſtro eſcriuano de camara y vno de los q̃ en el nueſtro cõſejo reſiden, con que antes que ſe venda le trayga ante ellos, juntamente con el dicho original, para q̃ ſe vea ſi la dicha impreſsion eſta conforme a el, o trayga fè en publica forma como por corrector por nos nombrado ſe vio y corrigio la dicha impreſsion por el dicho original: y mandamos al impreſſor que aſſi imprimiere el dicho libro, no imprima el principio y primer pliego del, ni entregue mas de vn ſolo libro con el original al autor o perſona, a cuya coſta lo imprimiere, ni a otra alguna para effe-

cto de la dicha correction y taſſa, haſta que antes è primero el dicho libro eſte corregido y taſſado por los de el nueſtro conſejo. Y eſtando hecho, y no de otra manera pueda imprimir el dicho principio y primer pliego, en el qual immediatamente ponga eſta nueſtra licencia, y la aprouacion, taſſa y erratas, y no lo pueda vender ni venda el ni otra perſona alguna haſta que eſte el dicho libro en la forma ſuſodicha ſopena de caer è incurrir en las penas contenidas en la dicha prematica y leyes de nueſtros reynos, que ſobre ello diſponẽ. E mandanos que durante el dicho tiempo perſona alguna ſin ſu licencia no lo pueda imprimir ni vender, ſopena que el que lo imprimiere y vendiere aya perdido, y pierda qualeſquier libros moldes y aparejos que del tuuiere, y mas incurra en pena de cinquenta mil marauedis por cada vez que lo contrario hiziere: dela qual dicha pena ſea la tercia parte para la nueſtra camara y la otra tercera parte para el juez que lo ſentenciare, y la otra tercera parte para el que lo denũciare. E mandamos a los del nueſtro conſejo Preſidente y Oydores de las nueſtras audiencias Alcaldes Alguaziles de la nueſtra caſa y Corte y Chãcillerias y a otras qualeſquier juſticias de todas las Ciudades, villas y lugares deſtos nueſtros reynos y ſeñorios, è a cada vno dellos en ſu juriſdicion, aſsi a los que agora ſon, como a los que ſeran de aqui adelãte, que le guarden y cumplan eſta nueſtra cedula y merced que anſi le hazemos, y contra ella no vayan ni paſſen ni conſientan yr ni paſſar en manera alguna, ſopena de la nueſtra merced y de diez mil marauedis para la nueſtra camara. Fecha en Valladolid a catorze dias del mes de Nouiembre, de mil y ſeyſcientos y dos años.

YO EL REY.

Por mandado del Rey Nueſtro Señor.

Iuan de Ameſqueta.

Licen

Licencia del Prouincial.

POR la presente, yo el Maestro Fray Andres de Casso Prouincial de la prouincia de España de la orden de los Predicadores, doy licencia al padre, M. F. Pedro de Ledesma para que pueda imprimir la segunda parte de la summa de los casos morales. En fè de lo qual lo firme de mi nombre en nuestro conuento de Sancta Cruz de Segouia a 24. de Agosto de 1602.

Fr. Andres de Casso. Prior Prouincial.

Approbacion.

POR Commissión del Consejo supremo vi la segunda parte de la summa del padre Maestro Fray Pedro de Ledesma Prior, y Cathedratico en Salamãca, la qual en todo es tan Catholica, tan docta, y tãpia como el auctor lo auia mostrado ser en otras obras suyas que adornan la escuela y la Republica, y la erudicion desta me parece grande y muy apazible, pues materias grauissimas las resuelue en estilo tã bueno q̃ podra deprẽder quien lo vuiere menester, y el docto podra mejorarse cõ vna resolucion breue docta y biẽ fundada. Y assi me parece se puede imprimir para bien del pueblo Christiano, dada en S. Francisco de Valladolid a 1. de Nouiembre de. 1602.

Fr. Gregorio Roez.

ERRATAS.

PAgina 197. columna 1. linea 8. injuſta diga juſta. pag. 239. col. 2. lin. 25. el dig. al. pag. 274. col. 2. lin. 25. al. dig. el. pag. 352. col. 1. lin. 31. ee. dig. es. pag. 360. col. 2. lin. 37. la. dig. al. pag. 372. col. 1. lin. 1. diſpenſando, dig. dipẽſado, pag. 383. col. 2. lin. 37. aun. dig. aunque, pag. 409. col. 1. lin. 17. juſdo, dig. juſto, pag. 469. col. 1. linea. 31. podi. dig. podian. pag. 488. col. 2. lin. 9. mied. dig. miedo, pag. 563. co. 2. lin. 1. Eſta. dig. Es la. pag. 566. col. 2. lin. 31. tra la ley, es contra la ley caſtigan, dig. tra la ley caſtigan. pag. 569. col. 1. lin. vlt. el. dig. a el. pag. 576. col. 2. lin. penulti. nano. dig. daño. pag. 607. col. 2. lin. 13. alnas. dig. algunas. pag. 622. col. 1. lin. 13. del tutor, dig. tutor del. pa. pag. 670. col. 2. lin. 22. dudas, dig. deudas. pag. 740. col. 1. lin. 31. ay, dig. aya. pag. 772. col. 2. lin. 7. ne. dig. ni. pag. 827. col. 1. lin. 3. parente. dig. apparente. pa. 833. col. 1. lin. 33. oy. dig. oyr. pag. 836. col. 1. lin. 1. dude. dig. da de. lin. 2. vſo. dig. eſſo. pag. 837. col. 2. lin. 12. octin. dig. ction. pag. 865. col. 2. lin. 29. para. diga para en. pag. 883. col. 1. lin. 34. vendor. dig. vendedor. pag. 934. col. 1. lin. 38. qua. dig. qual. pag. 985. col. 1. lin. 13. domino. dig. dominio, pag. 1039. col. 2. lin. 17. Sancto, dig. S. Thomas, pag. 1040. col. 1. lin. 21. tie. dig. tiene, pag. 1070. col. 2. lin. 29. fuera, dig. fuerça, pag. 1103. col. 2. lin. 37. da. dig. ha. pagina. 1155. col. 2. lin. 3. ó otra. dig. contra, lin. 15. en. dig. en el. pag. 1246. col. 1. lin. 5. region. dig. religion. pag. 1267. col. 2. lin. ant. relacion. di. relaxacion. pag. 1270. col. 1. lin. 19. muy. dig. muy bien. pagin. 1281. col. 2. lin. 12. Pa. Papa. pag. 1297. col. 1. lin. 36. illica. dig. illicita. pag. 1301. col. 1. lin. penul. eſta en. dig. en eſta. pag. 1308. col. 2. lin. 6. delibitada. dig. debilitada, pag. 1318. col. 1. lin. 18. eſta. dig. en eſta. pag. 1337. col. 2. lin. 23. aduertia. dig. aduertir. lin. 26. juſticia. dig. de juſticia. pag. 1357. col. 2. lin. 6. es. dig. en. pag. 1391. col. 2. lin. 5. manera. dig. materia, pag. 1403. col. 1. lin. 12. de lo que es ſuyo proprioa. dig. da lo que es ſuyo proprio, pag. 1430. col. 2. lin. 9. precepto. dig. precepto antes de los veynte y vn años, pag. 1458. col. 1. linea. 19. eſto no es diga, eſto es.

Con eſtas erratas eſta impreſſa conforme a ſu original eſta ſegunda parte de la Summa del padre Fray Pedro de Ledeſma. En teſtimonio de lo qual lo firme. En Salamanca oy. 10. de Octubre. 1603. años.

El corrector &c.

Manuel Correa De Montenegro.

TASSA.

YO Alonso de Valejo Escriuano de Camara del Rey nuestro señor, de los que residen en su Consejo, doy fe que auiendose visto por los señores del, vn libro que compuso el Padre Maestro Fray Pedro de Ledesma, Prior de Sant Esteuan de Salamanca, y Cathedratico de Sancto Thomas en la dicha vniuersidad, intitulado, Segunda parte de la Summa, en la qual se summa y cifra todo lo moral y casos de conscience que no pertenecen a los Sacramentos, que con licencia y priuilegio fue impresso, le tassarõ a tres marauedis y medio el pliego en papel, el qual tiene ciento y nouenta y nueue pliegos, que al dicho precio monta cada volumen veynte reales y diez y seys marauedis y medio: y mandaron que a este precio y no mas se pueda vender y venda, y que esta tassa se ponga al principio de cada libro, para que se sepa lo que por el se ha de pedir y lleuar. Y de mandamiento de los dichos señores, y de pedimiento de la parte del dicho Maestro Fray Pedro de Ledesma, di esta fe. En Valladolid a seys dias del mes de Nouiembre, del año de mil y seyscientos y tres.

Alonso de
Vallejo.

EL ESTYLO ordinario que los Summistas

guardan en sus Summas, es yr por vocablos, guardando el orden del Abecedario, poniendo primero los vocablos que comiençan en A. y luego los que comiençan en B. hasta el fin del Abecedario: yo me he desuiado de este orden, guardando el de Sancto Thomas, en la Tercera parte, para lo de Sacramentos, como cõsta dela Primera parte de la Sũma, y en la Secũda Secundæ para las demas materias morales como se vee en el Segundo Tomo, o en la Segunda Parte de lo moral. La razon que me ha mouido es, porque procediendo por los vocablos y orden del Abecedario, no va la doctrina tan clara, ni con tanto orden. Y lo que se dize primero, tiene dependencia de lo que esta puesto a la postre. Nuestro Angelico Doctor, guarda el deuido orden de las materias, y las pone en su deuido lugar, lo qual me importa mucho para la deuida enseñança. Pero porque algunos estan acostumbrados al orden del Abecedario, y de vocablos, pongo aqui el orden de los vocablos por Abecedario, diziendo, y enseñando donde se trata la tal materia, porque todos se gouiernen por esta Sũma, y vean que procede por el deuido ordẽ.

Litera A.

ABogados, segunda parte de la Summa, pagina. 817. columna 1.

Aborrecimiento de Dios, segun-

segũda par. pag. 672. col. 1.
Abſolucion, primera parte, pag. 392. col. 1.
Abſolucion de la deſcommunion, primera parte, pagi. 764. col. 2.
Aceptacion de perſonas, ſegunda par. pag. 328. col. 1.
Abſtinencia, ſegunda parte, pag. 1419. col. 1.
Acidia, ſegũda p. p. 135. co. 1
Adiuinacion y adiuinar, ſegũda par. pag. 1314. col. 1.
Adjuracion, ſegunda par. pa. 1312 col. 1.
Adulacion, ſegunda par. pag. 1400. col. 2.
Adulterio, ſegunda par. pag. 1465. col. 1.
Adoracion y adorar, ſegunda parte, pag. 1037. col. 1.
Afabilidad, ſegunda par. pa. 1400. col. 1.
Alimentos y quien los ha de dar, ſegunda par. pag. 1334.
Ambicion, ſegunda par. pag. 1410. col. 2.
Amor de Dios, ſegunda par. pag. 97. col. 1.
Amor del proximo, ſegunda par. pag. 116. col. 2.
Amor de los enemigos, ſegũda par. pag. 100. col. 1.
Amor mundano, ſegunda parte, pag. 129. col. 2.
Apoſtaſia, ſegunda par. pag. 76. col. 1.
Atricion, primera pag. 461. col. 2.
Arrendamiento o alquiler, ſegunda par. pag. 877.
Acuſacion, ſegunda par. pag. 755. col. 2.
Audacia, ſegunda parte, pag. 1408. col. 1.
Auaricia, ſegunda parte, pag 1403. col. 1.
Ayuno, ſegunda parte, pag. 1419. col. 2.

Litera. B.

Baptiſmo, primera parte, pag. 33. col. 1.
Beneficios Eccleſiaſticos, ſegunda parte, pag. 318. col. 1. & ſequentibus. 321. columna 2.
Beneficiencia, ſegunda part. pag. 206. col. 1.
Blaſphemia, ſegunda parte, pag. 83. col. 1.

Litera. C.

Caça y peſca, ſegunda parte, pag. 568. col. 1.
Cambio, ſegunda par. pag. 1017. col. 1.
Captiuos, ſegunda parte, pagina. 168. col. 2. & pag. 171 col. 1.

Ca-

Capellanias y capellanes, segunda parte, pagina. 318. col. 1.
Censos, segunda parte, pag. 1002. col. 2.
Castidad, segunda parte, pa. 1450. col. 1.
Charidad, segunda par. pag. 97. col. 1.
Colegiales, segunda par. pa. 1002. col. 2. pagina. 560. col. 1.
Confesion y confessores, primera parte, pag. 474. col. 2.
Confirmacion y sacramento de confirmacion primera par. pa. 76. col. 1.
Compañia y contrato de cõpañia, segunda parte, pag. 1010. col. 2.
Communion, primera parte, pag. 191. col. 1.
Communion quotidiana, segunda par. pag. 189.
Communion debaxo de ambas especies, primera part. pag. 193. col. 2.
Cortar leña, segunda par. pa. 97. col. 1.
Contricion, primera par. pa. 427. col. 1.
Contencion, segunda parte, pag. 140. col. 2.
Contumelia, segunda parte, pag. 837. col. 1.
Correction fraterna, segunda parte, pagina. 155. columna. 2.

Litera. D.

Desafio, segunda par. pag. 689. col. 2.
Descõmunion, primera par. pag. 719. col. 1.
Desesperacion, segunda par. pag. 92. col. 2.
Diezmos, segunda par. pag. 1098. col. 2.
Discordia, segunda par. pag. 139. col. 2.
Doctrina Christiana, segunda par. pag. 10. col. 1.
Donacion, segunda par. pag. 480. col. 1.
Dote, segunda par. pag. 970. col. 1.

Litera. E.

Eleccion, segunda par. pa. 319. col. 2.
Embidia, segunda parte, pag. 138. col. 1.
Embriaguez, segunda parte, pag. 1449. col. 1.
Entredicho, primera par. pa. 700. col. 1.
Examinadores, segunda parte, pagina. 350. columna 1.

Litera. F.

FE Christiana, segunda parte, pag. 1. col. 1.
Fiestas de guardar, primera par. pag. 338. col. 2.
Fornicacion, segunda parte, pag. 1453. col. 1.

Litera. G.

GRatitud y ingratitud, segũda par. p. 1392. col. 1.
Guardas, segunda parte, pag. 159. col. 1.
Guerra, segunda parte, pag. 149. col. 1.
Gula, segunda par. pag. 1446 col. 1.

Litera. H.

HEregia, segunda parte, pag. 50. col. 1.
Hijos, segunda parte, pagina 1334 col. 1.
Hyprocrisia, segunda parte, pag. 1398. col. 1.
Homicidio, segunda parte, pag. 672. col. 1.
Horas Canonicas, segunda parte, pag. 1043. col. 2.
Hurto, segunda parte, pag. 709. col. 2.

Litera. I.

IActancia, segunda par. pag 1398. col. 2.
Idolatria, segunda parte, pag. 1314. col. 2.
Iglesia poluta. primera parte, pag. 156. col. 2.
Ignorancia, segunda parte, pag. 20 col. 2.
Immunidad de la Iglesia, primera parte, pagina. 294. col. 2.
Impedimentos de matrimonio, primera par. pag. 125. in additio. col. 1.
Impiedad, segunda par. pag. 1386. colum. 1.
Incesto, segunda part. pagi. 1468. colum. 1.
Incontinencia, segunda par, pag. 1457. colum. 1.
Infidelidad, segunda par. pa. 34. colum. 2.
Ingratitud, segunda par. pa. 1393. colum. 1.
Intimidad, segunda par. pag. 1407. colum. 2.
Injusticia, segunda par. pag 312. colum. 1.
Ironia, segunda parte, pagi. 1399. colum. 2.
Irregularidad, primera part. pag. 841. colum. 1.
Iuezes, segunda parte, pa. 733 col. 2.

Iui-

Iuycios temerarios, segunda par.pag.437.col.1.
Iuegos. segunda parte, pag. 1507.col.1.
Iuramentos segun. par. pag. 1221.col.1.

Litera. L.

LItigio segunda parte pagina 1401.col.1.
Liberalidad segunda par. pagina 1401.col.1.
Limosna segunda parte pagina 1203.col.1.y 211. coluna.2.
Luxuria, segunda parte pagina.1452.col.1.

Litera. M.

MAgnanimidad segunda parte pagina 1409.coluna.1.
Magnificencia segunda parte pag.1413.col.1.
Maldicion, y maldezir, segunda part.pag.874.col.1.
Martirio segunda parte pagina 1406.col.1.
Matrimonio primera part.en las addiciones.
Maleficio primera parte pagina 225. in additionibus col.1.
Mentira segunda parte pag. 1396.col.1.
Missa y Peccados cometidos con la missa primera parte pag.301.col.1.
Misericordia segunda parte pagina.203.col.1.
Murmuracion.segunda part. colum.2.
Mutilacion de miembro.

Litera. N.

NEgociar negociacion segunda parte pagina 877.coluna.1.
Nouicios primera parte pagina.565.col.2.

Litera. O.

OBediencia, y inobediencia, segunda parte pagi. 1389.col.1.
Obseruancia, segunda parte pag.1386.col.1.
Offrendas, segunda parte pagina 1098.col.2. & pagin. 1094.col.1.
Offrecer, sacrificio, segunda part.pag.1049.col.1.
Oracion segunda part. pagi. 1039.col.2.
Orden, y ordenados, primera parte pag.805.col.1.

Litera. P.

PAciencia, segunda parte pagina 1414.col.1.

Paruificencia, ibidem.
Penſiones, ſegunda parte pagina. 376. col. 1.
Pereza, ſegunda parte pagina 1291. col. 2.
Perjurio, ibidem.
Pertinacia, ſegunda parte pagina. 1416. col. 1.
Piedad, ſegunda parte pagina 1334. col. 1.
Polucion, ſegunda parte pagina. 1478. col. 2.
Preſcripcion ſegunda parte pag. 504. col. 2.
Preſumpcion ſegunda parte pagina 1409. col. 2.
Preſumpcion, contraria, a la eſperança, ſegun parte pagina. 94. col. 1.
Prodigalidad, ſegunda parte pagina. 1043. col. 2.
Promiſsion, ſegunda parte pagina 480. col. 2.
Puſilanimidad, ſegunda parte pag. 1412. col. 2.

Litera. R.

RApiña, ſegunda parte pagina 709. col. 2.
Rapto, primera parte pagina 125. ſegunda parte pagina 1463. col. 2.
Reſtitucion ſegũda parte pagina 513. col. 2.
Reos, ſegunda parte pagina 763. columna 2.
Rixa, ſegunda parte pagina 200. col. 2.

Litera. S.

SAcrilegio, ſegunda parte pag. 1318. col. 2.
Satisfaction ſacramẽtal, primera part. pag. 687. col. 1.
Scandalo ſegunda parte pagina. 298. col. 2.
Sedicion, ſegunda parte pag. 202. col. 2.
Schiſma ſegunda parte pagina 141. col. 1.
Secreto ſacramental, primera parte pag. 673. col. 2.
Simonia, ſegunda parte pagina 1321. col. 1.
Sodomia ſegunda parte pagina 1473. col. 2.
Soberuia ſegunda parte pag. 1595. col. 1.
Sobriedad, ſegunda parte pagina 1448. col. 1.
Solpecha, y ſoſpechar ſegunda parte pagina 405. col. 1.
Speranca, ſegũda parte pagina 90. col. 1.
Stupro, ſegunda parte pagina 1462. col. 1.
Superſticion ſegunda parte pagina. 1314. col. 1.
Suſpenſion primera parte pagina 700. col. 1.

Litera. T.

TEmplança ſegunda parte pagina 1417.col.1.
Tentacion de Dios ſegunda parte pagina.1317. columna.2.
Teſtamentos ſegunda parte pagina.494.col.1.
Teſtigos,ſegunda parte pagina 786.col.1.
Teſtimonio falſo, ibidem & pagina 545.col.1.
Tributos ſegunda parte pagina.406.col.2.

Litera. V.

VAna gloria, ſegunda parte pagina 1411.col.2.
Verdad ſegunda parte pagina 1396.col.1.
Ventas,y compras, ſegunda parte pag.887.col.1.
Vendicion, ſegunda parte pagina 1394.col.1.
Virginidad, ſegunda parte pag.1451.col.2.
Voto, ſegunda parte pagina 1114.col.1.
Vſura, ſegunda parte pagina 951.col.1.

FINIS.



A DON FRANciſco Gomez de Sandoual, y Roſas, Duque de Lerma, Patron y Protector de la Prouincia de Eſpaña, de la orden de Predicadores, &c.

EN Aquel marauilloſo edificio, ſeñor excellentiſsimo, q̃ por tantos años truxo ocupado el penſamiento del Sancto Rey Dauid, y con tanta coſta y cuyda do labrò y puſo en perfection Salomon hijo ſuyo, lo que luego en entrando ſe preſentaua a la viſta era vn numero grande de Granadas labradas, entre los friſos, fruta coronada, que con amor grande encierra en ſu pecho, abraça y abriga ſus granos, entre vna y otra deſtas Granadas de la miſma talla y moldura auia vnas cadenas que con lazos differentes hazian vna muy galana y myſterioſa labor. Ayudaua eſta hermoſura la tablazon del pauimento a la entrada, que era de madera de box de que ſe labran las flautas y inſtrumentos muſicos, que ſiruen a las alabanças y officios Diuinos. Todo eſto encerraua en ſi ſagrados myſterios. Dezian las Granadas el amor grande de Dios que ſiendo Rey de Reyes, cuya es propria y na-

tural la corona cerraua y abrigaua dentro desu pecho los hijos de aquel pueblo, como la Granada sus granos. Beneficio tan grande que siendo hombres de razõ quedauan en cadena y prision obligados a vn perpetuo reconocimiento y alabança del author de tantos bienes. Los que tiene y goza la religion de nuestro glorioso Padre Sancto Domingo despues que quiso V. Excelẽcia authorizarla y enriquecerla con el nombre de patron desta prouincia de España prometiendo en el nombre y cumpliendo en las obras todo fauor, ayuda, socorro, amparo, abraçãdo todos los religiosos della dentro de su pecho con mas amor que la Granada sus granos estimando y preciando sus personas, virtud, letras religion mas que granates y piedras preciosas son tales que con ellos queda honrada authorizada y con el premio deuido a su desseo, que quando mas se alargara fuera a tener tal Principe por patron sobre cuya grandeza puede estar segura de todo peligro. Llegãdo los Medos a poner la Corona sobre la cabeça de Beldario Rey suyo el dia de la jura señalo con el dedo vn monte muy alto cercano al sitio donde le coronauan diziendo ponelda primero sobre aquel monte, y si ella pudiere sufrir yo la recibire. Sentencia grauissima que muestra bien quantos cuydados y obligaciones cuelgan de las puntas y almenas de la Corona Real, la prudencia grauissima, la presta resoluciõ en negocios de mucha calidad, la claridad en el proponer, en el resoluer y determinar la sabiduria acertamiento y facilidad acompañado todo de vna muy grande virtud, temor de Dios y desseo de acertar a seruir estos Reynos han declarado en V. Excellencia fortaleza de vn monte para poder sustẽtar los cuydados y obligaciones tãtas como cuelgã de la corona de España a quiẽ V. Excellẽcia cõ tãta satisfaciõ del mũdo todo y interes grãde del biẽ espiritual y temporal destos Reynos sirue sobre monte tan fuerte

tan alto

tan alto, y leuantado ſe ha puesto eſta prouincia de Eſpaña para que mas campeen ſus letras virtud, religion authorizada con el fauor de vn Principe patron que en ſus cauſas la ampare, que en ſus neceſsidades la ayude, que en todas ocaſiones la honre, nombre con que la prouincia de Eſpaña queda llena de honra, y authoridad, y con que V. Excelẽcia ha echado nueuas cadenas, y aprisionado coraçones que de ſuyo por tantos titulos eſtauan obligados. El oro con que eſta prouincia paga merced tan grande es vn perpetuo reconocimiento, y memoria en la muſica de las alabanças y ſacrificios diuinos rogando a Dios por la ſalud, y vida de V. Excelencia como tan neceſſaria a eſtos Reynos, y a nueſtro ſagrado habito. El officio que en eſte conuento duzientos capellanes de V. Excelencia hazen corre por mi cuenta, y cuydado el que he tenido deſpues que vi la dichoſa ſuerte de nueſtra prouincia de reconocer nueſtro patron con alguna obra no igual a merced tan grande que ſiempre quedara ſin deuida paga, ſino que mueſtre en algo mi deſſeo me ha dado prieſſa, haſta verlo cumplido. *Solicitudinis* (dize el glorioſo Auguſtino) *plena ſunt ſepta donec perducantur ad finem, quem qui aliquid incipit maxime appetit, intendit, expectat, exoptat, nec de re inchoata niſi terminetur exultat.* De ſolo mueſtra ſirua Señor Excelentiſsimo, eſte libro que a V. Excelencia dedico no por la neceſsidad que del tendra V. Excelencia, ſino por la que el y ſu author tienen del fauor, y amparo de tal patron, por ſerlo en todo eſpero le dara V. Excelencia como a gra no deſta granada que a V. Excelencia corona de honra, y authoridad el pecho con todo amor, y blandura. A Tolomeo Rey de Egypto le ofrecio Zion ſabio de Athenas vn libro cuya mareria era de eſtado y policia, y eſtimo el dõ tanto el Rey que mando ſe le conſagraſſe vn dia de fieſta como a ſu nacimiento, recibiendo otro dia el preſente de

vn relox de inuencion por entonces nueua, le dio assiento entre los Dioses en lo mas honrado de su altar. Este pequeño don, y libro que buscando su valedor y patron se va a poner a los pies de V. Excelencia sin buscar mas padrinos porque para su pretension basta ser V. Excelencia quien es patron, y amparo desta prouincia deuoto tan antiguo del Angelico Doctor Sancto Thomas cuyas materias de fee, y justicia que en V. Excelencia tengo tanto resplandescen leydas en su cathedra, y van tratadas en el para entender que tendra por interesse proprio qualquier ocasion de fauorecer sus estudios y letras, es vn relox diuidido en differentes lineas Christianas que conciertan, y ordenã nuestra vida. A V. Excelencia suplico se digne de aceptarle no mirando a la pobreza del don sino a la voluntad grande con que se offrece, la qual es toda de V. Excelencia como siempre. Cuya persona, &c.

Fray Pedro de Ledesma.

SEGVNDA PARTE DE LA Summa, en la qual ſe ſumma y cifra todo lo moral, que toca y pertenece a lo que no es Sacramentos, con todos los caſos, y dudas, diſputadas con ſus razones breuemente.

ANTE Todas coſas ſe deue aduertir, que el orden, que ſe guardara en eſta Summa, ſera, el que guarda el Angelico Doctor Sancto Thomas en la Secunda ſecundæ: començando por la virtud de la Fe, haſta el fin; y ſacando las coſas morales, y dexando para la diſputa ſcholaſtica, las que no lo fueren. De ſuerte, que bien aſsi, como en la primera parte de la Summa ſe procede por la doctrina de Sancto Thomas, en la tercera en la qual trata de los Sacramentos, y en las concluſiones eſtan pueſtos los lugares donde trata dellas Sancto Thomas, y ſus diſcipulos: anſi tambien en eſta ſegunda parte de la Summa procederemos con el miſmo orden, y en todo y por todo ſe guardara en orden de la primera

parte desta Summa, poniendo por cierto y aueriguado en conclusion, lo que fuere cierto, y por dudoso en lo que vuiere duda. Y proceder se ha por capitulos, como en la primera parte.

Tratado de la virtud sobrenatural de la Fè Christiana.

2. 2. q. 1. per alia quotque stiones.

ANTE Todas cosas, se ha de tratar en el primer lugar de la virtud de la Fè, que es vna de las mas principales de todas. De la qual trata Sancto Thomas luego al principio de la Secunda secũdæ, por algunas questiones.

Capitulo primero: De la essencia y naturaleza de la virtud de la Fè.

1.2.q.62 art.2. & 3.

PRIMERA Conclusion. La Fè sobrenatural Christiana, es virtud Theologal. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos y todos los Doctores. Esta conclusion se prueua, porque como dize Sancto Thomas, las virtudes Theologales tienen por officio proprio tratar immediatamente con Dios author de la gracia. Y en esto se differencian de las virtudes morales, cuyo officio proprio es tratar immediatamente con las criaturas. La virtud de la Fè trata immediatamente con el mismo Dios, author de la gracia, creyendo en el mismo Dios, porque lo dize la primera verdad. Luego es virtud Theologal. Tres son las virtudes Theologales, Fè, Esperança, y Charidad. Las quales tienen por officio proprio tratar immediatamente con Dios au-

thor

thor de la gracia. La Fè creyendo en Dios. La Esperança esperando en el. La Charidad amandole. Las virtudes morales se distinguen de las Theologales, porque tienen por officio proprio tratar immediatamente con las criaturas. La Misericordia tiene por officio proprio apiadarse del pobre y necesitado. La Iusticia immediatamente trata con el proximo. De suerte, que la virtud de la Fè es virtud Theologal, porque cree immediatamente en Dios.

¶ Segunda conclusion, que se sigue de la passada. La Fè Christiana es vna de las mas principales virtudes que ay. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar immediatamente citado, y en otro lugar. Y esto enseñan todos los Doctores. La razon es, porque como dize Sancto Thomas, en el primer lugar alegado, las virtudes Theologales, que tienen por officio proprio tratar immediatamente cõ Dios, como author sobrenatural de la gracia, son las mas perfectas, y que tienen mas excelente lugar entre todas las virtudes. Y la Fè es virtud Theologal como queda determinado en la conclusion passada. Luego la Fè es vna de las mas principales virtudes. Declaremos mas en particular su perfection. La Fè tiene el segundo lugar en perfection entre todas las virtudes. Porque, como diremos abaxo, la Charidad es la perfectissima de las virtudes, y tiene el supremo lugar entre todas ellas. Despues de la Charidad, la mas perfecta es, la Fè. De sto no se puede tratar mas a la larga en este lugar. Tratase en el lugar alegado.

2. 2. q. 4. art. 7.

¶ Tercera conclusion. La Fè es vn don diuino sobrenatural, por el qual certissimamente creemos los diuinos mysterios, por el authoridad de la primera verdad, que los reuela. Declaremos esta conclusion, y luego la prouaremos. La Fè no es cosa natural, sino vn don sobrenatural, que Dios infunde en nuestras almas: es vna luz diuina, que Dios pone en nuestros entendimientos: por la qual participamos imperfectamente, la luz de Dios, y con ella conocemos altissimos mysterios, los quales no pudieramos conocer por la fuerça y virtud de ninguna luz natural. Porque ninguna luz natural pudiera llegar a descubrirnos tan altos secretos, como nos descubre la Fè. Ninguna lumbrera de las naturales pudiera descubrirnos, y manifestarnos, que Dios es Trino y vno, y que Dios se hizo hombre, y otros semejantes mysterios. La Fè es luz tan celestial, que nos los descubre y manifiesta. Estos mysterios cree la Fè, por el authoridad de la primera verdad, que los reuela. Dios, que es primera verdad, manifestò estos mysterios: y ansi se han de creer por el authoridad de la primera

mera verdad, que reuelo estos mysterios, la qual ni puede engañar, ni se puede engañar, y es infallible en todo lo que dize. De manera que si vn hombre cree, que Dios es Trino y vno, y otros mysterios dela Fè, porque assi se lo enseño su padre, ò porque se lo dixeron sus antepassados ò por otra semejante razon natural, no cree como deue creer, ni es Fè sobrenatural Christiana, sino Fè humana fallible. Para creer como se deue creer, y como verdadero Christiano, ha se de creer, por la authoridad de la primera verdad, que reuelo estos mysterios. Esta reuelacion no es clara, y manifiesta, sino obscura. De suerte que el Christiano ha de subjectar, y captiuar el entendimiẽto, en ser uicio de Christo, creyendo las verdades, que no vee, ni las enseña la razon natural. De suerte, que la diffinicion de la Fè, es esta. La Fè es vna luz sobrenatural, por la qual creemos los mysterios sobrenaturales, que Dios nos reuela obscuramente. Esta concluſion, como esta declarada, enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos y todos los Theologos con el Maestro de las sentencias, y Sylvestro, y los demas Summistas. Esta concluſion se prueua, lo primero de lo que dize el Apostol Sant Pablo en la carta, que escriuio a los Hebreos, quando dize: que la Fè es fundamento de las cosas, que esperamos en la otra vida, las quales cree el entendimiento por la authoridad de la primera verdad, que las enseña, sin conuencerse el entendimiento por razon natural. Lo segundo se prueua, y declara porque estos mysterios son sobrenaturales, sobre toda razon natural, luego no se pueden conocer, sino es por vna luz sobrenatural, que Dios pone en nuestros entendimientos: la qual luz es obscura y no tiene claridad. Pero ha se de aduertir, que tambien hemos de creer por el authoridad de la Yglesia, y del Summo Pontifice cabeça de ella. Todo lo que propone, la Yglesia, y el Summo Pontifice, como cabeça de la Yglesia, si lo propone como de Fè, lo deuemos creer, como a tal. Porque al Sũmo Pontifice y a la Yglesia assiste el Spiritu Sancto de suerte que no puedan errar, como lo enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Doctores todos muy extensamente.

¶ Quarta concluſion, que se sigue dello ya dicho. El exercitarse en el creer por la virtud de la Fè los mysterios sobrenaturales, es grandemente meritorio, y es vna de las obras mas meritorias que puede hazer el Christiano. Esta concluſion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, y todos los Theologos. La razon es, porque el creer es vna obra de vna muy excellente virtud, qual es la virtud de la Fè, como ya queda platicado: luego el creer es grandemente meritorio. Confirma-

Diffinicion dela Fè. D. Paul. ad Heb. 11. D. Tho. 2.2.q. 1. art. 1. & 4. & in q. 4. art. 1. Magister in. 3. Sylu. verbo, fides, Summistæ in eodem verbo.

D. Tho. 2.2.q. 1. art. 10.

D. Tho. 2.2.q. 2. art. 9.

se

se esta razon, porque el creer con Fè diuina, y sobrenatural es obra muydifficultosa,en la qual se rinde captiua y subjecta el entendimiento, que es la mas excellente potencia del hombre, a creer cosas tan altas, por sola la authoridad de la primera verdad, que es Dios. Luego el creer desta manera es muy meritorio. Hemos de considerar, que assi como la virtud de la Fè tiene segundo lugar despues de la Charidad, que tiene el primero, assi tambien en razon de obra meritoria, el creer tiene segundo lugar despues de amar a Dios. La obra mas meritoria de todas es amar a Dios y luego la mas meritoria es creer en el. Esto deuen aduertir los Christianos, y particularmente, los que tratan muy en particular de virtud y perfection. Los quales pocas vezes se exercitan en la obra de creer, como se exercitan en otras obras de virtudes inferiores, que no son tan meritorias, es razon que se exerciten en creer estos diuinos mysterios: pues es tan meritorio, el creer tan altas cosas y tan diuinos mysterios, leuanta el entendimiento y le perficiona grandemente, y fuera desto es obra muy meritoria, que premia Dios grandemente.

¶ Quinta conclusion. La Fè sobrenatural esta en el entendimiento, que es vna potencia del alma, y la mas perfecta, y el creer es obra de entendimiento. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos y Theologos. Y pruebase, porque a la Fè de los diuinos mysterios corresponde en el cielo el verlos claramente, como lo enseña Sant Pablo, y todos los Doctores lo dizen. Y el ver a Dios claramente es obra de entendimiento, como es cosa notoria. Luego la Fè y el creer pertenecen al entendimiento. Verdad es, que como enseña el Angelico doctor en el mismo lugar, el creer tiene alguna manera de orden a la voluntad, y a la pia affection suya. Porque la voluntad con alguna manera de amor ha de subjectar y rendir el entendimiento: para que crea cosas tan altas, que no las alcança por razon natural. 2.2. q.4. art.4.

Sexta conclusion. Esta Fè sobrenatural constituye verdadero Christiano. De suerte que si el hombre tiene esta lumbrera de la Fè aunque no tenga amor de Dios, ni Charidad ni gracia, es verdadero Christiano. Y esto puede acontecer, y acontece muchas vezes en los Christianos, que peccan mortalmente, conseruandose en la Fè: y creencia de los diuinos mysterios. Estos tales son verdaderos Christianos, aunque no tengan gracia ni Charidad. Esta conclusion es de Fè determinada por el Concilio Tridentino. Y costa porque Santiago en su canonica enseña, que la Fè sin obras, y sin charidad es muerta. Es verdadera Fè, pero muerta. Luego D. Paul. 1. Cor. 13. Concil. Trid. sess. 6. ca. 15. & can. 28. Iacobi c. 2.

la tal Fè haze verdadero Christiano. Lo vltimo se prueua porque Christiano se llama vno y lo es, porque confiessa la doctrina de Christo. Y estos tales creen verdaderamente la doctrina de Christo, y la confiessan y professan. Luego son verdaderos Christianos. Verdad es, que estos tales, aunque tengan Fè sobrenatural, sino tienen Charidad, y amor de Dios, no son perfectos Christianos. Son verdaderos Christianos, pero no perfectos. Porque como enseña el Angelico doctor, y sus discipulos todos, la perfection de la Fè es la Charidad. Luego el que no tiene Charidad aunque tenga Fè no es perfecto Christiano. A este proposito se ha de considerar bien y aduertir, la semejança que trae Santiago en el lugar alegado, quando dize que assi como el cuerpo sin el espiritu, y alma es muerto, y no tiene vida, assi tambien la Fè sin las obras, y sin la Charidad es muerta, y no tiene vida. El cuerpo sin el alma verdadero cuerpo es, pero carece de vna gran perfection, que es la vida, assi tambien la Fè sin la Charidad es verdadera Fè, y haze verdadero Christiano, pero carece de vna gran perfection, que es la vida, de la gracia, y Charidad, y assi no esta perfecta ni haze perfecto Christiano. Como el alma perficiona el cuerpo, y le communica vida, y le viuifica, assi tambien la Charidad viuifica la Fè, y la perficiona.

D. Tho. 2.2.q.4. art.3.

Cap. II. De las cosas, que esta obligado a creer el Christiano por la Fè sobrenatural, y lo q̃ esta obligado a saber.

PRimera conclusion. Ningun hombre se puede saluar, sin que tenga conocimiẽto sobrenatural de Fè de algun mysterio sobrenatural de la Fè. De suerte, que qualquier hombre del mundo, aunque este criado en partes remotissimas de la Christiandad, no se puede saluar sin el tal conocimiento. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y sus discipulos, y los Doctores todos. Y prueuase esta conclusion del Apostol Sant Pablo, en la carta que escriuio a los de el pueblo de Israel, adonde dize, que sin Fè sobrenatural es impossible agradar a Dios: y que es necessario, que el que se ha de llegar a Dios crea en el, que es author de la gracia, y remunerador sobrenatural, y que premia con premio sobrenatural. Lo segundo se declara esta verdad, porque es couenientissima cosa, que Dios ordenasse, que los que se han de llegar a Dios por la gracia, que da el ser sobrenatural, tuuiessen conocimiento sobrenatural de Fè, con que conociessen algun mysterio sobrenatural. Para saluarse y justificarse, por lo menos han de conocer por Fè sobrenatural que Dios

D. Thó. 2.2.q.2. art.3. Ad Hebræ.11.

es

es author de la gracia, y de los bienes ſobrenaturales, y que premia con premio ſobrenatural. En lo qual ſe encierran como en virtud todos los demas myſterios de Fè. Eſto ſignifica Sant Pablo en el lugar alegado.

¶ La primera duda es, de vn hombre, que eſtuuieſſe criado en montes muy apartado del concurſo de los fieles, ſi ſe podria ſaluar. La razon de dudar es, porque eſte tal no podria tener conocimiento ſobrenatural de Fè, por no auer oydo coſa alguna de las, que pertenecen al Euangelio, ni auer venido a ſu noticia.

¶ A eſta duda ſe reſponde, que eſte tal ſe podria ſaluar. Anſi lo enſeñan todos los diſcipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado. La razon es, porque ſi eſte hombre hizieſſe ſu deuer a la diuina prouidencia ſobrenatural, con que prouee, y diſpone las coſas ſobrenaturales del orden de gracia, perteneceria alumbrarle con lumbre de Fè, proueyendole de maeſtro, que le enſeñaſſe. Y eſto puedelo hazer Dios, y ſabelo hazer por mil modos, y maneras. De lo qual ſe han de ver los Theologos en el lugar alegado.

¶ La ſegunda difficultad es, de los niños, que no tienen vſo de razon, los quales ſe ſaluan por el baptiſmo. Eſtos tales no tienen conocimiento de Fè ſobrenatural como es coſa notoria. Y con todo eſſo ſe ſaluan. Luego el conocimiento de Fè ſobrenatural no es neceſſario para ſaluarſe.

¶ A eſta duda ſe reſponde, que los niños, aunque no tienen actual conocimiento de Fè ſobrenatural, pero tienen el habito de Fè, que es luz ſobrenatural, que Dios les infunde en el baptiſmo, como ſe determina en el derecho. Como el niño ſe ſalua por la gracia habitual, que Dios pone en ſu alma, en el baptiſmo: aſsi tambien baſta la Fè ſobrenatural. Cap. maiores de baptiſm. & eius effectu.

¶ Pero ha ſe de aduertir, que en eſta concluſion enſeñamos, que es neceſſario como medio, para ſaluarſe, el creer por Fè ſobrenatural alguna coſa ſobrenatural. En la primera parte deſta Summa declaramos acerca de los Sacramentos, que ay vnas coſas neceſſarias, como medio para la ſalud eſpiritual del alma: de ſuerte que ſin ellas no ſe puede ſaluar el hombre, aunque no huuieſſe preceptos. Otras coſas ay neceſſarias para la vida eterna tan ſolamente, porque ay precepto particular dellas. Otras coſas tambien ſon neceſſarias como medio, y porque caen debaxo de precepto. Lo qual todo ſe ha de ver muy mas extenſamente en el lugar arriba alegado. Haſta agora pues, hemos

determinado, que es necessario como medio para la salud eterna, creer por la Fè Christiana alguna cosa sobrenatural, como queda declarado. De suerte que sin la tal creencia no se puede saluar vn hombre.

¶ Segunda conclusion. Precepto sobrenatural ay de Dios author de la gracia de creer por la Fè sobrenatural alguna cosa sobrenatural, qual es la que queda declarada en la conclusion passada. De suerte, que el tal creer no solamente es necessario, como medio, sino tambien como cosa, que cae debaxo de precepto sobrenatural. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado, y todos los Doctores la siguen. La razon es, porque de todas las obras, que son medios necessarios para la salud eterna, sin las quales no se puede alcançar, ay precepto como lo determinan todos los Theologos. Y el creer alguna cosa sobrenatural es medio necessario para la salud eterna, como queda determinado en la conclusion passada. Luego ay precepto de la tal obra.

¶ Acerca desta conclusion, es la duda, porque el conocimiento de la Fè es sobrenatural, que excede todas fuerças naturales. Luego no fue conueniente, que el author de la gracia, pusiesse precepto del tal conocimiento, que no puede tener por fuerça, y virtud natural. Esto se confirma, porque el conocimiento de Fè, es vn gran bien, que perficiona grandemente el hombre, y lo leuanta sobre todo el ser natural. Luego no fue necessario, ni conueniente poner precepto al hombre, de lo que era tanto bien suyo, y que el mismo fin precepto lo amaria.

¶ A esta duda, se responde, que fue cosa conuenientissima, en la qual Dios vso largamente de su misericordia, que el author de la gracia, pusiesse precepto al hombre de creer cosas sobrenaturales. Esta resolucion es de todos los Thomistas en el lugar citado, y particularmente, se ha de ver el Padre Maestro Bañez. La razon es, porque Dios por su diuina misericordia ordeno el hombre al fin sobrenatural de la gracia, y lo leuanto grandemente: y para esto era necessarissimo, que tuuiesse conocimiento de Fè sobrenatural. Luego gran misericordia de Dios fue ponerle precepto de Fè. Lo segundo se descubre su diuina misericordia, y largueza en ponerle precepto de lo mismo, que le estaua tan bien al hombre, pues no lo fio del mismo hombre, sino le puso precepto de lo que le estaua tan a cuento. Con ser tan gran perfecion del hombre el creer mysterios tan altos, con todo esso

la di-

la diuina misericordia le pone precepto de que crea. Y aunque es verdad, que el creer es sobre toda la naturaleza del hombre, con todo esso Dios author de gracia da ayudas, con las quales podamos venir en conocimiento sobrenatural destos mysterios.

¶ Para declarar otras cosas mas en particular en este capitulo, se deue aduertir, que el conocimiento de la Fè es en dos maneras. Vno explicito y como formal. Otro implicito y virtual. La primera manera de conocimiento de Fè es, quando vno formal, y expressamente, y como en si mismo conoce algun mysterio: pongo por exemplo el mysterio de la Sanctissima Trinidad. La segunda manera es, quando vno conoce algun mysterio, no en si mismo, sino porque esta como encerrado en otro. Como deziamos, que en aquel como principio (Dios es author de gracia, y premiador con premio sobrenatural de las buenas obras) se encierran todos los mysterios de Fè. Esto suppuesto.

¶ Tercera conclusion. Para saluarse vno en la ley de gracia, es medio necessario, regular, y communmente, tener Fè explicita del mysterio de la Encarnacion. Demanera, que la diuina prouidencia sobrenatural ordeno, que ninguno se pudiesse saluar regular y communmente, sin conocer explicitamente el mysterio de la Encarnacion, que es el medio, por el qual nos saluamos.

¶ Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y sus discipulos: los quales prueuan esta conclusion muy a la larga. Y pruebase lo primero, de lo que se dize en los hechos de los Apostoles, que no ay otro nombre ni otra virtud, por la qual podamos ser saluos, sino es por la de Iesu Christo. Luego necessario fue conocer este mysterio, y esta virtud para saluarse el hombre. Lo segundo se prueua, porque el mysterio de la Encarnacion es el medio, por el qual se saluan los hombres. Luego conuenientissima cosa fue que la diuina prouidencia sobrenatural ordenasse, que ninguno se saluasse, sin conocer expressamente este mysterio. En la conclusion dixe, regular y communmente: porque en algun caso extraordinario se podria vno saluar, sin creer explicitamente el mysterio de la Encarnacion: como si estuuiesse criado fuera del commercio de los hombres, y le alumbrassen del conocimiento de Fè, y el tal creyesse. Este tal antes de tener conocimiento de Fè expresso del mysterio de la Encarnacion se podria saluar.

D. Tho. 2.2. q. 2. art. 7. Actorũ, cap. 4.

¶ Quarta conclusion. Necessario es, como medio, regular y communmente, conocer por Fè explicita y expressa el

misterio altissimo de la Sanctissima Trinidad. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, en la question citada, y siguenle todos sus discipulos. La razon es, porque Dios Trino y vno es el obiecto principalissimo de la Fè, y el author principal de nuestra saluacion. Luego fue cosa conuenientissima, que la diuina prouidencia sobrenatural ordenasse, como medio necessario para nuestra saluacion, el conocer expressamente el misterio de la Sanctissima Trinidad. Dixe en la conclusion, regular y comunmente: porque en algun caso extraordinario, se puede vno saluar, sin conocer expressamente el misterio de la Sanctissima Trinidad, conforme a lo dicho en la conclusion passada. En estas conclusiones hemos dicho de la necessidad, que tienen los Christianos en razon de medio, agora hemos de dezir de la necessidad, en razon de precepto, y que estan obligados a creer y saber.

Artic. 8. q. citata.

¶ Quinta conclusion. Todos los Christianos por fuerça, y virtud de precepto diuino y eccleſiastico estan obligados a saber los articulos de la Fè. Esta conclusion enseñan los Thomistas en el lugar alegado, y la siguen todos los Theologos. Y prueuase del Symbolo de Athanasio, en el qual despues de auer puesto extensamente los Articulos de la Fè, concluye diziendo, Esta es la Fè catholica: la qual el que no la creyere firme, y fielmente, no puede ser saluo. En lo qual clarissimamente, se significa auer precepto de saber, y creer, los Articulos de la Fè, y que es precepto diuino. Lo segundo se prueua del estado mismo de los Christianos: los quales por razon del estado de la ley de gracia, estan obligados a saber los Articulos de la Fè. Porque como dize Sant Pablo en la carta que escriuio a los de el pueblo de Israel, la ley de gracia es como expressa imagen, respecto de la ley vieja. En la ley de gracia es mas claro el conocimiento de los misterios, o por lo menos no es tan obscuro. Luego por razon del estado estan los Christianos obligados a saber los Articulos de la Fè, que son los misterios principales de ella. Todos los articulos de la Fè estan declarados en la doctrina Christiana, que anda en la primera parte desta Summa.

Ad Hebr. cap. 10.

¶ Sexta conclusion. Los proprios Curas, confessores, y predicadores estan obligados debaxo de precepto, a saber los Articulos de la Fè, tan distinctamente, y tan explicita y expressamente, que sepan dar razon de ellos. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y siguenle todos sus discipulos, y communmente los Doctores. Esto se prueua, por-

D. Tho. in addit. q. 36. ar. 2.

que

que los proprios parochos predicadores, y confessores estan obligados como de proprio officio, a enseñar el Credo, y Symbolo. Luego han de saber dar razon de los mysterios, que estan encerrados en el Credo. Tambien han de saber las cosas necessarias para oyr las confessiones, y para enseñar el pueblo en los mysterios, y costumbres, como se dize en el capitulo: omnis vtriusque sexus. De lo qual se ha de ver Sylvestro, y en la Primera parte de la summa dixe yo lo que era necessario que supiesse el confessor.

Sylvest. verbo cõfessor.

¶ Septima conclusion. Los Obispos estan obligados a saber explicita y distinctamente los tres Symbolos, y todas las subtilezas y profundidades destos mysterios de la Fè. Esta conclusion enseña, Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Theologos con el Maestro de las sentencias. Pruuase. Lo primero, porque Sant, Pablo enseña ser necessario, que el Obispo sea Doctor. Luego es necessario, que sepa distinctamente todos estos mysterios. Lo segundo se prueua, de la consagracion de los Obispos, en la qual juran solennemente que saben el testamento nueuo y el testamento viejo. Lo tercero se prueua, porque los Obispos de su proprio officio estan obligados a enseñar el pueblo. Luego estan obligados a saber todos estos mysterios. De lo qual se dira mas en particular en la materia de estados. Es necessario declarar mas en particular, la obligacion, que tienen los fieles a creer los Articulos de la Fè.

D. Tho. 2.2. q. 2. art. 7. Theologi, in 3. dist. 25. 1. Ad Timot. cap. 3.

¶ Octaua conclusion. No basta, que los fieles sepan de memoria los Articulos de la Fè, de suerte, que los digan facilmente, sino que es necessario, que tengan inteligencia de ellos, y los entiendan, aunque no los entiendan muy subtilmente.

¶ Esta conclusion enseñan communmente los Theologos en el lugar alegado, particularmente el Padre Maestro Bañez. La razon es clara, porque el saberlos de memoria tan solamente, sin entenderlos, no es saberlos. Luego no se cumple con saberlos de esta manera. Esto se confirma, porque esta obligado a creerlos explicitamente, y sino los sabe mas que de memoria, no los cree como se han de creer, y como es necessario, que los crea. Luego no cumple con el precepto. Verdad es, que no es necessario, que los fieles sepan los articulos de la Fè, o el Credo de memoria, y por el orden, que esto se pone en la doctrina Christiana: pero es necessario que los entienda de suerte, que sepa dar razon de ellos, preguntandole. Y si los entiende de suerte, que siendo preguntado

Bañez. 2.2. q. 2. art. 8.

sepa

sepa dar razon de ellos, aunque no los sepa por orden, es bastante cosa para cumplir con el precepto, y escusarse de pecado mortal. Porque el saberlos por orden, como esta en la doctrina, no cae debaxo de precepto: pero mucho mejor es y mas sano consejo saberlos por el orden, que los tiene dispuestos y ordenados la sancta madre Iglesia.

¶ De lo qual se sigue, que no se cumple con el precepto de saber estos mysterios, si vno sabe el Credo en latin, o los Articulos de la fè en Latin, sino entiende Latin: porque este tal haze de la misma manera, que sino los supiesse: y la virtud de la Fè no cree en las vozes, sino en las cosas significadas por las vozes: las quales no entiende el que no sabe Latin.

¶ Nona conclusion. Todos los fieles estan obligados a creer explicita y expressamente tres sacramentos, Baptismo, y el sacramento del altar, y el Sacramento de la penitencia. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado, y todos los Doctores. La razon es clara, porque ay precepto de recibir todos estos Sacramentos, y no se pueden recibir sino se sabe, y entienda y crea, que ay los tales Sacramentos. Luego los fieles estan obligados a saber estos sacramentos. Pero hase de aduertir, que estan obligados los fieles a saber la virtud de estos Sacramentos, y la fuerça que tienen, y la disposicion necessaria para recibirlos. Porque tienen obligacion de precepto no solamente a recibir estos Sacramentos, sino a recibirlos con la deuida disposicion. Luego debaxo de precepto cae, que sepan la necessaria disposicion para recibirlos, porque de otra manera no los podran recibir con la deuida disposicion.

¶ La primera duda es, de los niños, que los baptizan antes de tener vso de razon, si estan obligados despues que le tienen a saber el Sacramento del baptismo. La razon de dudar es, porque estos tales ya no estan obligados a recibir el Sacramento del baptismo. Luego no estan obligados a saber y creer explicitamente este Sacramento.

¶ A esta duda se responde, que quando este tal llegare a tener vso de razon, esta obligado a creer y saber el sacramento del baptismo. Lo primero, porque en el Symbolo de la Fè confessamos vn Sacramento de baptismo.

¶ Lo segundo, porque el tal esta obligado a saber, que esta baptizado, y por consiguiente esta obligado a saber, que ay Sacramento de baptismo.

¶ La segunda difficultad es, del Sacramento de la penitencia, si esta obligado a creer explicitamente este sacramento

el que

el que no ha peccado mortalmẽte. La razon de dudar es, porque como es cosa notoria, este tal no esta obligado a recibir el sacramento de la penitencia. Luego no esta obligado a creer y saber expressamente este sacramento.

¶ A esta duda se responde, que todos los fieles, que pueden peccar mortalmente estan obligados a creer, y saber expressamente el sacramento de la penitencia. La razon es, porque estos tales pueden peccar mortalmente. Luego estan obligados a saber el remedio, y la medicina contra el peccado mortal, para que puedan curar sus almas con el tal sacramento, que es la medicina vnica, contra el peccado mortal cometido despues del baptismo.

¶ Aduiertase, que los fieles ordinarios no estan obligados a saber la forma del sacramento de la penitencia, porque no la han de poner ellos, sino el sacerdote. Por lo qual basta, que el confessor la sepa. Los fieles estan obligados a saber, que han de examinar su conscience, y que han de confessar sus peccados con diligencia, y dolor.

¶ Decima conclusion. Los fieles no estã obligados a creer y saber expressamente los demas sacramentos, sino es que los quieran recibir. Esta conclusion es commun entre todos los Thomistas, y Theologos en el lugar alegado. La razon es clara, porque los fieles communmente hablando no estan obligados debaxo de peccado mortal, a recibir los demas sacramentos. Luego no estan obligados a creerlos y saberlos expressamente. Dixe en la conclusion, sino es que los quieran recibir, porque en el tal caso, estan obligados a saberlos expressamente. Si vn Christiano se quisiere casar, estara obligado a saber la virtud del sacramento del Matrimonio, y que da gracia, y a saber la disposicion necessaria para el sacramento, que recibe, que es yr sin peccado mortal. Lo mismo digo del, que quiere recibir el sacramento de la Confirmacion, o Extrema vncion, o se quiere ordenar.

¶ Vndecima conclusion. Todos los fieles estan obligados a saber los diez preceptos, y mandamientos de la ley de Dios. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, particularmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado. La razon es, porque todos los fieles estan obligados a cumplir los mandamientos de la ley de Dios. Luego estan obligados a saberlos; porque sino los supiessen no podrian cumplir con ellos. Pero no es necessario saberlos por el orden, que estan en la doctrina Christiana, sino que realmente entiendan lo que es contra los preceptos de la

ley

ley de Dios, demanera, que se pueda desuiar de lo que es contra la ley diuina. En lo que toca a los mandamientos de la santa madre Iglesia, se ha de dezir lo mismo, que estan obligados los fieles a saber los tales mandamientos por la misma razon.

¶ Duodecima conclusion. Los fieles estan obligados a creer y saber, que han de orar, y rogar a Dios. En esta conclusion conuienen todos los Doctores en el lugar alegado. La razon es, porque ay precepto diuino de orar, como lo dize Christo por Sant Lucas. Luc. 18. Y para cumplir con el es necessario saber, que hemos de rogar a Dios. Esto se confirma, porque ninguno puede perseuerar mucho tiempo en la obseruancia de los diuinos mandamientos, sin que medie la oracion. Luego necessario es, que sepan los fieles que han de orar y rogar a Dios.

¶ De todo lo dicho se sigue, que es muy mala y erronea sentencia la de algunos Doctores, que affirman, que en el tiempo de la ley de gracia basta creer en comun, lo que tiene y cree la santa madre Iglesia, sin saber otra cosa en particular. Esto se prueua, porque como hemos dicho, los fieles estan obligados a saber expressamente los articulos de la Fè, y lo que toca a algunos sacramentos. Por lo qual en el Directorio de los Inquisidores se condena la tal sentencia, y es contra la commun sentencia de los Doctores. Con ocasion de esto sera necessario declarar algunas cosas tocantes y pertenecientes a la ignorancia de las cosas, que vn hombre esta obligado a saber, y particularmente de la ignorancia de los mysterios de la Fè, que esta vno obligado a saber. Directorium, 2. p. q. 1.

Capitulo III. De la ignorancia de las cosas de la Fè, y de otras cosas, que esta el Christiano obligado a saber.

DESTA materia disputan los Theologos con el Maestro de las sentencias, y Sancto Thomas, y todos sus discipulos muy extensamente. Para declarar esta materia se ha de supponer de lo que queda dicho, que tres maneras de cosas esta vn Christiano obligado a saber. Las primeras son, las que pertenecen a la doctrina de la Fè, que Dios es Trino y vno, y que Dios se hizo hombre, y otros mysterios semejantes. Lo segundo esta obligado a saber, los mandamientos de la ley de Dios, y los que pertenecen al commun estado del Christiano. Lo tercero esta obligado a saber, las cosas que pertenecen a su proprio estado. Theologi, in 2. d. 2 2. & D. Tho. in 1.2.q. 76. præcipuè arti. 2. Thomistæ etiã, in 2.2.q. 2.ar.8. Adrian. quodlib. 4.

Si es

Si es religioso, esta obligado a saber las cosas que pertenecen al estado de su propria religion. Y si es sacerdote, esta obligado a saber, lo que pertenece, al estado de sacerdote. Si es casado, esta obligado a saber las cosas a que esta obligado vn casado. Por lo qual puede auer tres maneras de ignorancia. La primera acerca de las cosas de la Fè. La segunda acerca de los preceptos y mandamientos del Decalogo. La tercera manera de ignorancia es, quando vno ignora las cosas que pertenecen a su proprio estado.

¶ Lo segundo se ha de supponer, que puede auer toda via dos maneras de ignorancia. Vna del derecho, como quando vno ignora el derecho y la ley. La segunda manera de ignorancia es de el hecho, que aunque sabe la ley ignora el hecho. Como vn hombre, que sabe que ay ley, y precepto de oyr missa los dias de fiesta: pero ignora ser dia de fiesta el que verdaderamente lo es.

¶ Primera conclusion. La ignorancia de las cosas, que pertenecen a la Fè como de los articulos de la Fè, o de los sacramentos necessarios, si nace y procede de negligencia es peccado mortal. Dixe en la conclusion (si nace de negligencia) porque como diremos abaxo alguna vez puede acontecer, que la ignorancia sea inuincible, como lo sera en vn pagano, que no ha oydo cosa alguna del Euangelio.

¶ Esta conclusion assi declarada tienen todos los Doctores en el lugar citado. Y prueuase, porque como queda dicho en el capitulo passado, los Christianos estan obligados a creer y saber los articulos da la Fè, y otras cosas pertenecientes a la Fe. Luego si es negligente en saberlas, pecca mortalmente.

¶ Segunda conclusion. Ignorar los preceptos communes del derecho natural, como son los mandamientos del Decalogo, de si es peccado mortal.

¶ Esta conclusion affirman todos los Doctores citados. La razon es, porque como queda dicho en el capitulo passado, el hombre esta obligado so pena de peccado mortal a saber estos mandamientos de la ley de Dios. Luego el ignorarlos por su negligencia, es peccado mortal. Por lo qual, en las diuinas letras, y en los prophetas se reprehende grãdemente la ignorancia de la ley de Dios. Esai. 5. & Hiere. 4.

¶ Tercera conclusion. El ignorar por negligencia los preceptos del derecho positiuo, que vno esta obligado a guardar, es peccado mortal. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en el lugar alegado. La razon es, porque los

fieles

fieles estan obligados so pena de peccado mortal a cumplir los tales preceptos, como es cosa notoria: y sino los saben no los podran cumplir. Luego el ignorar estos preceptos es peccado mortal.

¶ Quarta conclusion. El ignorar las cosas de su proprio estado, que vno esta obligado a hazer, es peccado. El casado tiene obligacion a saber las cosas de su estado, y que esta obligado dentro de su estado. Y el ignorar las tales cosas es peccado. El religioso tiene obligacion a saber las cosas tocantes a su proprio estado, y assi de todas las demas. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en el lugar alegado. La razon es, porque cada vno tiene obligacion de guardar, las cosas que pertenecen a su proprio estado. Y no las puede guardar si las ignora. Luego la ignorancia de las tales cosas sera peccado. Pero hase de aduertir, que ignorar las cosas del proprio estado, que obliga a peccado mortal, de si es peccado mortal. Como si vno ignorasse las cosas que caê debaxo de precepto: como si vn casado ignorasse que esta obligado so pena de peccado mortal a pagar la deuda deuida a su muger, o la muger al varon, o si el sacerdote no supiesse, y ignorasse las cosas, que tiene obligacion de saber so pena de peccado mortal: o si el Abogado, o Escriuano, o otros semeiantes no supiessen las leyes que les obligan debaxo de peccado mortal en su proprio officio, y estado particular.

¶ De lo qual se sigue, que el religioso, que ignora las leyes y preceptos de su religion, que le obligan a peccado mortal, esta en estado de peccado mortal. Ha de saber las leyes generales y preceptos, y descommuniones de toda su religion, y de su prouincia, y las que pertenecen a su conuento: y sino sabe estas leyes pecca mortalmente. Todo esto se prueua de la razon de la conclusion. Pero las cosas, que no caen debaxo de obligacion de peccado mortal, por aora regular y comunmente, no sera peccado mortal. Dezimos por aora, porque en la materia de estados se dira desto mas en particular.

¶ Quinta conclusion. No solamente la ignorancia culpable del derecho, sino tambien la ignorancia del hecho en muchos casos es peccado mortal. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en los lugares alegados. Declaremos la conclusion, con exemplos, que declaran mucho y dan mucha luz a las cosas morales. Si el Obispo, o el Prelado tuuiesse ignorancia de las costumbres de sus subditos, seria peccado mortal. Y lo mesmo es sino supiessen como se exercitan las cosas, que pertenecen al culto diuino: y si ignorassen, si sus subditos guardan la ley de Dios. La razon es, porque el prelado no solamente esta obli-

gado

gado a saber la ley de Dios, si no a apascentar su ganado, y saber si biuen conforme a la ley diuina: y si guardan los preceptos. Luego la ignorancia desto sera peccado mortal. Esta razon se confirma, porque el Prelado esta obligado a corregir los delinquentes. Luego esta obligado a saber si peccan y como biuen, y que costumbres tienen. Lo mismo se ha de dezir del proprio Parocho, que deue saber si sus subditos cumplen con el precepto de la confession annual, y de recibir el Sacramento del altar en la Pascua. La ignorancia desto seria peccado mortal. Esto se entiende moralmente y communmente. Porque el Cura proprio podria descuydar alguna vez con algunas personas graues, y que es cosa notoria y sabida, que comulgan y confiessan, no solamente en la Pascua, sino otras muchas vezes. Pero hase de aduertir, que en estas conclusiones, hablamos de la ignorancia, que es contraria a la sciencia, que es necessaria para guardar los preceptos Diuinos, como es necessario saber que el homicidio es contra precepto diuino para no cometer el tal peccado. Porque si la sciencia de si no fuesse necessaria para el cumplimiento de la ley diuina, o humana, tampoco la ignorancia seria peccado.

¶ La difficultad es acerca destas conclusiones, como puede ser de si peccado la ignorancia, pues no tiene contrariedad con alguna virtud, sino tan solamente con la sciencia contraria, que pertenece al entendimiento. Porque la ignorancia tan solamente se oppone al saber.

¶ A esta duda se responde, que la ignorancia de las cosas, que el hombre esta obligado a saber no solamente se oppone y tiene contradicion con la sciencia, sino con vna virtud moral, que tiene por nombre, estudiosidad, de la qual disputa el Doctor Angelico. El officio proprio de esta virtud no solamente es poner cuydado, y diligencia en saber las cosas necessarias conforme al estado de cada vno, sino tambien el mismo saber estas cosas necessarias es obra propria desta virtud. Y contra esta virtud se pecca, quando vno tiene ignorancia de las cosas, que vno esta obligado a saber. D. Tho. 2. 2. q. 166.

¶ Para declaracion de las demas cosas, que se han de dezir tocantes a la ignorancia, se ha de aduertir, que ay dos maneras de ignorancia. Vna vincible, y otra inuincible. Anssi lo affirmã todos los Theologos, referidos en los lugares arriba alegados. En las definiciones communmente conuienen todos los Theologos, y se coligen de los mismos nombres. Ignorancia vincible es aquella, la qual puede vencer

el hombre poniendo diligencia, y cuydado. Ignorancia inuincible es aquella, la qual no puede vencer el hombre, aunque ponga diligencia, y cuydado. Estas definiciones pone Sancto Thomas, y le siguen todos sus discipulos, y todos los Doctores. Verdad es, que otros Doctores, como son Gabriel, y Almain, ponen otras definiciones. Pero no son verdaderas, ni estan recibidas entre los Doctores.

D. Tho. 1. 2. q. 76. ar. 2. Gabr. in 2. d. 22. q. 2. ar. 1. Almain, in mora-lib. tract. 1. cap. 4.

¶ Acerca desto, es necessario declarar, que diligencia y cuydado sera necessario poner, para que la ignorancia sea inuincible. En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que en las cosas, que no son necessarias para la salud espiritual de el alma, para que la ignorancia sea inuincible, basta, que ponga cuydado y diligencia humana, conforme a como la suelen poner los hombres. Pongo exemplo. Para saber si vn contracto es illicito, o vsurario, basta hazer la diligencia humana, preguntâdo a los Doctores y Maestros: y entonces, si queda toda via con ignorancia la tal ignorancia es inuincible. Pero en las cosas, que son necessarias absolutamente, para la salud del alma, como es el saber los articulos de la fè, y los mandamientos de la ley de Dios, que estan en el Decalogo, para que la ignorancia sea inuincible, no basta poner la diligencia y cuydado humano, preguntando a los Doctores para salir de la tal ignorancia, sino que es necessario, que el hombre haga todo lo que es en si hasta disponerse a la gracia. La razon desta sentencia es: porque si el tal hombre haze todo lo que es en si, disponiendose para la gracia infalliblemente le alumbrara Dios de las verdades necessarias, para la salud de su alma, como lo enseñan communmente los Doctores. Luego sino haze esta diligencia, la ignorancia destas cosas necessarias no sera inuincible, pues se puede vencer por este medio. Esta sentencia tiene Adriano, y Altisiodorêse, y Gerson, Alexâdro de Ales, Hugo de Sâcto Victore, Gabriel, y Sylvestro.

Adrian. quod lib. 2. q. 1. & quodlib. 4. q. 1. Altisio. in 3. par. suæ summæ, in q. vtrum si deiposit subesse falsum, Gerson tract. de vita spirituali, lect. 4. Alexan. 2. part. q. 129. mē. 4. Hugo lib. 1. de sacr. par. 7. ca. 23.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que para que la ignorancia sea inuincible, no es necessario, que el hombre haga todo lo que es en si, y se disponga para alcançar la gracia de nuestro Señor, sino basta, que ponga diligencia y cuydado humano, preguntando a los Doctores, y Maestros. Esto se entiende, aunque sea de las cosas necessarias para la salud de el alma: como son los Articulos de la Fè, y los preceptos del Decalogo. Esta sentencia tiene, Sâcto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado, y le siguen communmente los Doctores. La razon es, porque este tal pone todos los medios ordenados, y consentaneos para saber las cosas, que son ne-

cessa-

Gabr. in 2. d. 22. q. 1. dub. 1. Sylue. verbo, ignorancia sect. 7.

ceſſarias para ſaluarſe. Porque pregunta a los Doctores y Maeſtros, que Dios tiene pueſtos en ſu Igleſia, para enſeñar las coſas neceſſarias. Y el diſponerſe a alcançar la gracia de nueſtro Señor, es medio extraordinario. Luego la tal ignorancia podra ſer inuincible.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, de lo que queda dicho. Eſto ſuppueſto.

¶ Sexta concluſion. Abſolutamente puede auer ignorancia inuincible, que no ſea peccado, de los Articulos de la Fè y de los Sacramentos de la Igleſia.

¶ Eſta concluſion es contra Adriano y contra los demas Doctores alegados. Pero tiene la Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos y communmente los Doctores. La razon es, porque los infieles, que no han oydo coſa alguna de la Fè de Chriſto, y de ſu Euangelio, no pueden creer ſino ay quien ſe lo predique, como lo dize Sant Pablo. Luego la ignorancia, que tiene del Euangelio, y de las coſas de la Fè es inuincible, pues no la pueden vencer. Por lo qual muchos Indios, y Infieles no peccan peccado de infidelidad, contra la Fè, por no creer el Euangelio, y ſus myſterios. Porque en realidad de verdad, no ſe lo han predicado, eſtos tales no ſe yran al infierno por eſte peccado ſino por otros.

D. Tho. 2. 2q. 10. art. 1. & 3. 2q. 76. art. 2.

D. Paul. ad Rom. cap. 10.

¶ Eſta concluſion habla de los infieles, a los quales no ſe les ha predicado el Euangelio. Agora hemos de dezir de los Chriſtianos, ſi pueden tener ignorancia inuincible, que no ſea peccado, de los myſterios de nueſtra Fè y de los ſacramentos.

¶ Septima concluſion. Acerca de los articulos mas principales de la Fè, que communmente ſe celebran en la Igleſia con gran difficultad ſe puede admitir ignorancia inuincible, y inculpable, como del myſterio de la Trinidad de la Encarnacion, y de otros ſemejantes myſterios. Declaremos eſta concluſion. Diximos en ella, que con difficultad ſe puede admitir ignorancia inuincible deſtos myſterios. Porque en algun caſo podria auer ignorancia inuincible de algunos. Pongo exemplo: Si vn fiel, que ſe ha criado entre los Chriſtianos va a la Igleſia con todos los demas fieles y el parrocho no enſeña aquellos myſterios ni en ſu caſa ſe los enſeñan ſus padres: eſte tal podria tener ignorancia inuincible de algunos deſtos articulos. Porque haziendo ſus diligencias no ſe los enſeñan. Pero diximos, que no ſe deue admitir communmente ignorancia inuincible, y inculpable de eſtos articulos, que communmente ſe celebran en la Igleſia. Y lo miſmo es de los ſacramentos de la Igleſia, que muy communmente ſe exercitan en ella:

como es el sacramento del Baptismo y de la Penitencia y Eucharistia. Esta doctrina tienen communmente los discipulos de Sancto Thomas, y es muy recibida de todos los Doctores: y entre ellos el Padre Maestro Bañez. La razon es, porque estos mysterios, y sacramentos estan sufficientissimamente predicados y celebrados en la Iglesia de tal suerte, que qualquier fiel puede facilmente preguntar a los Doctores y Maestros de la Iglesia. Luego la tal ignorancia no sera inuincible y inculpable. Pero acerca de otros articulos de la Fè, que no se platican tan facilmente entre los fieles ni tan communmente, mas facilmente se puede admitir en ellos ignorancia inuincible y inculpable, como acerca de aquel articulo, en el qual se dize de Christo que baxo a los infiernos.

Discipuli D.Th. in 1.2.q. 76. ar.2. & 2.2 q. 2.ar.8.& inter illos Magister Bañez.

¶ La duda es, si estan obligados los proprios parochos y predicadores a enseñar en particular a los fieles los articulos de la Fè, y las demas cosas, que estan obligados a saber. La razon de dudar es, porque los tales son maestros respecto de los demas fieles. Luego estan obligados a enseñar en particular a los fieles.

¶ A esta duda se responde, que no estan obligados a enseñarlos en particular, sino que basta enseñarles estas cosas en commun en sus proprias Iglesias: o prouer de alguna persona que en sus Iglesias enseñe a doctrina Christiana, como, lo suele hazer el sacristan, y persuadir a los padres y parientes, que enseñen la doctrina Christiana a sus hijos. Esta resolucion es de Sancto Thomas, y sus discipulos. La razon es, porque de otra manera no tendrian los proprios parochos lugar de hazer en todo el año otra cosa, si tuuiessen obligacion de enseñarlos a todos en particular. Pero como dixe, tienen obligacion de amonestar a sus proprios padres que los enseñen la doctrina Christiana, persuadiendolos, que son padres de Familias de toda su casa, y por consiguiente tienen obligacion de cuydar de que sus familiares sepan la doctrina. Porque su casa no ha de ser casa de Gentiles sino de Christianos que professan la ley de Christo.

D. Tho. 3. p. 67. q.a.7. & 8.

¶ De lo qual se sigue, que los Christianos, que no saben los articulos de la Fè, y otras cosas necessarias, que luego diremos, y que quedan ya dichas, estan en estado de peccado mortal. Porque no cumplen con la obligacion del precepto, que tienen. Y ansi los confessores tienen obligacion de preguntar regular y communmente a los penitentes, si saben la doctrina Christiana. Dixe, regular y commúmente, porque, quando se entiende probablemente, y moralmente, que los penitentes la saben, no

es ne-

es neceſſario preguntarſela: antes ſeria coſa impertinente y ſin paraque el preguntarſela. Y ſi los confeſſores entendieren que los penitentes no ſaben la doctrina, que eſtan obligados a ſaber hanlos de enſeñar: y de otra manera no han de oyr ſus confeſsiones ni abſoluerlos. La razon es, porque eſtos tales eſtá en eſtado de peccado mortal: Porque la tal ignorancia es peccado mortal, como ya queda dicho. Y aunque es verdad, que ay algunos hombres ruſticos, que ſon muy rudos, y que no pueden con facilidad percibir eſtos myſterios, con todo eſſo no los han de abſoluer, ſino los ſaben. Porque en otras mil coſas temporales tienen mucha agudeza, y deſtreza: y anſi la podrian tener, y poner en coſas que les va ſu ſaluacion: con algun cuydado y diligencia humana podrian ſaber lo que tienen obligacion, y ſalir de la ignorancia culpable que tienen.

¶ La difficultad es, quando vno de eſtos tales, que no ſabe eſtas coſas neceſſarias, ſe confieſſa en el articulo de la muerte, ſi le hā de abſoluer. La razon de dudar es, porque eſte tal eſta en eſtado de peccado mortal. Porque, como queda dicho, el ignorar las tales coſas es peccado mortal. Luego no le han de abſoluer en aquel punto. Eſto ſe confirma, porque la tal ignorancia es vincible y culpable, como queda dicho. Luego ſino es ſabiendo las tales coſas, no le pueden abſoluer.

¶ A eſta duda, que puede acontecer muchas vezes entre hombres ruſticos y rudos. Digo lo primero, que el confeſſor en el tal caſo ha de procurar con grandiſsima diligencia, y cuydado de alumbrar al tal hõbre, y enſeñarle todo lo que deue ſaber vn Chriſtiano, conforme a lo que queda dicho: para que aſsi diſpueſto, y enſeñado le pueda abſoluer de ſus peccados, ſaliendo el de la tal ignorancia. Particularmente le deue enſeñar los myſterios de la Fè, los quales diximos, que era neceſſario como medio para ſaluarſe conocerlos, y creerlos expreſſamente. Quales, el myſterio de la Sanctiſsima Trinidad, y de la Encarnacion. La razon es, porque ſin creer expreſſamente eſtos myſterios, no ſe puede ſaluar el tal hombre.

¶ Digo lo ſegundo, que ſabiendo eſtos myſterios, aunque tuuieſſe ignorancia vincible de otros, que es neceſſario y cae debaxo de precepto el ſaberlos, le podrian abſoluer en la tal ocaſion, teniendo dolor y arrepentimiento de ſus peccados, y proponiendo la enmienda, de hazer diligencia para ſalir de la tal ignorancia. Eſto tienen todos los Theologos. La razon es, porque en el tal caſo podrian abſoluer a vn amãcebado proponiendo verdaderamente de dexar la manceba, y echarla de ſu caſa. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo, porque es la miſma razon.

¶ A la razon de dudar se responde, que aunque el tal este en estado de peccado mortal, sino sabe las cosas necessarias de la doctrina, y que cae debaxo de precepto el saberlas, cõ todo esso le pueden absoluer, porq̃ tiene proposito de salir de la tal ignorancia, y le pesa de auerla tenido. A la confirmacion se responde, que la tal ignorancia mediante aquel proposito, que tiene de hazer su diligencia moral, y humana, de vincible y culpable, se haze inuincible y inculpable. Porque es menester tiempo alguno para aprender las tales cosas. Y hasta que aya bastante tiempo moralmente aquella ignorancia se haze inuincible: porque no es posible vencerla en tan poco tiempo. Y ansi enseñan los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas, que la ignorancia vincible y culpable por la penitencia (esto es) por contricion, o atricion se trueca, en ignorancia inuincible y inculpable. De lo qual se sigue, que por algun breue tiempo puede vn hombre estar en gracia, y tener ignorancia inuincible de los articulos de la Fè, pero no la puede tener por muy largo tiempo, porque esta luego obligado a hazer moral diligencia: y sino la haze peccara mortalmente: y assi la ignorancia sera culpable.

Discipuli D. Tho. in 1.2.q.76 art.2.

¶ Octaua conclusion. No puede auer ignorancia inuincible de los principios morales vniuersalissimos. Quales son, que no se ha de hazer mal: y que se ha de hazer bien, y que lo que vno no quiere para si, no lo ha de querer para los demas. Esta conclusion enseñan todos los Thomistas con Sancto Thomas, en el lugar immediatamente citado, y los siguen todos los Doctores. La razon es clara: porque estos principios, por si mismos sin otro medio ninguno son claros y euidentes. Luego no puede auer ignorancia inuincible dellos.

¶ Nona conclusion. Por algũ breue tiempo se puede admitir, que vn hombre tenga ignorancia inuincible de los preceptos, y mandamientos del Decalogo: pero no se deue admitir la tal ignorancia por muy largo tiempo. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados, por la conclusion passada, y en el mismo lugar. La razon es, porque estos preceptos no son principios morales euidentes por si mismos, sino que ay necessidad de algun discurso. Luego por algun breue tiempo puede auer ignorancia inuincible de los tales mandamientos. Declaremos lo con vn exemplo. Sancto Thomas, enseña, que ciertas naciones no tuuieron por peccado mortal el hurtar, aunque sin razon ninguna. Pues demos, que vn niño criado entre los tales llegara a vso de razon, y todos le dixerã, q̃ el hurtar no era peccado mortal. En el tal caso, este niño por algũ breue espacio

D. Tho. in 1.2.q. 94. ar.4.

hasta

hasta q̃ pudiera discurrir bastantemente, podia tener por aquel breue espacio ignorancia inuincible de q̃ el hurto era peccado mortal. La segũda parte se prueua, porque estos preceptos, muy facilmente se coligen de los preceptos vniuersalissimos. Luego no se ha de admitir por largo tiempo ignorancia inuincible destos mandamientos del Decalogo. De suerte que el ignorarlos por largo tiempo no puede ser sin peccado mortal. Y assi el que los ignora por largo tiempo esta en estado de peccado mortal. Y assi se vee, que todas las naciones por barbaras q̃ seã, siempre han tenido por peccado las cosas que se cometen contra estos preceptos.

¶ La vltima conclusion acerca de otros preceptos naturales, que se coligen de los preceptos del Decalogo, por euidente consequencia, moralmente hablando, pero sacanse con difficultad y con diligente inquisicion puede auer ignorancia inuincible, aun por largo tiempo de los tales preceptos. Esta conclusion tienen todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar de la Prima secundæ ya alegado. Como podria auer ignorancia inuincible en alguno, y por algũ tiempo si es licito estar casado con muchas mugeres, y de otras cosas semejantes. La razon es, porque estos preceptos coligense con alguna difficultad de los preceptos del Decalogo: y assi es necessario estudio y diligencia para saber estos preceptos. Luego puedese admitir ignorãcia inuincible de ellos. Por lo qual algunas vezes entre naciones barbaras se ha tenido por licito el tener muchas mugeres, y el matar hombres para sacrificarlos a Dios. Y assi vn niño criado entre estas barbaras naciones, quãdo llegasse al vso de la razon podria tener por licitas estas mismas cosas, y por algun tiẽpo su ignorancia seria inuincible. Verdad es, que acerca de los Christianos no se ha de admitir facilmente ignorancia inuincible de las tales cosas: porq̃ entre Christianos muy ordinariamente se predica y platica, que todas estas cosas son peccado mortal. Otras muchas cosas, q̃ pertenecen a la materia de ignorancia diranse en otros lugares.

Capitulo III I. De la obra exterior de la Fè, que es la confessiõ de la Fè.

DE el acto exterior de la Fè y de la confessiõ exterior suya tracta Sancto Thomas, y todos sus discipulos con gran diligencia, por ser la confessiõ de la Fè cosa muy coniuncta con la misma Fè. D. Tho. 22. q. 7.

PRimera cõclusion. La confessiõ exterior de la Fè, es obra propria de la virtud de la Fè. Esta cõclusiõ enseñã Sancto Thomas y todos sus discipulos en el lugar inmediatamente citado, Nauarro lib cõsil. cõsi. 1. D. Tho. ar. 1. Ad Ro. 10.

Y prueuase lo primero de Sant Pablo, que significa, que como el creer interiormente, es obra propria de la virtud de la Fè, ansi tambien el confesar exteriormente la Fè, es obra de la tal virtud. Porque dize, con el coraçõ se cree para alcançar iusticia, y gracia: y con la boca se haze la confesion exterior de la Fè, para alcançar la salud espiritual. Lo segundo se prueua, porque las otras virtudes intellectuales, como es la sciencia, no tienen tan solamente obra interior dentro del entendimiento, sino tambien obra exterior en la boca quando se platica la tal sciencia. Luego lo mismo sera de la Fè, porque es la misma razon: Pues la Fè es virtud intellectual.

¶ Segunda conclusion. Certissima cosa es, que la confesion exterior de la Fè cae debaxo de precepto affirmatiuo. Esta conclusion enseña, Sãcto Thomas, y todos sus discipulos y todos los Theologos le siguen. Esto se prueua lo primero, porque Sant Pablo en el lugar immediatamente citado muy claramente significa, que la confession de la Fè es necessaria para conseguir la salud espiritual. Luego cae debaxo de precepto. Porque lo que es necessario para la salud espiritual, cae debaxo de precepto. Lo segundo se prueua: porque ay precepto de creer interiormente. Luego tambien aura precepto de confessar la Fè exteriormente. Porque parece ser la misma razon. Pero hase de aduertir, que el precepto diuino de la confesion de la Fè es affirmatiuo, y obliga a su tiempo y en su lugar, como los demas preceptos affirmatiuos. De lo qual se dira mas commodamente en otro lugar.

D. Tho. art. 2.

¶ Tercera conclusion. Por ningun caso aunque sea por miedo de perder la vida, es licito negar las cosas de la Fè, y dezir lo contrario es heregia.

¶ Esta conclusion se prueua lo primero. Porque Christo nuestro Señor claramente dize que el que le negare, y tuuiere verguença de confessarle delante de los hombres, lo negara delante de los Angeles de Dios. Luego no es licito. Lo segundo se prueua, porque como dezimos en la conclusion passada, precepto affirmatiuo ay de confessar la Fè delante de los hombres. Y los preceptos affirmatiuos siempre incluyen preceptos negatiuos de la obra contraria. Luego en ningun caso aunque sea con peligro de muerte, es licito negar las cosas de la Fè. De suerte, que si vno exteriormente, por el peligro de la muerte negasse exteriormente, que Dios es Trino y vno, o que Dios se hizo hõbre, o otro semejante mysterio de la Fè, peccaria mortalmente, y muy graue peccado.

Matthæ. 10. & Luc æ 9.

¶ Quarta conclusion. Tambien es certissimo, y no es licito aun por temor de la muerte negar

gar que es Christiano. Esta concluſion enſeñan todos los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque el que niega, que es Christiano niega a Christo como lo dize Sant Auguſtin, y conſta manifieſtamente, porque Sant Pedro nego tres vezes a Christo como ſe lo pronoſtico el miſmo Christo, y ſu negacion fue dezir, que no era diſcipulo ſuyo. Luego es peccado mortal grauiſsimo. Porque como deziamos en la concluſion paſſada, el negar a Chriſto es illicito. Pero aduiertaſe, que es mayor peccado, negar la Fè en publico, que en ſecreto por el mayor eſcandalo.

D. Aug. lib. contra mēdacium. ca. 2.

¶ Quinta concluſion. El callar la Fè en el Chriſtiano, quando le preguntan publicamente es peccado mortal, y grauiſsimo. Esta concluſion enſeñan todos los Doctores citados en el miſmo lugar. La razon es, porque eſte tal Chriſtiano que le preguntan coſas de la Fè en publico, ſi calla niega a Chriſto como es manifieſto. Luego pecca mortalmente.

¶ Sexta concluſion. Al Chriſtiano, que le preguntan publicamente o ſecretamente de la Fè, o religion Chriſtiana con authoridad publica, aunque ſea tyrana, y de Tyrano, ſi calla, y no confieſſa la Fè o religion, pecca mortalmente. Pero ſi le preguntan ſin la tal authoridad publica, ſino particular, no pecca mortalmente callando la Fè o religion, ſino es que corrieſſe el precepto de la confeſsion de la Fè por otra razon. En eſta concluſion conuienen los Theologos citados. La primera parte ſe prueua, porque eſte tal, como virtualmente niega a Chriſto y por lo menos no lo confieſſa delante de los hombres, que le preguntan con publica authoridad. Luego pecca mortalmente callando la Fè. Lo ſegundo ſe prueua, porque el precepto de confeſſar la Fè obliga en algun tiempo: y no parece que ay otro mas commodo, en que digamos, que obliga, ſino es eſte. Luego entonces obliga y callando la Fè, ſe pecca mortalmente. La ſegunda parte ſe prueua, porque quando a vno le preguntan de la Fè con authoridad particular y calla, no quita el deuido culto a Dios, ni el prouecho deuido a los proximos. Luego no pecca mortalmente. Antes no parece peccado ninguno, porque el Chriſtiano no eſta obligado a dar razon de ſu Chriſtiandad a todos aquellos particulares, que le quieren preguntar.

¶ Septima concluſion. Si a vn Chriſtiano le pregunta vn infiel, ſi es Chriſtiano, no por aborrecimiento de la religion, ſino de la nacion, no pecca mortalmente el Chriſtiano callando, o diziendo, que no es Chriſtiano. Pongo exemplo: en las Indias, los Indios aborrecian grandemente a los Eſpañoles,

por el mal trato, que les hazian, a los quales llamauan Christianos. De tal suerte que el nombre de Español, o de Christiano era infame acerca de los Indios. En el tal caso, si vn Christiano, o religioso entrara a predicar el Euangelio y le preguntaran, si era Christiano podria callar, aunque le preguntassen con authoridad publica, y aun podria negar, que era Christiano. Esta conclusion es de todos los Doctores citados. La razon es clara, porque el nombre de Christiano en el tal caso no era nombre de religion, sino de homicida y de ladron. Por lo qual, negando ser Christiano solamente negaua ser homicida, y ladron, y no negaua la religion Christiana. Luego licito era negar ser Christiano. Para mayor declaracion de otras algunas cosas pertenecientes a esta materia, se ha de aduertir, que las señales proprias son de tres maneras. La primera manera es, por costumbre de la patria, o por fuerça, y virtud de la ley Ciuil: y desta manera de otra suerte se visten los Luteranos, que los Vngaros, y Españoles: y la tal vestidura es señal propria en esta manera. La segunda manera de señal propria es, quando por fuerça y virtud de la costumbre, o de la ley Ciuil la tal señal se ordena a distinguir las sectas, y religiones. Como en Babylonia los Mahometicos vsan de vn lienço blanco en la cabeça, y los Christianos de vn lienço de varios colores. Y los Iudios en Roma por ley publica tienen particular señal. La tercera manera de señal propria mas particularmente es, quando se ordena al culto deuido a Dios en la tal religion, como entre los Christianos las vestiduras sagradas con que se dize missa, o las vestiduras sacerdotales, de que vsauan los Iudios. Esto supuesto.

¶ Octaua conclusion. Licito es al Christiano, quando passa por las tierras de los infieles occultar la Fè con vestiduras o señales proprias de la primera manera. De suerte, que si vn Christiano passasse por alguna nacion, donde ay Lutheranos, no seria peccado vestirse como ellos andan en su nacion, y vsar de señales proprias de la primera manera. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en el lugar alegado. Y prueuase lo primero, porque aquellas señales, y vestiduras mas son señales de nacion, que de religion. Luego no es peccado vsar de ellas. Lo segundo se prueua: porque si vn Luterano, se conuirtiesse a la Fè de Christo, no estaria obligado a mudar la vestidura de su nacion. Luego tãbien el Christiano podra vsar de la tal señal, o vestidura. Esta conclusion se entiende, sino fuesse que por otro camino corriesse el precepto de confessar

la

la Fè. Por que entonces no podria vsar de las tales señales, sino estaria obligado a confessar la Fè, y manifestarse por Christiano.

¶ Nona conclusion. Peccado mortal es, que el Christiano vse de las vestiduras o señales proprias de los infieles de la tercera manera. En esta conclusion conuienen todos los Theologos ya citados. La razon es, porque el que vsa de aquellas vestiduras, o señales dedicadas para el culto de su Dios professa la religion agena. Luego pecca mortalmente. Porque el precepto de professar la Fè Christiana, aunque es affirmatiuo, incluye vn negatiuo de no professar otra religion. Esto se confirma, porque los mismos infieles, que vsan de las tales señales: y vestiduras dedicadas para el culto del idolo, peccan mortalmente. Luego mucho mas peccaran los Christianos. Pero ha se de aduertir, que el vsar de aquellas vestiduras, o señales muchas vezes se haze para irrision de los mismos infieles, como se suele hazer en comedias, y representaciones, y entonces no es peccado ninguno.

¶ La difficultad es, si es licito al Christiano vsar de vestiduras, y señales proprias de los infieles de la segunda manera. En esta difficultad, la primera sentencia es, que es peccado mortal occultar la Fè Christiana, vsando de aquellas señales. Esta sentencia tiene Cayetano y otros authores. Y tiene fundamento esta sentencia lo primero, en que es peccado mortal, que el Christiano professe en lo exterior otra religion, que la Christiana, y este tal vsando de aquellas señales professa la religion agena. Porque aquellas señales por ley o costumbre estan diputadas para los infieles. Luego pecca mortalmente. La segunda sentencia es, que vsar de las tales vestiduras, para saluar la vida, no es peccado mortal, sino es, que corra el precepto de confessar la Fè. Esta sentencia tienen algunos Theologos modernos, en el lugar immediatamente citado. La razon es, porque el que vsa de tales señales, no professa otra Fè, ni religion, porque la tal vestidura, o señal, de su naturaleza, no està determinada à distinguir las Religiones: y ansi tiene varios vsos. Luego no es peccado mortal, vsar de las tales vestiduras, o señales. Esto se confirma, porque vno que vsa de la vestidura de religioso, no por esso professa la religion. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon.

Cayet. in 2.2. q. 3. art. 2.

¶ A

¶ A esta duda se responde, que la primera sentencia es muy probable, como se conuence con la autoridad de Cayetano, y con la razon hecha en su fauor, pero algo mas probable parece la segunda sentencia. Lo qual se conuence con la autoridad de hombres muy doctos, que tienen esta sentencia, y con la razon hecha en su fauor. Al fundamento de la primera sentencia, se ha de responder, que el que vsa de aquellas señales no professa otra Fè o religion: porque ay gran differencia de las segundas señales a las terceras, que las terceras son tan proprias de la religion, que por el mismo caso, que se vsa dellas, luego se professa la tal religion. Pero las señales proprias de la segunda manera no son de tal calidad, ni tan delicadas a la religion, que en vsandose de ellas, se professe la tal religion.

¶ Decima conclusion. Por fuerça y virtud del derecho positiuo, aquellos, a quien se prouee algun beneficio, que tiene cura de almas, estan obligados dentro de dos meses desde el dia de la possession del beneficio, a hazer publica profession de la Fè Catholica en manos del mismo Obispo, o si esta impedido la ha de hazer en presencia de su Vicario General, o de su official. Y ha de prometer, y jurar de obedecer a la Sancta Madre Iglesia Romana, y permanecer en su obediencia. Y aquellos, a quien prouee en las Iglesias Cathedrales de Canonicatos, o dignidades, estan obligados a hazer lo mismo no solamente delante del Obispo, ò su official, sino tambien delante del Capitulo, ò Cabildo: y sino hazen esto peccan mortalmente. Esta conclusion se prueua: porque assi lo determina el Concilio Tridentino, por vna justissima ley: porque muy justo es, y muy razonable, que estos tales beneficiados al tiempo de entrar en sus beneficios dentro del tiempo señalado por el Concilio professen la Fè Christiana. ¿Luego peccado mortal sera no hazer esta confession. Lo segundo se prueua, de lo que determina el mismo Concilio, que los que no hizieren la tal profession de la Fè, no hagan suyos los fructos del beneficio, ni les aproueche la possession. Concilio Trid. sess. 24. c. 12.

¶ Acerca desta conclusion ay algunas difficultades. La primera difficultad es', si los que no hazen esta protestacion de la Fè dentro de los dos meses, que determina el Concilio Tridentino, si quedan priuados de los fructos de los beneficios en el foro de la conscientia, de tal suerte, que sin interuenir en este caso sentencia alguna, o declaracion de juez, esten obligados a restituyr'. La razon de dudar

por

por la parte negatiua es, que la tal ley del concilio parece ley penal, pues se pone en pena del peccado de no auer professado la Fè: como consta del tenor del concilio. Y las leyes penales no obligan en conscientia, antes de la sentencia, o declaracion del juez. Luego esta ley no obliga en conscientia antes de la sentencia o declaracion del juez.

A esta duda mi parecer es, que los que no hazen la tal protestacion de la Fè dentro de los dos meses, no hazé los fructos suyos en conscientia: por lo qual estan obligados a restituyrlos, antes que aya sentencia o declaracion del juez. La razon, que me mueue es, porque el concilio expressamente dize, que los tales no hagan los fructos suyos, y el mismo concilio expressamente dize que no les aprouecha la possession. Y cosa cierta es que si no tuuieran la possession de los beneficios, no hazian los fructos suyos. Luego tampoco agora hazen los fructos suyos.

A la razon de dudar se ha de responder. Lo primero, que es ley penal, que priua de los bienes communes de la misma Iglesia: y ansi la misma Iglesia los pudo priuar de ellos antes de la sentencia del juez. De suerte que no adquieran dominio de ellos. Ansi lo enseñan algunos Doctores. De lo qual diremos abaxo mas extensamente. Lo segundo se ha de dezir mucho mejor, que aquella no es ley penal, sino conuencional, o por lo menos no es puramente ley penal. La Iglesia no quiere communicar sus bienes, si no a aquellos, que hizieren la tal profesion de la Fè. Por lo qual sino la hazen, no adquieren dominio, de aquellos bienes. Pongo exemplo en el beneficiado, que no reza el officio diuino: â este tal le priua la Iglesia de algunos fructos del beneficio, y no los haze suyos en conscientia: y esta obligado a restituyrlos antes que aya sentencia del juez. Aunque parece ley penal, el priuarle de los fructos, por no rezar, no es ley penal, sino que la Iglesia no quiere, que participe los fructos del beneficio el que no rezare. De la misma suerte es en nuestro proposito. No quiere la Iglesia que participe de los fructos del beneficio el Cura, ò Canonigo, que no hizere la protestacion de la Fè dentro de los dos meses: y es como sino tuuiesse titulo del beneficio.

¶ La segunda difficultad es, del Cura, o Canonigo, que por ignorancia ò inaduertencia, ò negligencia inuincible dexasse de hazer la tal profesion de la Fè dentro de los dos meses, si este tal haze los fructos suyos. De manera que no este obligado a restituyrlos. La razon de dudar es, porque este tal no peca contra el estatuto, y ordenacion del Concilio Tridentino, suppuesto, que tiene ignorâcia inuêcible. Luego haze los fructos suyos, y no esta obligado a restituyr. En esta duda Nauarro enseña,

Nauarro lib. 2 consiliorum tit. de iure iurando consi. 12. Glossa in cap. fraternitatis. 12. q. 2.

ña, que este tal en conscience no esta obligado a restituyr los fructos. La principal razon deste doctor es, porque esta ley es penal, y por consiguiente, no obliga en el foro de la conscience, conforme a vna glossa celebre. Y en Theologia es cosa auenguada. Porque si la ley penal se pone contra algun delicto y pecado, no se incurre la tal pena no auiendo aquel peccado. La ir regularidad y descommunion que se ponen por peccado no se incurren quando no se comete el tal peccado. Si vno por ignorancia inuincible hiziesse la tal obra no incurriria descomunion ni ir regularidad. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Si en realidad de verdad fuera ley penal assi se auia de dezir.

¶ A esta duda se responde lo primero, que en este caso esta obligado a restituyr en conscience y no haze los fructos suyos, Esta resolucion es muy conforme a lo que queda dicho en la duda passada. La razon es, porque esta no es ley penal. Luego obliga en conscience aunque no aya auido peccado. Como estaria vno obligado a restituyr algunos fructos del beneficio si dexasse de rezar, aunque lo dexasse por ignorancia o por inaduertencia o negligencia inuincible. Esto se confirma, porque el que no haze la tal profession de la Fè dentro del tiempo determinado por el concilio no le aprouecha el titulo del beneficio. Luego no haze los fructos suyos. De lo dicho se respõde muy facilmẽte a la razon de dudar. Pero ha se de aduertir que en el foro exterior no se ha de admitir ignorancia inuincible: por ser contra derecho, en el foro de la conscience regular y communmente, no se deue admitir ignorancia o inaduertencia inuincible en el Cura o Canonigo. Porque estos tales estan obligados a saber el derecho por el qual entrã en sus beneficios. Siendo la ignorancia vincible y culpable no haze los fructos suyos, y ansi esta obligado a restituyrlos en conscience. En algun raro caso podia auer ignorancia, y inaduertencia inuincible. Enel qual tambien se han de restituyr los fructos en conscience como queda dicho. Digo lo segundo, que el tal beneficiado si con ignorancia inuincible o inaduertencia de la profession de la Fè ha consumido y gastado los fructos del beneficio con buena Fè pensando que eran suyos, no esta obligado a restituyr mas que aquello en que se ha hecho mas rico cõforme a las reglas de restitucion, de las quales diremos abaxo en su proprio lugar. Este es el parecer de todos los Doctores, y Maestros.

¶ Digo lo tercero, que este tal beneficiado que por ignorancia inuincible o inaduertencia, no hizo la profession de la Fè dentro de los dos meses, no pecco mortalmente. Esto enseña Nauarro en el lugar citado, y esto cõuencen sus razones. Porque la

ig-

ignorácia inuincible como ya q̃ da dicho eſcuſa del peccado, luego eſte tal no pecca cõtra la ley y determinacion del Concilio Tridentino. La tercera difficultad es, ſi el tal beneficiado no hizo la profeſsion de la Fè dentro de los dos meſes q̃ mãda el Cõcilio Tridẽtino, ſi paſſados los dos meſes eſtara obligado a hazer la dicha profeſsion. La razõ de dudar es, porq̃ el concilio determina que ſe haga la profeſsion dentro de dos meſes q̃ ſe cuentã deſde el dia de la poſſeſsion. Deſuerte q̃ obliga por cierto tiempo y determinado. Luego en paſſando aquel tiempo no corre mas la obligaciõ. Como el precepto de rezar el officio diuino cada dia no obliga paſſado el tal dia, y lo miſmo es dl precepto dl ayuno.

A eſta duda ſe reſpõde, q̃ en eſte caſo eſta obligado a hazer la profeſsion de la Fè deſpues de los dos meſes. Anſi lo enſeña Nauarro en el libro de los conſejos y en el Manual en otros caſos ſemejãtes. La razon es, porq̃ por fuerça y virtud de aquel precepto, y mandato del Concil. Trid. eſta obligado a hazer la profeſsiõ de la Fè por lo menos dẽtro de dos meſes, y ſi ſe paſſare el tiẽpo eſta obligado a hazer la profeſsiõ luego q̃ cõmodamente pudiere. Como el que hizo voto de ſer religioſo dentro de vn año paſſado el año tambien le va corriendo la obligacion. Yeſto tiene fundamento en el derecho ciuil y Canonico: como lo dize Nauar. en el primer lugar alegado, y cita a Panormitano ſobre el cap. del derecho Canonico. Pero hã ſe de aduertir dos coſas acerca deſta reſoluciõ. La primera es, q̃ mientras no hiziere la tal profeſsiõ, no haze los fructos ſuyos en cõſciẽcia, ni le es de prouecho la poſſeſsion para eſte effecto. La razõ es clara, porq̃ la obligaciõ q̃ pone el cõcilio va corriẽdo ſiempre y cõ la miſma carga. Lo ſegũdo es, q̃ la profeſsiõ de la Fè q̃ ſe haze deſpues dlos dos meſes, no es de prouecho ningũo para hazer ſuyos los fructos del beneficio, q̃ corrierõ todo el tiẽpo delos dos meſes, ſino q̃ eſta obligado a reſtituyrlos. Porq̃ por fuerça y virtud del precepto Eccleſiaſtico eſtan obligados a hazer la profeſsiõ de la Fè dẽtro delos dos meſes, y ſino, no hazẽ los fructos ſuyos por aq̃llos dos meſes: y tãbiẽ porq̃ no auiendo hecho los fructos ſuyos en aquellos dos meſes como en realidad de verdad no los hizieron, la profeſsion que ſe ſigue deſpues de los dos meſes no les puede dar derecho ninguno, como ſe ſignifica en el derecho Canonico y Ciuil.

A la razõ de dudar ſe ha de reſpõder q̃ ay grã differẽcia entre los caſos q̃ alli ſe ponẽ y el q̃ aqui tratamos. La differencia es, q̃ el precepto de rezar el officio diuino o de ayunar es carga propria y particular de aquel dia. Por lo qual paſſado aquel dia no corre la obligacion de ayunar o de rezar. Pero el precepto del Concilio que obliga a la profeſsion de la Fè, no es carga propria y particular de aquellos dos meſes, ſino que

Nau. lib. 2. conſil. tit de iure iurando, conſil. 11. in Manuali c. 23. n. num. 43.

lege Celſus, ff. de rece. arb. c. cum dilectus de dolo & contumacia.

Cap. quã pericu. 7. q. 1. lege qui res. 5. ream. ff. de ſolutio. & liberatio.

obliga

obliga siempre no se cumpliendo dentro de los dos meses lo qual se puede coligir del fin del precepto que es, que con la profesion de la Fè que hazen estos ecclesiasticos que son como cabeças de la Iglesia, se destierren las heregias del pueblo Christiano.

¶ La quarta difficultad es, si los que no hazen profesion de la Fè dentro de los dos meses pierden el titulo del beneficio. La razon de dudar es, porque en el concilio se determina, que los que no hizieren la tal profesion no les aprouecha la possession. Luego no tienen titulo del beneficio. Porque sin la possession no puede auer titulo.

¶ A esta duda se responde, que no pierde el titulo del beneficio sino que queda con verdadero titulo. Esta es determinacion del Doctor Nauarro, y esto enseñan otros modernos Doctores. Y prueuase esto lo primero, por que las penas se han de restringir como se determina en el derecho. Y aunque es verdad que la ley del concilio no tenga razon de ley penal, pero no se puede negar sino que tiene vna manera de ley penal. Luego no se ha de estender sino restringirse. Lo segundo se prueua, porque la intelligencia del precepto se ha de colligir de lo mismo que va hablando el concilio: y el concilio tan solamente habla de la possession en orden a hazer los fructos suyos: como consta del mismo concilio. Luego en ninguna manera se ha de estender sino restringirse.

Nauarro lib. 2. con sil. tit. de iure iurãdo, con sil. 8. Cap. pœna, de pœnitencia dist. 1.

¶ A la razon de dudar se ha de responder conforme a lo dicho, que el concilio solamente determina que no le aproueche la possession quanto a el hazer los fructos suyos, sino hizo la profesion de la Fè: pero absolutamente queda con el titulo y con la possession.

¶ La quinta difficultad es, si los Canonigos exemptos estan tãbien obligados a hazer la tal profesion de la Fè. La razon de dudar es, porque el concilio determina que hagan la tal profesion delante del obispo, o de su Vicario: y estos tales Canonigos no estan subjetos al obispo, y es como sino tuuiessen obispo. Luego no estan obligados a hazerla tal profesion.

¶ A esta duda se responde, que los Canonigos aunque sean exẽptos estan obligados a hazer la tal profesion no solamente en el capitulo, sino delante del obispo o su Prouisor. Esta resolucion es del Doctor Nauarro en el lugar que hemos ya alegado, y la siguen communmente los Doctores. La razon es, porque la misma causa corre en estos Canonigos q̃ en los demas q̃ es desterrar las heregias. Luego como los demas estan obligados a professar la Fè, ansi tambien estos tales estan obligados a professarla.

Consi. 9.

¶ A la razon de dudar se puede responder lo primero, que aunque es verdad que estos Canonigos absolutamente son exẽptos y libres de la jurisdictiõ episcopal, con todo esso quanto a esta profesion de la Fè: le estan

sub-

subjectos por fuerça y virtud de la determinacion del Concilio Tridentino. El exemplo es claro en los religiosos: los quales absolutamente son exemptos de la jurisdicion Episcopal, y con todo esso el Concilio Tridentino, en algunas cosas los subjeto a la jurisdicion Episcopal, como en el salir a las processiones generales. Lo segundo se puede dezir, que estos Canonigos aunque absolutamente sean exemptos, con todo esso no son exemptos quanto a lo que toca a los beneficios que alcançan y que estan subjetos a los mismos Obispos, como se colige de la doctrina de Felino: y la profession de la Fè es cosa que toca a los mismos beneficios. Por lo qual deuen de hazerla dicha profession.

Felinus, in c. dilectus. 2. de rescriptis.

¶ La sexta difficultad es, si podra vno destos beneficiados hazer esta profession de la Fè y el juramento de perseuerar en la obediencia de la Iglesia por procurador. De suerte que cumpla con la determinacion del Concilio. La razon de dudar es, porque la profession de la Fè y el juramento parecen obras propias que no se pueden exercitar por otra persona alguna. Luego no se puede hazer, por procurador.

¶ A esta duda se responde ser muy probable que la tal profession y juramento se puede hazer por procurador. Esta resolucion enseña Nauarro en el lugar alegado. La razon es, porque regular y comunmente lo que vno puede hazer por si mismo puede hazer por procurador. Como vno puede contraher matrimonio por si mismo, lo puede contraher por procurador, y esto significa el derecho Ciuil y Canonico. Luego como puede hazer la tal profession, y juramento por si mismo, lo puede tambien hazer por procurador.

Nau. consilio. 1. 1. num. 2.

Leg. 1. ff. de procurato, c. qui per alium de reg. iur. in. 6.

¶ A la razon de dudar se responde, que esta profession de la Fè no es obra de tal suerte propria, que no se pueda hazer por el procurador.

¶ La septima difficultad es, suppuesto lo que dize Nauarro, la possession de tres años del beneficio con titulo aparente y colorado, da verdadero titulo y haze verdadero señor: la duda es si los Canonigos o Curas que posseyeron por tres años el beneficio sin hazer la profession que manda el Concilio Tridentino por ignorancia, y posseyeron pacificamente el beneficio, si hazen los fructos suyos despues de los tres años. La razon de dudar es, porque si estos tales tienen verdadero titulo del beneficio, conforme a derecho parece que han de hazer los fructos suyos.

Nau. lib. 3. cõsilio rum, tit. de prębẽ dis, consilio. 30.

A esta duda se responde, que no hazen los fructos suyos sino han hecho la profession de la Fè. Esta resolucion es del Doctor Nauarro en el lugar que muchas vezes auemos alegado. La razon es, porque los dere-

chos que salen del derecho comun y son fuera de el, no se han de estender a otros casos, como se determina en el mismo derecho. Y es assi, que aquel derecho y regla de la possession trienal sale fuera del derecho comun, como es cosa notoria. Luego no se ha de estender a nuestro caso. Lo segundo, porque la razon de la regla de la possession trienal no corre en nuestro caso, porque la razon es para atajar los muchos pleytos que podian hazer en el tal caso. Y esta razon no corre en nuestro caso. Porque la ley del Concilio Tridentino se hizo para impedir las heregias y desterrarlas. Luego no corre la misma razon. De lo qual facilmente se suelta la razon de dudar

C. quæ a jure, de reg. iur. in 6.

¶ Vndecima conclusion. Los prelados de los religiosos por fuerça y virtud del derecho estan obligados a hazer la misma profesion de la Fè, y basta que la hagan dentro de los dos meses de la possession de su Prelacia. Esta conclusion enseña el Doctor Nauarro en el lugar que hemos alegado y esta enseñan otros modernos Doctores. Prueuase lo primero, por que Pio Quarto en vna constitucion que comiença (iniunctum) manda riguroasmente, que los tales prelados hagan la profesion de la Fè como lo manda el Concilio Tridentino. Lo segundo se prueua porque corre la misma razon que de los Curas. Porque estos tales Prelados verdaderamente son Curas de almas. Luego tienen obligacion a hazer la misma profession de la Fè, que los Curas. Pero ha se de aduertir, que este derecho no se guarda en algunas religiones y tienen costumbre de lo contrario, pero no me parece bien ni es bien hecho. Porque es vna ley muy justa y sancta y muy razonable, y assi es razon que todos la guarden particularmente los religiosos que professan mas perfection. Y negligencia es grandissima no hazer que se guarde la tal constitucion.

Nau. con sil. 10.

Cap. V. De la infidelidad que es contraria a la Fè.

PAra declaracion de las cosas que se han de tratar en este capitulo se ha de suppo ner, que ay dos maneras de infidelidad. La primera es que los Theologos llaman puramente negatiua la qual dize pura negacio, como quãdo vno no ha oydo cosa alguna de la Fè ni del Euã gelio. La segunda manera de infidelidad es contraria que tiene repugnancia y contradicion con la virtud de la Fè, como el que ha oydo el Euangelio y le repugna y contradize. Esta doctrina es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, y de Syl

D. Thõ. 2.2.q.10. art. 1. Sylu. Cayet. ver. infidelitas. Nau. in Man. c. 11. n. 17. Bañes in 10. co alegato. D. Tho.

ue-

ueſtro, y Cayetano . y todos los Summiſtas , y de Nauarro , y del Padre Maeſtro Bañes.

PRIMERA Concluſion. La infidelidad negatiua no es peccado, y eſta infidelidad ſe halla en muchos que no han oydo el Euangelio: como en las Indias muchos de aquellos infieles no peccan contra la Fè por no auer oydo coſa alguna de ella, ni ſe yran al infierno por el peccado de la infidelidad, ſino por otros peccados. Eſta concluſion tienen todos los Doctores alegados en los lugares citados. Y prueuaſe lo primero, porque Chriſto Nueſtro Señor por Sant Iuan dize que ſi no vuiera venido al mundo, ni les vuiera hablado tan alta doctrina no tuuieran peccado: eſto es no tuuieran el peccado grande de infidelidad. Luego aquellos a quien no ha llegado la enſeñança del Euangelio, ni Chriſto les ha hablado por ſus miniſtros, no peccan peccado de infidelidad: y ſu infidelidad no es peccado por ſer negatiua. Lo ſegundo ſe prueua, porque eſtos tales no repugnan a la virtud de la Fè ni le hazen contradicion. Luego ſu infidelidad negatiua no es peccado.

Ioan. 15.

¶ Segunda concluſion. La infidelidad contraria es peccado mortal, y de los mas graues. Eſta concluſion enſeñan todos los Doctores en el lugar citado. La razon es clara: porque la tal infidelidad es contraria a la Fè ſobrenatural, que es virtud Theologal. Luego es peccado mortal: porque lo que haze contradicion a la virtud es peccado: es de los mas graues peccados, y tiene el ſegundo lugar entre ellos. Porque el grauiſſimo es el odio y aborrecimiento de Dios, y luego la infidelidad. Porque tiene contradicion con la virtud de la Fè, la qual tiene el ſegundo lugar entre todas las virtudes. De ſuerte, que para que la infidelidad ſea peccado, es neceſſario, que el hombre repugne a la Fè. Deſtas dos concluſiones ſe ſigue, que puede vno tener vn error contra la Fè, y con todo eſſo no peccar contra la Fè. Como ſi vn Indio que no ha oydo coſa alguna de la Fè tuuieſſe eſte error, es impoſsible que Dios ſe haga hombre. La razon es, porque eſte tal no haze contradicion a la Fè como hemos dicho. Para declarar, quando los infieles peccan contra la Fè ſe han de poner otras concluſiones.

¶ Tercera concluſion. Los infieles no eſtan obligados a oyr a qualquiera, que los quiera enſeñar de las coſas ſobrenaturales: y anſi aunque no le quieran oyr, no luego peccan contra la Fè. Eſta concluſion enſeñan todos los diſcipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado. Prueuaſe, porque los tales infieles tan ſolamente ſe gouiernan por

la luz natural, que Dios puſo en ſu alma: y la luz natural no les enſeña, que deuen aceptar por maeſtro a qualquiera en las coſas ſobrenaturales. Luego no peccan contra la Fè ni contra la razon natural en el tal caſo.

¶ Quarta concluſion. Si vn infiel, que no ha oydo coſa alguna del Euangelio, oye a vn predicador, que predica la Fè expreſſamente, no eſta luego obligado a creer ni peccara contra la Fè, no creyendo luego. Eſta es doctrina de todos los Theologos, particularmenre Thomiſtas en el lugar citado. Prueuaſe lo primero del Sabio: el qual dize que es ligereza de coraçon creer preſto. Lo ſegundo ſeprueua, porque, Sant Pablo enſeña, que para que vno eſte obligado a creer, es neceſſario, que aya buena diſpoſicion de parte del predicador. Luego no auiendo la tal diſpoſicion, no eſtara obligado a creer ni peccara contra la Fè no creyendo. Eſta buena diſpoſicion de parte del predicador ſe ha de conſiderar de muchas coſas. Lo primero de los milagros, que haze el predicador: los quales no ſe pueden hazer ſin conſentir en ellos, y concurrir el author de la naturaleza. Lo ſegundo, del don de las lenguas. Lo tercero de las hiſtorias, que ſe pueden probar ſufficientemente. Lo quarto: porque por razon natural ſe puede probar, que los que biuen conforme al Euangelio biuen conforme a la ley natural, y los demas no biuen cõforme a la ley natural. Lo tercero ſe prueua: porque los tales infieles que no tienen lumbre de Fè ſolamente ſe rigen por la luz natural: y la razon natural no los enſeña, que luego que les prediquen el Euangelio, eſtan obligados creer. Luego no eſtan obligados a creen en proponiendoles el Euãgelio. Deſta concluſion ſe ſigue que muchos Indios ſe eſcuſan del peccado de infidelidad, aunque les predicaron el Euangelio: porque ſe lo predicaron hõbres auariſsimos, y llenos de otros vicios, y con armas. Antes muchos de los Indios peccaron creyendo, y fueron ligeros de coraçon, ſino es que Dios Nueſtro Señor por ſu miſericordia ſupplieſſe dentro de ſus coraçones lo que les faltaua a los predicadores. Lo qual es veroſimil, y muy creyble de la diuina miſericordia.

Eccleſiaſtici. 19. Ad Roman. 10.

¶ Quinta concluſion. Si a vno deſtos infieles les propongan el Euangelio, como creyble no eſta luego obligado a creer. Eſta concluſion enſeñan todos los Doctores citados. Prueuaſe porque el infiel ſolamente ſe rige y gouierna por la razon natural: y la razon natural no dicta, que creamos todo lo que es creyble. Porque puede auer otra coſa tan creyble o mas en orden a el. Luego no eſta luego obligado a creer lo que es creyble.

¶ Sexta concluſion. Si al infiel le propongan la ley Euangelica como mas creyble, que

todas las demas sectas, y religiones, que reconocen vn Dios, esta luego obligado a creer, y si no cree peccara mortalmente contra la Fè. Esta conclusion enseñan los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. La razon es porque la lumbre natural enseña, que en vna cosa de tanto momento, como es el conocimiento del verdadero Dios en lo qual ay tan grande peligro sigamos lo que es mas creyble, y mas probable. Luego en proponiendo se la Fè, como cosa mas creyble y probable, que otra qualquiera religion, luego corre la obligacion de creer, y no creyendose pecca grauissimamente contra la Fè.

¶ Acerca desta conclusion ay vna difficultad, porque no estamos obligados a creer lo que es mas creyble, y probable. Luego en el tal caso el infiel no esta obligado a creer lo que es mas creyble. Muchos Doctores enseñan que es licito seguir la opinion probable dexando la que es mas probable. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

¶ A esta difficultad se responde ser certissima nuestra conclusion, por la razon hecha en su fauor, y por los Doctores, que la tienen,

A la razon de dudar se responde, lo primero, que no es tan cierto, que es licito seguir la opinio probable, dexando la mas probable. Lo contrario tiene Cayetano y el Maestro Soto, y Syluestro. Lo segundo se responde mucho mejor, y mas a proposito, que quando ay algun peligro que toque a Christo, o a Dios, o alguna injuria de tercera persona estamos obligados, a seguir lo que es mas creyble, y mas probable. Es el exemplo, quando miro desde lexos, y probablemente me parece, que lo que veo no es hombre: pero mas probable es, que es hombre, en el tal caso estoy obligado a no tirar la saeta, porque ay peligro de tercera persona. Y lo mismo dizen algunos Doctores en la materia de sacramentos, que no es licito, seguir la opinion probable dexando la mas probable, quando se sigue daño a tercero. De la misma suerte dizen en nuestro proposito, que en el conocimiento del verdadero Dios, se ha de seguir lo mas creyble, y mas probable: porque ay peligro de dar la honra deuida al verdadero Dios al que no lo es. Esta manera de dezir tienen algunos graues Doctores discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado. Pero esta manera de dezir no la tengo por verdadera ni me contenta. Tengo por regla cierta, que la opinion probable en las cosas morales, siempre se puede seguir, de la manera que es probable, aunque sea en agrauio de tercero y en materia de sacramentos. Y esto sopena de no ser probable. Como se vee en los contratos, que se hazen con tercera persona, que siendo probable, que es licito el contrato, aunque sea mas probable, que es in-

Cayeta. in Suma, verbo, opinio, Sotus lib. 3. de iustitia. q. 6 art. 3. ad 4. Sylue. ver. opinio. §. 2.

es injurioso al tercero, se puede hazer el tal contrato con buena consciencia. Y lo mismo digo en la materia de sacramentos, hablando de la opinion que enseña ser licito hazerlo ansi. Lo qual digo, porque ay algunas opiniones en la materia desacramentos que son probables, quanto a esto que el sacramento es valido o no valido. Pero no son probables, quanto a el ser licito el hazerlo ansi. Como se vee en la opinion que enseña ser probable: que el sacramento del baptismo es valido, debaxo de aquella forma. (Ego te baptizo, in nomine Genitoris, geniti, & procedentis ab vtroque.) Pero no ay opinion probable, que enseñe ser licito baptizar con esta forma. Por lo qual no es licito baptizar con aquella forma. En el exemplo que trae la contraria sentencia se echara esto muy bien de ver. Es probable, que el que veo de lexos es hombre: y mas probable, que no es hombre. En esta duda no es probable moralmente, que es licito tirar la saeta cõ peligro de matar vn hombre, no auiendo necesidad ninguna ni obligacion de tirar la saeta. De la misma suerte, digo en nuestro proposito si se le haze mas creyble, y probable, que la religiõ Christiana es la verdadera, no ay opinion que diga que es licito, no creer la tal religion, si no todos conuienen, en que esta obligado a creer en la tal religion. Por lo qual esta obligado a creer.

¶ Septima conclusion. Si a vn infiel le proponen sufficientemẽte la ley Euangelica, y como se le ha de proponer, este tal esta obligado a creer, y sino cree, pecca mortalmente contra la Fè, y su infidelidad es contraria. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Summistas en el lugar alegado. La razon es: porque este tal ya haze repugnancia, y cõtradicion a la Fè.

¶ Octaua conclusion. La infidelidad contraria a la Fè esta cõmo en proprio subjecto, aunque como mana, y procede de la voluntad. Como el creer esta en el entendimiẽto, y tiene principio en la pia affection, de la voluntad, ansi tambien el vicio de la infidelidad, que es contrario a la Fè. Esta es doctrina de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, y le siguen todos los Doctores. La razon es, porque la Fè esta en el entendimiento con orden a la voluntad, como lo dizen todos. Luego la infidelidad, que es contraria ha de estar en el entendimiento, con orden a la voluntad. D. Thom. in 2.2.q. 10.ar.2.

¶ Nona conclusion. La infidelidad es mas graue peccado, que todos los peccados, que se cometen contra las virtudes morales, y que la desesperacion: pero no es tan graue peccado, como el odio y aborrecimiento de Dios. Desuerte, q̃ entre todos los peccados tiene el segundo lugar en gravedad, y en malicia. Esta conclusiõ enseñã S. Thomas, y todos D. Thom. art. 3.

sus

sus discipulos, y todos los Doctores en el lugar alegado. La razon es, porque la Fè es la mas excellente virtud de todas las virtudes, sacando la charidad, como es cosa notoria. Luego el peccado de infidelidad es el mas graue de todos los peccados sacado el peccado de aborrecimiento de Dios. Porque la infidelidad es contraria a la Fè. Ha se de aduertir, que por el peccado de infidelidad se desuia grandemente el hombre de Dios porque la Fè es fundamento de todas las virtudes. En los infieles, en los quales esta el vicio de infidelidad, aunque no puede auer obra meritoria de la vida eterna pero puede auer algunas obras moralmente buenas. De suerte, que no son peccado todas las obras del infiel. Esta doctrina, quanto a ambas partes es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos en la question citada. Y es comunmente recibida esta doctrina contra Gregorio de Arimino: el qual enseña, que todas las obras del infiel son peccado. La primera parte de la conclusion se prueua muy facilmente, porque como consta de la doctrina de merito, necessaria es gracia para auer verdadero merito de la vida eterna. Y el infiel no puede tener gracia. Luego no puede tener merecimiento de la vida eterna. La segunda parte se prueua: porque el infiel por fuerça y virtud de la razon natural puede hazer alguna buena obra, como dar limosna por piedad natural por restituyr lo ageno. Porque la infidelidad no destruye totalmente el bien natural. Luego no es necessario que todas sus obras sean malas moralmente. Aquellas lo seran que refiriere y endereçare a su falso Dios.

¶ Decima conclusion. Tres especies ay de infidelidad, Paganismo, judaismo, y heregia. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, en la question citada, particularmente Cayetano en la Summa. Declaremos esta conclusion. Paganismo es la infidelidad de aquellos, que nunca recibieron la Fè Christiana, como son los Moros, y los Turcos, y otros infieles, que ay agora. El Paganismo es specie de infidelidad, porque repugna y haze contradicion a la Fè (aunque no recibida) pero q̃ estaua obligado a recibirla. El judaismo tambien es especie de infidelidad: porque estos tales repugnan, y contradizen a la verdadera Fè, que en alguna manera auian recibido. Porque la auian recibido en figura. La ley Euangelica estaua como en las entrañas de la ley vieja, y en su coraçon estaua como en figura. La heregia es la infidelidad de aquellos, que auian recibido la Fè Christiana en si misma, y la auian professado en el baptismo, y despues repugnan ala tal Fè ya recibida, errando en la Fè pertinazmente. Estas diuersas razones de repugner, y contradezir a la Fè, constituyen

D. Tho. art. 4.

Greg. in 2. d. 38. vsque ad 4. 1.

1. 2. q. vltima.

D. Tho. art. 5. Cayet. in sum. verbo, infidelitas.

tres diuersas especies de infidelidad. Menos repugnan a la Fè los Paganos, que en ninguna manera la auian recibido, que los Iudios, que la auian recibido en figura: y que los hereges, que la auian recibido en realidad de verdad.

¶ Acerca desta cõclusion ay algunas dudas. La primera es del Catechumeno, que no estaua baptizado, pero ha recibido la Fè Christiana, a qual destas especies de infidelidad pertenece, sino creyesse, ossi dudasse de las cõsas de la Fè.

¶ A esta duda se responde, que en realidad de verdad, este tal seria herege. Anssi lo determinã todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y muy particularmente el Padre Maestro Bañes. Porque el tal haze repugnancia a la Fè que en realidad de verdad auia recibido. Y el no la auer professado en el baptismo, es cosa impertinente. Verdad es, que la Iglesia no le podra castigar, como a herege, porque no le esta subjecto, sino es por el baptismo.

¶ La segunda difficultad es del niño baptizado, que recibio la Fè en el baptismo, y antes de tener vso de razon lo lleuaron a los infieles, y tiene sus errores. La duda es a que especie de infidelidad pertenece este tal.

¶ A esta duda se responde, que si este tal siempre tuuo ignorancia de que estuuiesse baptizado, estara en la specie de paganismo y sera pagano. Porque en realidad de verdad no repugna segun su estimacion a la Fè, que auia recibido en el baptismo. Pero si supo, que estaua baptizado y que auia recibido la Fè en el baptismo, estara en la specie de heregia, y sera herege. Esto determinan los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado: particularmente el Padre Maestro Bañes. Pero a mi me parece, que se ha de añadir vn poco: y es, que si este tal ignora estar baptizado con ignorancia vincible, y culpable, tambien pertenece a la specie de heregia, porque repugna a la Fè, que esta obligado a saber, que la auia recibido.

¶ La tercera difficultad es de los Iudios, que ay aora, que son infieles, en que especie de infidelidad estan. Porque estos tales nunca recibieron la ley Euangelica ni en figura. Luego no pertenecen al Iudaismo. Que no la recibieron en figura es claro: porque la ley vieja, que ellos professan agora no es figura de Christo

¶ A esta duda se responde, que los que ay agora, están en especie de Iudaismo. Porque, aunque es verdad, que estos no tienen Fè ni la han recibido en figura, con todo esso ellos piensan que la han recibido. Por lo qual peccan contra la Fè recibida en figura, segun su estimacion: como peccaria contra la Magestad Real, el que hiriesse a vn hombre particular pensando, que era el Rey.

La vltima duda es, si los hijos de los hereges, que nunca recibie-

bieron la Fè sean infieles con la infidelidad de heregia. La razon de dudar es, porq estos tales nunca recibieron la Fè. Luego no son hereges.

¶ A esta duda se respõde, q̃ son hereges. La razõ es, porq aũque en realidad de verdad no recibierõ la Fè, con todo esso segun su estimacion la recibieron, y assi se ha de responder a la razon hecha en contrario.

¶ Vndecima cõclusion. Entre las infidelidades, la mas graue y mayor es la heregia, y luego el Iudaismo, y en tercer lugar esta el paganismo. Esta es doctrina de S. Thomas, y de todos sus discipulos en la question citada. La razõ es, porq la q̃ mas repugna y contradize a la Fè, es la heregia, y luego el Iudaismo cõmo consta de lo q̃ queda dicho. Luego es mayor infidelidad.

D. Tho. art. 6.

¶ Duodecima cõclusiõ. Licito es disputar de las cosas de la Fè para cõfundir los errores de los hereges, o para exercicio de las cosas de la Fè. Esta conclusiõ enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en la quẽstion citada. La razon es clara, porque esto no contradize a la Fè.

D. Tho. art. 7.

¶ Decima tercia cõclusiõ. Cosa prohibida es a los seglares el disputar de las cosas de la Fè en publico, o en secreto. Esta cõclusiõ esta determinada en el derecho, en el qual, se mãda esto so pena de excomuniõ mayor. Hase de aduertir lo primero cõ Caietano en el lugar alegado, q̃ la pena de descomunion, q̃ se pone en aq̃l derecho no es lata, sino comminatoria, y assi la descomunio no se incurre luego. Lo segũdo se ha de aduertir, q̃ esta ley por ser odiosa, y en razon de ser odiosa se ha de restringir a la disputa, formalmẽte hablãdo q̃ es, quãdo es para cõfundir los errores de los hereges, o para confirmar los dudosos en la Fè. Esto esta prohibido en aq̃l derecho a los seglares, porq̃ quãdo la disputa se haze para exercitarse es como disputa material, a la qual se admite algunas vezes los seglares, para honrar y autorizar la disputa. Lo tercero aduierte Caietano, q̃ si el seglar es hombre docto, y q̃ tiene letras, podra disputar aun formalmente, principalmẽte en caso de necessidad. Por q̃ la razõ de la ley es, q̃ los seglares comũmẽte no tienẽ letras para disputar cõtra los hereges, y cõfirmar los dudosos. Y esta razõ, cessa en el tal caso. ¶ La duda es acerca desto, porq̃ aunq̃ cesse la razõ de la ley en particular, si q̃da en comũ, y en general, obliga la ley. Como se vee en la ley del ayuno, q̃ obliga a todos, aũq̃ la razõ de la ley, q̃ es reprimir las passiones, cessa en muchos particulares. Luego en nuestro caso, aũq̃ cesse la razõ de la ley en este particular, si q̃da en comũ, obliga. ¶ A esta duda se respõde, que cõ todo esso el tal seglar puede disputar cõtra los hereges. Esto cõsta del vso muy recibido. Los seglares, q̃ son hõbres doctos disputã contra los hereges, no solamẽte cõ palabras, sino tãbiẽ con

Cap. quicumque, de hereticis, in 6. §. inhibemus.

escriptos, como lo hizo, el Rey de Inglaterra Enrico Octauo.

¶ Quarta decima conclusion. Los infieles, aunque estē subjectos a los Principes Christianos, no les há de cōpeler a la Fè: y lo cōtrario es peccado mortal. Esta cōclusiō es cōtra Scoto, y cōtra Gabriel. Pero nuestra conclusiō es certissima, y la tiene S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores en la distinctiō citada, Durādo, Palude, el Maestro Soto, Ricardo. Y prueuase lo primero: porque Christo quādo embio a sus discipulos a predicar, no los armo cō poder, ni cō armas, sino cō milagros, y doctrina, y māsedūbre. Lo segūdo se prueua del vso de la Iglesia, q̄ nūca compele a los infieles aunq̄ sean subjectos a los Principes Christianos, como se vee claramēte en los Iudios, q̄ biuen en Roma. Lo tercero se prueua del derecho, en el capitulo. Maiores donde se determina por Innocēcio Tercero, ser cōtrario a la religiō compeler a alguno a la Fè. Lo mismo se determina en otro derecho. Lo vltimo se prueua cō la demonstracion Theologica de, S. Thomas, porq̄ el creer ha de ser grandemente libre, y voluntario. Luego no es licito compeler a la Fè, y es contra la misma religion.

¶ Quinta decima conclusion. El Principe Christiano licitamēte puede compeler a los infieles sus subditos en lo que pertenece al culto de vn Dios, y a las costūbres politicas, aunque no siēpre conuiene vsar de este poder. Esta conclusiō tiene dos partes, y ambas las tienē los Doctores citados, particularmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. La primera parte se prueua del derecho ciuil, en el qual Constantino Emperador manda, que se cierren los tēplos de los Paganos, y que no sacrifiquen a los Idolos. Lo mismo confirmo Valentino en el mesmo Codigo, y lo aprouo, S. Ambrosio. Lo segundo se prueua, porque sino fuera Principe Christiano les podia obligar a guardar la ley natural: pues les puede obligar, y compeler a guardar la ley positiua. Luego siendo Principe Christiano tambien podra compelerlos a lo mismo. Porque por ser Christiano no pierde su derecho. La segunda parte se prueua, porque muchas vezes los Principes Christianos en orden a los subditos Christianos, permiten muchos males por otros mayores bienes. Luego lo mismo sera en orden a los infieles. Particularmente, que con la blandura, y suauidad se conuertiran mas facilmente a la Fè.

¶ Sexta decima conclusion. El Principe Christiano no puede castigar los peccados contra naturaleza de los subditos infieles, sino es, que primero aya establecido ley penal contra los tales vicios. Esta conclusion enseñan todos los Thomistas en el lugar citado. Prueuase lo primero, del capitulo final de constitu-

Scot. in 4. d. 5. q. 9. Gabri. ibi. dub, 5. D. Tho. 2. 2. q. 10 art. 8. Sotus in 4. d. 5. art. 10. Ricar. d. 6. ar. 3. q. 1.

Cap. maio. de baptis. & eius eff. cap. sicut Iudæi, de Iudæis & Sarracenis.

Leg. 1. codice, de Paganis & eorum templis. D. Amb. Epis. 30. ad Valēt. Imperat.

tioni-

tionibus. En el qual todos los Doctores enseñan nuestra conclusion. Lo segundo se prueua, porque el Principe Christiano, no puede castigar la fornicacion cometida, antes que aya ley penal. Luego lo mismo sera respecto de los infieles. El Principe Christiano todo el tiempo, que no establece ley contra los tales vicios, es visto permitirlos.

¶ Decima septima conclusiõ. Aunque los Principes Christianos tuuiessen derecho para dar guerra a los infieles por los peccados de infidelidad, o cometidos contra la ley de naturaleza, no seria bien hecho vsar del tal derecho. Esta conclusion enseñã todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. La razõ es: porque esta es la piedad y bondad de la Iglesia: que no vsa de su derecho por el escandalo, que puede nacer de ay blasphemando los infieles el nombre de Dios, y haziendose odiosa la Fè con la guerra que les dã. Luego no es licito vsar de este medio. Esta razon se confirma, porque este medio no es conueniente para que los infieles se cõuiertan a la Fè Christiana. Luego no es licito.

¶ Decima octaua conclusion. Los Principes Christianos, o el Papa no pueden cõpeler a los infieles no subditos a la Fè, ni castigarlos por los peccados ya cometidos cõtra la ley natural, ni por la infidelidad. Esta conclusion es contra Maiores, y contra Hostiense. Pero nuestra cõclusion es de todos los Theologos citados, y particularmente se ha de ver vna repeticion del Padre Maestro Victoria, y vn tratado de F. Bartolome de las Casas, Obispo de Chiapa. La primera parte se prueua: porque los Principes Christianos no pueden compeler a la Fè a los infieles subditos suyos. Luego menos podran compeler a los no subditos. La segunda parte se prueua: porque los Principes Christianos no pueden castigar los peccados cometidos contra la ley natural, sino es que primero ayan establecido ley penal contra los tales peccados. Y los tales Principes Christianos no puedẽ establecer ley alguna en orden a los infieles no subditos, como es cosa notoria. Luego no pueden castigarlos por los peccados cometidos contra la ley natural. De lo qual se sigue, que el Rey de España por este titulo y razõ, no pudo priuar los Indios Occidentales de sus bienes.

¶ Decima nona conclusion. Los infieles no subditos a los Principes Christianos no puedẽ ser compelidos a oyr el Euangelio, quãdo sus Principes, y gouernadores repugnan oyr el Euãgelio. Esta cõclusiõ es contra Maiores en el lugar citado: pero tienenla todos los discipulos de S. Thomas. La razon es, porq̃ sino es licito cõpelerlos a creer, tãpoco sera licito compelerlos a oyr el Euangelio. Porq̃ los mismos inconuenientes se siguen de lo vno, que de lo otro.

Maio. in 2. d. 44. q. 3. Hostie. cap. quòd super ijs de voto & voti redẽptio.

¶ Vige-

¶ Vigesima cõclusiõ. Probable cosa es, q̃ el Principe Christiano puede cõpeler los infieles sus subditos vna vez a q̃ oyã el Euangelio, y lo cõtrario tãbiẽ es probable. Esta cõclusiõ enseñã quanto a ambas partes todos los discipulos de S. Thomas, en el lugar citado. La primera parte se prueua, porq̃ el Principe Christiano puede cõpeler a sus subditos los infieles a q̃ vẽgan à la audiencia real a oyr negocios pertenecientes al Reyno: y entõces les puede hazer proponer el Euãgelio, como negocio tocãte y perteneciète a su republica. Luego puedelos cõpeler a oyr el Euangelio vna vez. Esta parte se ha de entẽder, sino se sigue escãdalo cõtra el Euãgelio. Porq̃ siguiẽdose no seria licito. Por lo qual no seria licito cõpelerlos muchas vezes. Porq̃ entõces seguirse ya escãdalo. La segũda parte de la cõclusiõ se prueua, porq̃ cõmunmente se sigue escãdalo de cõpelerlos a oyr el Euãgelio: y si entẽdiessen q̃ los llaman a esso antes se engẽdraria en sus coraçones odio cõtra el Euãgelio. Luego no es licito. Esto se cõfirma del vso de la Iglesia, q̃ nũca compele a oyr el Euãgelio a sus subditos. Verdad es q̃ esto puede tener soluciõ: porque los tales ya saben el Euangelio y lo han oydo, y peccan contra la Fè.

¶ Vigesima prima conclusion. Los infieles por la infidelidad no pueden ser despojados dè sus bienes, y tienen verdadera jurisdicion, y dominio. En esta conclusion conuienen todos los Doctores alegados. Prueuase lo primero del Concilio Constancien se: en el qual se condena por error el dezir, que por el peccado mortal se pierde el dominio, y ansi dezir que se pierde por la infidelidad tiene gran affinidad con este error. Lo segundo, si se perdiesse el dominio por la infidelidad por ser tan graue peccado, mucho mejor se perderia por el odio de Dios, que es mas graue peccado. Lo qual no concede Doctor ninguno. Lo vltimo, porque esta es commun sentencia de todos los Theologos. Concilio Cõstant. sess. 8. errore. 15.

¶ Acerca desta conclusion ay vna difficultad, de vna Bulla de Alexandro Sexto para los Reyes Catholicos. En la qual les cõcedio dominio de todas las Islas que se auian hallado hasta aquel tiempo, y que se hallassen despues. Luego los Reyes de Espaãa tienen verdadero dominio de aquellas Islas, y no los infieles.

¶ A esta duda digo lo primero, que despues Paulo Tercero determino, que los Indios verdaderamente eran hombres capazes de la vida eterna, y que tenian verdadero dominio de todas sus cosas. Digo lo segundo, que el Papa no pudo dar a los Reyes Catholicos el dominio, que el no tenia, solamente tiene poder en orden al reyno espiritual: quãdo fuere necessario en ordẽ al bien espiritual de la Iglesia, vsar de los bienes temporales, puedelo muy bien hazer.

Pero

Pero este poder esta tan junto con authoridad del Papa que no lo puede cometer de asiento a otro: pero puede por algun tiempo como lo enseña el Maestro Victoria, y Soto.

Victo. relect. 1. de Indijs, nu. 27. & relect. de potestate Eccle. Sot. lib. 4. de iust. q. 4. ar. 1.

¶ Digo lo tercero, que el Papa concedio aquel poder, por algun tiempo a los Reyes Catholicos, y que quitassen los impedimentos que podian leuantarse contra el Euangelio, y que si algunos Indios se conuirtiessen a la Fè fuessen sus tutores y los amparassen, y que tuuiessen sobre ellos vna manera de potestad imperial, como tienen los Emperadores sobre algunos Reyes Christianos. Pero no pudieron deponer Reyes ni quitarles su autoridad, ni poner otros en su lugar, sino fuesse en caso, que los mesmos Principes Infieles hiziessen iniuria a nuestra Fè. Entonces muy bien les podian deponer, y en su lugar poner otros.

¶ Vigesima segunda conclusion. Los Principes Christianos no pudierõ castigar, ni dar guerra a los infieles por el peccado de idolatria, ni por otros peccados contra la razon natural, aun que les vuiessen amonestado, que no cometiessen aquellos vicios. Esta conclusion tiene Caietano, Soto, y el Obispo de Chiapa, y Victoria. Y prueuase del derecho en el capitulo Dominus, y en el capitulo, notando vigesimatertia quæst. secunda. En los quales se determina esta verdad. Lo segundo, por el peccado de idolatria y por otros peccados contra la ley natural, no se haze injuria alguna a la Fè catholica ni a los Principes Christianos. Luego los Principes Christianos por estos peccados no les pueden castigar, ni dar guerra. Otras razones se traen en los derechos citados.

Caie. 2. 2. q. 66. ar. 8. Sot. in 4. d. 5. q. 1. ar. 10. Epis. de Chia. in apolog.

¶ Vigesima tercia conclusion. Los infieles pueden ser compelidos para que no impidan nuestra Fè, y religion con persecuciones y blasfemias. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es: porque la republica Christiana es republica perfecta. Luego tiene authoridad de castigar las injurias, que le hizierẽ. Esto se confirma: porque la republica temporal tiene autoridad de castigar las injurias, que le hizieren, en las cosas temporales. Luego la republica espiritual tendra autoridad de castigar las injurias, que le hizieren de las cosas espirituales: porque es mas razon.

¶ Desta conclusion se sigue, que si algun predicador del Euãgelio llegasse a las Indias, o a otras naciones de infieles, y vuiesse algunos, que quisiessen oyr el Euangelio, si el Principe de los tales infieles impidiesse el tal ministro, entonces el Principe Christiano le podria compeler para que los dexasse oyr el Euangelio. Porque esto no es compeler a oyr el Euangelio, o a creer, sino defender los Innocentes, que tienen derecho para

cõtra Sepul. Victo. rele. 1. de Indijs nu. 40.

oyr

oyr el Euangelio, y a los predicadores, que tienen derecho para predicarle. Pero hase de aduertir, que si vn Principe destos infieles impidio vna vez la predicacion del Euangelio, y despues se arrepiente, y da lugar a que se predique, y aunque es verdad, que la Iglesia tiene autoridad de castigar al tal principe, con todo esso no seria licito vsar de la tal potestad: porque de ay naceria escandalo para los demas Principes infieles.

¶ Acerca desta conclusion es la primera duda. Si es licito compeler los infieles, que no impidan nuestra Fè con blasfemias. La razon de dudar es porque, seguir se ya, q̃ el Principe Christiano podia castigar los infieles por la idolatria, lo qual es falso, como queda dicho. Que se siga parece claro de lo que dize Sancto Thomas, que la idolatria incluye vna gran blasphemia: porque quita a Dios la singular excellencia de dominio, que tiene.

D. Tho. 2.2.q.94 art. 3. ad 2.

¶ A esta duda facilmente se responde de la doctrina del mismo Doctor, que dize, q̃ ay dos maneras de blasphemia. Vna formal, que consiste en palabras: y por semejante blasphemia contra nuestra religion es licito castigar y dar guerra, porque es injuriosa a la religion Christiana. Otra blasphemia ay material, de la qual habla Sãcto Thomas, en el lugar citado, y esta incluye la idolatria: y por esta no es licito castigar ni dar guerra a los infieles. Porque de essa manera seria licito dar guerra a los Iudios: los quales con las obras materialmente hazen guerra a Christo. Esta manera de blasphemia no es injuriosa contra nuestra religion.

D. Tho. 2.2.q.13

¶ La segunda difficultad es, porque mas graue peccado es la infidelidad, y aborrecimiento de Dios, que no la blasphemia. Luego si es licito dar guerra a los infieles por la blasphemia, tãbien sera licito darle guerra por la infidelidad, y aborrecimiento de Dios.

¶ A esta duda se respõde, que para dar guerra, no se ha de tener atencion a la grauedad del peccado, sino a la injuria que se haze a la Iglesia, o a la republica. Y la blasphemia formal contra nuestra Fè, es grandemente injuriosa, y assi por ella es licito dar guerra a los infieles. Pero la infidelidad y aborrecimiento de Dios, aunque son injurias hechas a Dios, y el es juez de ellas, pero no son injurias hechas a la republica Christiana: por lo qual la tal republica no puede castigar estos peccados.

¶ De lo qual se sigue, que si vn infiel con las palabras niega a Christo, pero no trata de apartarlos demas de oyr el Euangelio, o de peruertir los que se han conuertido, ni burla de nuestra Fè, no puede el Principe Christiano castigarle: porq̃ este tal no haze injuria ninguna a nuestra Fè. De otra manera qualquier Principe Christiano po-

dria

dr la castigar qualesquier infieles: porque cõ las palabras niegan a Christo. La tercera duda es, quãdo en alguna prouincia de infieles ay algunos tã peruersos, q̃ induzen a los demas a idolatria, o al peccado nefando, o a otros peccados contra la ley de naturaleza: y esto viendolo el Principe de aquella republica, y permitiẽdolo, de tal suerte q̃ comiẽça a corrõperse toda la republica. La duda es, si otro Principe de otra republica q̃ guarda la ley de naturaleza, podra compeler a estos tales, q̃ guarden la ley de naturaleza, y q̃ no hagan cosas semejantes. La razõ de dudar es, porq̃ en este caso es defender los innocentes, q̃ aura muchos en la tal republica. Luego licito es. En esta difficultad algunos Doctores por la razõ hecha affirman ser licito. Para declarar esta difficultad se ha de aduertir, q̃ los q̃ induzen a estos peccados se pueden auer de vna de dos maneras. La primera es quãdo induzẽ por fuerça, o por engaño. La segũda manera quãdo induzẽ sin violẽcia ni fraude persuadiẽdo cõ razones o cõ dadiuas. Esto suppuesto. A la difficultad digo lo primero, quando induzẽ a estos peccados por fuerça, y violencia, o por engaño, pueden ser compelidos, que no lo hagan, no solamente del Principe, q̃ guarda la ley natural, sino de qualquier otro. Esto enseñã todos los Thomistas en el lugar immediatamẽte citado. La razon es, porq̃ los q̃ induzen desta manera hazen grandissima injuria, a aquellos, que induzẽ. Luego qualquiera puede compelerlos a que no les hagan semejante injuria.

¶ Digo lo segundo, que si induzen a estos peccados de la segunda manera no pueden ser cõpelidos a q̃ no lo hagan del Principe, que guarda la ley de natura leza, ni de otro ninguno.

¶ Esto enseñan los mismos autores. La razõ es, porque a estos tales no seles haze injuria. Porq̃ como communmente dizen los Theologos: al que sabe, y quiere vna cosa no se le haze injuria. Luego los que induzen no pueden ser compelidos, por via de defension. Por lo qual estos peccados se han de impedir castigãdolos: lo qual no puede hazer nadie, sino el proprio Principe.

¶ Vigesima quarta conclusiõ. Quando en alguna republica ay algunos, q̃ sacrifican hombres a Dios, o a los Idolos, pueden ser compelidos a que no los sacrifiquen, aunque los sacrificados lo quieran. Esta conclusion enseñã todos los Doctores citados. La razon es, porque se les haze grãdissima injuria. Como diremos abaxo en lo de dominio, la republica ni el hombre no es señor de la vida, sino guarda constituyda, por la misma naturaleza, de tal suerte, que aunque quiera el mismo hombre, que le quiten la vida, queda lugar de hazerle injuria. Luego pueden ser compelidos a que no hagan semejante agrauio.

¶ Esta

¶Esta conclusion se ha de entender con condicion, que los amonesten primero, que no sacrifiquen hombres: porque de otra suerte seria castigarlos y no defender el innocente, lo qual en ninguna manera es licito. Tá bien se entiende la conclusion con otra condicion, y es, que los sacrificados no estuuiessen justamente condenados a muerte. Porque entonces no serian homicidas sino idolatras, y por la idolatria no es licito dar guerra, como queda determinado. Finalmente se ha de entender la conclusion con condicion, que con la guerra no mueran mas innocentes, que auian de ser sacrificados, porque entonces no seria licito el compelerlos, pues se sigue mayor daño.

¶Desta conclusion, y de su razon se sigue claramente, que es licito matar los hombres tan feroces, que amanera de fieras y como Tigres comen los hombres, porque estos tales actuamente son aggressores del genero humano. Luego licito es a los Principes Christianos por via de defension matar estos hõbres. Y no es necessario amonestarles primero, si ellos son tan crueles, porque la admonicion seria ociosa. Verdad es, que si vuiesse otro camino para impedirlos, no los auian de matar, porque el matarlos no seria defension, sino castigo: lo qual no es licito.

¶Vigesima quinta conclusiõ. El Summo Pontifice tiene authoridad de priuar a los infieles del dominio que tiene y jurisdicion sobre los fieles.

¶Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. Y prueuase, porque Sant Pablo reprehende los fieles, porque tratan sus negocios en los tribunales de los infieles, a los quales estauan subditos. Luego autoridad ay en la Iglesia de librar los fieles de la jurisdicion de los infieles. Esto se confirma: porque esto conuiene a la buena gouernacion de la Iglesia, que sus hijos no sean menospreciados de los infieles, pleyteando delante dellos. Lo segundo se prueua, porque el matrimonio, que de su naturaleza es indissoluble puede la Iglesia deshazerle, si el vno de los casados se conuierte a la Fè, quedando el otro en su infidelidad, y no dexando al otro biuir sin injuria de su criador. Luego la Iglesia tiene autoridad de librar los fieles de la jurisdicion de los infieles. Lo vltimo se prueua, porque como consta del derecho, el hijo de vna muger fiel, le quitan de la tutela del padre infiel por el peligro, que puede auer. Luego poder ay en la Iglesia de librar a su hijo de la jurisdicion de los infieles. Desta conclusiõn se sigue, que pudo muy bien el Summo Pontifice librar los fieles, que se han conuertido a la Fè, del dominio, y jurisdicion de los infieles: como lo enseña el Angelico Doctor, y assi lo ha hecho de hecho como cõsta del derecho.

D. Paul. 1. Cor. cap. 6.

28. q. 1. c. Iudæo.

D. Tho. 2.2.q. 10 ar. 10. c. cum sit. de Iudæis & Sarracenis.

Por

Por esta razon pudo muy bien el Summo Pontifice vsar de este poder acerca de los Indios Occidentales: y pudo hazer que los que de ellos se conuirtiessen a la Fè no quedassen subietos a los Principes infieles: porque no los escandalizassen, ni los molestassen, y los boluiessen a hazer Idolatras. Este es el principal titulo, que tiene el Rey de España, y los demas Reyes Christianos acerca de los Indios Occidentales.

¶ Vigesima sexta conclusion. Los ritos y ceremonias de los infieles se han de suffrir por otro mayor bien, o por euitar otro mayor mal: quando los infieles son subditos de los Principes Christianos.

D. Tho. 2.2.q.10 art. 11. 12.q.92. ¶ Esta conclusion enseña, Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es: porque el permitir el mal es obra propria de la ley, como lo enseña el mismo Doctor. Permiteseles a los infieles algunas vezes la idolatria por otro mayor bien: porque los infieles tratandolos con blandura mas facilmente se conuierten a la Fè. Otros vicios contra el proximo no se han de permitir tan facilmente en la republica: porque turban mas la paz de la republica: y el Principe ha de procurar de conseruar la republica en paz.

¶ Para declarar algunas cosas pertenecientes al commercio cò los infieles, en compras y ventas, se ha de aduertir, que las cosas que se venden a los infieles, son de dos maneras. Vnas, que de su naturaleza tienen buen vso: como la vestidura, y el cordero. Otras ay, que de su naturaleza se ordenan a mal fin, como la vestidura sacerdotal, que de su naturaleza se ordena a sacrificar, y las Synagogas de los infieles. Esto supuesto.

¶ Vigesima septima conclusion. Vender a los infieles las cosas que de su naturaleza se ordenan a mal fin y a los ritos de los infieles, es peccado mortal, venderlas a aquellos, que han de vsar de ellas para mal fin: como el vender vna vestidura sacerdotal, o vn Idolo a vn infiel para sus ritos.

¶ Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y Caietano, y todos sus discipulos en el lugar immediatamente citado, en la solucion del quarto argumento. La razon es: porque el que vende estas cosas a los infieles concurre a obrar con ellos aquellas obras, que son peccado mortal, pues les da instrumentos desi ordenados a peccado mortal. Luego no es licito.

¶ Desta conclusion se sigue, que los fieles no pueden edificar ni reparar las Synagogas de los infieles, y si lo hazen peccan mortalmente. Porque las Synagogas de su naturaleza se ordenan al culto, y reuerencia de los Idolos.

¶ Vigesima octaua conclusiõ. Las cosas, que de su naturaleza

no se ordenan al culto, y rito de los infieles, licito es venderselas, aunque sepamos, que ellos han de vsar de ellas para mal fin, como el que se las vende no pretenda el tal fin. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque las tales cosas no se ordenan intrinsecamente al mal, ni el que las vende, pretende el tal mal. Luego licito es venderles estas cosas.

Capit. VI. De la heregia, que es contraria a la Fè.

PRimera conclusion. La definicion de la heregia es buena. Heregia es error pertinaz, contrario manifiestamente a la Fè catholica, en aquel, que ha professado la Fè. Esta conclusion es de Sancto Thomas y todos sus discipulos, y todos los Doctores con el Maestro, y los Canonistas, y Sumistas particularmente Syluestro, y Caietano, Turrecremata, y Cano, Nauarro. Esta definicion se ha de explicar, porque por ella se distingue la heregia de todas las especies de infidelidad: que son Paganismo, y Iudaismo. En aquella particula, error, que es como genero, se declara ser necessario para la razon de heregia que sea error, como luego declararemos. En las demas particulas se declaran las differencias, q̃ ay entre la heregia y las demas infidelidades.

D. Tho. 2.2.q.11 art. 1. & 2. Magi. in 3. dist. 23 24. & 25. & in 4. d. 13. Canonistæ in de cre. d. 24. q. 3. & in titt. de heret, Sum. verb. hæresis Turrecremata parte 3. sum. Su

¶ Segunda conclusion. De razon de la heregia es el error. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque la heregia es contraria a la Fè, que esta en el entendimiento, y cree las verdades diuinas. Luego la heregia ha de dezir error en el entendimiento.

¶ Acerca desta conclusion es la primera difficultad, de vn hõbre, que tiene certissimo assenso de todas las verdades de la Fè: pero esta tan mal affecto y tan mal dispuesto, que no creeria las verdades de la Fè, si los testimonios, y argumentos no le conuencies- n. Este tal verdaderamente es herege, y pierde la Fè, y no tiene error ninguno en el entendimiento: como es cosa notoria. Luego el error no es necessario para la heregia. Que pierda la Fè consta: porque no cree los mysterios, porque lo dize la primera verdad y los propone la Iglesia, sino por los argumentos y testimonios.

¶ A Esta difficultad digo lo primero, que sin duda ninguna este tal perderia la Fè, assi lo enseñan todos los Doctores, citados, particularmẽte los discipulos de Sancto Thomas, porque este tal no cree por la razon formal de la Fè, ni tiene pia affectiõ a las cosas de la Fè. Luego pierde la Fè. La mayor difficultad es, si el tal con todo rigor sea herege. Algunos Doctores enseñan, que este tal en todo rigor no es herege, aunque pierde la

mæ li. 4. Canus li. 12. de locis à cap. 8. vsque ad 12. Nauarr. in man. cap. 11. num. 17.

Fe.

Fè. Y algunos hombres graues de la escuela de Sancto Thomas tienen esta sentencia por probable. Digo lo segundo, que este tal verdaderamente es herege, y lo contrario no me parece probable. Esta es commun sentencia de todos los Doctores: porque este tal repugna a la Fè, y la contradize y esta en alguna especie de infidelidad. Luego este tal es herege: porque ha professado la Fè. Esto se confirma: porque este tal pecca contra la Fè, que ha professado. Luego es herege. Confirmase lo segundo: porque este no tiene pia affection a las verdades de la Fè. Luego pecca contra la Fè.

¶ A la razon de dudar se responde, que aunque este tal no yerra acerca de las verdades de la Fè en particular, pero tiene error acerca de la razon formal de la Fè: porque este tal no cree por la primera verdad, que reuela estos mysterios, ni cree con la certidúbre sobrenatural, que ellos piden. Lo segundo se puede dezir, que aunque este tal no tenga formalmente error, pero tienelo como virtual, y interpretatiuamente. Porque lo tiene en la preparacion de su animo, esto es, porque esta aparejado y dispuesto para tenerle. Por lo qual en la diffinicion de heregia, quãdo se pone error, como de su necessidad, hase de entender de error, formal, o virtual, y interpretatiuo.

¶ La segunda difficultad es, de vn hombre, que cree todas las cosas que pertenecen a la Fè catholica: pero esta de tal suerte affecto, y dispuesto, que dentro de su coraçon dize: Si yo hallasse otra mejor religion, que la de Christo, recibirla ya, y abraçariame con ella. Este tal es herege: porque por lo menos duda de la religion Christiana. Y no tiene error ninguno en el entendimiento. Luego el error no es necessario para la heregia.

¶ A esta duda se ha responder, que este tal es herege. Anssi lo enseñan todos los discipulos de Sãcto Thomas en el lugar alegado. Porque por lo menos duda de las cosas certissimas de la Fè. Y el que duda es herege, como luego dirmos. A la razon de dudar se ha de responder que este tal virtualmente, y interpretatiuamente tiene error. Porque no tiene por tan ciertas las cosas de la Fè, como ellas son.

¶ La tercera difficultad es, del que duda en la Fè. Este tal es verdaderamente herege, como se determina en el derecho. Y este tal no tiene error ninguno en el entendimiento: porque no tiene assenso, ni disenso. Luego no es necessario el error para la heregia. Capit. 1. de hæreticis.

¶ En esta difficultad se ha de aduertir, que de quatro maneras puede vno dudar de las cosas de la Fè. La primera manera es, sin deliberacion por lo menos perfecta, y con inaduertencia.

De suerte q̃ sea vn mouimiento que antecede la deliberacion de la voluntad perfecta, que los Theologos llaman motus primo primus, o primus secundus. Y de esta manera suelen dudar muchos hombres muy firmes en la Fè, sin aduertir lo que hazen. La segunda manera de dudar es, quando procede de deliberacion del animo, que lo vee, y lo aduierte, pero duda sin pertinacia. La tercera manera de dudar es, quando vno duda, si su assenso es de Fè, o si es herege. La quarta manera de dudar es, de las cosas de la Fè con deliberacion perfecta y con pertinacia.

¶ Digo lo primero, que el que duda de las cosas de la Fè, de la primera manera, no es herege. La razon es, porque no es peccado ninguno, y si es peccado tan solamente es venial.

¶ Digo lo segundo, que el que duda de la segunda manera, no es herege. Porque de razon de la heregia es la pertinacia: y el tal no tiene pertinacia.

¶ Digo lo tercero, que el que duda de la tercera manera, no es herege. Lo primero, porque no tiene pertinacia. Lo segundo, y principal: porque, como despues diremos, no esta vno obligado a creer, que su assenso, y su creer es de Fè sobre natural, ni es de Fè, que es Christiano. Luego aunque dude de ello no es herege.

¶ Digo lo quarto, que el que duda de la quarta manera, verdaderamente es herege. Esto enseñan todos los Doctores. Nauarro in manuali cap. 11. num. 17. y cita a Maiores. Prueuase, de aquel capitulo primero de hereticis, en el qual se pone como por fundamento que el que duda de las cosas de la Fè es herege. Esto se confirma: porque en el Concilio Vienense se determina, que es herege, el que duda, si el alma es forma del cuerpo. Lo segundo el que duda de las cosas de la Fè pierde la Fè, como es cosa notoria. Luego es herege, porque el Christiano no puede perder la Fè, sino es por heregia. Pero hase de aduertir, que este tal no es perfectamente herege, como aquel que tiene error expresso.

¶ A la razon de dudar se ha de responder, que el, que duda si se considera metaphysicamente, ni cree, ni dexa de creer, pero moralmente hablando, y en el exercicio, el que duda tiene vn gran error, y es, que lo que dize la primera verdad, no es tan cierto, o duda si lo dize la primera verdad. De lo qual se sigue que la Fè no solamente contradize el manifiesto error, sino el dudar.

¶ Tercera conclusion. La pertinacia es de razon de la heregia de tal suerte, que no puede ser vno herege sino es pertinaz. Pertinacia no es otra cosa, sino vn demasiado llegarse a su propria sentencia: y pertinaz es el que se llega, y abraça

Sylvest. verb. heresis. §. 2. & 7.

demasiadamente con su propria sentencia y parecer. Desuerte, que como dize muy bien Syluestro, para ser vno pertinaz no es necessario, que perseuere mucho tiempo en el error, sino basta, que a sabiendas, y viendolo, y entendiendolo, se aparte de la autoridad de la Iglesia. Y assi puede vno ser herege en vn instante. Desuerte, que se llama pertinaz el que a sabiendas se aparta de la authoridad de la Iglesia. Porque este tal demasiadamente se abraça con su parecer, pues por el se aparta de la autoridad de la Iglesia.

¶ Esta conclusion assi declarada es de todos los Theologos, y Iuristas en el lugar allegado. Y prueuase lo primero del Derecho en muchos capitulos, en los quales para razon de heregia se pide presumpcio, y arrogancia, que es madre de la pertinacia. Y en otros se dize ser herege el que pertinazmente affirmare alguna cosa contra la Fè. De todo lo qual se sigue, que la pertinacia es necessaria para la heregia. Lo segundo se prueua: porque el que no es pertinaz contra la Iglesia, no se aparta de la razon formal de la Fé, que es la primera verdad, que reuela estos mysterios: ni se aparta de la Iglesia. Luego no es herege. Lo vltimo se prueua: porque muchos Sanctos han tenido errores contra la Fè, y no son hereges, porque no son pertinaces. Luego el ser pertinaces, es necessario para ser hereges.

Cap. dãnamus de Summa Trinitate c. vnico de Sũma Trinitate in 6. in Clemen. vnica de Sũma Trin.

¶ Desta conclusion se sigue lo primero, que si vno no cree vna proposicion que no es de Fè, pero piensa el que es de Fè, y que la tiene diffinida la Iglesia: este tal es herege. La razon es, porque este tal tiene vn error pertinazmente, y es que la Iglesia no es infallible en las cosas, que propone como de Fè.

¶ Lo segundo se sigue, que no puede ser herege ninguno que juntamente iuzga, que es herege. Este documento es necessarissimo para los escrupulosos, que piensan y juzgan, que son hereges y realmente no lo son. Es el exemplo a proposito del que juzga, que es loco, y sin juyzio, y se tiene por tal y por el mismo caso no lo es, ni lo puede ser.

Hase de notar para los escrupulosos.

¶ La razon es: porque el que juzga, que es herege, juzga que es falso y heregia aquello, que cree: y esto es verdad. Luego no es herege. El engaño esta, en que en vnas reflexiones, que haze piensa, que consiente en la heregia, y realmente no consiente. Esto se ha de aduertir tambien, para sossegar las consciencias de algunas personas sanctas, que tienen escrupulos y se atormentan con alguna manera de dudas. Pareceles que dudan de las cosas de la Fè, y real y verdaderamente no dudan: sino padecen estas tentaciones contra

su voluntad. Estos tales, por lo menos, no son pertinaces en el dudar, y ansi no son hereges. El argumento clarissimo desto es, que en estas tẽtaciones, y dudas padecen grandissima pena: y es estraño el tormento, que tienẽ, pareciendoles, que dudan, y que no creẽ. Argumento grandissimo, que padecen estas tentaciones, y dudas sin quererlas, y sin pertinacia: y ansi no son hereges. Antes communmente la gẽte pia, y religiosa se exercita entonces en creer los mysterios de nuestra Fé, y merece mucho delante de la diuina Magestad. Yo he visto muchos, que padecian estos tormentos, y tentaciones y los he consolado, y sosegado con la doctrina desta conclusiõ.

¶ Quarta conclusion. El error acerca de los mysterios de la Fé, por ignorancia vincible, y culpable, y aunque sea crassa no es heregia: y el que tiene el tal error no es herege. Pongo exemplo en vn rustico, que por ignorancia crassa, y culpable cree que ay quatro personas en la Sãctissima Trinidad. Este tal no es herege. Esta es commun sentencia de todos los Theologos, particularmente Thomistas, y la tiene Nauarro en el lugar alegado. La razon es: porque este tal no es pertinaz ni se aparta de la razon formal de la Fé.

¶ La duda es acerca desta conclusion: porque el que mata a vno por ignorancia vincible, y culpable, y crassa, peca el mismo pecado, o por lo menos de la misma especie, que si lo matasse a sabiendas, y es verdaderamente homicida. Luego el que tiene error contrario a la Fé por ignorancia vincible, y culpable, y crassa es herege: como el que tiene error a sabiendas.

¶ A esta duda se responde, que no es la misma razon. Porque la heregia de su naturaleza pide pertinacia, y que se haga a sabiendas, lo qual no pide el homicidio. Y en este lugar no se puede dezir mas.

¶ La segunda duda es, de los que tienen algun error por ignorancia affectada, si este tal es verdaderamente herege. Ignorancia affectada, es ignorancia pretendida, y que no se quiere saber de proposito. En esta difficultad es la primera sentencia, que el que tiene algun error contra la Fé, por ignorancia affectada es verdaderamente herege: y el tal error es verdadera heregia. Esta sentencia tiene el Maestro Cano, y otros muchos Theologos. La razon desta sentencia es, porque este tal quiere ignorar por errar contra la Iglesia, y ansi parece, que formal y expressamente quiere el error contra la Iglesia. Esta sentencia es probable y tiene harta apparencia. Can. lib. 12. de locis c. 9.

¶ A esta duda se responde, ser mas probable lo contrario. Esta sentencia tienen muchos Thomistas en el lugar alegado, y entre ellos el M. Bañez. La razon es: porque este tal esta aparejado para que la Iglesia le corrija. Luego no

go no es pertinaz y por consiguiente no es herege. A la razò de dudar se ha de responder, que el tal no quiere el error contra la Iglesia formal y expressamente, sino en la ignorancia affectada.

¶ La tercera difficultad es, de vn niño baptizado, que tiene habito de Fè, y le lleuan a los infieles, y sigue todos sus errores: si este tal es herege. La razon de dudar es, porq el tal no tiene error con pertinacia: porque los errores que tiene nacen de ignorancia. Esto se vee en muchos hereges que biuen entre los Lutheranos, q tienen muchos errores suyos por ignorâcia culpable

¶ A esta duda se respôde, que este tal puede perder el habito de Fè, sin heregia, por peccado de infidelidad, q pertenece a Paganismo. Porq la tal infidelidad anssi como impide el recibir la Fe, tâbiè la destruye despues de auerla recibido. Y aunq es verdad q el tal auia recibido la fè, y professadola en el baptismo, con todo esso en su pensamiento, y estimaciò se auia, como sino la vuiera recibido: porq tenia ignorancia de auerla recibido. Lo segundo se puede dezir, q el tal es herege: porq formal y expressamè te, o virtualmente tiene alguna pertinacia. Porq hablâdo moralmete, casi no es creyble, q el habito de fè, q se le infundio en el baptismo, no incline al tal a creer los mysterios de la fè: porq su naturaleza es ser vna inclinacion a creer los tales mysterios.

¶ La quarta duda es: Si diestemos vn hombre, que tiene error acerca de todas las verdades de la fè: pero en general y en cõcõmun cree lo q cree, y tiene la Sancta madre Iglesia: si este tal es herege. La razon de dudar es: porque no parece, q puede auer fè con tener error acerca de todas las verdades de la fè.

¶ A esta duda se responde, que el tal no pierde la fè ni es herege. Esto enseñan todos los Doctores citados. Porq este tal no tiene pertinacia, ni se aparta de la primera verdad ni de la autoridad de la Iglesia. Y por lo menos cree la sancta Iglesia: y anssi tiene alguna obra de fè. De lo qual se respôde a la razon de dudar en contrario.

¶ Quinta conclusion. De razon de la heregia, no solamente es error: sino error manifiestamente contrario a la Fè. Esta conclusion enseñan todos los Doctores vltimadamente citados. Esta palabra se ha de declarar. Ha de ser error contrario a las verdades de Fè. Porque sino es contrario a las verdades de Fè, no es heregia: como se vee si vno tiene error contra las verdades de otras sciencias. Mas ha de ser manifiestamâte contrario a las verdades de Fe. Porq la heregia en su intrinseca razò includye, q el que la tiene vea y juzgue, que el tal error es manifiestamente contrario a la Fè, y a la Iglesia. Y de otra manera no sera heregia.

¶ Sexta conclusion. De razò de la heregia es, que el tal error

este en aquel, que ha professado la Fè. En esta conclusion conuiene todos los Doctores citados. La razon, es porq̃ como q̃da dicho en esto se differẽcia la heregia de las demas especies de infidelidad, q̃ la heregia es infidelidad en aquel q̃ ha professado la Fè. El professar la Fè, puede ser de dos maneras. Vna manera es con la verdad y cõ el coraçon, sin el baptismo, como la professan los Catechumenos. Y estos tales si se apartan de la Fè son verdaderamẽte hereges: pero no puede la Iglesia proceder contra ellos. De otra manera se profesa la Fè exteriormẽte, como se professa en el baptismo. Y contra estos tales puede proceder la Iglesia, si se apartan de la Fè. De lo q̃ en estas conclusiones q̃da dicho, se colige biẽ facilmẽte, quié es herege en el foro de la conscientia. Porq̃ en el foro exterior hanse de seguir algunas reglas, q̃ ponẽ los Doctores en el lugar citado: y las siguen en el tribunal de la Sancta Inquisicion, y no pertenecen a este lugar.

¶ Septima conclusion. Fuera de heregia ay otra manera de grados de proposiciones, como son, error, proposicion erronea, y que sabe a heregia, y mal sonãte, y temeraria, y otros grados de esta manera. Los quales ponẽ y explican los Doctores en el lugar citado, y muy particularmẽte el P. M. Cano, y Turrecremata, y se coligen del Concilio Constanciense. Declarar estos grados no pertenece a este lugar. Solamente se ha de aduertir, que aunque es verdad, que sola heregia destruye la Fè, pero los demas grados tambien hazẽ mal a la Fè. Como la vida natural, vnas enfermedades la destruyen, y la quitan, otras le hazen mucho mal y daño: y esta mal dispuesto vn hombre con ellas. Lo qual digo, porque no solamẽte es peccado mortal contra la Fè, tener alguna heregia, sino tambien tener algun grado de proposicion de aquellos. Porque en su manera son contra la Fè. No seran tan graue peccado como la heregia: pero reduzense a ella. Seran mas graue o menos graue peccado, segun que el grado fuere mayor, o menor.

¶ Octaua conclusion. Certissima cosa es segun la Fè, que los hereges justissimamente son castigados con penas ecclesiasticas, y espirituales, como son descomunion, y priuacion de beneficios, y dignidades ecclesiasticas, y justamẽte son castigados en los bienes temporales, como son en la vida y en la honra y en los bienes de fortuna. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores, particularmẽte el P. Castro. Esto se prueua del derecho, en el qual se pone pena de descomunion latæ sententiæ contra los hereges, y se ponen otras penas. Lo segũdo se prueua del vso de la Iglesia. De suerte q̃ ay pena de descomunio, q̃ se incurre luego contra los hereges.

¶ Nona conclusion. La heregia

Can. lib. 12. de loc. sc. 11. Turrẽ. li. 4. p. 1. ca. 9. Concilium Cõstan. sess. 8. & 15.

D. Tho. 2. 2. q. 11 a. 3. & 4. Castro. de Iusta. here. punit. Cap. ad abolẽdã c. excommuni. 1. & 2. de hæreticis 45. d. Canone de Iudæis.

puramente mental, no es subjecto capaz de descommunion, ni se puede descomulgar por ella. Esta conclusion es contra vna Glosa, y cõtra algunos juristas, los quales refiere y sigue Adriano, Estos Doctores enseñan, que se puede descomulgar la heregia puramente mental, y que de hecho el que comete la tal heregia esta descomulgado. Pero nuestra sentencia es certissima, y comun entre todos los Theologos de este tiempo. Tienela el Padre Maestro Victoria sobre el lugar de Sancto Thomas, citado, Syluestro, Antonino, Cayetano, Palude el Maestro Soto Nauarro. La razon es, porque la Iglesia en el foro exterior no tiene jurisdicion sobre las obras interiores: y la descommunion procede en el foro exterior, como es notorio. Luego no puede caer sobre la heregia mental.

Gloss. in Clemen. vnica de hæret. Adrianus quodlib. 8. q. 1. & in 4. in mate. de confes. q. 2. Syl. v'r. excommunicatio. 7. §. 14. Antonin. 3. p. tit. 25. ca. 4. Cayetan. in hoc art. 3. & in Sum. ve. hæresis. Palud: in 4. d. 13 q. 3. art. 1. Scotus in 4. d. 22. q. 2. art. 3. collatio. 5. Nau. in Manuali c. 11. nu. 17.

¶ Acerca desta conclusion es la duda, porque el Summo Pontifice puede reseruar para si la heregia puramente mental, de tal suerte, que otro ninguno pueda absoluer de ella. Luego tiene jurisdicion sobre las heregia puramente mental, y por cõsiguiente puede descomulgar por ella.

¶ A esta difficultad se responde, q̃ no es la misma razon de la reseruacion de la heregia, q̃ de la descommunion. Porque el reseruar la hazese en el foro de la conciencia, pero la descommunion procede en el foro exterior. Y en el foro exterior la heregia mental no se puede conocer. Y ansi no se puede juzgar de ella. Pero ha se de aduertir, que aunque es cierto, que el Papa puede reseruar la heregia mental, con todo esso nunca la ha reseruado, ni otro peccado mental. La razon es, porque la reseruacion de los casos se ordenan a la buena gouernacion de la Iglesia, y de la communidad, y para q̃ los prelados puedan poner remedio en los peccados, que turban la paz, y tranquilidad de la republica. Y los peccados puramente interiores no inquietan la Iglesia ni desassossiegan las communidades. Por lo qual no es buen gouierno reseruar los tales peccados.

Decima conclusion. Certissima cosa es, que si vno pronuncia la heregia en secreto (como en vn retrete) de suerte, que no le oye nadie, luego queda descomulgado, siendo el herege en lo interior. Esta conclusion es comun entre todos los Theologos y juristas en el lugar citado. La razõ es, porq̃ la Iglesia de hecho descomulga todos los hereges. Y este tal es perfectamẽte herege pues es herege en lo interior y exterior. Luego q̃da descõmulgado. Esto se cofirma, porq̃ la tal heregia de su naturaleza no es oculta. Luego incurre en descommunió por ella, aunq̃ no lo aya oydo nadie. Porq̃ la Iglesia descomulga al q̃ hiere al clerigo en oculto, aunq̃ no le aya visto persona alguna. De lo qual se ha de

D. Tho. 1.2.q.91 art.4.

ver S. Thomas, y sus interpretes y en la materia de descomunio.

¶ La primera duda es, porq̃ la tal heregia ansi pronunciada es tan oculta como la mental. Luego si la mental no esta subjecta a descommunion tampoco lo esta esta.

¶ A esta duda se responde, q̃ay grã differencia entre la vna heregia y la otra. La puramente mental de su naturaleza no se puede conocer en el foro exterior ni pertenece a el, y ansi no se puede descomulgar. Porque la descommuniõ procede en el foro exterior. Pero la heregia exterior aunque sea muy oculta de su naturaleza se puede conocer en el foro exterior, y ansi esta subjecta a la descommunion.

¶ La segunda duda es: En caso que vn herege mental del affecto grande que tiene a la heregia haze algun mouimiẽto exterior o con el rostro, o dando alguna palmada, si este tal esta descommulgado. La razon de dudar es porque la tal heregia se declara con alguna señal exterior. Luego esta subjecta al foro exterior y a la descommunion.

¶ A esta difficultad se responde breuemente, q̃ el herege q̃ declara su heregia cõ qualquiera señal exterior de tal suerte, q̃ otro de las circunstãcias, que ay puede entẽder el tal error, queda descomulgado. Porque el otro puede ser testigo de la tal heregia en el foro exterior. Esto tiene verdad, aunque no lo vea nadie. Porque de su naturaleza el tal error se puede conocer en el foro exterior. Pero si el tal declara su error cõ algunas señales, que no son sufficiẽtes para declararle, y para q̃ otro lo entiẽda por ellas, no q̃da descõmulgado. Es el exẽplo. Vno tiene esta heregia, que Dios no es hõbre y dize con la boca (no es hõbre) no queda descomulgado. Porque no declara sufficientemente su hereg a.

La tercera difficultad es: porque el Summo Pontifice, no puede mandar a persona alguna, que reuele su peccado exterior, si es oculto. Luego tampoco puede descomulgar y castigar cõ la pena de descõmuniõ el peccãdo de heregia, que passo en secreto.

¶ A esta difficultad se responde, q̃ ay gran differẽcia entre lo vno y lo otro. El pecado oculto de heregia puede lo castigar el Sũmo Põtifice cõ descomuniõ, que es pena oculta, aũque pertenece al foro exterior. Pero no puede mãdar, que vno reuele su delicto occulto. Porque no puede proceder a castigar el tal delicto con pena manifiesta.

¶ La quarta duda es, de vno, que estã dudoso dentro de su coraçõ de las cosas dela Fè, y cõsulta esta duda: si este tal por pronunciar su duda exteriormente queda descomulgado. La razon de dudar es: porque el que duda en las cosas dela Fè es herege, como queda dicho. Luego pronũciando su duda queda descomulgado. En esta dificultad se ha de aduertir, que el q̃ duda se puede auer de dos maneras. La pri-

mera

mera es, que estè pertinaz en su duda, de suerte que no està aparejado para ser corregido de la Iglesia, sino de vn hõbre particular docto. De la segũda manera se puede auer el què duda, que no està pertinaz, sino aparejado para ser corregido de la Iglesia; y por esso pregunta a vn hõbre docto para que le enseñe las cosas de la Fè. Digo lo primero, que si el que duda, se ha de la primera manera, pronunciando su duda, queda descommulgado. Porque este tal es herege perfectamẽte, y en lo exterior. Digo lo segundo, que si se ha de la segunda manera no queda descõmulgado. La razõ es, porque el acto exterior, que està subjecto a la descomunion, es el que procede de la heregia interior. Y esta obra exterior no procede de la heregia, como es cosa notoria: Antes es obra buena y virtuosa. Luego no esta subjecta a descommunion. De lo dicho se responde a la razon de dudar.

La quinta duda es particular, de vno, que es herege en la mente, y pronuncia su heregia en sueños, o estando embriagado, y tomado del vino, si este tal incurre la descommunion puesta contra los hereges. La razon de dudar es, porque el tal pronunciar su heregia, no es obra libre y humana. Luego no esta subjecta à descommunion. Para declarar la verdad se ha de supponer, que este, que pronuncia la heregia en sueños, o estando embriagado, se puede auer de dos maneras. La primera es, que no aya esperimentado, ni sepa que quando esta durmiendo, o embriagado suele hablar, y pronunciar lo que tiene en la mente. La segunda manera, se puede auer, que sepa y entienda, que quando esta durmiendo, o embriagado suele pronunciar lo que tiene en el coraçon, y desto tiene experiencia.

Digo lo primero: Si el que pronuncia la heregia se aya de la primera manera certissima cosa es, que no incurre descomunion. Porque aquella obra exterior ni en si ni en su causa es voluntaria, ni es obra humana. Luego no esta subjecta descommunion. Esto se confirma: porque como dizen todos los discipulos de Sancto Thomas, si vn hombre en sueños o embriagado matasse vn clerigo, no auiendo esperimentado ni sabido, que mata estando durmiendo, o tomado del vino, no incurre descomunion, puesta contra los que hieren los clerigos. Porque no es obra humana libre. Luego lo mismo sera en nuestro caso. La difficultad es, quando el que pronuncia la heregia, estando assi se ha de la segunda manera. D. Tho. 1.2.q.70 art.5.

En esta difficultad digo lo segundo, ser muy probable que este tal en este tal caso incurre la descommunion puesta contra los hereges. Esta sentencia tuue por cierta, y auer guadaleyendo esta materia, y agora solamente me parece ser

probable, y no cierta. La razon de su probabilidad es: porque este pronunciar exteriormente la heregia esta junto con la heregia interior, y es voluntario en su causa: pues sabe y entiende, que suele pronunciar lo que tiene en el coraçon. Confirmase esta razon: porque si vno sabe, que suele matar estando embriagado, y mata a vn clerigo, queda descomulgado. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

¶ Digo lo tercero, que agora me parece mas probable, que este tal no incurre la descommunion puesta contra los hereges. Porque aquella obra de pronunciar la heregia, bien mirado no nace de la heregia interior, sino de su costumbre natural que tiene. Luego aquella obra no esta subjecta a la tal descomunion. Porque la obra, que esta subjecta a descomunion ha de nacer, y proceder de la heregia interior. No es la misma razon del, que mata el clerigo, estando embriagado. Porque el homicidio, o el herir el clerigo es obra exterior, que ella por si misma esta subjecta a descomunion, como sea voluntaria, por lo menos en su causa. Pero el pronunciar la heregia no esta subjecto a descommunion, sino es en quanto procede de la heregia interior. Porque la descommunion esta puesta contra los hereges. Y la heregia principalmente y essencialmente consiste en el entendimiento. Por lo qual el dezir la heregia en tanto esta subjecto a descomunion, en quanto participa de la interior y procede de ella. El pronunciar la heregia puede ser voluntario en su causa, y con todo esso no procede de la heregia interior: y assi no esta subjecto a descomunion.

¶ Vndecima conclusion. El que pronuncia la heregia exteriormente sin tenerla en el coraçon, y en el entendimiento, no esta descomulgado. Esta conclusion es contra Cayetano que tiene lo contrario: pero es certissima, y es commun sentencia entre todos los Theologos, particularmente los que professan la doctrina de Sancto Thomas. Tienela Sylvestro, la Summa Tabiena, Nauarro, y Sant Antonino. Declaremos nuestra conclusion. Vn hombre por miedo de la muerte con que le amenazan los hereges, confiessa exteriormente sus errores, no se apartando en lo interior de la verdad de la Fè Catholica: este tal no incurre la descomunion. La razones, porque la descommunion esta puesta contra los hereges. Y deuese esto de entender de los hereges perfectos, y este tal en realidad de verdad no es herege. Luego no incurre la tal descommunion. Esto se confirma, porque la descommunion puesta contra los simoniacos, no se incurre, sino es que la simonia este perfecta, y consumada en lo interior, y exterior. Luego lo mismo sera en nuestro caso

Cayeta. 2.2. q. 12 art. 1. ad 2. &. q. 94. art. 1 ad. 1. Sylvest. ver. Apostol. q. 11. Tabiena verbo Apostat. & verbo hæreticus. Naua. in Man. ca. 11. n. 25. & lib. 5. consil. cõsilio. 10. Anton. p. 2. tit. 12. ca. 5. §. 2.

Ha

Ha se de aduertir, que la Iglesia bien podria poner descomunió contra aquellos, que pronunciã exteriormente la heregia, aunque no la tengan en el coraçon. Pero dezimos, que la Iglesia no lo ha hecho en la descommunió puesta contra los hereges. Para declarar algo de los idolatras to cante a este lugar, se ha de aduertir, que el idolatra, que reuerencia al demonio, se puede auer de vna de tres maneras.

¶ La primera es, que le reuerẽcie de puro miedo, sin tenerle aficion alguna de parte de la voluntad. La segunda manera, puede ser, que le reuerencie con alguna afficion de parte de la voluntad pero sin error de parte del entendimiento como suele acontecer en las bruxas.

La tercera manera es, que reuerencie el demonio o el idolo con error de parte del entendimiẽto

¶ Duodecima conclusion. El idolatra de la tercera manera, es verdaderamente herege, y incurre la descommunion, y las demas penas puestas contra los hereges, aunque no declare su error con palabras, sino solamente con el respecto, y reuerencia exterior. Esta conclusion enseñan todos los Theologos en el lugar citado. La razon es, porque el tal respecto, y reuerencia es suficiente declaracion de la heregia, que tiene en el entendimiento. Luego incurre todas las penas puestas contra los hereges.

¶ Tercia decima conclusion. Los idolatras de la primera y segunda manera, no son verdaderamente hereges, ni incurren las penas de los hereges. La razon es: porque no tienen error en el entendimiento.

¶ Quartadecima conclusion. Los idolatras de la segunda manera, que con afficion de parte de la voluntad, reuerencian al demonio o idolo estan descomulgados ipsofacto. Esta conclusion se prueua: porque Iuan Vigesimoprimo, puso descommunion contra los tales: como se refiere en el directorio de los Inquisidores. Y estos tales incurren las penas de los hereges, saca da la confiscacion de los bienes. Direct. part. 2. q. 43.

La difficultad es, del idolatra o que reuerencia al demonio de la primera manera de puro miedo, si incurre en la descommunion de Iuan Vigesimo primo. La razon de dudar es, porque el que por miedo reuerencia al demonio o a el idolo es verdaderamente idolatra aunque lo haga por temor. Luego incurre la descommunion puesta contra los idolatras. Esta sentencia tienen algunos Doctores en el lugar citado, y es bien probable. Es grande la differencia, que ay entre la heregia, y la idolatria. Porque el que pronuncia la heregia por miedo, no la teniendo en el coraçon no es herege: pero el que exteriormente reuerencia al demonio, o a el idolo es verdaderamẽte idolatra. Porque la idolatria como despues diremos, es vicio contra la religion, que consiste en el culto y reuerencia.

A esta

¶ A esta duda mi parecer es, que es mas probable, que este tal no incurre la dicha descommunion. Esta resolucion tienen communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque las penas, que se ponen en derecho se hã de restringir todo lo possible, y aquella descomunion ponese contra los idolatras y que reuerencian el demonio. Luego ha se de entender de los idolatras, y que reucrencian el demonio perfectos. Y el idolatra, o que reuerencia el demonio depuro miedo sin afficion ninguna, no es idolatra perfecto. Luego no incurre esta descommunion.

Decima quarta conclusion. Vna de las penas, que tienen los hereges, es que son priuados de los beneficios ecclesiasticos, que tienen. Esta conclusion se prueua lo primero de vn Motu-proprio de Pio Quinto : en el qual manda, que los beneficios ora sean simples ora curados, o anidos por via de concurso, o por otra qualquiera via canonica vacando por el crimen de la heregia, quedan reseruados a la disposicion de la sede Apostolica. Esta conclusion, y disposició de derecho se conuençe ser muy conforme a razon. Porque los hereges no son miembros de la Iglesia, pues pierden la Fè, por la qual somos verdaderos Christianos. Luego conuenientissima cosa es, que la Iglesia, como los descomulga y aparta de si, tambien los priue de los beneficios Ecclesiasticos.

Motus proprius Pij 5. qui incipit cum ex Aposto.

La difficultad es, si los tales hereges, quedan luego priuados ipso jure de los dichos beneficios. La razon de dudar se toma de las palabras del motuproprio. Porque dize, que quando vacan los beneficios, por el crimen de la heregia, q̃dan reseruados a la sede Apostolica. Luego suppone el Pontifice que vacan luego q̃ se comete este delicto: antes de la sentẽcia declaratiua del juez.

En esta difficultad algunos Doctores tienẽ, que vaca luego el beneficio. Esta sentẽcia tiene Salzedo. La misma sentencia deuen tener los Doctores, q̃ alegaremos luego, que tienen que los hereges en cometiendo la heregia ipso jure quedan priuados del dominio de sus bienes. Delo qual diremos uego.

Salze. in pract. ca. 114. pag. 385.

A esta difficultad se ha de dezir, q̃ los tales hereges no quedã luego priuados de sus beneficios hasta q̃ por lo menos aya sentencia declaratoria del juez, sobre el delicto de la heregia. Esta es cõmũ sentẽcia delos Theologos, particularmente de los q̃ tienẽ, q̃ no q̃dã luego priuados del dominio delos bienes tẽporales, hasta q̃ aya sentẽcia declaratoria. Y en particular tienen esto Menochio. La razon es: porq̃ las palabras de aq̃lla constitució puedẽ tener legitimo sentido: de suerte q̃ q̃dẽ los tales beneficios a la disposicion de la sede Apostolica vacãdo por el crimen de la heregia: quando esta declarado por la sentencia del juez. Y assi se res-

Menoch lib. 2. cẽtur. 5. c. 416. nu. 64.

pon-

ponde a la razon de dudar.

¶ Quintadecima conclusion. Los hereges tãbiẽ son priuados de los bienes tẽporales, y del dominio, q̃ tienen dellos. Esta cõclusion se prueua muy facilmẽte del derecho, en el capitulo cũ secundũ leges, de hæreticis in sexto. En el qual se determinã tres cosas. La primera es, q̃ los hereges desde el dia, q̃ cometieron el delicto de heregia pierden el dominio de sus bienes. La segunda es, q̃ los juezes no les han de quitar sus bienes, hasta el dia de la sentencia declaratoria de los juezes. La tercera es, q̃ la sentencia tiene effecto desde el dia, q̃ cometio el delicto: y como buelue atras de tal suerte, q̃ todas las donaciones y contractos hechos desde aquel dia son irritos, y ningunos. La razõ es: porq̃ los tales hereges cometẽ crimẽ lesæ maiestatis contra Dios. Luego merecen ser priuados de los bienes temporales: como los que cometen crimen lesæ maiestatis contra los Reyes de la tierra. Porque es mayor la razon.

Acerca desta conclusion es la difficultad, si los hereges desde el dia, q̃ cometen el delicto pierden el dominio de sus bienes. La razõ de dudar se toma de aq̃l derecho en el qual se determina, q̃ desde el dia, q̃ cometẽ el delicto pierdẽ el dominio de sus bienes, y los cõtractos hechos desde aq̃l dia son irritos y nullos. En esta difficultad la primera sentencia de algunos doctores es, q̃ los hereges desde el dia, q̃ cometen el delicto, pierden el dominio de sus bienes, aunque tienen legitima posseſsion dellos por orden de la misma ley. Porq̃ esta es ley priuatiua, q̃ obliga ipso iure antes dla sentẽcia del juez. Esta sentẽcia no es del todo improbable.

A esta duda se responde, que los hereges no pierden el dominio de sus bienes luego que cometen el delicto de la heregia, hasta que aya sentẽcia del juez. Esta sentencia tienen todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y en especial el Padre Maestro Bañes, y Cordoua, y el Padre Maestro Soto. La razon es, porque la tal ley es penal, y ansi no obliga hasta la sentencia del juez. De lo qual se ha de dezir mas a la larga abaxo en la materia de restitucion. Pero ha se de aduertir, que aunque es verdad, que los hereges todo aquel tiẽpo tienen verdadero dominio de sus bienes, pero tienenle impedido y es debil y flaco el tal dominio, de suerte, q̃ las donaciones y contractos hechos desde aquel dia no tienẽ fuerça ni valor, y se dan por ningunos en el foro exterior. Como el pupillo tiene verdadero dominio de sus bienes, pero tiene le impedido. A la razon de dudar se responde q̃ el derecho endereça las palabras al foro exterior al juez de suerte, q̃ quiere dezir q̃ en declarãdo a vno por herege desde el dia q̃ se cometio el crimẽ le han de quitar el dominio de sus bienes. Yaunque es verdad, q̃ es ley priuatiua, no se incurre

Bañes. 2.2.q.12 artic. 2. Cord. li. 1. quæstionum, q.36. Sotus. lib.1. de iustitia, & iur. q.6. art.6.

lue-

luego hasta la sentencia del juez. Porque, como dixe, las palabras del derecho endereçadas al juez en el foro exterior tienen legitimo sentido.

La segunda duda puede ser acerca de lo mismo, si los contractos, y donaciones, que haze el herege secreto, quando moralmente se entiende, que no se ha de saber, sean validos en conscie cia. Dixe, quando moralmente no se han de saber. Porque auiendose de saber el herege esta obligado a hazer los contratos validos, y firmes al tercero con quien contrata, y no pudiendo no los podra hazer con buena conscie ncia. Esta duda se ha de tratar en lo de restitucion a la larga, y la trata el maestro Soto en el lugar citado. Responde se breuemente, que si moralmente no se teme: que se ha de saber puede muy bien el herege hazer donaciones, y contractos validos. Porque es señor de sus bienes. Pero si se teme probablemẽte, que se ha de saber, no puede hazer los tales contractos, ni donaciones. Y quando el derecho dize que los contractos son irritos, y nullos desde el dia que se cometio el delicto quiere dezir, que el juez desde aq̃l dia los ha de dar por ningunos, y por inualidos.

Decima sexta conclusiõ. Los hereges justamente son castigados con otras penas en la vida. Los hereges, o perseueran en su heregia, y los negatiuos, o fictè confitentes o relapsos, y hereñar chas quemanlos, y los q̃ perseueran en su heregia, queman los biuos, y a los demas danles garrote. Los hereges, que en tiempo piden misericordia conceden sela, y no mueren aunque a todos confisc an los bienes. Todas estas penas se ponẽ a los hereges en las leyes del Reyno, que son justas, y sanctas, y declaradoras de la Fè de los Reyes. La razon es, porque los hereges de la primera manera, aunque pidan misericordia en el foro exterior, los tienen por incorregibles, y a los demas por corregibles. Luego los hereges de la primera manera es justo quemarlos, y quitarles la vida, y no a los demas. De lo qual se ha de ver Castro. Lege. 1. & 2. tit. de los hereges in fororega li.

Cast. lib. de iusta heretico rum punitione. cap. 21.

¶ Decima septima conclusiõ. A los hijos de los hereges tambien los cast gan justamẽte con algunas penas, como son priuacion de beneficios, y de los bienes de sus padres, y otras cosas semejantes. Esta conclusion consta del derecho: en el qual se ponen estas penas contra ellos: como se puede ver en las leyes citadas. La razon es, porque estos tales son hijos de traydores contra la suprema Mageſtad: y assi es razon castigarlos como a hijos de tales. El hijo es como vna misma cosa con el padre, y en el hijo se conserua el padre. Por lo qual las penas, que en derecho se ponen a los hijos de los hereges es como ponerlas a los mismos padres.

¶ Acerca desta conclusion es la primera duda. Si para que los

hijos

hijos de los hereges incurran las penas, que contra ellos pone el derecho sea necessario, que sean concebidos despues, que sus padres cometieron el delicto: o si basta, que los ayan engendrado antes. La razon de dudar es, porque las penas se ponen contra los hijos de los hereges, y por auerse concebido antes o despues no dexan de ser hijos de hereges. Luego todos indifferentemente incurren las penas. En esta difficultad Couarruuias tiene, que todos los hijos de los hereges, aunque sean concebidos antes del delicto de la heregia, incurren en las penas puestas contra los hijos de los hereges.

Cou. variar. c. 8. versic. 4.

¶ A esta difficultad se responde, ser muy mas probable, y conforme a razon, que solos los hijos concebidos despues de la heregia incurren estas penas. Esta sentencia tiene Antonio Gomez y Molina, y Simancas. Y en el Reyno en los tribunales de las inquisiciones se ha sentenciado assi. La razon es fundada en la misma ley: porque formalmente y con todo rigor los hijos cõcebidos antes de auer cometido el padre el delicto de la heregia, no son hijos de hereges: porque quando los vuieron no eran hereges. Luego no incurren las dichas penas. Y esto es muy conforme a la piedad de la Iglesia. De lo qual se responde muy facilmente a la razon de dudar.

Ant. Gomez in l. Taur. n. 51. Moli. lib. 1. de primog. Hispa. c. 13. & li. 4. c. vlt. n. 50. vsque ad 55. Simãcas. in institu. Catho. tit. 39. n. 22.

¶ La segunda difficultad es: Si los hijos de los hereges pierden ipso iure los beneficios, que alcançaron desde el tiempo del delicto de la heregia cometida por sus padres.

A esta duda se responde, que no pierden luego los dichos beneficios hasta la sentencia del juez, por lo menos declaratoria del delicto del padre. Esta sentencia tiene Simancas, y Iulio Claro. La razon es, porque los hijos de los hereges no quedan luego inhabiles, y incapaces de los beneficios. Luego los beneficios que alcançaron no los pierden ipso iure. Esto se confirma: porque el derecho puede tener legitimo sentido, q̃ quedé priuados de los beneficios: quando vuiere sentencia declaratoria sobre el delicto de la heregia. Luego no quedan luego inhabiles. De suerte, que si vn hijo de vn herege vuo vn beneficio despues de auer cometido su padre la heregia, antes de la sentencia, no queda priuado del beneficio hasta la sentencia del juez.

Sipea. in instit. Catho. c. 27 n. 7. Iul. Clar. lib. 5. recep. sen. hereses. verbo itẽ clericus.

Decima octaua conclusion. En conscienciа no estamos obligados a corregir, y amonestar primero al herege, antes que denunciemos de el: antes estamos luego obligados a denunciar del, sin que preceda la fraternal correction. Esta conclusion tiene Sancto Thomas, y todos sus discipulos y la siguen todos los Doctores. Pruebase lo primero: porque el herege no cree a la Iglesia, que es la columna y fundamento de tod-

D. Tho. in 2. 2. artic. 3. ad 1.

verdad. Luego tampoco creera a vn hombre particular, por docto que sea. Y ansi es superflua la correction, y admonicion. Lo segundo, porque el peccado de heregia es pernicioso a toda la republica Christiana. Luego de esta parte se ha de acudir a denunciar sin que preceda la admonicion. Y ha se de dezir, que la correction fraterna, que ha de preceder a la denunciacion segun la doctrina de Christo y su precepto se ha de entender, quando moralmente la tal correction es vtil y prouechosa, y quando no obliga. Pero los Inquisidores estan obligados a proceder conforme a la regla del Euangelio. De lo qual diremos más en particular en lo de correction fraterna. Pero ha se de aduertir, que si moralmente hablando tuuiessemos por cierto, que la correction auia de aprouechar, estariamos obligados a corregir primero antes de la denunciacion. Pongo por exemplo. Si viuiesse vn hombre de grande authoridad, y de gran saber. Este tal si moralmente se entendiesse, que auia de ser de prouecho su correction hauia de corregir primero, como lo dize Sancto Thomas, pero quiças el caso es imposible moralmente hablado. Porque el q no cree a la Iglesia, no creera a vn particular, aunque sea muy docto, y de grande authoridad. Porque mas authoridad, y saber tiene la Iglesia. Por lo qual, siempre se ha de hazer la denunciacion, sin que preceda la correction fraternal. Y ha se de hazer la tal denunciacion delante del Obispo, o de los Inquisidores. De esto se dira abaxo mas de proposito.

Mat. 18.

D. Tho. 2.2.q. 33 art. 3.

Decima nona conclusion. La heregia exterior, esta reseruada al Summo Pontifice. Esta conclusion tienen todos los Doctores. Prueuase de la bulla de la cena del Señor, en la qual se reserua este delicto al Summo Pontifice. La razon de esta reseruacion es bien clara: porque pertenece al bien de la republica Christiana, que el tal delicto, que es en su destruycion este reseruado a la cabeça de la Iglesia, de la qual infaliblemente mandan todas las verdades Catholicas. Diximos en la conclusion que esta reseruada la heregia exterior declarada por alguna señal, la qual esta subjecta a la descommunion. Porque la heregia puramente mental, no esta reseruada como ya queda dicho. Tambien los Inquisidores en sus distrittos pueden absolver por particular priuilegio que tienen del peccado de la heregia. Ha se de aduertir, que del delicto de la heregia perfecta, ningun confessor puede absolver por virtud de bulla, o priuilegio, en el qual se conceda absolucion de todos los peccados generalmente. De suerte, que si no se haze particular mencion del delicto de la heregia en la clausula general, no se entiende el tal peccado. Esta sentencia tienen com-

mun-

munmente todos los Doctores. Y assi se vee claramente, que quando el Summo Pontifice quiere conceder licencia de absoluer de la heregia lo dize expressamente como lo ha hecho en algunos Iubileos donde claramente dezia que puedan absoluer de todos los peccados y del peccado de la heregia. Lo qual es argumento, que en la general concession no viene este delicto. La bulla de la Cruzada en la general concession de absoluer de todos los peccados reseruados al Papa vna vez en la vida expressamente excepta el peccado de la heregia: porque los ignorantes no entendiessen, que podian absoluer del tal delicto.

¶ Vigesima conclusion. Los Obispos en su proprio Obispado pueden absoluer del delicto de la heregia en el foro de la consciencia tan solamente. Y esto se concede a ellos, y no a sus Vicarios. Esta conclusion se prueua de la determinacion del Concilio Tridentino, que lo determina assi. Y es muy conforme a razon: pues los Obispos son successores de los Apostoles. Acerca desta determinacion del concilio se ha de aduertir, que los Obispos de derecho tienen poder de absoluer de todos los delictos, sino es, que el Sumo Pontifice les restrinja el tal poder. Por lo qual, el concilio no hizo mas, q̃ quitarles la restriction, q̃ tenia, y darles lo q̃les conuiene de derecho. Lo segundo, se ha de aduertir, q̃ los Obispos tan solamente pueden absoluer de la heregia en el foro interior de la consciencia. De suerte, que el penitente verdaderamente queda absuelto delante de Dios. Pero esto no quita que los Inquisidores puedan conocer del tal delicto en el foro exterior: aunque sepan, que esta absuelto en la consciencia. Esto consta de la determinacio del concilio, que tan solamente les da poder en el foro de la consciencia. Lo tercero se ha de aduertir, que esto se concede a ellos tan solamente y no a sus Vicarios. Lo qual esta claro, por la misma determinación del concilio. Y esto es muy conforme a razon. Porque los Obispos son successores de los Apostoles, y tiene jurisdiction ordinaria: y assi de ordinario son gente graue y de mucho saber. Y los Vicarios, no suelen tener semejantes calidades. Todo lo dicho en esta conclusion acerca deste decreto se ha de entender, si los Inquisidores no tienen breue de su Santidad en contrario: por el qual se reuoque este decreto del concilio, y se les quite esta authoridad a los Obispos. Esto digo: porque he oydo dezir que la Sancta Inquisicion tiene este breue: pero yo no lo se de cierto. Estando en el decreto del concilio ay algunas difficultades acerca de el.

Concilio Trid. sess. 24. ca. 6. de reformat.

La primera difficultades, si el Obispo, estando fuera de su Obispado podra por si mismo absoluer de heregia a vn sub-

dito suyo. La razõ de dudar es, porque en el mismo decreto se dize, que puedan hazer esto en su propria diocesi y obispado. Luego fuera de su Obispado no podran absoluer. Por esta razon algunos Doctores han querido dezir, que en el tal caso no puede el Obispo absoluer de heregia, como lo referimos en la primera parte en la materia de confession.

A esta duda se responde, que a mi parecer es certissimo, que en el tal caso puede absoluer el Obispo de la heregia. La razon es: porque la propria diocesi no se ha de tomar tan material, y crassamente, sino formalmente por los subditos de su obispado: y este tal verdaderamente es su subdito, y de su jurisdicion. Luego podrale absoluer. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La segunda difficultad. Si por fuerça y virtud deste derecho, y decreto del Concilio, los que tienen dignidad, quasi Episcopal, podran absoluer a sus subditos del peccado de la heregia por si mismos en el foro de la conscience. Pongo exemplo, el Prior de Eucles, y el Prior de Merida y otros semejantes, que tienen jurisdiction y dignidad quasi episcopal respecto de seglares. Porque hablando de la jurisdicion, que tienen respecto de sus freyles, no es dignidad ni jurisdicion, quasi Episcopal. La razon de dudar es, vna regla de derecho, que donde ay la misma razon, ha de auer tambien la misma disposicion de derecho. Y quanto a esto parece, que es la misma razon de estos tales, que de los Obispos. Luego podran absoluer de la heregia como los Obispos. Esto se confirma, porque de otra manera serian de peor condicion los subditos destos tales: pues no pueden ser absueltos de sus prelados. El que conuencido con esta razon lo dixera assi, que tienen el tal poder no se si dixera cosa improbable. Con todo esso.

¶ A esta duda se responde, ser mas cierto, y seguro, que los tales no pueden absoluer del caso de heregia. La razon es, porque el decreto del concilio tan solamente habla de los Obispos, y por si mismos. Luego no es licito estenderlo a los tales, que tienen jurisdicion quasi Episcopal.

¶ A la razon de dudar se ha de responder, que no ay la misma razon, porque los Obispos de ordinario son gente de mucha authoridad, y mucho saber. Y assi el concilio les quiso cometer el absoluer de la heregia. Y no lo quiso cometer a los demas. A la confirmacion se ha de responder, que no es inconueniente, conceder, que los tales son de peor condicion quanto a esto por no estar subjectos a Obispos, que tienen este poder conforme al concilio.

¶ La tercera difficultad es, si los religiosos pueden ser absuel-

tos

tos de la heregia oculta del Obispo en cuyo obispado moran. De los demas Obispos es cosa cierta, y aueriguada q̃ no puedẽ ser absueltos dela tal heregia. La razon de dudar es, porq̃ aunq̃ no sean subditos suyos, se puede subjetar a el Obispo renunciãdo el priuilegio de la exẽpciõ. Luego el tal Obispo los puede muy biẽ absoluer de la heregia oculta. Esto se confirma; porque de otra suerte los religiosos serian de peor condicion, que los seglares: pues los seglares pueden ser absueltos por el Obispo dela heregia oculta, y los religiosos no pueden ser absueltos de la tal heregia por los Obispos, ni por sus prelados. En esta difficultad el Padre Manuel Rodriguez enseña, q̃ los religiosos puedẽ ser absueltos de la heregia por los Obispos, en cuyo obispado biuẽ, porq̃ puedẽ renunciar el priuilegio de la exẽpcion, conforme a vna doctrina de Federico Senẽse, el qual alega Nauarro: y dize que tiene esta opinion el mismo Nauarro en el lib. 1. de los consejos en el titulo de officio ordinarij consilio octauo. En el qual lugar no tiene tal opinion Nauarro. Verdad es q̃ Nauarro en el libro quinto de los consejos, en el titulo de priuilegijs, en el consejo treze, parece q̃ dize algo, pero bien mirado no tiene esta sentencia. sino tan solamente alega a Federico Senense, quãto a esto que el religioso no se puede subjectar a otro prelado sin consentimiento de su superior, sino es quando se subjecta al prelado, al qual auia de estar subjecto, segun el derecho antiguo. Esto parece que haze algo a esta sentencia y que la fauorece, pero claramente no la tiene.

Manuel Rodr. in sum. cap. 128. nu. 2.

¶ A esta difficultad mi parecer es, que el Obispo no puede absoluer de heregia a los religiosos, que biuen en su obispado. La razon es, porque en toda sentencia el Obispo no puede absoluer de otros qualesquier peccados mortales a los religiosos, que biuen en su dioceſi, pues no tiene jurisdiction espiritual sobre ellos, y esto lo tienen todos por cierto. Luego tampoco los podra absoluer de la heregia. Y que el concilio en aquel decreto no haze mas, que no restringir la jurisdiction propria del Obispo. Esto se confirma: porque los religiosos no puedẽ renunciar el priuilegio de la exempcion para confessarse de los peccados mortales ordinarios con el Obispo, o con aquellos, a quien el Obispo diere licencia. Luego tampoco podra renunciar el priuilegio de la exempcion, quanto a el delicto de la heregia. Lo segundo: porque en aquel capitulo, siempre se va hablando del Obispo respecto de sus subditos, y los religiosos no son sus subditos. Luego no los podra absoluer de la heregia. Esto se confirma, porque en aquel mismo capitulo se le concede al Obispo authoridad de dispensar en muchas irregularidades, o en todas, saca da

la que nace y procede del homicidio voluntario : y esto respecto de sus subditos . Y con todo esso no puede dispensar en las irregularidades de los religiosos , ni puede en quanto a esto renunciar el privilegio de la exempcion. Luego lo mismo sera quanto à el delicto de la heregia. De lo qual queda respondido a la razon de la contraria sentencia. A la confirmacion se ha de responder , que aquel decreto dio authoridad tan solamente a los Obispos respecto de sus subditos. Por lo qual no es licito estender el tal decreto. Y aunque quanto a esto los religiosos sean en alguna manera de peor condicion , en otras cosas exceden grandemente a los seglares , y tienen mas privilegios, que ellos.

¶ La quarta difficultad es, si los Obispos pueden absoluer de la heregia por virtud de aquel decreto a las religiosas, que les estan subjectas. El exemplo es en las Monjas Bernardas , o de otra orden , que estan subjectas al Ordinario. La razon de dudar es : porque el Obispo , como Obispo no tiene por subditas a las Monjas Bernardas , o de otra orden. Luego no las puede absoluer de la heregia , por virtud de aquel decreto. Porque aquel decreto solamente concede, que pueda absoluer de la heregia a sus subditos. Esto se confirma , porque el Obispo respecto de las tales religiosas tan solamente se ha como prelado de religion , y no como Obispo. Y el prelado de la religion no puede absoluer de heregia. Luego tampoco el Obispo a las tales religiosas. Alguno por estas razones pudiera no muy improbablemente dezir , que el Obispo a estas religiosas no las podia absoluer del caso de la heregia por virtud de aquel decreto.

¶ A esta difficultad me parece ser mas cierto , que el Obispo puede absoluer del peccado de la heregia a las tales religiosas. La razon es , porque son verdaderamente sus subditas , y pertenecen a su Obispado. Y el decreto del concilio no se ha de entender con esse rigor , y formalidad , de tal calidad que tenga razon de Obispo respecto de aquellos, que son sus subditos , sino basta que esta su superior , y prelado. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La quinta difficultad es, si el capitulo sede vacante tiene authoridad para poder por alguna persona absoluer del delicto de la heregia. La razon de dudar es : porque el capitulo sede vacante succede en la authoridad Episcopal. Luego como el Obispo tiene authoridad de absoluer del caso de heregia , tambien tendra la misma authoridad el capitulo.

¶ A esta difficultad se ha de

resonder, que el capitulo sede vacante no tiene tal authoridad La razon es, porque esto tan solamente se concede a los Obispos. Luego no lo hemos de estender al capitulo. Lo segundo: porque en aquel decreto esto se concede a los Obispos por si mismos, y el capitulo aun que succediesse en todo el poderde el Obispo, no puede absoluer por si mismo, como es cosa notoria. Luego no tiene esta authoridad. Y de lo dicho facilmente se collige la resolucion de la razon de dudar.

¶ La sexta difficultad es, si el Obispo puede cometer a otra persona el poder absoluer de la heregia. En esta difficultad el Padre Fray Manuel Rodriguez tiene, que en algun caso particular puede cometer esta authoridad a vn tercero: aunque no lo puede dar generalmente a sus Vicarios. Pone el caso. Si vna Monja incurriesse en heregia, y no pudiesse facilmente hablar al Obispo, en el tal caso dize, que el Obispo podria cometer esta authoridad a vn particular, que commodamente la pudiesse hablar. Y cita a Cordoua por esta sentencia. Tambien cita al Doctor Nauarro. Pero este Doctor no tiene esta sentencia en este lugar. Significa esta sentencia en el libro primero de los consejos en el titulo de constitutionibus, en el consejo primero acerca del fin. Donde dize, que no puede dar este poder a ninguno generalmente, pero que lo puede dar en algun caso particular. Verdad es, que esta sentencia la enseña con gran moderacion dizi ndo, que seria mejor consultar los tribunales de Roma, a los quales subjecta su parecer. Esta misma sentencia tambien la tiene en el libro quinto de los consejos titulo de priuilegijs, consilio vndecimo. Esta sentencia se prueua lo primero si porque en todas las leyes ansi diuinas como humanas, se ha de guardar la epicheya, la qual es vna justicia templada con dulçura de misericordia, pensadas todas las circunstancias, y su proprio officio es, apartarse del rigor de las palabras guardando siempre la intencion de el legislador, que mira el bien comun, y no pretende obligar a lo imposible, o difficultosissimo, que se reduze a imposible. Luego en semejantes casos no obstante la tal ley, podra dar el Obispo su authoridad a vn particular, para que absuelua de la heregia, porque es difficillimo absoluer por si mismo. Lo segundo se prueua del derecho en el capitulo final. De officio ordinarij, a donde se dize, que lo que conuiene a alguno de su proprio officio, lo puede hazer por otro, y lo mismo es segun la Glossa recibida sobre aquel capitulo, si le conuiene por priuilegio de su dignidad. Y a los

Manuel Rodr. in explicat. Bullæ. § 9. dub. 8. & in Sũ. cap. 128. n. 5.

Cord. in Sum. q. 8 folio. 34. Nau. lib. 5. consil. tit. de sententia ex com. consil. 15. fo. 195.

Obispos de su propio officio, y de priuilegio de su dignidad les conuiene absoluer de la heregia, segun el decreto del Concilio Tridentino. Luego pueden cometer esta authoridad a otro. Esta sentencia en el caso puesto tan apretado, que es muy difficultoso, que el Obispo absuelua por si mismo, no me atreueria a condenarla por improbable, por la authoridad de los Doctores, que la tienen, y por las razones suyas. Pero en el tal caso aduierte muy bien Naturro en el segundo lugar citado, que el Obispo que vuiere de cometer el tal caso, primero se ha de enterar muy bien de el, y disponer el orden y la penitencia, y no dar authoridad de absoluer sino fuere poniendo tales y tales cargas, y penitencias. Porque esto cumple por ser el caso tan graue.

¶A esta duda digo lo primero, ser cierto y averiguado que no puede dar este poder de absoluer de heregia a sus Vicarios generalmente. De suerte, que como suele dar poder generalmente a los peniteciarios, para que absuelua de los casos reseruados al Obispo, no puede dar poder general a nadie para absoluer de heregia. Esto enseñan todos estos Doctores citados. Y assi explican el Concilio Tridentino, quando dize, que se les da poder de absoluer de heregia a ellos, y no a sus Vicarios. La razon es clara: porque seria grande destruycion, que los Obispos pudiessen cometer generalmente a sus Vicarios el poder absoluer del caso grauissimo de la heregia. Digo lo segundo, a mi me parece muy mas probable, y casi cierto, o cierto, que el Obispo no puede cometer en caso ninguno el poder de absoluer de heregia. Esta sentencia tiene Gutierrez. Y prueuase de las palabras del mismo concilio, como lo aduierte muy bien el mismo Doctor. Porque de los demas casos reseruados ocultos dize, que pueda absoluer el Obispo por si mismo, o por vn vicario especialmente deputado para esso. Pero en el caso de la heregia dize, que ellos por si mismos puedan absoluer, y que se les da este poder a ellos tan solamente, y no a sus Vicarios. Si hablara de Vicarios generales, y no de Vicarios particulares deputados para esto en particular fuera la misma razon del caso de heregia, que de los demas casos reseruados conforme al tenor del Concilio Tridentino, lo qual no es verdad: como se vee claramente en el mismo concilio.

¶A la primera razon de la contraria sentencia, que epicheya en Theologia propriamente, no es lo que se dize en la razon, y no se aduierte que el decreto del concilio, no es ley ni tiene fuerça de ley, en la qual tenga lugar

Gutie. in prac. que stion. c. 13. n. 28. pag. 155

la

la epicheya, ni es vna concession de jurisdiction para absoluer del caso de heregia, la qual no tenia por restriction particular de su Sanctidad, y por auer reseruado para si este tal caso. Y la concession del poder y jurisdiction, no vale mas ni tiene mas fuerça, que lo que suena, y no da mas excepcion al Obispo, que para absoluer por si mismo. Y assi no tiene mas authoridad por ser su authoridad, y en materia grande.

¶ A la segunda razon se responde, que al Obispo por razon de su oficio y dignidad le conuiene el poder absoluer de la heregia. Pero el derecho mismo restringio este poder de suerte, que no lo pudiesse cometer a nadie, y assi no lo puede cometer. El derecho en contrario se ha de entender, quando no tiene semejante restriction.

¶ La septima difficultad es: Si este decreto del concilio esta reuocado por la bulla de la cena del Señor. La razon de dudar es: porque en la bulla de la cena se reseruan a su Sanctidad los casos alli contenidos, y luego dize, no obstante qualquiera otro priuilegio en contrario concedido, por la sede Apostolica, o por qualesquiera decretos o canones de qualquiera concilio general. Esto se confirma, porque los Cardenales de la congregacion de la reforma han declarado, que se reuoca el tal poder, como lo refiere Nauarro. En esta difficultad, y por estas razones, algunos Doctores tienen, que el decreto del concilio se reuoca por la Bulla de la cena del Señor de tal suerte, que por virtud de aquel decreto no puede absoluer el Obispo del delicto de la heregia. El Doctor Nauarro en el lugar alegado, aunque trae razones para inclinar en la contraria parte, y aun vee, que la quiere tener, con todo esso esta detenido y enfrenado con la determinacion de los Cardenales.

¶ A esta duda se responde: que parece ser mas probable que el tal decreto no esta reuocado por la bulla de la cena. En esta sentencia milita Nauarro. Tienela el expressamente el Padre Maestro Bañez, y el Padre Fray Manuel Rodriguez, el qual cita a otros authores, y la tiene Gutierrez. Esta sentencia se prueua lo primero: porque es vso guardado, que quando los Pontifices quieren reuocar los decretos del Concilio Tridentino lo dizen expressamente, como se vee claro en muchos indultos, que dio Pio quinto, y Gregorio decimo tercio decimo. Y en la bulla de la cena del Señor no se haze mencion expressamente del decreto del Concilio. Luego no queda reuocado. Lo segundo se prueua: porque por la Bulla de la cena no se reuoca, ni quita la authoridad de absoluer que tienen los Inquisidores por ser juezes ordinarios. Luego tampoco se quita la authoridad, que tienen los Obis-

Nauar. lib. 5. cõsil. titul. de priuileg. consil. 11.

Bañez, 2.2.q.11 a.4. dub. 2. colu. 656.

Manuel Rodriguez sobre la bulla. §. 9. duda 3. in Sum. c. 128. numero 3. Gutierr. in prac. qq. c. 13. num. 28. pag. 151.

pos. Lo tercero: porque la authoridad que tienen los Obispos de absoluer de la heregia, no la tienen por virtud de algun priuilegio cõcedido por la sede Apostolica, o por algun decreto de concilio general. Porque la tienen por derecho diuino. El concilio Tridentino no hizo mas, q̃ quitarles la restriction; que tenian puesta por su Sanctidad. Luego la tal facultad no queda reuocada. Porque la Bulla de la cena tan solamente dize, no obstante qualquiera otro priuilegio en contrario concedido por la sede Apostolica, o por qualesquiera decretos, o canones de qualquiera concilio general. A la razon de dudar se responde, de lo dicho. A la confirmacion se responde, que aquella declaracion si tiene alguna fuerça se ha de entender de los Obispos, que estan vezinos, y cercanos a Roma, y no de los demas.

¶ La octaua difficultad es: si el Obispo puede absoluer de la descommunion, que se incurre por la heregia fuera de confession. La razon de dudar es: porque el decreto del concilio expressamente dize, in foro conscientiæ tantum.

¶ A esta difficultad se responde, que el Obispo puede absoluer de la tal descommunion fuera de confession. Esta sentencia tiene Nauarro, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. Y prueua se lo primero, porque el absoluer de la descommunion no es absolucion sacramental. Luego puedese hazer fuera de la confession. Lo segundo: porque vn Iuez de vn Obispo, que tan solamente tiene ordenes menores, puede absoluer de la descommunion, como la puede poner segun la doctrina de Sancto Thomas, y de vna Glosa communmente recibida. Y este tal no puede absoluer de la culpa y del peccado. Luego la absolucion de la descommunion la puede hazer el Obispo fuera de confessiõ. Lo tercero: porq̃ como diximos, en la materia de cõfessiõ, el confessor eligido por virtud de la bulla de la Cruzada, puede absoluer segũ muy probable sentẽcia de la descõmuniõ fuera de la cõfessiõ, pero con ordẽ a esta. Luego lo mismo sera del Obispo. A la razon de dudar se respõde, q̃ en aq̃llas palabras del cõcilio tã solamẽte se significa, q̃ tal absoluciõ tã solamẽte aproueha en el foro de la cõsciẽcia. De suerte, q̃ en el foro exterior se ha de auer como si no estuuiera absuelto. De lo qual se colige q̃ podria el Obispo absoluer por sí mismo a vna moja, q̃ viniesse cayda en heregia de la descõmuniõ desde su casa, y despues podria cometer a algũ aprobado q̃ la absoluiesse del peccado de la heregia. Porq̃ el tal peccado no esta reseruado al Papa, sino es por la descõmuniõ. Quitada la descommunion el peccado queda no reseruodo. ¶ Acerca de este decreto se ha de aduertir vna cosa q̃ aduierte muy biẽ el Doctor Nauarro en el lugar immediata-

D. Tho. in 4. dist. 18. q. 2. art. 2. Glos. ca. canonica de sentẽ. excom.

Nauarr. lib. 5. cõs. tit. de priui. consi. 11.

Manuel Rodrig. in sum. c. 128. nume. 6.

mente

mente citado. Y es, q̃ si el Obispo por particular comission del Sũmo Põtifice tuuiesse authoridad de absoluer a alguno de heregia, en el tal caso, no podria cometer este poder a otro. Porque no podria subdelegar.

¶ La vltima difficultad es: si por virtud de algũ priuilegio q̃ cõceda authoridad generalmẽte sin excepciõ ninguna de qualesquier peccados, y cẽsuras, se pueda absoluer de la heregia. La misma difficultad es de la bulla de la Cruzada, quando no exceptaua la heregia, q̃ agora exceptala, y de los Iubileos, quando no ponẽ excepciõ alguna. La razõ de dudar es: porq̃ los priuilegios tãto valen, quanto suenan. Luego si en los priuilegios no se pone excepciõ ninguna, podrase absoluer del caso de heregia. En esta difficultad ha auido diuersidad de pareceres, como lo significa Nauarro en el lugar immediatamẽte citado. Tãbien los trae Sylueſtro, Soto, Couarruuias, y Cordoua. ¶ A esta duda mi parecer es, q̃ en aquella clausula general no se ha de entẽder el delicto de la heregia, sino es que se haga expressa mẽcion de el. Esta es la mas cõmun sentencia entre los Doctores, y la recibida. Y prueuase lo primero, de vn breue, q̃ tienẽ los Señores Inquisidores, para q̃ debaxo de clausula general no se entiẽda el delicto de la heregia. Este breue refiere el P. Fray Manuel Rodriguez. Lo segundo: porque el crimen de la heregia por ser tan graue siempre ha sido exceptado en qualquier concession general de absoluer. Lo tercero, y principal: porque en el Concilio Tridentino, en el decreto que hemos declarado despues de auer concedido authoridad a los Obispos de absoluer de todos los casos reseruados al Papa en general, en particular se haze expressa mencion del delicto de la heregia, y se le concede authoridad de absoluer de ella en el foro de la conſciencia. Luego señal es, que si no cessara expressarla en particular. A la razon de dudar se responde facilmente de todo lo dicho: que en la clausula general no se entiende la heregia, sino es, que se haga particular y expressa mencion de la heregia.

¶ Pero hase de aduertir, que debaxo de nombre de heregia, que esta reseruada al Papa, y Inquisidores, se comprehenden los que fauorecen, o encubren los hereges, y los que se apartan de la obediencia del Pontifice Romano, o tienen libros prohibidos, o los leen. Porque todos estos casos están reseruados en España a los Inquisidores. Y ningun sacerdote los puede absoluer por la Bulla o Iubileo plenissimo: sino es que se haga particular y expressa mencion de estos casos, segun que queda dicho arriba.

Sylueſt. verb. excom. 7. casu. 2. & 39. Sotus in 4. d. 21. q. 2. a. 3. Coua. in ca. Alm. ma. §. 11. nu. 271. Cordo. in Sũma q. 8. Manuel Rodri. en la expli. de la Cruzada §. 9. g. 3.

Capi-

Capitulo VII. De la Apostasia de la Fè.

LA Apostasia es de tres maneras, como lo dizen los discipulos de Sancto Thomas y muy particularmente el Padre Maestro Bañez, y la Glossa, la qual refiere Navarro, y Sylvestro. La primera manera es, la apostasia de la Fè La segunda de la religion. La tercera manera de la orden. De las dos vltimas maneras diremos en sus proprios lugares. En este lugar tan solamente hemos de dezir de la apostasia de la Fè.

D. Tho. 2.2. q. 12. ar. 1. glo. cap. 1. de apost. Nauarr. lib. 5. con sil. tit. de apost. cõsil. 1. Syl. verb. apo sta. in prin.

PRimera conclusion. Apostasia en su intrinseca razon importa vn apartarse totalmente de la Fè de IESV Christo. Esto enseñan todos los Doctores citados, particularmente Sylvestro, y Cajetano. La razon es: porque apostasia de la Fè se differencia de la heregia: que el herege apartase de vna o otra verdad, de la Fè: pero el Apostata totalmente se aparta de la Fè.

Sylvest. q. 1. Caiet. verb. apostata.

¶ Segunda conclusion. La apostasia intrinsecamente, pertenece a la infidelidad contraria a la Fè.

¶ Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque el apostata es vn apartarse totalmente de la Fè. Luego pertenece a la infidelidad.

¶ Tercera conclusion. Probable cosa es, que la apostasia y heregia son dos vicios distinctos especie moralmente hablando: pero mas probable es, que no, sino que la apostasia pertenece a la heregia. La primera parte de la conclusion tiene Sylvestro, y Turrecremata, y el Maestro Cano, y algunos discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es: porque el herege formalmente hablando, no se aparta de todas las verdades de la Fè, ni totalmente de Christo. El apostata apartase de todas las verdades de la Fè, y totalmente de Christo. Luego ay differencia especifica entre estos vicios.

Sylvest. verb. hæres. q. 2. Turre. lib. 4. p. 2. ca. 13. Can. lib. 12. de locis ca. 9. ad 2.

¶ La segunda parte tiene Sylvestro, y parece que la tiene Caietano y tienela Castro, y muchos discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque heregia no es otra cosa, sino error con pertinacia en aquel, que ha professado la Fè. Y la Apostasia tambien dize error con pertinacia en aquel, que ha professado la Fè. Luego es lo mismo, y de la misma especie que heregia. Pero hase de aduertir, que para lo que toca a las costumbres, esto no importa mucho. Cierta cosa es, que la apostasia, q̃ aparta tanto de Christo es vicio, que agraua notablemente sobre la heregia, y dize

Sylvest. ver. apo. sta. §. 1. 2. & 4. Cae. 2. 2. q. 10. ar. 5. & q. 11. ar. 1. Castro lib. 1. de iust. hæret. pun. cap. 7. & 13.

cir-

circunstancia, que notablemente agraua el peccado: y assi es necessario declarar esto en la confession, si vn Apostata se conuierte a la Fè.

¶ Quarta conclusion. Los Apostatas de la Fè incurren todas las penas puestas en derecho contra los hereges.

¶ Esta conclusion tienen todos los Doctores en los lugares citados. Desuerte, que quedan descommulgados ipso facto. La razon es: porque las tales penas se ponen contra los hereges. Y estos son verdaderamente hereges. Luego incuren todas las penas. Y esto se determina en derecho. Y en el capitulo, presbyteros, se pone particular pena contra los Apostatas de la Fè. Porque si son clerigos, se hazen irregulares.

Cap. contra Christianos in 6. lib. 5. tit. 2. de hæreticis cap. ad abolendam cap. presbyteros 50. d.

¶ Hase de aduertir, que ay algunas penas en derecho communes a los Apostatas de la Fe, y a los hereges. Y los hereges se llaman tambien Apostatas este dicho el vocablo. Y anssi los Inquisidores en las sentencias, que pronuncian contra los hereges dizen: fallamos auer hereticado y apostatado.

¶ Quinta conclusion. Por el mismo caso, q̃ declarã a vno por descommulgado, por la Apostasia de la Fè, o por la heregia, queda priuado del dominio, que tiene en sus subditos, si los tiene, y los subditos quedan absueltos del juramento de fidelidad, con que le estauan obligados. Esta sentencia tiene Sancto Thomas,

D. Tho. 2. 2. q. 13. art. 2.

y todos sus discipulos, y todos los Doctores citados. Esta conclusion se prueua lo primero del derecho, en el qual se determina esta conclusion a la letra. Y en otro lugar el derecho priua a los padres del dominio paternal, que tienen en los hijos, y a los hijos los libra de su poder. Lo segundo se prueua con razon: porque justissima cosa es, que los Christianos hijos de la Iglesia no esten subjectos a los hereges, y apostatas de la Fè de IESV Christo. Pero hase de aduertir, que los Principes no solamente quedan priuados deste dominio, que tienen en sus subditos por la descommunion puesta contra los apostatas, y hereges, sino tambien por qualquiera descommunion mayor, siendo notorio y manifiesto, que estan descommulgados. Esto se determina en el Derecho, que queden priuados deste dominio hasta que se corrijan, y enmienden. En esto queda determinado de los descommulgados manifiestos.

Cap. absolutus de hæreticis in 6.

Cap. nos Sanctor. 15. q. 6. c. Iuratos milites eadem causa & q.

¶ La difficultad es, de los descommulgados secretos, y tolerados, si por el mismo caso, que incurren la descommunion mayor secretamente quedan priuados en conciencia del dominio, que tienen en sus subditos. La razon de dudar es, porque los tales en el foro exterior, en el qual procede la descommunion estan dados por descommulgados. Luego por el mismo caso queda priuados del dominio en sus subditos.

Panorm. super cacum in ab ho. de judicijs. Felin. in c. Rodulphus de rescrip.

ditos. Panormitano, y Felino tienen, que luego que vno incurre en descommunió mayor, queda priuado del dominio, que tiene en sus subditos, y del dominio de los bienes temporales.

¶ A esta duda se responde, que si son descomulgados ocultos y tolerados de la Iglesia, no quedan priuados del dominio que tienen en sus subditos, ni del dominio de los bienes temporales, antes todas las cosas, que hazen, y las sentencias, que pronuncian son firmes, y valen no solamente en el foro exterior, sino tambien en el foro de la conciencia. Esta es commun sentencia de todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar immediatamente citado y muy particularmente el Padre Maestro Bañez. Esto colligen todos los Theologos de aquella famosa ley Barbarius. Lo segundo se prueua: porque de otra suerte seria grande la turbacion, y inquietud de la Republica: y no estarian los hombres que tratan pleytos seguros en conciencia con las sentencias, que pronuncian los Iuezes y los Principes. Porque siempre estarian con miedo, si el juez o Principe estaua descommulgado, quando pronuncio la tal sentencia.

Lege Barbar. ff. de offi. prætoris.

¶ Hase de aduertir, que si la descommunion esta puesta por algun delicto, que segun las leyes tiene annexa confiscacion de bienes: por el mismo caso, que declaran a vno por descommulgado, queda priuado del dominio de sus bienes, y de sus subditos absolutamente, y por todo tiempo. De suerte, que si despues le absueluen de la descommunion, no por esso buelue al tal dominio, sino que tiene necessidad para ser Principe, y señor de nueuo titulo. Este nueuo titulo se le suele dar formal y expressamente, como quando el Papa restituye los Principes a sus Reynos. Tambien se le puede dar virtualmente, y interpretatiuamente, como quando absuelue a vno de la descommunion, y sufren y permiten que se este en su Reyno o en sus bienes. Pero quando la descommunion esta puesta por algun delicto, que no tiene annexa confiscacion de bienes conforme a las leyes, no incurre priuacion de los bienes, sino tan solamente le priuan de la jurisdiction, que tiene en sus subditos hasta que buelua en si, y se corrija y enmiende. Esto consta de el vso y costumbre de la Iglesia, que es la que legitimamente declara las leyes.

¶ Sexta conclusion. Quando el crimen de heregia o de apostasia de la Fé en el Principe es oculto, de tal suerte, que en alguna manera se pueda esconder, es necessario, que anteceda primero sentencia declaratoria del delicto, y descommunion antes que se siga la priuacion de la jurisdiction, y dominio, que tiene en los

subdi-

subditos: y antes que los subditos se puedan eximir y librar de la obediencia, que deuen a sus Principes. Pero no es necessario, que en la sentencia se declare la priuacion de la jurisdiction, que tienen en sus subditos.

¶ Esta conclusion tienen todos los Thomistas, y entre ellos el Padre Maestro Bañez en el lugar immediatamente citado. Y prueuase lo primero del Derecho: en el qual se determina esta conclusion. Lo segundo: porque antes de la sentencia es tolerado de la Iglesia. Luego no esta priuado del dominio y jurisdiction. Lo vltimo, porque de otra suerte los subditos, quando no estuuiessen bien con su Principe, podrian dezir, que esta descommulgado, y que es herege, o apostata, y que no estan obligados a obedecerle. Lo qual seria destruycion de la Republica.

Capit. cũ secũdum leges de hæretic. in. 6.

¶ Septima conclusion. Despues de la sentencia declaratoria del delicto de la heregia, o apostasia injustamente el Principe possee el Reyno, y principado, y exercita la jurisdiction en sus subditos: y los subditos estan obligados a eximirse de su obediencia, y darle guerra si tiene fuerças, y poder para ello. Esta conclusion la tienen todos los Doctores citados, quanto a ambas partes. La primera parte se prueua, porque el tal Principe justamente esta priuado del dominio y jurisdiction. Luego el injustamente le possee, y exercita jurisdiction. Porque no se puede dar guerra justa de ambas partes. La segunda parte se prueua del Derecho, en el qual esta determinada esta verdad. En la conclusion queda dicho, si los subditos tienen fuerça y poder. Porque con gran detrimento qual es el peligro de muerte, o pierden sus bienes, no estan obligados los subditos a dar guerra al tal Principe, y eximirse de su poder, y jurisdiction, sino es, que vuiesse moral peligro de apartarse de la Fè. Porque entonces a todo peligro se auian de poner. Desta conclusion se sigue lo primero: que por este camino se escusan muchos fieles de no eximirse del poder y jurisdictiõ de semejantes Princ pes: porque no tiene fuerças ni potsibilidad.

Cap. nos Sanctorũ & c. iura tos milites 15. q. 6.

¶ Lo segundo se sigue, que los commercios, y cõtratos hechos con los hereges y apostatas de la Fè, que estan declarados por tales obligan a restitucion: la qual se ha de hazer al fisco. Porque por la sentencia declaratoria quedan priuados del dominio de sus bienes. Luego el contrato hecho, es como si se hiziera con vn ladron, y assi obliga a restitucion.

¶ La difficultad es, acerca desta conclusion: si el crimen de heregia, o apostasia en el Principe es notorio, de tal suerte, que no se puede esconder en ninguna manera, si podran los subditos antes de la sen-

ten-

tencia declaratoria eximirse de su poder, y si estan obligados a hazerlo. La razon de dudar es: porque los hereges y apostatas de la Fè antes de la sentencia del Iuez licitamente poseen sus bienes, y no se los puede nadie quitar con buena consciència. Luego tampoco les pueden quitar la jurisdiction, que tienen en sus subditos. Esto se confirma: porque en el derecho parece, que se manda esto expressamente. En esta difficultad ay diuersos pareceres entre los Doctores. Panormitano, y Felino en los lugares citados tienen la parte affirmatiua. La contraria sentencia tiene communmente los Canonistas, y los siguen algunos discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado.

Cap. cum secundū leges de hæret. in 6.

¶Digo lo primero: que en el tal caso es probabilissimo, que los subditos se pueden eximir de la potestad, y jurisdiction de el tal Principe, antes de la sentencia declaratoria, si tienen possibilidad y fuerças para ello.

¶Esta sentencia tiene Panormitano, y Felino, y Caietano, y la sigue el Padre Maestro Bañez en los lugares citados. La razon es, porque en el tal caso la noticia euidente del delicto tiene fuerça de sentencia y ay voluntad interpretatiua del Summo Pontifice: y los tales subditos serian grandemente alabados. Luego licito es hazerlo assi.

¶Digo lo segundo: No estan obligados los subditos antes de la sentencia del juez a expeler el Principe del Reyno, y eximirse de su poder. Desuerte, que lo pueden hazer, pero no está obligados. Esta sentencia tiene Caietano, y le siguen communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar alegado. La razon es, porque este tal por sentencia del superior no esta priuado del dominio de sus subditos. Luego los subditos por ninguna via estan obligados a quitarle el Reyno, y eximirse de su poder.

¶Todo lo demas, que pertenece a los apostatas, queda declarado arriba de los hereges, como es si quedan luego priuados del dominio de sus bienes. De lo qual habla muy bien el Padre Maestro Bañez en el lugar immediatamente citado.

Capitulo VIII. Del precepto de creer con Fè sobrenatural.

PRimera concluſion. Certissima cosa es, que ay precepto affirmatiuo de creer con Fè sobrenatural. Esta concluſion es certissima entre todos los Theologos: particularmente discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque el creer con Fè sobrenatural es medio necessario, para cõseguir la salud espiritual. Y es obra nuestra, q̃ podemos tener por el fauor de Dios. Luego precepto ay sobrenatural de creer los mysterios

D. Tho. 2.2.q.16 ar.1. Nauar. in manual. c.11.nu. 17.

rios de la Fè. Porque de los medios necessarios para la salud espiritual, que son obras nuestras, ay precepto. Este precepto es affirmatiuo, que obliga siempre, pero no obliga por siempre, esto es, no obliga en todo tiempo. Este precepto pertenece a la virtud sobrenatural de la Fè, como el precepto de amar a Dios pertenece a la virtud de la charidad.

¶ Segunda conclusion. Este precepto de creer, aunque es affirmatiuo, incluye vn negatiuo de la obra contraria: el qual obliga siempre, y por siempre y en todo tiempo. Esta conclusion enseñan todos los Doctores. Porque es regla general de todos los preceptos affirmatiuos, que encierren en si vn negatiuo de la obra contraria. Declaremoslo con exemplos. El precepto affirmatiuo de amar a Dios, encierra en si vn precepto negatiuo, que obliga siempre de no aborrecer a Dios en ningun tiempo. El que aborreciesse a Dios pecaria contra el precepto affirmatiuo de amarle, el qual encierra en si vn negatiuo; por el qual se veda la obra contraria. Lo mismo es del precepto de esperar en Dios. Viniendo a nuestro proposito, el precepto de creer en Dios con Fè sobrenatural encierra en si vn precepto negatiuo, por el qual se veda, y prohibe la obra contraria. Si vno no creyesse los mysterios de la Fè, o dudasse de ellos, quando esta obligado a creer, pecca contra este precepto affirmatiuo, que incluye negatiuo. El hereje o infiel contrario, que descree los mysterios de la Fè, pecca contra el precepto de Fè. Es necessario declarar, quando el precepto de creer por la parte, que es affirmatiuo, obliga a creer con Fè sobrenatural. Que aunque no obliga en todo tiempo, pero en algun tiempo ha de obligar. Porque esso es ser precepto, que en razon de serlo obliga en algun tiempo. Hase de aduertir, que el precepto affirmatiuo, el de si mismo ha de obligar alguna vez. Dixe desi mismo: porque por razon del peligro, que puede auer tambien puede obligar alguna vez.

¶ Tercera conclusion. El precepto affirmatiuo de creer el de si mismo obliga algunas vezes. Desuerte, que el Christiano por fuerça y virtud deste precepto affirmatiuo tiene obligacion de creer con Fè sobrenatural algunas vezes. Esta es commun sentencia de todos los Doctores, que hablan de los preceptos affirmatiuos, los quales obligan alguna vez ellos por si mismos. Porque esto es ser precepto affirmatiuo, que el mismo por si obligue alguna vez o vezes. Determinar en particular, quando obliga es difficilimo, y es difficultad general de todos los preceptos affirmatiuos, como ellos desi no estan determinados.

¶ Quarta conclusion, que declara este punto. El que por espacio de vn año estuuiesse sin tener obra de creer en Dios con Fè sobrenatural, entiendo, y tengo por cierto, que pecaria mortalmente contra este precepto affirmatiuo. Assi suelen philosophar los Theologos de los preceptos affirmatiuos. La razon es: porque el precepto affirmatiuo diuino de confessar y comulgar que los dexo Christo indeterminados, los determino la Iglesia, que fuesse vna vez en el año. Luego lo mismo sera del precepto affirmatiuo de creer con Fè sobrenatural. Siempre digo, con Fè sobrenatural: porque el que cree con Fè humana, y porque se lo dixeron sus padres, no cumple con este precepto. Porque este precepto esta coniuncto con la virtud sobrenatural de la Fè.

¶ Quinta conclusion. De dos maneras se puede peccar contra el precepto de la Fè sobrenatural. La vna manera es, por obra de infidelidad, o de heregia, no creyendo lo que ha reuelado la primera verdad. La segunda manera es, por omision, no teniendo la obra de la Fè sobrenatural ni creyendo en el tiempo, que esta obligado a creer. Esta segunda manera, se puede hallar en el Christiano, quedandose Christiano y sin perder la Fè. Si vn Christiano no creyesse en el tiempo determinado, que esta obligado a creer peccaria mortalmente contra el precepto de la Fè: porque no cumple con el quando esta obligado a cumplir. Pero no seria heregе ni infiel. Esta conclusion se sigue claramente de lo que queda dicho en la passada.

¶ Sexta conclusion. Mas grauemente pecca contra el precepto de la Fè el que pecca de la primera manera, que no el que pecca de la segunda. La razon esta clara: porque el que pecca de la primera manera tiene repugnancia, y contrariedad a la Fè: de suerte, que la destruye. Pero el que pecca de la segunda manera no tiene contrariedad con la Fè: sino tan solamente pecca, pecado de omision contra el tal precepto sin que se destruya la Fè.

¶ Septima conclusion. Tambien peccа contra este precepto de la Fè el que se pusiesse a moral peligro, de cometer peccado de heregia contra la Fè. Esta es comunn doctrina de todos los Doctores. La razon es, porque el que ama al peligro, y se pone en el, este tal perece en el tal peligro. El que se pone a peligro moral de caer en peccado de fornicacion, este tal peca contra el precepto, no fornicaras. Luego lo mismo sera en nuestro proposito. De suerte, que si vn hombre fuesse flaco en la Fè, y echasse de ver, que del trato y conuersacion con los hereges se ponia a peligro moral de caer en sus errores, y he-

regias:

regias : peccaria mortalmente tratando y conuersando con los hereges. Verdad es, que este peligro moral, no lo ay de ordinario en aquellos que van a conuertir los hereges. Y ansi es obra de charidad el tratar con ellos de su conuersion, guardando las cosas necessarias, y ordenadas por la Santa madre Iglesia. Pero, si vno por su flaqueza sintiesse peligro moral proximo, peccaria peccado mortal contra la virtud de la Fè, y contra su precepto. Lo mismo entiendo de vn hombre, que esta metido en muchos y grauissimos peccados, y flaco en la Fè, y tentado en ella. Este tal podria alguna vez correr peligro moral, y proximo de perder la Fè, por no se boluer a Dios, y ayudarse de su diuina gracia. Este tal sintiendo el tal peligro moral, peccaria mortalmente contra el precepto de la Fè, no se boluiendo a Dios, y haziendo penitencia de sus peccados. Sancto Thomas y cómunmente los Doctores enseñan, que los peccados, por los quales se aparta el hombre de Dios, son como disposiciones para perderse la Fè. Por lo qual, tantos y tan graues podian ser los peccados, que corriesse el hombre peligro moral de perder la Fè. Y en el tal caso seria peccado mortal contra este precepto el no salir de ellos.

¶ Octaua conclusion. Alguna vez puede acontecer, que el hombre Christiano por el peligro que tiene de perder la Fè este obligado a creer y tener obra de Fè sobrenatural. Declaremos lo con exemplo. Vn hombre tiene grandes tentaciones de la Fè, desuerte, que se pone algunas vezes a gran peligro de perderla. Este tal tiene obligacion por fuerça y virtud de este precepto diuino de Fè a exercitarse, en creer sobrenaturalmente los mysterios de la Fè, para con esta creencia vencer las tentaciones, que tiene. La razon es : porque de otra manera se pondria a peligro de perder la Fè.

¶ Esta conclusion no toca a los temerosos de consciencia, y escrupulosos. Porque los tales estan muy firmes en la Fè: y con el miedo que tienen les parece, que no creen, o que tienen peligro de no creer siedo la verdad, que estan muy firmes en la Fè.

Capitulo IX. De la blasphemia, que tiene affinidad con la heregia.

Sancto Thomas despues de la heregia y apostasia luego immediatamente trata de la blasphemia: y lo mismo hazen sus discipulos. Porque la blasphemia en la manera de hablar tiene affinidad, y parentesco con la heregia : y en alguna manera es contra la con- D. Tho. 2.2.q.13.

fesion exterior de la Fè. Y por esta razon yo tambien trato de ella en este lugar. De la qual tratan los Summistas en la palabra, blasphemia, particularmente Sylvestro, y Caietano, y Nauarro en el manual.

Nauarr. in manual. ca. 12. nu. 81.

PRimera conclusiõ. Blasphemia no es otra cosa, sino vn hablar falsamente contra Dios a manera de contumelia y por modo de affrentar a Dios. Esta diffinicion ponen todos los Doctores citados: particularmente Sancto Thomas, y alli el Padre Maestro Bañez. Declaremos esta definicion. Lo primero ha de ser locucion y hablar, en lo qual se distingue de el assenso interior, que vno tiene en el entendimiento. Porque no todo hablar es assenso, ni entender, ni se haze con el entender: En esto se distingue la blasphemia de la infidelidad y heregia. La infidelidad, y heregia requieren algo de entendimiento, y assenso interior contrario a la Fè: pero la blasphemia no requiere esto interior. Porque de otra suerte, todos los blasphemos serian hereges. La otra particula es, que ha de ser falsa locucion. El que blasphema ha de dezir algo falso: y que no tiene verdad. Lo qual entiende Sancto Thomas, quanto es de parte de la intencion del que blasphema. Porque puede acontecer, que el que blasphema diga alguna cosa, que ella en si es verdad, (pero con todo esso es blasphemia) porque la intencion de el que habla, es atribuyr a Dios alguna imperfection, y assi se haze falsa. El exemplo es en aquellos, que nombran los miembros naturales, o partes vergonçosas de Christo, o de la purissima Virgen: los quales son blasphemos: porque aunque dizen verdad materialmente, pero pretenden attribuyr a Christo, y a su madre alguna imperfection, y derogar a su excellentissima Santidad y pureza. De suerte, que como puede vn hombre mentir diziendo verdad materialmente, si su intencion es dezir mentira: assi tambien puede vn hombre ser blasphemo diziendo verdad, si su intencion es dezir falsedad. Por esta razon tambien es blasphemo el que dize, pese a Dios, o pesia a tal, si entiende por Dios. Porque aunque es verdad, que aquella oracion no es falsa, porque no es del indicatiuo: pero la intencion del que pronuncia las tales palabras, es attribuyr a Dios lo que no le conuiene, que es dolor. La vltima particula de la diffinicion declara, que la tal falsedad ha de ser contra Dios, para affrentarle. En lo qual se declara, que la blasphemia es contra la honra de Dios. Y por esto se distingue de la infidelidad, y heregia, que no son

D. Tho. ar. 1. Bañez ibidem. Diffinit. blasphe. Blasphe. est locutio falsa contra Deũ per modũ cõtumelij.

D. Tho. ad 1.

contra

contra la honra de Dios, como se declarara luego.

¶ De lo qual se sigue ser blasphemia, attribuyr a Dios lo que no le conuiene, o quitarle lo que le conuiene, o attribuyr a las criaturas lo que es proprio de solo Dios. Y tambien es blasphemia dezir alguna cosa injuriosa contra los Sanctos, conforme a lo que queda dicho, o dezir alguna cosa contumeliosa contra el honor de ellos.

¶ Segunda conclusion. De tres maneras puede auer blasphemia, con el coraçon, con la boca, y escriuiendola.

¶ Esta conclusion enseña Nauarro en el lugar citado. La razon es: porque puede hablar falsamente contra Dios, y contra los Sanctos, a manera de contumelia, con el coraçon, y con la boca, o con la escriptura.

¶ La difficultad es acerca de esta conclusion: Como la blasphemia particularmente mental, que el blasphemo dize con el coraçon no sea heregia, o alomenos la incluya.

¶ La razon de dudar es: porque si es falso hablar con el coraçon, luego es heregia, y sentir mal de las cosas de la Fè.

¶ A esta duda se responde: que la blasphemia no es heregia, ni encierra ensi la heregia. Esta resolucion enseñan Sancto Thomas y Caietano en el lugar immediatamente citado, y Nauarro. La razon es, porque la heregia consiste en creer algo contra la Fè: pero la blasphemia tan solamente consiste en dezir algo falso contra la diuina excellencia. Y bien lo puede dezir interiormente, y con la mente sin creer que es verdad lo que dize. Y esto mejor se puede hazer con la lengua, o con la escriptura. Y assi se responde a la razon de dudar.

Nauarr. nu. 82. loco citato.

¶ Tercera conclusion. La blasphemia es contraria a la confession de la Fè, en quanto da a Dios el debido honor. Y ansi absolutamente la blasphemia es contra la virtud de la religion: y tiene por officio reuerenciar a Dios. Declaremos esta conclusion. La confession de la Fè, y el confessar la diuina excellencia, puede ser de dos maneras. La vna es, quando se affirma simplemente la verdad de la Fè. Y de esta manera considerada pertenece a la virtud de la Fè. La segunda manera se puede considerar el confessar la Fè y la diuina excellencia, para respectar, y reuerenciar a Dios. Y de esta manera pertenece a la virtud de la religion. Como quando se canta el Credo en la Missa y se confiessa la Fè en el officio diuino, aquella confession pertenece a la virtud de la religion.

¶ Esta conclusion ansi declarada tiene el Padre Maestro Bañez, y todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Y ansi se ha de

entender el Doctor Nauarro, quando dize, que la blasphemia es contraria a la confesion de la Fè. La razon es: porque la blasphemia es vna contumelia contra el diuino honor, luego es contra la virtud de la religion: que mira por la honra de Dios.

¶ Quarta conclusion. La blasphemia dentro de su propria especie es en dos maneras. Vna imperfecta, y informe: otra perfecta y formada. Imperfecta, y informe es aquella, que no procede de odio, y aborrecimiento de Dios, sino de vna grande ira. Formada y perfecta es aquella, que procede de odio, y aborrecimiento de Dios. De suerte, que como la Fè se llama informe, quando no procede de la charidad y entonces esta imperfecta: y se llama formada y perfecta quando procede de la charidad. Assi tambien la blasphemia en razon de vicio, esta perfecto, y consumado, quando procede de aborrecimiento de Dios. Esta conclusion enseñan todos los Thomistas en el lugar citado: y particularmente el Padre Maestro Bañez. La razon se puede tomar de la semejança de la Fè, que hemos traydo. Aduiertase, que quando la blasphemia procediere de odio, y aborrecimiento de Dios, es necessario declararlo en la confesion: porque agraua muy notablemente el peccado.

¶ Quinta conclusion. Las blasphemias, aunque no differan especie entre si, vnas son mas graues que otras notabilissimamente: de suerte, que es necessario declararlo en la confesion.

¶ Esta conclusion enseña Caietano, y el Padre Maestro Bañez en el lugar de Sancto Thomas ya alegado. La razon es: Porque aunque todos los hurtos sean de la misma especie, vnos son mas graues, que otros, segun que es mas graue, o menos graue la materia: lo qual se ha de declarar en la confession. Luego lo mismo sera de las blasphemias.

¶ Esto se confirma: porque la contumelia, y affrenta hecha a vn hombre contra su honor, es mas graue notablemente, segun la calidad de la affrenta, que le dize, de suerte que es necessario declararlo en la confession. Luego lo mismo sera de la blasphemia. De manera que se ha de mirar a la affrenta, y contumelia que se dize a Dios, y sera mas graue, o menos graue la blasphemia teniendo atencion a la grauedad de la affrenta, que se le dize.

¶ Destas conclusiones, se sigue lo primero, que son blasphemias todas estas maneras de dezir, y hablar contra Dios, pese a Dios, no creo en Dios, niego a Dios, o reniego de Dios, o maldigo a Dios. Y tambien son blasphemos los que dizen, que Dios no es misericordioso, ni guarda justicia,

y que

y que es acceptador de personas. Y que no vee las cosas, que passan en el mundo, y que no cuyda de los hombres, y que los castiga injustamente, y que no puede hazer alguna cosa, que ella de si es factible. Finalmente el que da al hombre lo que conuiene a solo Dios, como es hazer los hombres bien auenturados y otras cosas semejantes. Todos estos que dizen estas cosas son blasphemos, como se collige de la diffinicion de blasphemia.

¶ Lo segundo se sigue, que el que nombra a Dios, o a los Sanctos injuriosamente por sus partes vergonçosas, por sus proprios nombres, son blasphemos: por la intencion que tienen. Pero no es blasphemia vsar de esta manera de hablar: por el cuerpo de Christo: o por la sangre de Christo, como lo dize muy bien Caietano en el lugar allegado. Porque despues de la encarnacion del hijo de Dios, Dios tiene cuerpo, y sangre en quanto hombre, y no en quanto Dios. Ansi lo dize Nauarro.

Nauar. in manu. c. 12. num. 85.

¶ Lo tercero se sigue, que el, que maldize a alguna criatura en quanto es criatura de Dios, es blasphemo: y es como si echasse la maldicion a Dios. Esto enseña Caietano. Pero si maldize la criatura simplemente, y no en quanto es criatura de Dios, no es blasphemo. De lo qual se ha de ver Fray Luys Lopez.

Caie. 2. 2. q. 13. art. 1.

Ludoui. Lopez in structor. conf. p. 1. cap. 51.

¶ Lo quarto se sigue: que tambien es manera, y especie de blasphemia aplicar las palabras de la escriptura a cosas de burlas, a farsas, pasquines, adulaciones, detractiones, supersticiones, encantaciones, diuinaciones, suertes, y libellos famosos. La razon es: porque en esto se haze grande injuria a la escriptura Sagrada, y al author de la misma escriptura. Por lo qual el Concilio Tridentino manda a los ordinarios, que los que cometieren el tal delicto, los castiguen grauemente. Lo mismo es, quando vno mezcla en el officio diuino cantares seglares, profanos, y suzios: como lo dize Nauarro. Porque se haze injuria al officio Diuino, y al mismo Dios. Verdad es, que estas no parecen ser blasphemias con tanto rigor.

Nauarr. in Manu. nu. 87.

¶ La primera duda es: si es blasphemia dezir: pese a tal. En esta duda Couarruuias dize, que no es blasphemia. A esta duda se ha de responder, que estas palabras de si no tienen razon de blasphemia, si el que las dize no entiende ni quiere dezir, pese a Dios, pero si tiene intencion de dezir pese a Dios, es blasphemia: como es cosa notoria. En el foro exterior se podra esto ver, y colligir de las circunstancias, y de los ademanes, y modo con que lo dize.

Couarr. in c. quãuis pactũ 1. nu. 6.

¶ La segunda difficultad es, si es blasphemia dezir, esto es verdad, como Dios es verdad.

La razon de dudar es, porque esta manera de dezir, y guala la verdad humana con la diuina: lo qual no es verdad, y ansi es falso hablar contra Dios, para injuriarle. En esta difficultad, y por esta razon Soto tiene, que es blasphemia.

Sot. li. 8. de iust. q. 2. a. 3. Medina in Sum. fol. 76. pa. 2.

¶ A esta duda se responde, que esta manera de dezir no es blasphemia de si, si el que la dize no tiene animo de igualar la verdad humana a la diuina. Porque si tuuiesse el tal animo, seria blasphemia. Esto enseña Medina. La razon es: porque aquellas palabras de si, no ygualan la verdad humana con la diuina: sino tan solamente se significa, que como lo vno es verdad, tambien lo otro es verdad: aunque no con igualdad. Y ansi se responde a la razon del Padre Maestro Soto.

¶ Sexta conclusion. Dos maneras ay de blasphemias. Vnas hereticales: y son aquellas, que significan algun error contra la Fè. Como si vno dixesse, injusto es Dios que me hizo pobre. Otras blasphemias ay, que ellas de si no contienen error contra la Fè, sino por la intencion del que las pronuncia. Como dezir: pese a Dios. Y estas no son hereticales. Y lo mismo es, quando vno nombra las partes vergonçosas de Christo, o de los Sanctos.

¶ Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas y particularmente el Maestro Bañez, en el lugar citado, y Couarruuias, y Castro, y Simancas, y Menochio. Esta diuision facilmente se prueua de lo dicho: porque vnas blasphemias contiene error cõtra la Fè, y otras no. Luego vnas son hereticales, y otras no lo son.

Couarr. in c. quãuis pact. §. 7. n. 8. cum sequen. Castro de iusta. hære. punitio. ca. 12. Siman. institu. catho. tit. 8 Menoch. lib. 2. de arbi. centur. 4. casu. 375. D. Tho. a. 2. & 3.

¶ Septima conclusion. La blasphemia de su naturaleza es peccado mortal: y muy graue peccado mortal. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y sus discipulos en la question citada, y todos los Doctores alegados. La razon es: porque la blasphemia de su naturaleza es injuriosa a Dios. Luego de su naturaleza es peccado mortal. Esto se confirma, porque hazer vna injuria al hombre contra su honor, es peccado mortal de su naturaleza. Luego mas graue peccado mortal sera injuriar a Dios con la blasphemia Este peccado es de los mas graues: porq como luego diremos es contra la virtud de religion, que es de las mas excellentes virtudes. Y es contra la confession de la Fè segun que se ordena a la gloria, y honra de Dios, la qual pertenece a la virtud de religion.

¶ Septima conclusion. La blasphemia se prohibe y veda con el precepto, que se prohibe la infidelidad, o con el precepto, que se prohibe el juramẽto falso, que pertenece a la virtud de la religion. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el

lugar

lugar immediatamente citado. La razon es, porque como queda dicho la blasphemia es contraria a la confesion de la Fè segun que se ordena a la gloria y honra de Dios. Luego la blasphemia, es contra vno de estos preceptos.

¶ La difficultad es, si la blasphemia puede ser peccado venial por ser pequeña la materia. La razon de dudar es: porque el hurto, que de su naturaleza es peccado mortal puede ser peccado venial: por ser pequeña la materia: como si vno hurtasse vn quarto. Luego lo mismo sera de la blasphemia.

¶ A esta duda digo lo primero. La blasphemia contra Dios, y contra los Sanctos, en quanto participan la diuina Sanctidad, nunca puede ser peccado venial, por ser pequeña la materia. Ansi lo affirman los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado: particularmente el padre Maestro Bañes. Porque la blasphemia siempre es contra la honra de Dios, que es cosa grauissima. Esto se confirma: porque el jurar falso siempre es peccado mortal, y no puede ser venial, por ser pequeña la materia: porque es contra la honra de Dios. Luego lo mismo sera de la blasphemia.

¶ Digo lo segundo: que la blasphemia podria ser alguna vez peccado venial, por la inaduertencia, y poca deliberacion. Esto enseña Nauarro, y Sancto Thomas, y Syluestro, y Cayetano. Todos estos Doctores enseñan, que si fue tan grande la colera, y tan repentina, que no aduirtio que las palabras, que dezia eran blasphemia no sera peccado mortal: pero si lo aduirtio sera peccado mortal.

¶ Octaua conclusion. Los peccados contra las virtudes Theologicas son mas graues, que la blasphemia. Estos son infidelidad, desesperacion, y aborrecimiento de Dios. Esta conclusion enseñan los Thomistas en el lugar citado: particularmente Bañes. La razon es, porque estos peccados son contra las mas excellentes virtudes, que son las Theologales. La blasphemia principalmente es contra la virtud de religion, que no es tan excellente virtud como las Theologales.

¶ Nona conclusion. La blasphemia perfecta, y consummada, que procede de aborrecimiento de Dios, es mas graue peccado, por razon de la circunstancia, que desesperacion, y infidelidad. La razon es, porque por razon de la circunstancia viene a ser contra la mas excellente de las virtudes, que es la Charidad. Esta conclusion enseñan todos los Theologos en el lugar citado.

¶ Vltima conclusion. Las penas puestas en Derecho contra los blasphemos, son muy justas, y razonables. Esta conclusion enseñan todos los

D. Thom. 2.2.q. 13. art. 2. ad 3. Sylue. & Caietan. ver. blasphemia.

Naua. in Man. ca. 12. n. 81.

Doctores citados. La razon es: porque justamente se castigan las injurias hechas contra el honor de los Reyes de la tierra. Luego con mas razon se castigan las injurias hechas al Rey del Cielo: pues se le deue supremo honor, y gloria. Estas penas se ponen en el derecho, y en el Directorio de los Inquisidores, y las refiere Castro. En España los Inquisidores conocen de las blasphemias, particularmente hereticales, y justissimamente por ser contra la deuida confession de la Fè. Y los juezes seglares conforme a las leyes del Reyno tambien castigan a los blasphemos.

Cap. statuimus, de maledicis in Directorio p. 2. q. 41. Castro lib. 1. de iust. haeret. punitione. c. 12.

Naua. n. 83.

¶Pero ha se de aduertir con Nauarro en el lugar citado, que a los blasphemos los han de absoluer poniendoles grauissima penitencia, y se han de auer seueramente con ellos, como se determina en el Concilio Lateranense vltimo. La razon es: porque estos tales hazen grauissima injuria a Dios contra su honra. Y a los que tienen costumbre de blasphemar, no les han de absoluer, si otras vezes han prometido la enmienda, y no acaban de enmendarse. Tambien determina el mismo concilio Lateranense, que el que oye a alguno, que blasphema, aunque no tenga esperança de que se ha de encomendar lo ha de reprehender asperamente, si lo puede hazer, sin peligro suyo. Porque esto es boluer por la gloria, y honra de Dios, al qual estamos siempre obligados.

Latera- nense. se. 9. §, ada- bolenda.

Tratado de la virtud de la Esperança.

Despues da auer tratado Sancto Thomas, de la Fè, fundamento de todas las virtudes, trata de la Esperança. De la qual trata el Maestro, y todos los Scholasticos.

D. Tho. in. 2. 2. q. 17. & q. 4. de virtutibus. Magist. in 3. dist. 26. D. Tho. art. 1. & 5. & 6.

Capit. I. De la essencia de la Esperança y su naturaleza.

PRimera Conclusion. La esperança, sobrenatural, es verdadera virtud Theologica, distincta de todas las demas virtudes

tudes. Esta conclusion la enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Pruevase, porque la Esperança toca en el mismo Dios, esperando en el: el qual es la regla de todas las virtudes. Luego es virtud, y no solamente virtud, sino virtud Theologica, que toca en Dios. Es virtud distincta de la Fè, y de la Charidad: porque tiene distincto objecto formal, como dizen los Theologos.

¶ Segunda conclusion. La Esperança es vna de las mas principales virtudes, y es mas excellente, que todas las morales: pero inferior a la Fè, y a la Charidad, que son Theologales. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. La razon es, porque la Esperança es virtud Theologal, que toca en Dios, y tiene a Dios por objecto. Luego es mas excellente que todas las morales. Que sea inferior a la Fè, y Charidad consta: porque tiene a Dios por objecto como bien, que ha de alcançar, en lo qual se mezcla algo de interes. Luego no es tan perfecta como la Fe ni la Charidad, que mira a Dios como Summo bien en si mismo. De lo qual se ha de ver Sancto Thomas en otro lugar. De lo qual se sigue, que el exercitarse en obras de la esperança, es grandemente meritorio delante de Dios. Esperar vno en la diuina bondad infinita, que ha de alcançar la felicidad eterna, por la misericordia de Dios, y por los meritos de Iesu Christo, es vna obra de las mas agradables a Dios, y de que Dios mas se sirue. Despues del creer en Dios por la Fè sobrenatural, y amarle por la virtud de la Charidad, la obra mas meritoria, ya la qual corresponde mayor premio de gloria es el esperar en Dios: porque es obra de muy excellente virtud. Es lastima, que los Christianos particularmente los que tratan de perfection, y virtud no se acuerdan de exercitarse en obras de tan excellente virtud, siendo de tanto merito, y de tanto consuelo para los hombres.

D. Tho. art. 2. & 8.

D. Tho. 1.2.q.62 art. 4.

Tercera conclusion. La Esperança virtud Theologal, es vna virtud sobrenatural, que Dios infunde en nuestras almas: por la qual esperamos conseguir la eterna bienauenturança. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque de Dios infinito, y immenso en bondad, y perfection, no se puede esperar, sino vn bien infinito que es el poseer a Dios. Pero ha se de aduertir con Sancto Thomas, en el mismo lugar soltando el segundo argumento: que la esperança principalmente espera la eterna felicidad, y menos principalmente otros bienes, que se ordenan a la bienauenturança, y que pedimos a Dios en la oracion en orden a ella.

D. Tho. art. 2.

¶Quarta conclusion. La Esperança principalmente estriba en el ayuda de Dios, que es vltimo fin. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, en la question citada. La razon es, porque assi como solo Dios es el vltimo fin de la Esperança: assi tambien el es la causa principal, en la qual estriba la Esperança. Verdad es, que puede auer otras causas, como instrumentales, en las quales estriba la Esperança. Porque son instrumentos para conseguir la felicidad eterna: como son instrumentos para conseguir la gracia de Dios.

D. Tho. art. 4.

¶Quinta conclusion. La Esperança esta como en subjecto proprio en la voluntad. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Theologos todos le siguen. La razon es, porque la Esperança tiene por objecto, la bienauenturança, y el summo bien, el qual pertenece a la voluntad. Luego la Esperança esta en la voluntad. De suerte, que como diximos, que la Fè este en el entendimiento (assi tambien se ha de dezir) que la esperança esta en la voluntad.

D. Tho. 1.2.q.18 art.1.

Cap. II. De la desesperacion, que es vicio opuesto a la Esperança.

PRimera conclusion. La desesperacion es peccado mortal. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y particularmente Cayetano. La razon es, porque la desesperacion es contra la virtud de la Esperança. Luego es peccado mortal. Esto se confirma: Porque como el creer es obra necessaria para conseguir la salud espiritual de el alma: assi tambien el esperar en Dios, es obra necessaria para la salud espiritual. Porque no podria vno obrar en orden a conseguir tan alto premio, como es Dios, sino tuuiesse Esperança. Desesperacion es, quando vno desespera, o no espera de conseguir la felicidad eterna.

D. Tho. 2.2.q.20 art.1. Caie. verbo desperatio.

¶Segunda conclusion. La desesperacion es de los mas graues peccados, y con que mas se offende Dios. No es tan graue peccado como el aborrecimiento de Dios, ni como la infidelidad, o heregia: pero es mas graue peccado, que todos los peccados, que se cometen contra las virtudes morales. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada.

D. Tho. art. 3.

¶La razon es: porque la desesperacion es contra la esperança la qual aunque no es tá excellẽte

virtud

virtud como la Fè, y Charidad: pero es mas excellente que todas las virtudes morales. De suerte, que Dios se offende grandemente, de que los hombres por peccadores, que sean, no esperen de su diuina misericordia infinita. Y es mas graue peccado el de la desesperacion, que el sacrilegio.

¶ Tercera conclusion. El peccado de la desesperacion, por el qual se quita la esperança del alma, es grandemente peligroso de nuestra parte. Anssi lo enseñã Sancto Thomas, y sus discipulos en el lugar citado. Prueuase: porque si vna vez se quita la esperança de el alma, sin freno ninguno se da tras los vicios. Luego muy peligrosa cosa es el peccado de la desesperacion. La esperança es vna virtud sobrenatural, que no se puede hallar en el hombre sin Fè sobrenatural: pero puede se hallar sin la Charidad, en el peccador que esta apartado de la gracia de Dios. Como se puede hallar verdadera Fè informe, sin Charidad, anssi tambien se puede hallar la esperança en el peccador sin la compañia, de la tal Charidad. A este tal peccador se le ha de persuadir mucho, que espere en la diuina misericordia. Porque si vna vez le falta la esperança, sigue se vna gran destruycion de la vida espiritual.

¶ Quarta conclusion. Por el peccado de la desesperacion, se pierde la virtud sobrenatural de la esperança. Esta conclusion enseñan todos los Theologos. Prueuase, porque la desesperacion es vicio contrario, a la esperança. Luego la esperança se pierde por el tal vicio. Esto se confirma: porque la Fè se pierde por la infidelidad contraria: y la Charidad por el aborrecimiento de Dios su contrario. Luego la esperança se pierde por la desesperacion.

¶ Quinta conclusion. La desesperacion se causa particularissimamente del vicio de la luxuria, y de otro vicio que se llama acidia. Esta conclusion es expressa de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos en la question citada. La razon porque se causa de la luxuria es, porque el affecto deel hombre por el tal vicio, se pega grandemente a los deleytes de la tierra, y los tiene por cosa muy preciosa, y anssi las cosas del cielo le dan en rostro, y no aspira a ellas, como a cosas arduas. Y anssi de la luxuria particularmente se causa la desesperacion. Tambien porque la esperança leuanta la mente del hombre a las cosas del Cielo, y la luxuria abate el espiritu, y anssi tiene alguna contrariedad a la esperança, y causa desesperacion. Esto han de aduertir los hombres carnales, para que vean el peligro, en que andan. Acidia dize Sancto Thomas, que es vna tristeza que abate el espiritu, y le oprime, y anssi lo dize Cayetano: y de esta manera causa desesperacion.

D. Tho. art. 4.

Caiet. in Sum. v. accidia.

-(·)

CAP.

Capit. III. De la presumpcion, que es contraria a la esperança.

PRimera conclusion. La presumpcion es peccado. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, particularmente Cayetano. La presumpcion, que es vicio, es con la qual el hombre espera cõseguir algo de Dios, lo qual es imposible conseguir segun la ley ordinaria. De suerte, que es vna esperança desordenada, por la qual el hombre espera conseguir de Dios la bienauenturança, no poniendo los medios necessarios, conforme a la ley ordinaria de Dios. La razon de la conclusion es, porque este vicio es contrario a la virtud de la esperança, en alguna manera por exceso. Luego es peccado.

D. Tho. 2.2.q.21 art.2. Cayet. in sum. verbo præsumptio.

¶ Segunda conclusion. La presumpcion de su naturaleza es peccado mortal, y peccado en el Spiritu sancto. Esta conclusion enseñan los Doctores ya citados en el mismo lugar. La razon es, porque es vicio contra vna virtud Theologica. Luego es peccado mortal. Es peccado contra el Spiritu Sancto, porque en el exercicio menosprecia el auxilio diuino, para merecer, y hazer penitencia. Declaremos mas este peccado. El presumptuoso no es infiel de tal suerte, que tenga error en el entendimiento, que puede alcançar la bienauenturança sin meritos, y sin penitencia: sino ha se de tal suerte en el exercicio, y en la pratica como si realmente tuuiera el tal error. El que pecca, y tiene proposito de perseuerar en el peccado con esperança de perdon, de tal suerte se ha quãdo obra, como si pensasse alcançar la bienauenturança sin los medios ordinarios, que Dios tiene puestos para saluarse.

¶ La primera duda es, si todas las vezes, que vno espera la bienauenturança esta obligado a esperarla formal, y expressamente, por la gracia de Dios, y por los meritos. La razon de dudar es, porque si no la espera ansi, sera presumptuoso, y por consiguiente peccara mortalmente.

¶ A esta duda se responde, que basta, que virtual y interpretatiuamente espere la bienauenturança por estos medios, y por los que Dios tiene puestos en la ley de gracia. Esto enseñan todos los Doctores citados, particularmente el Padre Maestro Bañes. Consta esto del vso de los fieles, y justos, que esperan la bienauenturança de esta manera. Y assi se responde a la razon de dudar.

La segunda duda es, si la presumpcion siempre es peccado mortal.

A esta duda se respõde, q̃ siempre es peccado mortal: sino es por la imperfecta deliberacion, y aduertencia, que de esta parte puede ser peccado venial. Como la infidelidad, q̃ de si es peccado

cado mortal: es peccado venial por falta de perfecta deliberacion, y de aduertencia.

Tercera conclusion. La presumpcion no es tan graue peccado, como la desesperacion. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, en el lugar citado. La razon es, porque la presumpcion no tiene tanta contrariedad con la esperança, como la desesperacion. Y no se oppone tanto a la diuina bondad. Porque mas proprio es de Dios el hazer misericordia con los hombres, que no el castigarlos.

¶ Quarta conclusion. Por el peccado de la presumpcion no se pierde siempre la virtud de la esperança, como se pierde por el peccado de la desesperacion. Esta enseñan los Thomistas, particularmente Bañes en el lugar citado. Porque este tal antes espera demasiadamente, o por mejor dezir desordenadamente. Luego no siempre pierde la esperança. Verdad es, que el Padre Maestro enseña, que si vno presumiesse, de tal suerte, que esta predestinado y sin termino quiere peccar. Este tal seria probable, que pierde la esperança. Porque parece, que virtual y interpretatiuamente desespera.

¶ Quinta conclusion. La presumpcion de que vamos tratando nace derechamente de la soberuia. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. Prueuase, porque el tal hombre se estima en tanto, que aun no teme, que Dios le ha de castigar siendo peccador, y le ha de excluyr de su gloria y Reyno. Luego es soberuio, y de la soberuia nace la presumpcion, que tiene. D. Tho. art. 4.

Capitulo Quarto, Del precepto de la esperança.

PRIMERA Conclusion. Precepto ay de esperar en Dios, como ay precepto de Fè. Esta conclusion tiene el Doctor Angelico, y sus discipulos. Prueuase, porque el esperar en Dios es obra necessaria para la justificacion de el hombre, y para su salud espiritual, como el creer en Dios. Luego cae debaxo de precepto como el creer. Esto se confirma de el Concilio Tridentino, en el qual el esperar en Dios se pone como obra necessaria para la justificacion. Luego cae debaxo de precepto. D. Tho. 2. 2. q. 22 art. 1. Con. Triden. sess. 6. c. 6. & cano. 26.

¶ Segunda conclusion. El precepto de esperar en Dios es precepto affirmatiuo, que encierra en si vn precepto negatiuo de no desesperar. De suerte, que el que desespera pecca contra el

pre-

precepto negatiuo, que se encierra en este precepto. Esto consta, porque todos los preceptos affirmatiuos encierran en si vn negatiuo, de la obra contraria conforme a lo que queda dicho arriba, del precepto de la Fè. Es difficultoso declarar determinadamente, quando obliga el precepto affirmatiuo de esperar en Dios, como es difficultoso declarar: quando obliga el precepto affirmatiuo de creer en Dios.

Tercera conclusion. Bien probable cosa es, que el hombre esta obligado a esperar en Dios, quãdo llega a el vso de la razõ. Esta sentencia tienen algunos discipulos de Sancto Thomas, en la secunda secundæ, en el lugar alegado, en la primera conclusion: y entre ellos el Maestro Bañes. La razon es, porque como enseña Sancto Thomas, y sus discipulos en la prima secundæ: el hombre al punto, que llega al vso de la razon, esta obligado, a conuertirse a Dios. Y esto no lo puede hazer sin esperar en Dios, como lo dize el Concilio Tridentino. Luego entonces esta obligado a esperar en la diuina Magestad.

D. Tho. 1.2.q.89 art.6.

Quarta conclusion. Por fuerça y virtud de otro precepto muchas vezes esta el hombre obligado a tener esperança. Pongo exemplo: todas las vezes, que vno esta obligado a hazer penitencia de sus peccados, esta obligado a esperar en Dios, que se los perdonara. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente el Maestro Bañes en el lugar citado de la secunda secundæ. Prueuase: por que no puede hazer penitencia, sin esperança de perdõ.

La duda es, si no tuuiesse obra de esperança entonces, si peccaria dos peccados, vno porque no haze penitencia, y otro porque no espera en Dios. La razon de dudar es, porque entonces corren dos preceptos muy distinctos, el vno de penitẽcia, y el otro de Esperança. Luego passa estos dos preceptos, y por consiguiente comete dos peccados.

A esta duda se responde: que no son dos peccados mortales, si no tan solamente vno. Porque entonces solo el precepto de la penitencia obliga por si, y el precepto de la esperança obliga por razon de el otro. Luego no es mas que vn peccado. De lo qual se responde a la razon de du

Quinta conclusion. El hombre esta obligado a esperar, quando se leuantan tentaciones graues, que le ponen en peligro de desesperar. Esto enseñan algunos discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos el padre Maestro Bañes en el lugar citado. La razon es: porque este tal esta obligado a no desesperar. Y en este caso es medio necessario para no desesperar, el esperar positiuamente en Dios. Luego en el tal caso ay obligacion de esperar en Dios, y corre el precepto de Esperança. De lo qual se sigue, que en el articulo de la muerte aunque vno este confessado, y

comul-

comulgado, y en gracia de Dios esta obligado a esperar en su diuina misericordia, si se leuantan graues tentaciones: de suerte que le ponen en peligro de desesperar.

¶ Sexta conclusion. El precepto affirmatiuo de esperar en Dios, de si obliga alguna vez en el año: Desuerte, que aquel, que se le passasse vn año, sin exercitarse en alguna obra de Esperança, se entenderia auer peccado mortalmente contra este precepto. Esta conclusion se ha de declarar conforme a otra, que pusimos del precepto de la Fè. De la qual se sigue que aquellos, que algunas vezes en el año esperan en la diuina Magestad, pueden estar seguros en consciencia que no quiebran este precepto, sino es, que alguna vez cometan peccado de desesperacion.

Vltima conclusion. Puede acontecer, que vno peque mortalmente contra el precepto de la Esperança, sin que pierda la virtud de la Esperança. Como si no cumple con el precepto affirmatiuo, quando esta obligado, pecca mortalmente contra el tal precepto, y con todo esso no pierde la Esperança. Sola la desesperacion destruye la Esperança. Semejante doctrina pusimos de lo tocante a la virtud de la Fè, y alli se ha de ver.

Tratado de la virtud de la Charidad.

Cap. I. De la naturaleza de la Charidad.

PRIMERA Conclusion. La Charidad es virtud Theologica distincta de todas las demas virtudes. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Y se prueua, porque la Charidad toca en Dios, que es la regla suprema de las obras de virtud. Luego la Charidad es virtud. Con esta misma razon se prueua, que es virtud Theologal. Porque como queda dicho en lo passado, virtud Theologal es aquella, que tiene por officio tratar immediatamente con Dios, y la Charidad immediatamente trata con Dios amandole sobre todas las cosas. Luego la Charidad es virtud Theologal. Que sea virtud distincta prueuase: porque tiene officio distincto de todas

D. Tho. 2.2.q.23 art. 3. & 4.

las demas virtudes que es amar a Dios. Ninguna otra virtud tiene por officio amar a Dios, si no es la Charidad.

¶ Segunda concluſion. La Charidad es la mas excellente virtud de todas las virtudes. D. Tho. art. 6. Eſta enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada. Prueuaſe lo primero del Apoſtol, que enſeña, que la Charidad es mas excellente virtud, que las otras dos Theologales, que ſon Fè, y Eſperança. D. Paul. 1. Corint. 13. Luego es la mas excellente de las virtudes. Porque las virtudes Theologales ſon las mas perfectas. Lo ſegundo ſe prueua: porque la Charidad toca mejor en Dios, y lo ama, como el es en ſi, y por ſi miſmo. Luego es perfectiſsima virtud. De lo qual ſe collige, que los fieles particularmente los que tratan de perfection, auian de exercitarſe mucho en amar a Dios. Porque el amar a Dios es grandemente meritorio, porque procede de la excellentiſsima virtud de la Charidad.

¶ Tercera concluſion. La Charidad es forma de todas las virtudes, que las perficiona grandemente, y las haze conſumadas. D. Tho. art. 8. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada. La razon es: porque la Charidad mira a Dios, ſegun que es ſummamente bueno, y vltimo fin. Luego haze, que las demas virtudes toquen el vltimo fin: y por conſiguiente dales grande perfection.

¶ Quarta concluſion. La Charidad es tan excellente virtud, que es amiſtad con Dios: de ſuerte, que los hombres por eſta excellentiſsima virtud ſon amigos de Dios. Eſta enſeñan Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada. D, Tho. artic. 1. loan. 15. Prueuaſe lo primero: porque Chriſto nueſtro Señor dize a ſus diſcipulos, que tenian eſte amor y Charidad. Ya no os llamare ſieruos, ſi no amigos. Luego la Charidad es vna amiſtad con Dios. Lo ſegundo ſe prueua: porque la amiſtad no es otra coſa, ſino vn amor reciproco de ambas partes, que ſe funda en alguna communicacion. Y los hombres con Dios tienen communicacion, porque Dios les communica ſus bienes, y ellos en la manera, que pueden los ſuyos, y ſe tratan con Dios, y ay amor reciproco de ambas partes. Dios ama a el hombre, y el hombre ama a Dios. Luego la Charidad es amiſtad con Dios. Eſta es vna grande dignidad, que tiene la Charidad.

¶ Quinta concluſion. La Charidades vn don de Dios, y gracia ſuya, que Dios infunde en nueſtras almas, de ſuerte, que es virtud ſobrenatural. Eſta enſeñan el Angelico Doctor, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores. D. Tho. 2.2.q.24 art.2. Ad Rq: 5: Prueuaſe lo primero del Apoſtol Sant Pablo, que enſeña que el Spiritu Sancto derrama la Charidad en nueſtros coraçones. Luego es virtud ſobrenatural. Lo ſegundo ſe prueua, porque el amar a Dios ſobre to-

das

das las cosas como cosa sobrenatural, es obra sobrenatural, como es cosa notoria. Luego la Charidad que es principio de esta obra ha de ser sobrenatural, para que aya proporcion entre la obra y el principio de donde procede.

¶ Sexta conclusion. La Charidad esta en la voluntad, como en su proprio subjecto. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor y sus discipulos en la question citada. La razon es: porq̃ la Charidad se pone para amar a Dios. Y el amar a Dios es obra propria de la voluntad. Luego la Charidad esta en la voluntad.

D. Tho. art. 1.

¶ Septima conclusion. La Charidad mientras estamos en esta vida, siempre puede crecer, y augmentarse. Esto enseñan los mismos authores. La razon es: porque esso es ser caminantes, y Charidad y amor de caminantes, que pueda crecer y augmentarse, mientras estamos en esta vida. Esta Charidad se augmenta, y crece con las obras meritorias de todas las virtudes, y particularmente de la misma Charidad. Por ellas vamos mereciẽdo el augmento, y disponiendonos, para que Dios augmente la gracia, y la Charidad. De lo qual tratan los Doctores muy a la larga en el lugar immediatamente citado.

D. Tho. art. 4. 5. & 6.

Cap. II. De lo q̃ se ama por la Charidad, q̃ los Theologos llaman objecto.

PRimera conclusiõ. La primera cosa, y principal, que ama la Charidad es Dios summobien, el es el principal objecto. Esto enseñan Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque la Charidad es virtud Theologica. Luego su principal officio, en que se ha de exercitar es en amar a Dios sobre todas las cosas. Y esto consta del precepto de la Charidad: en el qual en primer lugar se pone el amar a Dios.

D. Tho. 2.2.q.25 art. 1.

Matthæ. 22.

¶ Segũda conclusiõ. La Charidad se estiẽde a amar tambien el proximo. Esto enseñã todos los Doctores en el lugar citado. Prueuase lo primero, del precepto de la Charidad, en el qual se manda q̃ amemos a Dios en primer lugar: y luego al proximo. Luego la Charidad se estiẽde al proximo. Lo segũdo, porq̃ la Fè no solamẽte se estiẽde a creer las cosas, q̃ tocã en Dios immediatamente, sino tãbieu a creer cosas, q̃ tocã en las criaturas, y creelas en orden a Dios, y por el mismo Dios. Luego la Charidad se puede estender al proximo, en orden a Dios, y por Dios.

¶ Tercera conclusion. La virtud de la Charidad se estiende a amar los peccadores en quanto son hombres, capaces de la bienauenturança sobrenatural. Esta conclusion enseña

D. Tho. art. 6. el Angelico Doctor, y sus discipulos en la question citada. Prueuase, porque los peccadores segun esta razon son proximos. Luego han se de amar con la Charidad. Verdad es, que a los tales no los hemos de amar en quanto peccadores: antes segun esta razon los hemos de aborrecer.

¶ Quarta conclusion. La Charidad de necessidad ama el enemigo, en quanto proximo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y los Thomistas en la question citada. La razon es: porque los enemigos, segun que son hombres capaces de la bienauenturança son proximos. Luego la virtud de la Charidad obliga a amarlos.

D. Tho. art. 8. & 9.

¶ Quinta conclusion. El amar los enemigos cae debaxo de precepto. Esto enseñan todos los Doctores citados: particularissimamente el Padre Maestro Bañes. Prueuase lo primero de Christo. El qual por Sant Matheo manda, que amemos los enemigos, si queremos ser hijos del padre Celestial. Luego el amor de los enemigos cae debaxo de precepto. Lo segundo, porque el enemigo tiene verdadera razon de proximo. Luego la Charidad obliga a amarle. Y si alguno dixere, que es muy difficultoso amar al enemigo, se responde muy facilmente, que amarle como proximo, y estar apercebido, y aparejado con la voluntad para remediar su necessidad, si fuere

Matth. 5

graue, o extrema: esto no es difficultoso.

¶ La primera difficultad es, si estoy obligado a saludar a mi enemigo con palabras, o con señales, si le topo en la calle quitandole el bonete, o sombrero. o hablandole. En esta difficultad los Theologos communmente enseñan, que no ay obligacion. La razon es: porque al amigo no estoy obligado de Charidad a saludarle de esta manera, como es claro. Luego tampoco estare obligado a saludar al enemigo. Porque mas obligado estoy al amigo, que no al enemigo.

¶ A esta duda digo lo primero, que me parece que por las circunstancias este tal en el tal caso, esta obligado a saludar, y a hazer comedimiento a el enemigo, que topo en la calle. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Bañes entre otros. La razon es: porque con mi comedimiento, y con saludarle, le puedo reconciliar con Dios, y conmigo, y ablandarle. Luego obligado estoy de Charidad a hazerlo: pues es medio tan facil, y se puede hazer, sin detrimento notable de mi honra.

¶ Digo lo segundo: que siendo estas señales communes de la patria, y no especiales, estoy obligado de Charidad a hazerlas y mostrarlas. Porque tengo obligacion de Charidad a mostrar las señales generales y communes, con el enemigo, que se suelen hazer con seme-

jantes

jantes perſonas. Si mi enemigo era mi conocido, que ſolia viar con el de ſemejantes comedimiẽtos, muy difficultoſo es de entẽder, que no ſea peccado mortal paſſar ſin hazer ſemejantes comedimientos. Principalmente, ſi es mi prelado, o Obiſpo. Porque eſto es vna manera de vengarſe.

¶ La ſegunda difficultad es, ſi eſta vno obligado a boluer a ſaludar a ſu enemigo. Pongo exẽplo. El enemigo, quando paſſa quita el ſombrero, o habla con comedimiento ſaludando: la duda es, ſi aura obligacion de reſponder con ſemejante comedimiento.

¶ A eſta duda digo lo primero: que hablando de ſi, no ay mas obligacion de reſpond'r con ſemejante comedimiento, que ſi fuera mi amigo. Porque mas obligado eſtoy a mi amigo, que a mi enemigo.

¶ Digo lo ſegundo, que ſi conforme a la coſtumbre de la tierra, o calidad de las perſonas, el no reſponder con ſemejante comedimiento, ſe tuuieſſe por notable menoſprecio de el que me ſaludò, ſeria peccado mortal. En Eſpaña, no ay duda, ſino que ſeria gran menoſprecio, por la coſtumbre de la tierra, y vſo que ay entre las perſonas de alguna importancia.

¶ Digo lo tercero, que regularmente hablando es peccado mortal no reſponder al enemigo con ſemejante comedimiento. Porque de otra manera eſcandalizarſeya el proximo.

¶ Digo lo quarto, que ſi el enemigo, que vſa de el tal comedimiento es de inferior condicion quiça no ſeria peccado mortal, como ſi fueſſe vn ſieruo reſpecto de vn hombre noble, o vn hijo reſpecto de ſu padre, o vn ſubdito reſpecto de ſu prelado. Porque entonces no ſe tiene por notable menoſprecio. En todas eſtas coſas ha de auer gran atencion, y mirarlas con mucha prudencia. Y lo principal que ſe ha de mirar es la intencion de aquel que falta, en ſemejantes comedimientos.

Digo lo quinto: que ſi eſtan otros hombres juntos, con el enemigo, es peccado mortal hazer comedimiento a los otros, y no a el. Eſto enſeña Sylueſtro, y el Padre Maeſtro Bañes en el lugar citado. La razon es: porque de otra ſuerte regularmente ſe ſeguiria eſcandalo. Sil. verb. Charitas q. 5. & 6.

La tercera duda es, ſi eſtoy obligado a conuerſar, y tratar con mi enemigo, como conuerſaua, y trataua antes que vuieſſe enemiſtad.

A eſta duda ſe reſponde, que de ſi no ay obligacion: pero ha ſe de mirar eſte negocio con prudencia. Porque muchas vezes los demas reciben mal exemplo: y el enemigo ſe indignamas, viẽdo que no le quieren hablar.

La quarta difficultad es, ſi es peccado mortal ſacar el enemigo de los beneficios communes, qual es la oraciò, en la qual ſe ruega por todos, y en otros benefi-

cios communes, como es, si vno manda dar limosna a todos los de vn lugar, o de vna parrochia, si podra sacar a el enemigo. La razon de dudar es porque esto depende de la libre voluntad del, que haze semejantes beneficios. Luego puedelos hazer a quien el quisiere, sacando el enemigo. Esto se confirma: porque no ay obligacion de hazer el tal beneficio. Luego puedese hazer a quien quisiere, sacando el enemigo.

Digo lo primero: Si el beneficio se haze a toda la communidad, no se puede sacar el enemigo, y hazer lo contrario es peccado mortal: porque es contra la Charidad deuida a el enemigo. Y algunos dizen, que es contra la justicia distributiua. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y muy particularmente el Padre Maestro Bañes. Esto se entiende de los particulares. Porque hablando de el juez, o el prelado que haze el beneficio, puede muy bien por manera de castigo sacar de el beneficio comun al que cometio algun delicto. Y assi descommulgan a los rebeldes, de suerte, que no participen de los beneficios de la Iglesia. Entonces no se les haze injuria si el delicto es tal, que por el merezca ser priuado de el tal beneficio, y gracia.

Digo lo segundo, si el beneficio no se haze a todos los de la communidad, sino que quedan algunos, que no son enemigos: entonces tambien se pueden sacar los enemigos. Porque no ay razon ninguna de escandalo.

La quinta difficultad es, si quando el enemigo que injurio pide perdon, si esta obligado el offendido a mostrar señales de amor.

A esta duda se responde, que si. Assi lo enseñan los Thomistas. Porque aquel pedir perdon de su naturaleza haze tiempo de necesidad, de reconciliarse con el enemigo. De suerte que entonces es el tiempo, en que corre la tal obligacion de reconciliarse con el enemigo. Y tambien, que si entonces no mostrasse las tales señales, se escandalizaria de nueuo el enemigo. Pero de estas señales, se ha de juzgar segun la calidad de las personas: de suerte que se hagan mayores o menores comedimientos, conforme a la calidad y dignidad de la persona.

La sexta difficultad es: si el offendido esta obligado a perdonar al enemigo quando pide perdon, y si esta obligado a perdonarle la pena tassada, y señalada por la ley. En esta duda hablamos en consciencia. Digo lo primero, que absolutamente hablando, no es malo querer que se guarde la justicia. La razon es: porque la ley si es justa es bien querer que se guarde. Digo lo segundo: que es cosa cierta, que el tal offendido esta obligado a quitar de su coraçon el rancor, y aborrecimiento que tiene. Porq̃ es peccado, y offensa de Dios.

Digo

Digo lo tercero: que puede muy bien pedir delante del juez que le paguen la pena pecuniaria, que se le deue segun la ley. La razon es: porque al amigo puede muy bien pedir, que le pague la deuda. Luego tambien podra pedir al enemigo, que le pague lo que le deue, conforme a la ley.

Digo lo quarto: que es muy difficultoso de entender, y moralmente casi imposible, o a lo menos muy difficil, que vno no quiera perdonar la pena corporal a su enemigo, y que no tenga odio, y desseo de vengarse. Si al enemigo conforme a la ley le han de cortar vn braço, o quitarle la vida, muy difficil cosa es, moralmente hablando, que no tenga aborrecimiento o desseo de vengarse. Algun caso podria auer, en que se pudiesse hazer. Como si la casa y familia del offendido quedasse infame, sino le castigassen con la tal pena corporal, puesta por las leyes, entonces seria licito no perdonar la tal pena. Pero quando no se sigue daño ninguno de perdonar, o es muy leue el que se sigue, muy difficultosa cosa es de entender: que no quiera perdonar la tal pena, y que este en buen estado. Delo qual se ha de ver Syl. ueſtro.

Syl. ver. Charitas

(*)

Cap. III. De el orden de la Charidad.

PRimera conclusion. Lo q̃ primero: y principalmẽte se ha de amar, es Dios. Esta conclusiõ enseña Sancto Thomas, y sus discipulos, y todos los Doctores. Prueuase: porque por la Fè lo q̃ principalmẽte se ha de creer es Dios, y todas las demas cosas en orden a Dios. Luego la Charidad lo primero, y principal que ha de amar es Dios, y todas las demas cosas ha de amar en orde a Dios, y por Dios. D. Tho. 2. 2. q. 26 art. 1.

Segunda conclusion. Mas se ha de amar a Dios, q̃ no al proximo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos los Thomistas. Prueuase, porque la razon de biẽ, q̃ mira la Charidad, halla se en Dios, cõ infinitas ventajas: porq̃ es immenso biẽ, y vn Occeano de biẽ. Y el proximo participa deste biẽ muy limitadamẽte. Luego mucho mas se ha de amar Dios, que no el proximo. De suerte, que Dios de su naturaleza es mas digno de ser amado, q̃ no el proximo. D. Tho. art. 2.

Tercera conclusiõ. Por fuerça y virtud del precepto de la Charidad, esta el hombre obligado a amar mas a Dios apreciatiue, q̃ al proximo, y todas las demas cosas. Esto es preciar a Dios mas, y estimarle en mas a el, y a sus mandamiẽtos, q̃ todas las cosas. De suerte, q̃ si fuere necessario dexar todas las cosas criadas por Dios, y por el cũplimiẽto de su ley las ha de dexar. Esto enseña todos los

Doctores citados. La razones: porque si vno preciasse mas el proximo o alguna criatura, que el cumplir la ley de Dios: este tal estaria apartado de Dios.

Quarta conclusion. Puede acontecer sin peccado mortal, que vn hombre mas intensamente ame al proximo, o alguna criatura, que no a Dios: aunque no puede acontecer sin peccado venial. Esta conclusion enseñan los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. La primera parte de la conclusion se prueua: porque con amar al proximo mas intensamente con amor del orden natural, se compadece, que absolutamente ame mas a Dios, y le precie mas, y dexe todas las criaturas por el cumplimiento de la diuina ley. La segunda parte se prueua: porque amando a la criatura de esta suerte, quando se offreciere el dexar la tal criatura por el cumplimiento de la ley de Dios, sentira gran difficultad, y le sera impedimento. Luego es peccado venial. De lo qual se dira mas abaxo hablando del precepto de la Charidad.

Quinta conclusion. El hombre esta mas obligado a amar a Dios, que a si mismo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. La razon es: porque Dios tiene mas excellente razon de bien, y es bien infinito. Y el hombre es vna partezica de aquel infinito bien. Luego mas esta obligado a amar a Dios, que a si mismo.

D. Tho. art. 3.

Sexta conclusion. El hombre mas se ha de amar a si, que a qualquier otro proximo. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor, y sus discipulos. Prueuase lo primero del precepto de amar a Dios: en el qual se dize, que el hombre ha de amar al proximo como a si mismo. Luego mas se ha de amar a si mismo, que al proximo. Lo segundo: porque el hombre se ha de amar a si mismo, en quanto participa la bienauenturança, o en quanto la puede participar: y al proximo en quanto puede ser como participe de la bienauenturança. Luego mas se ha de amar a si que no al proximo.

D. Tho. art. 4.

Septima conclusion. No es licito padecer detrimento espiritual peccando, aunque sea venialmente por el bien espiritual de todo el mundo. De suerte, que no es licito hazer aun vn peccado venial por el bien vniuersal del vniuerso, aun que fuesse espiritual. En esta conclusion conuienen todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y particularmente el Padre Maestro Bañes. La razon es, porque si es peccado en ninguna manera es licito. Y no se han de hazer males, para que succedan bienes.

Octaua conclusion. No es peccado, padecer algun detrimento en el aprouechamiento espiritual, por el commodo aun temporal del proximo.

Esto enseñan los mismos Doctores. Porque no esta vno obligado, por precepto a crecer en la charidad. Luego padecer este detrimento por hazer plazer al proximo en alguna cosa licita, no es peccado.

¶ Nona conclusion. Hablando de si, nunca esta el hombre obligado a padecer algun detrimento en el augmento, y acrecentamiento de su charidad, aunque sea por el bien espiritual vniuersal de todo el mundo. La razon es: porque si el hombre aprouecha en la charidad, no esta obligado a hazer otra cosa, en la qual aprouechemenos. Porque de otra suerte juntamente aprouecharia en la charidad, y peccaria: lo qual no es posible. Dixe en la conclusio, hablando de si: porque en algun caso puede acontecer, que el hombre este obligado a dexar alguna ocupacion, o estado, en el qual de su naturaleza auria mas commodidad, para aprouechar en el augmento de la charidad. Y con todo esso a este tal hombre, no le es conueniente aora la tal ocupacion, o estado, por la circunstancia que ay. Pongo exemplo. Tiene vn hombre parientes pobres, a los quales ha de acudir. En el tal caso esta obligado a padecer alguna manera de detrimento, y no tomar estado de religion, en el qual pudiera aprouechar mas, y le fuera mejor para el aprouechamiento de la charidad. Lo mismo es: si vno se ocupa en la oracion, y recogimiento: la qual ocupacion de su naturaleza es mas accommodada para aprouechar en la charidad. Y con todo esso, si el proximo esta enfermo, y tiene necesidad, estoy obligado a acudir a ella, y dexar la ocupacion de la oracion, que era mas accommodada, para el aprouechamiento espiritual. Verdad es, que en rigor, esto no es padecer detrimento en la charidad. Porque la charidad pide esto de su naturaleza: sino padece detrimento, en lo que es tomar estado de religion, o en el dexar la ocupacion mas commoda, por la necesidad presente.

¶ La duda es, quando es tal la circunstancia como en el caso puesto, o en otro semejante, que no aya precepto de quedarse vno en el siglo, por no ser tan vrgente la necesidad. Pero ay duda, qual sera mejor conforme a la charidad quedarse en el siglo para acudir a aquella necesidad, o entrarse en religion. Y la duda es igual de ambas partes. En esta difficultad es de ver, que esta el hombre obligado a hazer, y que sera razon, que haga.

¶ A esta duda se responde, que en el tal caso sera mejor entrarse en la religion y tomar el estado, que de su naturaleza es de mayor aprouechamiento. En igual duda esto es escoger la mejor parte, y

mas segura.

¶ Decima conclusion. En algun caso puede acontecer, que sea mejor, quedarse en el siglo, que entrar en la religion; aunque no sea tan grande la necessidad de quedarse en el siglo, que obligue debaxo de precepto. Pongo exemplo, si vn hombre hiziesse grandes obras fuera de la religion, como son sustentar muchos pobres y otras obras pias semejantes, las quales se impiden entrando en la religion: En el tal caso seria mejor quedarse en el siglo. Verdad es, que todas estas cosas se han de gouernar con gran prudencia. Porque si el tal hombre echa de ver, que en el siglo corre peligro su salud espiritual, mejor es dexar todas las cosas, y entrarse en la religion. Pero si los pobres padecen gran detrimento, y por otra parte no siente peligro en la salud espiritual de su alma, bien se le podria aconsejar, que se quedasse en el siglo.

¶ Vndecima conclusion. Licito es al hombre perder todos los bienes temporales, de los quales tiene dominio, como son la hazienda, y honra, por el proximo, y principalmente amigo en caso de necessidad.

¶ Esta conclusion enseñan los discipulos de Sancto Thomas en el lugar alegado, particularmente el Padre Maestro Bañez. Pruevase, lo primero de la escriptura. El Sabio en los Prouerbios dize, que el que menospreçia el daño por el amigo, es justo. Y habla del daño temporal. Lo segundo: porque este tal, aunque padece daño en los bienes temporales, amase a si mismo, segun la virtud. Porque a la virtud de amistad, que es muy necessaria en la republica, pertenece hazer esto. En la conclusion diximos, que esto se puede hazer, en caso de necessidad temporal del proximo. Porque esto no se ha de hazer por qualquier proximo, ni por qualquiera necessidad: y en muchos casos seria prodigalidad, y podria ser pecado mortal. Lo primero, si fuesse vn hombre, que tuuiesse casa y familia, que sustentar. Porque para este effecto son necessarios los bienes temporales, como es cosa notoria. Lo segundo: si por esta ocasion se pusiesse en alguna infamia, que passasse a sus hijos, y descendientes. En el tal caso seria peccado mortal padecer detrimento en su honra, y fama. Porque entonces la tal honra, y fama no es tan solamente suya, sino de sus hijos, y descendientes. Lo tercero, si estuuiesse otro proximo en tan grane necessidad, que estuuiesse obligado de precepto a darle limosna. En el tal caso padecer detrimento en los bienes temporales por el amigo, seria

Prouerb. 12.

peccado mortal. Porque seria, quebrantar el precepto de la limosna. Finalmente, si los bienes temporales de el tal hombre, son mas excellentes notablemente, que los de el proximo o de el amigo no seria prudencia padecer detrimento en ellos por el proximo, o amigo. Como si fuesse vn hombre noble, y el otro vn plebeyo, y hombre ordinario. Esto se entiende, sino fuesse vn grande, y raro exemplo de virtud al parecer y juyzio de hombres prudentes. Como si el hobre ordinario padeciesse vna gran injuria. Entonces bien haria el hombre illustre en poner a peligro estos bienes de fortuna.

¶ Duodecima conclusion. En los casos de la conclusion passada, o en otros semejantes, es muy mas licito perder los bienes temporales por el bien espiritual de el Proximo. Esto se prueua con las razones hechas por la conclusion passada: las quales tienen mas fuerça aqui. Pero hase de aduertir, que seria temeridad perder los bienes temporales por qualquier bien espiritual de el proximo. Podria acontecer, que esto fuesse illicito por otro camino. Como si aquellos bienes fuessen necessarios para otro mayor bien espiritual.

¶ Decima tercia conclusion. Alguna vez esta el hombre obligado a poner la vida por la salud espiritual de el proximo. Como, si el proximo estuuiesse en extrema necessidad espiritual. Porque biue entre hereges, que le engañan, y puede el hombre enseñarle, y socorrer su necessidad con la doctrina. En el tal caso esta obligado con peligro de la vida a socorrerle. La razon es, porque San Iuan dize, que estamos obligados por los hermanos a poner las vidas. Luego en este caso de extrema necessidad estaremos obligados a hazerlo. De lo qual mas en particular diremos luego. 1. Ioan. cap. 3.

¶ Quarta decima conclusion. Si el proximo es persona publica y grandemente necessaria a la republica, licitamente puedo poner a peligro la vida temporal, para librarle de la muerte, sino es que yo sea mas necessario a la misma republica. La razon es: porque en el tal caso, es ponerse a peligro la parte por el todo: que es la republica. Luego es licito.

¶ La duda es: si es licito a vn hombre poner a peligro la vida corporal por vn amigo, que es su igual, y para defender su vida. La razon de dudar es porque mayor peccado es matarse a si, q̃ no matar al proximo. Luego mas obligado estoy a cõseruar mi vida, q̃ no la de el proximo. Esto se confirma: porq̃ en caso, q̃ mi padre y mi proximo estuuiessen en extrema necessidad, seria peccado mortal no socorrer a mi padre. Luego mas obligado estoy a acudir a mi vida, q̃ a la de el proximo. Porque mas obligado estoy a mi mismo

que

Durand. in 4. d. 17. q. 6.

que ami padre. En esta difficultad Durando tiene que nunca es licito, poner a peligro cierto la vida propria, porque se conserue, y guarde la vida del proximo. Pero dize, que es licito, quando no es cierto el peligro, sino que ay esperanças de salir con la vida de el.

¶ A esta duda se responde, que es licito poner a peligro la vida corporal por conseruar la vida corporal de vn amigo igual en algun caso. Esta es doctrina de Sancto Thomas y siguenla sus discipulos en el lugar vltimamente citado. En particular la tiene el Padre Maestro Soto.

D. Tho. lib. de regimine princip. Sot. lib. 3. de iust. q. 1. ar. 6.

¶ Prueuase lo primero: porque Christo dize, que nadie tiene mayor charidad, que poniendo su vida por sus amigos. Luego licito es poner la vida por sus amigos. Lo segundo, porque en caso de necessidad, quando peligra la vida de el amigo, exercitase en la virtud de amistad, que es grandemente necessaria en la republica. Luego licito es poner la vida por el amigo. Pero hase de aduertir, que no se ha de poner a peligro la vida temerariamente, y por qualquiera. Porque si yo soy grandemente necessario a la republica, y mi amigo no, no tengo de poner a peligro la vida por el. Tambien si tengo familia, y hijos, que no se pueden sustentar ni criar sin mi persona heme de conseruar para ellos. Desuerte, que en todos estos casos se ha de gouernar el hombre con prudencia.

¶ A la razon de dudar se ha de responder, que no ay duda ninguna, sino que estoy mas obligado a conseruar mi propria vida, que no la igual de el proximo: quando no importa mas, ni ay otro bien, que la vida. Pero en el caso que disputamos poneselo la vida, no solamente por la vida del proximo, sino tambiē por la virtud, que es mas excellente bien. Y lo mismo se ha de responder a la confirmacion de la razō.

¶ Quinta decima conclusion. Al proximo quāto a la salud de el alma lo hemos de amar mas, que a nuestro proprio cuerpo. Esta cōclusiō es del Doctor Angelico, y todos sus discipulos. La razon es, porq̄ mayor razon de bien y mas perfecta se halla en el proximo quanto a la salud de el alma, q̄ no en el proprio cuerpo. Porque el proximo puede participar la essencia de la bien auenturança, que es ver a Dios y no el proprio cuerpo.

D. Tho. 2. 2. q. 26 art. 5.

¶ Decima sexta cōclusion. La charidad no obliga a q̄ el hōbre pōga a peligro su proprio cuerpo por la salud de el proximo, sino en caso, q̄ este obligado a cuydar de la salud de el proximo. Esta cōclusiō enseñā los mismos Doctores, en el mismo lugar. Esta conclusion se ha de declarar en las siguiētes. Para lo qual se ha de aduertir: que es este caso de necessidad del proximo. Ay dos maneras de necessidad espiritual de el proximo. Vna es extrema, y otra, que

no es

no es tan rigurosa, ni aprieta tãto, ni es extrema. Tambien se ha de aduertir que algunos hombres ay que tienen por officio, y por particular obligacion, cuydar de la salud espiritual de las almas: como son los Obispos, y los Curas. Otros hombres ay, que no tienen esto de officio: y tan solamente estan obligados segun la ley general, y commun de la charidad: que les obliga a mirar por el proximo.

¶Decima septima conclusiõ. Qualquiera esta obligado a cuydar, y procurar la salud espiritual de el proximo, si lo puede hazer sin gran detrimento suyo, o de su hazienda. Esta enseñan los Doctores citados: particularmente el Maestro Bañez. Ecclesiastici 17. Pruebase: porque el Sabio dize, que a cada vno mando Dios, que cuydasse de su proximo. Lo segundo se prueua: porque como diremos abaxo, precepto ay de charidad de procurar, que el proximo con la correction fraterna se enmiende. Luego en el tal caso, qualquiera estara obligado a procurar la salud espiritual de el proximo.

¶Decima octaua conclusion. En caso de extrema necessidad espiritual, el hombre justo, esta obligado a poner la vida, y los bienes de fortuna por la salud espiritual de el proximo. Esta conclusion es de Sancto Thomas en el lugar citado, en la solucion del tercer argumento: y en otro lugar enseña lo mismo. D. Tho. 2.2.q.44 art. vlti. ad 2. Y esto mismo enseñan sus discipulos. Prueuase, porque San Iuã 1. Ioã. 3. dize, que estamos obligados a poner la vida por el proximo. Y no puede auer otro caso mas cierto, en que corra esta obligacion: sino es en el de extrema necessidad. Luego en el tal caso obligados estamos a poner la vida y la hazienda, y los demas bienes temporales: por el proximo.

¶Decima nona conclusion. Fuera de el caso de extrema necessidad, no ay obligacion de poner a peligro la vida, o toda la hazienda, o gran parte de ella. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque los medios han de tener proporcion con el fin. Luego no siendo tan grãde la necessidad de el proximo: sino que el facilmente puede salir de ella, no ay obligacion de poner tan grandes medios.

¶La difficultad es, declarar, quando sea extrema necessidad espiritual de el proximo.

¶A lo qual se responde, que aquella es extrema necessidad, quando el proximo no puede salir de ella sin peligro, o por lo menos es difficilimo de salir. El exemplo es, si vn fiel sincero le engañan los hereges. O si en el articulo de la muerte no ay quien ministre el Sacramẽto del Baptismo, o de la penitencia a aquel, que con gran difficultad se puede saluar sin estos sacramentos.

¶Vigesima conclusion. Fuera de el caso de extrema necessidad los Obispos, y Curas muchas

chas vezes estan obligados con peligro de las vidas, y de las haziendas a socorrer a sus subditos, en las necesidades espirituales. Esto enseñan Sancto Thomas y sus discipulos. La razon es: porque estos tales de su proprio officio estan obligados a socorrer a sus subditos. Luego a su tiempo estan obligados a socorrerlos, con doctrina, y con sacramentos.

¶ Vigesima prima conclusion. La charidad no obliga a amar igualmente a todos los proximos: sino antes estamos obligados a amar mas a vn proximo, que a otro. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos. La razon es porque vn proximo puede estar mas vezino, y cercano a Dios, que otro. Luego tengole de amar mas. Esto se confirma: porque mas graue peccado es hazer contra el amor de vn proximo, que no de otro. Luego vno se ha de amar mas, que otro.

D. Tho. 2.2. q.26 a.5. & 6.

¶ Vigesima secunda conclusion. La charidad de su naturaleza obliga a querer mas al que es mas vezino y cercano al mismo Dios: como es el Sancto, y mejor en la virtud. Esto enseña Sancto Thomas y sus discipulos en el lugar citado. La razon es: porque la charidad de su naturaleza ama y quiere mas a Dios, que a todas las cosas. Luego tambien deue amar mas al mas cercano y vezino al mismo Dios, por la gracia. Porque en el tal ay mayor razon de bien diuino. Quando esto obligue a peccado, y quando no, lo diremos en lo siguiente. Solamente se ha de aduertir con el mismo Sancto Thomas en el mismo lugar, que por la misma charidad puedo yo muy bien querer y desear, que mi pariente, o hermano sea mas sancto: de suerte, que venga a participar en la otra vida mayor grado de gloria.

D. Tho. ar. 7.

¶ Vigesima tercia conclusion. A los parientes hemos de amar mas, que a los demas. A los parientes en las cosas que pertenecen a la naturaleza. Pero puede auer otras conjunctiones: y en aquellas deuemos amar mas a aquellos que son mas conjunctos, y cercanos, y en las cosas pertenecientes a aquellas conjunctiones. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y siguenle todos sus discipulos. Pero hase de aduertir, que esto se entiende quanto es de parte de la charidad: la qual de su naturaleza va adonde ay mayor bien. Porque otras circunstancias, y respectos puede auer, por las quales no se aya de guardar este orden.

D. Tho. art. 8.

¶ Vigesima quarta conclusiõ. Para que este orden obligue a peccado mortal, ha de ser la necesidad del proximo extrema. De otra suerte no seta peccado, o alomenos no sera peccado mortal, no guardar el orden de la charidad entre los proximos. Esta cõclusion enseñan cõmunmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado par-

ticu-

ticularmẽte el P.M. Bañez. La razõ es, porq̃ fuera de el caſo de extrema neceſsidad, no es coſa de tanta importancia, no guardar el orden pueſto. De ſuerte, q̃ ſi vn pariente, o deudo, no eſta en extrema neceſsidad, no es neceſſario guardar eſte ordẽ ſopena de peccado. Pero eſtando en extrema neceſsidad, haſe de guardar eſte orden. La difficultad podia ſer, quãdo no eſtan en extrema neceſsidad: pero eſtan en muy graue neceſsidad. De ſuerte, que de lo ſuperfluo eſtoy obligado, a dar limoſna. La duda es, a qual eſtoy obligado a acudir ſegun las leyes de charidad. Eſta duda ſe ha de declarar en lo de la limoſna. Por aora digo breuemente, que ay obligacion de precepto de guardar el orden de la charidad, y acudir al pariente, y entre los parientes al mas cercano. Tambien ſe ha de entender eſto, quãdo las neceſsidades en ambos ſon iguales. Porque ambos eſtan en extrema neceſsidad, o ambos en graue. Porque ſi el vno, que no tiene tanto parenteſco eſta en extrema neceſsidad, y el otro que es mas pariente en graue, tengo de acudir a la extrema neceſsidad.

¶ Vigeſima quinta concluſion. No es neceſſario ſegun el orden de la charidad, anteponer qualquier pariente a qualquier amigo. Eſto enſeñan todos los Doctores citados, y tambien Sancto Thomas, y Syluestro. La razon es: porque el parenteſco ſe eſtiende mucho, y puede ſer tan extenſo, y que venga el parenteſco tan de lexos que no ſe deua anteponer el pariente al amigo.

D. Tho. 2.2. q. 31 ar. 3. Syl. ver. Elee. moſi. §. 3. & 4.

¶ Vigeſima ſexta concluſion. Si fueſſe vn amigo ſingular, que me ha hecho grandes beneficios temporales, y eſpirituales, quando yo eſtaua en vna grande neceſsidad: peccado mortal ſeria no ſocorrerle a eſte tal primero, que al pariente en tercero, o quarto grado, que eſta en la miſma neceſsidad. Como ſi fueſſe vn amigo tal, que me vuieſſe librado de la muerte, o reſcatadome del captiuerio. La razon es: porque entonces es mayor la razon de deuda en orden a el tal amigo: que no en orden a los parientes en el tal grado. Y no me parece muy fuera de razon dezir lo miſmo del pariente en el ſegundo grado. Porque puede ſer tanta la amiſtad y tan grandes los beneficios, que vença la obligacion que ay, y que nace del ſegundo grado de conſanguinidad.

¶ Vigeſima ſeptima concluſion. Tanta, y tan exceſsiua puede ſer la obligacion, que ay al amigo bien hechor, que ſe aya de anteponer a los hermanos que eſtan en la miſma neceſsidad. Como ſi fueſſe vn amigo, que ha pueſto a peligro la vida por mi. Particularmente tiene eſto verdad, quãdo los hermanos no fueſſen tales.

¶ Eſta

¶Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados, y se conuencen con la misma razon.

¶Vigesima octaua conclusiõ. Todos estos beneficios, por grãdes que sean, que manan y proceden del amigo, no pueden vencer la obligacion, que ay en lo natural a los padres carnales. De suerte, que siempre los hemos de anteponer, y preferir a qualquier amigo. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas. Y prueuase, lo primero, porque la inclinacion misma natural enseña esto. Lo segundo: porque el Angelico Doctor enseña, que no ay beneficio ninguno, que se iguale con el beneficio, que el padre haze al hijo dãdole el ser, y la vida natural. En todas estas cosas no ay regla tan cierta, que no tenga alguna manera de excepcion. Y todos estos casos se han de mirar con gran prudencia. Porque si el padre fuesse muy cruel, y impio con el hijo, estaria obligado a anteponer el amigo excelente al padre.

D. Tho. 2.2.q. 31 a.3. ad 3.

¶Acerca de todas estas conclusiones ay vna duda: si en las cosas espirituales estoy mas obligado a socorrer y fauorecer al padre espiritual que no al carnal. La razon de dudar es: porque en las cosas espirituales mas vezino, y cercano esta el padre espiritual, que no el carnal. Luego como en las cosas naturales estoy mas obligado a acudir al padre carnal, que al espiritual, en las espirituales ha de ser al cõtrario. La misma difficultad es de los hermanos carnales, y espirituales: quales han de ser preferidos en las cosas espirituales.

¶A esta duda digo lo primero, que en los exercicios proprios, y que pertenecen a las particulares razones de algunas especies de amistad, siempre han de ser preferidos los que estan juntos, y adunados en aquella manera de amistad, a los que no lo estan. Pongo exemplo, en los exercicios de la religion, el religioso esta mas obligado a otro religioso de su religion, que no a los parientes. Y ha de querer que el tal religioso predique mejor, y en mejor lugar, que no su pariente: aunque su pariente sea predicador. Lo qual se ha de entender, siendo las cosas iguales. Porque si el pariente notablemente fuesse mejor predicador, que el religioso de la propria orden: mas auia de querer para el pariente.

¶Digo lo segundo, que respecto de la bienauenturança, y vltimo fin, la charidad obliga mas a querer bien para el padre carnal, que no para el espiritual, y para los hermanos carnales, que no para los espirituales. La razon es: porque la vnion, que haze la charidad en orden a la bien auenturança es commun y general a todos: y por otra parte, los padres y parientes exceden en el vinculo del parentesco natural. Luego estoy mas obligado a acudir a ellos, y desearles la bien auenturança, y rezar por ellos.

¶Digo

¶ Digo lo vltimo, que nunca sera peccado mortal desear mas la bienauenturança a vn hombre, que a otro: como no falte el orden de la charidad en el cumplimiento de los preceptos de las virtudes: como son de oracion, o de hazer bien, o de otras cosas semejantes, quádo corre el precepto.

¶ Vigesima nona conclusion. El hombre mas obligado esta en caso de necesidad a acudir a sus padres, que no a los hijos. De suerte, que si mi padre esta en extrema necesidad, y tambien mi hijo debaxo de precepto estoy obligado a socorrer a mi padre. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es: porque es mayor la deuda y obligacion en orden al padre. Fuera de el caso de necesidad, los padres han de atheserar bienes para los hijos, y no los hijos para los padres.

D. Tho. a. 9. ad 3.

¶ Trigesima conclusion. Hablando de si, mas se ha de amar el padre que la madre. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque el padre y la madre se han de amar en quanto son vn principio de la generacion, por la qual se communica el beneficio del ser natural. Y respecto de esta generacion, mas razon tiene de principio el padre, que la madre: conforme a buena philosophia. Luego mas se ha de amar el padre que la madre.

D. Tho. ar. 1.

De suerte: que si estuuiessen ambos en extrema necesidad, estoy obligado antes a el padre, que a la madre. Esto se entiende de si. Porque caso puede acontecer, en el qual este obligado a querer mas a la madre, y acudir a su necesidad: que no al padre. Como si la madre fuesse muy pia, y muy bien hechora de los hijos en lo temporal, y espiritual: y el padre fuesse vn vicioso, que no cuyda del bien de sus hijos. Tambien podria ser mas necessaria la madre para el bien commun, que no el padre. Y en el tal caso mas auia de amar a la madre, que al padre, y acudir mas a su necesidad.

¶ Trigesima prima conclusion. Absolutamente hablando, mas obligado esta el hombre, a acudir a su padre y madre que a su muger. De suerte, que estando en extrema necesidad, esta obligado a acudir a sus padres. Esto enseñan los Doctores, citados. La razon es: porque los padres son mas bien hechores, que no la muger: y tiene mayor razon de bien. Tambien se ha de aduertir, que la muger se ha de amar mas, que los hijos. Porque la muger tiene mayor razon de bien, que no los hijos.

D. Tho. ar. 11.

Cap. IIII. Del modo, con que se ha de amar a Dios.

PRimera conclusion. A Dios le deuemos amar no solamente con amor natural, sino tambien con amor sobrenatural de charidad. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es: porque la charidad, es virtud sobre natural: como queda dicho. Y el amor, que de ella procede es sobre natural. Luego obligados estamos tambien a amar a Dios con amor sobre natural. Amor natural es aquel, que puede tener el hombre por fuerça y virtud natural. Amor sobrenatural es aquel, que se tiene por fuerça, y virtud sobrenatural, y con el ayuda de la diuina gracia, y con la charidad sobrenatural. No basta, que el hombre ame a Dios con amor natural: sino que es necessario, que lo ame con este amor sobre natural.

¶ Segunda conclusion. Obligados estamos a amar a Dios por si mismo, y como vltimo fin sobrenatural de todas las cosas. Esta conclusion es de Santo Thomas y todos sus discipulos. La razon es: porque Dios es la misma bondad, y el summo bien por si mismo, y el vltimo fin de todas las cosas. Luego Dios se ha de amar por si mismo, y por quien el es, y como vltimo fin.

D. Tho. 2.2. q.27 ar.3.

¶ Tercera conclusion. El hombre se ha de amar asi mismo y al proximo, y a todas las demas cosas, por el mismo Dios, y en orden a el. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque todas las demas cosas participan el bien de el mismo Dios, y se ordenan a el como a vltimo fin. Luego todas ellas se han de amar por el mismo Dios, y en orden a el: no poniendo el vltimo fin en las criaturas, sino en solo Dios. Acerca de estas conclusiones hemos de declarar, como sera peccado amar a Dios por el interes, y por el premio, o porque no castigue al hombre. El qual amor suelen llamar los Sanctos, y Theologos amor mercenario, esto es, amor, que se tiene por el premio, y por la retribucion, o porque no castigue. Para declarar esto se ha de aduertir, que el amor mercenario es de dos maneras. La primera es, quando es tan solamente por la retribucion, y por el premio: de tal suerte, que el premio, y retribucion no se ordena como a vltimo fin al mismo Dios, que da el premio. De suerte, que bien assi, como el jornalero que trabaja en la viña tan solamente trabaja por el jornal, el qual ordena a su proprio bien, y vtilidad: y no lo ordena al bien de el, que le da el jornal, assi tambien el que ama de esta manera tan solamente ama por el premio. La segunda manera de amor mercenario es, quando vno ama a alguno esperando beneficios, y merce-

des

des del. Pero de tal suerte, que aunque no estuuiessen de por medio estos beneficios y mercedes, esta de tal suerte affecto, y dispuesto, que con todo esso le amaria. La primera manera de amor es absolutamente amor mercenario. La segunda no, y mas tiene razon de amor del premio, que no de mercenario.

¶ Quarta conclusion. El amor de Dios mercenario de la primera manera es peccado. De suerte, que no es licito amar a Dios con el tal amor. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque el tal amor pone el fin vltimo en la criatura, y ama a Dios por el premio, y por la retribucion tan solamente, que es, ordenar el criador a la criatura. Luego esto no es licito.

¶ Quinta conclusion. Licito es amar a Dios con amor mercenario de la segunda manera. De suerte, que es cierto segun la Fè, que es licito amar a Dios, y obrar bien por la vida eterna, y por el premio sobrenatural, que se espera de Dios por semejantes buenas obras. Esto enseñan todos los Doctores citados. Y se determina esto en el Concilio Tridentino, y en el Directorio de los Inquisidores. Donde se dize ser licito obrar bien teniendo esperanças del premio, y poniendo los ojos en el. Prueuase de la escriptura en muchos lugares, singularmente del Prophe-

Concilio Trid. sess. 6. can. 21 direct. in quisi. p. 2 q. 9. erro re. 80. & 81.

Psal. 118

ta Dauid, que dize, que inclino su coraçon al cumplimiento de la ley de Dios, por el premio, y galardon que esperaua del. Luego licito es. Lo segundo se prueua: porque en el tal amor no ay peruersidad ninguna ni desorden, ni el Criador se ordena a la criatura. Luego licito es el tal amor.

¶ Sexta conclusion. Licito es amar a Dios por los bienes temporales, que nos da, y comunica, no poniendo en ellos el vltimo fin. Esta conclusion affirman los mismos Doctores. Prueuase lo primero del vso de la Iglesia, que pide en sus oraciones salud, y agua del cielo, y bienes temporales: y para este effecto haze algunos seruicios a Dios. Lo segundo se prueua, porque en esto no ay desorden ninguno, ni el criador se ordena a la criatura. Luego licito es.

¶ Septima conclusion. El amar a Dios, es mas meritorio de si, que amar a qualquier proximo, o qualquiera otra criatura: considerando estas obras cada vna por si. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es: porque Dios es el summo bien, que se ha de amar por si mismo, y todas las demas cosas se han de amar por el. Luego mas meritorio es amar a Dios, que no las criaturas. Esta es obra la mas meritoria, y a que corresponde mayor premio en el cielo. Por esta razon los Christianos

D. Tho. 2.2. q. 27 art. 8.

particularmente, que professan perfection, se auian de exercitar mucho en amar a Dios para merecer mucho delante de la diuina Magestad.

¶ Octaua conclusion. Mas meritorio es amar al amigo, que no al enemigo. Esta conclusion es contra Durando, y contra Alberto Magno, y Thomas de Argentina, y Gabriel, y S. Buenauentura. Estos authores tienen expressamente, que es mas meritorio amar al enemigo, que no al amigo. Porque es mas difficultoso amar al enemigo, que no al amigo. Y la virtud tiene por officio proprio andar acerca de las cosas difficultosas, y exercitarse en ellas. Pero nuestra conclusiõ tiene S. Thom. y todos sus discipulos en el lugar immediatamente citado, y siguenle communmente todos los Doctores, con el Maestro de las sentencias, y los antiguos Theologos, y entre ellos Altisiodorense. La razon es, porque el amar al amigo tiene mejor objecto, y mayor bien. Porque el amigo tiene mayor cõjunction y vnion. Luego es mas meritorio el amar al amigo. Esto se confirma: porque mas deuido es amar al amigo, que no al enemigo, como es cosa notoria. Luego es mas meritorio amar al amigo. Verdad es, que quando la charidad es tan grande, que se estiende, no solamente al amigo sino tambien al enemigo: arguye mayor perfection de la charidad. Pero considerando el amor del amigo, y el amor del enemigo cada vno por si, mayor perfection es, y mayor merito amar al amigo, que no al enemigo. A la razon de estos Doctores, que tienen lo contrario se responde facilissimamente, que aunque es verdad, que la virtud se exercite en cosas difficultosas: con todo esso la excellencia de la virtud, y de el merito: no se toma tan solamente de la difficultad de la obra, sino de la excellencia de el objecto. Y el amar al amigo tiene mas excellente objecto aunque sea mas difficultoso el amar el enemigo.

Durand. in 3. d. 30 q. 2.
Albert. ibid. art. 3. Thomas de arg. q. 4. Ga. q. 1. Bonauē. q. vlt.
D. Tho. art. 7.
Magist. in 3. d. 30. Altis. in 3. tra. 5. ca. 2. q. vltima.

Cap. V. Del precepto de la charidad, y amor de Dios y del proximo.

PRimera conclusion. Cierto es, segun la Fè, que ay vn precepto grande, y excellente de charidad, y amor de Dios. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores, particularmente, el Doctor Nauarro, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. Y prueuase lo primero: porque assi lo enseña Christo nuestro Señor por Sant Mattheo, quando dize, que el grande y excellente mandamiẽto es amar a Dios. Y Sant Pablo enseña, que el fin de el precepto es la charidad. Quiere dezir, que el supremo de los preceptos es el que manda amar a Dios. Lo segundo, el amar a Dios es medio necessario para la salud espiritual

D. Tho. 2. 2. q. 44 art. 1. Nauarr. in man. c. 11. nu. 5. Manuel Rodrig. in sum. c. 11. Mat. 22. 1. Ad Tim. 1.

del

del alma: y es el mas excellente de todos los medios. Porque la virtud de la charidad es la mas excellente de las virtudes. Luego como ay precepto de Fè y esperança, lo ay de charidad: y este es el mas excellente de todos:

¶ Segunda conclusion. El precepto grande de la charidad obliga a amar a Dios con amor sobrenatural, que mane, y proceda de la charidad sobrenatural. De suerte, que como el precepto de Fè obliga a creer en Dios con Fè sobrenatural, y el precepto de la esperança obliga a esperar en Dios con esperança sobrenatural: assi tambien el precepto de la charidad obliga a amar a Dios con amor sobrenatural de la charidad. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. Pruevase: porque ay precepto de la virtud sobrenatural de la charidad. Y la charidad es virtud sobrenatural. Luego obliga el tal precepto a amar a Dios sobrenaturalmente.

¶ La difficultad es, si ay precepto natural de amar a Dios con amor natural. En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que no ay precepto natural de amar a Dios distincto del precepto de la religion: por el qual estamos obligados a reuerenciar a Dios. Esta sentencia tienen algunos Doctores, y discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Y el Padre Maestro Bañez enseña que esta sentencia es probable. La razon es: porque es muy probable sentencia, que no ay virtud ninguna particular para amar a Dios naturalmente. Luego no ay precepto natural de la obra de tal virtud.

¶ A esta duda se ha de responder: que me parece ser muy mas probable sentencia, que ay precepto natural de amar a Dios naturalmente, y como author de naturaleza. La razon es: porque ay precepto sobrenatural de amar a Dios sobrenaturalmente, por ser Dios el summo bien sobrenatural. Y es cosa cierta y aueriguada, que Dios, como author de naturaleza tambié es summo bien, y ay mil razones, para quererle, y amarle. Luego precepto natural ay de amarle. Esto se confirma: porque ay natural precepto de amarse a si mismo, y de amar al proximo, que obliga estando tan solamẽte en la razon natural sin tener lumbre de Fè. Luego tambien aura precepto natural de amar a Dios. De suerte, que el hombre aunque no tuuiesse lumbre de Fè, como no la tienẽ muchos infieles, estaria obligado por fuerça y virtud de este precepto natural de amar a Dios, como author de naturaleza, del qual procedẽ todos los bienes naturales. Quando obligue este precepto natural se dira despues. Solamente se ha de aduertir, q̃ los Christianos q̃ tienen lumbre de Fè, y amã a Dios cõ amor sobrenatural, cũplẽ muy biẽ con el prece-

pto natural de amar a Dios. Porque tienen otro amor mas excelente que el amor natural.

¶ A la razon de dudar se responde muy facilmente, que aunque no aya particular virtud para amar a Dios naturalmente, cõ todo esso ay precepto particular de amar a Dios de esta manera. Porque tiene el hombre vna inclinaciõ natural al amor de Dios natural, que es mas excellente que la virtud. El exẽplo es muy claro. No tiene necessidad el hombre de virtud particular para amarse a si mismo, y con todo esso ay precepto particular de amarse a si mismo, y de mirar por su proprio bien.

¶ Tercera conclusion. Para cumplir el precepto sobrenatural de amar a Dios, es necessario estar en gracia de Dios, y en su charidad. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados, y muy particularmente Vega, y Medina, y el Maestro Soto, el qual refiere a otros Doctores q̃ tienen lo contrario: y lo mismo tiene Nauarro, y Sancto Thomas parece que tiene nuestra cõclusion. La razon es clara: porq̃ el precepto sobrenatural de la Fè obliga a creer sobrenaturalmente. Luego el precepto sobrenatural de amar obliga a amar sobrenaturalmente. Y este amor sobrenatural no lo puede tener, sino el que esta en gracia y charidad: como es cosa sabida en Theologia. Luego el precepto sobrenatural de amar a Dios no se puede cumplir, sino es estãdo en gracia y charidad.

Vega de iustifi. q. 13. Med. 3.2.q.109 ar. 3. Sot. lib. 1. de na. ca. 22. Naua. in man. c. 1. nu. 6. D. Tho. 1.2. q. 100 ar. 10. ad 2.

¶ Quarta conclusiõ. El precepto del amor de Dios, obliga a amarle sobre todas las cosas, y de todo coraçon, y voluntad, y con todas sus fuerças. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. Esto consta del mismo precepto del amor de Dios, en el qual se dize, que auemos de amar a Dios de todo coraçon y con todas las mientes y fuerças. Luego hemosle de amar sobre todas las cosas, y cõ el modo, ya dicho. Lo segundo, porque Dios es el summo bien, que exceede todos los bienes, y todos ellos no se pueden comparar con este bien. Luego Dios se ha de amar con todas las fuerças, y con todo el coraçon, y sobre todas las cosas. Pero hase de aduertir, que para cumplir con el precepto de amar a Dios de todo coraçon, y de toda voluntad: no es necessario, que lo ame con toda la intensiõ possible. Basta, q̃ le precie y estime mas que a todas las cosas, como queda declarado en lo passado. En aquellas palabras, de todo coraçon, y de toda voluntad, se declara, q̃ de tal suerte ha de estar puesto el coraçon en Dios, que le ha de anteponer a todas las cosas.

¶ Quinta conclusiõ. El precepto de amar a Dios es affirmatiuo, q̃ encierra enssi vn negatiuo de la obra contraria, que es no le aborrecer jamas. En esta conclusion conuienẽ todos los Doctores citados en el principio del capitu-

pitulo. La razõ es: porque la forma del mismo precepto la tiene de affirmatiuo. Porq̃ dize, amaras a Dios, &c. Esto se confirma, porque el precepto de creer en Dios, y esperar en el es affirmatiuo, q̃ encierra en si vn negatiuo. Luego lo mismo sera de el precepto de amar a Dios.

¶ Sexta cõclusiõ. Este precepto de amar a Dios, por la parte, que es affirmatiuo obliga en algũ tiẽpo. Esta cõclusiõ es de todos los Doctores citados, y de todos los Theologos. La razõ es: porq̃ es precepto affirmatiuo. Luego obliga en algũ tiẽpo, como todos los demas preceptos affirmatiuos, y como el precepto, de creer, y esperar en Dios, sino obligasse en algũ tiẽpo determinado: no tẽdria fuerça ni virtud de precepto. ¶ Toda la difficultad esta en señalar el tiẽpo determinado en q̃ obliga este precepto de amar a Dios. Esta es general difficultad de todos los preceptos affirmatiuos: los quales algunas vezes obligã por razõ de otros preceptos, como q̃da dicho arriba: en el precepto de Fè, y esperança. Y de la misma suerte podria obligar en algunos casos este precepto de amar a Dios por razõ de otros preceptos. Puede tãbiẽ obligar por si mismos, y de su misma naturaleza. Este es el pũto de la difficultad, quando este precepto por si mismo obliga. En esta difficultad ay diuersos pareceres entre los Doctores. La primera sentẽcia es, que estamos obligados a amar a Dios sobre todas las cosas todos los dias de fiesta. Y el que no le ama en estos dias peca mortalmẽte, peccado de omisiõ cõtra el precepto affirmatiuo de amar a Dios. Esta sentẽcia tiene el Doctor Scoto. Esta sentẽcia es falsa y no la reciben los Doctores por ser dura, como lo dize Adriano tratãdo de este precepto. Tambien la impugna Nauarro, y todos los Doctores, y particularmẽte los discipulos de S. Thom. La razõ es: porq̃ no ay lugar ninguno de la sagrada escriptura, ni de cõcilio, ni razõ, q̃ cõuẽça, a dezir, q̃ estamos obligados a amar a Dios los dias de fiesta. Lo segũdo: porq̃ el precepto de oyr misa, q̃ corre el dia de las fiestas, se puede muy biẽ cũplir sin amar a Dios sobre todas las cosas, como es cosa notoria. Luego el tal precepto no obliga los dias de la fiesta. La segũda sentẽcia es de algunos Doctores, que affirman, que el precepto de amar a Dios no obliga, sino vna vez en la vida. Esta sentencia refiere el P. M. Soto, y Nauarro en el lugar alegado, y la impugnã muy bien, y cõ mucha razon. Porque es cosa ridicula dezir, que aquel gran precepto de amar a Dios obligue tan solamente vna vez en la vida. Esto se confirma: porque de otra suerte lo mismo auia de dezir de todos los demas preceptos diuinos affirmatiuos, que obligan tan solamẽte vna vez en la vida: como son los preceptos de creer, y esperar en Dios. Lo qual es

Sco. in 3. d. 27. Adrian. q. 4. de cõfess. Nauarr. in man. c. 11. nu. 6. D. Tho. 2. 2. q. 44. art. 1.

Sot. 3. iusti. & iure q. 1. & lib. 1. de nat. & gra. c. 22. Nauarr. vbi sup.

muy falso, como es cosa notoria. La tercera sentẽcia es, q̃ este precepto de amar a Dios tã solamẽte obliga en el peligro, y articulo de la muerte. Esta sentẽcia refiere el P. M. Bañez en el lugar de S. Thomas inmediatamente citado y la impugna cõ justissima razõ. Porque el precepto de amar a Dios, que es precepto de amistad, y se ordena a merecer la vida eterna, no ha de obligar tã solamente en el termino de la vida, quãdo se acaba el tiẽpo de merecer. ¶ La quarta sentẽcia es del P. M. Soto en el lugar citado, q̃ enseña, q̃ este precepto de amar a Dios obliga al tiempo de recibir el Baptismo. Porque entonces se señala el hombre por soldado de la milicia de Christo. Esta sentẽcia no tiene fundamẽto ninguno. Porq̃ todos los Doctores, y muy particularmẽte el P. M. Soto enseñã q̃ para recibir el sacramẽto del baptismo basta atriciõ, y que no es necessaria tãta disposiciõ: como para recibir el Sacramento de la Penitencia. Luego no es necessario tener entonces amor de Dios sobre todas las cosas. La quinta sentẽcia es del mismo Maestro Soto en el lugar, q̃ se cito primero, q̃ el precepto de amar a Dios obliga, quando el hõbre llega al vso de la razon, o por alli cerca.

Sot. lib. 2. de nat. & gra. c. 15.

¶ Esta sentẽcia tiene algũ fundamẽto en la doctrina de Sãcto Thomas q̃ enseña, que el hõbre esta obligado a conuertirse en Dios, quando llega al vso de la razon. Esta sentencia vniuersalmente no tiene verdad. Porque hablando de los infieles, que tienen ignorancia inuincible del Euangelio, no tiene verdad. Porque estos tales, quando llegan al vso de la razon no tienen conocimiento sobrenatural de Fè. Luego no pueden tener amor sobrenatural, que estriba, y se funda, en el conocimiẽto sobrenatural. La sexta sentẽcia es, q̃ el q̃ cũple cõ el precepto de la comunio recibiendo dignamẽte el sacramẽto del altar cũple con el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas. Esta sentencia tiene el P. M. Bañez en el lugar alegado. Esta manera de dezir me parece muy difficultosa. Porq̃ el precepto de el amor de Dios es muy differẽte del precepto de la charidad. Luego cõ comulgar no cũple vno con el precepto de amar a Dios. Toda esta variedad de sentencias, mana y procede de la indeterminación de el precepto, quanto a el tiempo.

¶ A esta duda digo lo primero, que no se puede determinar puctualmente quando obliga de si el precepto de amar a Dios. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es: porque el mismo precepto de amar a Dios no trae consigo determinacion de tiempo. Esto se confirma: porque el precepto affirmatiuo de creer y esperar en Dios, no trae determinado tiempo puctualmente, quando obligue. Luego lo mismo sera del precepto del amor de Dios.

¶ Digo

Digo lo segundo, que el que en todo vn año no se exercitasse en el amor de Dios sobrenatural, se colligiria auer passado el precepto sobrenatural del amor de Dios. De suerte, que el tal precepto obliga por lo menos vna vez en el año. Esto enseñan muchos discipulos de Sancto Thomas, semejante doctrina pusimos del precepto de la Fè, y de la Esperança. La razon es: porque muchos Thomistas enseñan, que el precepto de la Iglesia de confessar, y comulgar vna vez en el año, es determinacion del precepto diuino de comulgar y confessar. La qual determinacion puso la Iglesia con acuerdo del Cielo. Luego bien se collige, que estos preceptos diuinos obligan por lo menos alguna vez entre año. De lo qual se sigue, que el que entre año se exercita algunas vezes en el amor sobrenatural de Dios, no tiene que tener escrupulo del quebrantamiento de este precepto. Tambien digo, que si vno quando commulga vna vez en el año commulgasse con amor sobrenatural, y con feruor de Charidad: sin duda ninguna cumpliria tambien con el precepto sobrenatural de amar a Dios. Porque realmente tendria amor sobrenatural de Dios. Y en este sentido verdadera es la sentencia del padre Maestro Bañes. De lo qual se sigue, que si vno fuesse tan perdido, que se passasse vn año sin exercitarse en el amor de Dios: se entenderia auer faltado en el cumplimiento de este precepto.

¶ La segunda difficultad es, si ay precepto particular de amar al proximo. La razon de dudar es, porque la misma virtud de Charidad, que ama a Dios se estiende tambien al proximo. Luego no es menester distincto precepto de el amor del proximo, si no basta el mismo, que manda amar a Dios. A esta duda se responde, que ay precepto particular de amar al proximo, distincto del precepto de amar a Dios. Esta resolucion enseña Sancto Thomas, y sus discipulos. Prueuase: porque Christo Nuestro Señor expressamente dize, que ay vn precepto grande de amar a Dios. Y que el segundo es semejante a este: que es de amar al proximo como a si mismo. Luego son dos preceptos. Lo segundo, porque el precepto del amor del proximo es precepto de el medio, que se ordena al amor de Dios como al fin. Luego es distincto precepto. D. Tho. 2.2.q.44 art.2. Matth. 22.

A la razon de dudar se responde muy facilmente, que dentro de vna misma virtud puede auer diuersos preceptos. La virtud de la religion es vna simplicissima, y tiene muchos preceptos. Porque a ella pertenece el precepto de honrar a Dios, y el precepto de la oracion, y el precepto de no cometer algunos sacrilegios. De la mesma suerte la virtud de

la Charidad, aunque sea vna, contiene en si estos dos preceptos de amar a Dios, y al proximo, como a si mismo.

Todauia ay difficultad, si el precepto de amar al proximo es distincto de los demas preceptos, que tocan en el proximo. De suerte, que corra distincta obligacion en algun tiempo. Por otros preceptos esta el hombre obligado a no hazer mal al proximo, y en algunos casos a hazerle bien. La difficultad es, si fuera de estos preceptos ay obligacion por precepto de Charidad a amar al proximo. La razon de dudar es: porque nadie haze escrupulo del quebrantamiento del tal precepto, si real y verdaderamente cumple con los demas preceptos, que tocan en el proximo. Luego no ay tal precepto.

¶ A esta duda digo lo primero, que el precepto de amar al proximo por si mismo, no obliga, como el precepto de amar a Dios. De suerte que obligue alguna vez a tener amor del proximo, y exercitarse en esta obra, como esta obligado a exercitarse en el diuino amor. En esta conclusion han de conuenir, y conuienen todos los Doctores en el lugar citado. La razon es: porque el amar a Dios es medio necessario para la salud espiritual, y el amar al proximo, no. Luego el amar a el proximo no cae debaxo de precepto de la misma suerte, que el amar a Dios.

¶ Digo lo segundo, que estamos obligados en commun a amar los proximos por la Charidad: de suerte, que queramos para ellos los bienes sobrenaturales, que queremos para nosotros. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado: particularmente el Padre Maestro Bañes. La razon es: porque ay precepto de amar al proximo como a si mismo. Y a si mismo esta obligado a amar por la Charidad: de suerte, que quiera para si los bienes sobrenaturales de la gracia. Luego lo mismo ha de querer para el proximo. De suerte, que conforme a estos dos dichos, para que vno no peque mortalmente contra el precepto del amor del proximo, no es necessario que distinctamente, y en particular le ame por la Charidad, queriendo para el expressamente la bienauenturança, sino basta, que en el amor de Dios se incluya, como virtualmente el amor del proximo. Porque el que ama a Dios con amor de Charidad: tambien ama al proximo.

¶ Digo lo tercero, que son muy raros los casos, en los quales obligue el precepto de amar al proximo por la Charidad, queriendo distinctamente la bienauenturança para el. Esto enseñan los Doctores citados. Porque este precepto no trae determinacion

nin-

ninguna. Con todo esso, se ha de aduertir, que es precepto affirmatiuo, y ha de obligar alguna vez. El Padre Maestro Bañes enseña, que el que vna vez en el año estando en gracia de Dios desea al proximo la bienauenturança sobrenatural, cumple con este precepto de amar al proximo por la Charidad. Esta doctrina es muy conforme a lo que queda dicho de los preceptos affirmatiuos.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que de ordinario los justos, que estan en gracia de Dios por la Charidad, desean a sus proximos la bienauenturança. Y por esta razon no tienen que hazer escrupulo del quebrantamiento de este precepto.

¶ Todauia ay difficultad. Si vno esta en peccado mortal, si puede auer caso, en que este obligado a salir de el para cumplir con el precepto de amar al proximo, con Charidad sobrenatural. Porque este precepto no se puede cumplir estando en peccado mortal. La razon de dudar es: porque el precepto de amar al proximo con Charidad sobrenatural, obliga alguna vez. Luego si entonces estuuiesse en peccado mortal, estaria obligado a salir de el para amar al proximo con Charidad sobrenatural.

¶ A esta duda se ha de responder, que me parece cosa muy difficultosa obligar a esto. Esta resolucion es del Padre Maestro Bañes. La razon es: porque ningun Doctor obliga a esto. Y lo principal, porque el precepto de amar al proximo por la Charidad, es precepto annexo al precepto del amor de Dios, y que se ordena a su cumplimiento, como medio a fin. Luego, quando el Christiano no estuuiere obligado a salir de el peccado para amar a Dios por el amor de la Charidad, tampoco estara obligado a salir de el peccado para amar al proximo. Particularmente, que como queda dicho, el amor del proximo se comprehende como en virtud en el amor de Dios. Y assi se responde a la razon de dudar.

¶ Septima conclusion, que se sigue de todo lo dicho. Precepto ay de amar al proximo, como asi mismo. En esta conuiene todos los Doctores: y consta de todo lo ya dicho. Este precepto obliga a los hombres aqui por lo menos no excluyan de su amor al proximo, aunque sepan que es enemigo de Dios, o suyo.

¶ Octaua conclusion. Contra este precepto pecca mortalmente el que no socorre al proximo, que esta en extrema necesidad, ora sea corporal, ora sea espiritual. En esto conuienen todos los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque el que no socorre al proximo en semejante necessidad, no le ama ni tiene Charidad para el. Luego quiebra el precepto de el amor de Dios. Si esta vno

muriendo de suerte, que no ay otro, que socorra su necesidad, y puede: pecca contra la Charidad no le socorriendo. Sant Ambrosio dize aquel commun dicho, sino le mantuuiste matastele. Lo qual se ha de entender, como despues diremos, que le mato quebrando el precepto de la Charidad del proximo, y no peccando contra justicia. Y lo mismo es, si viessemos vn niño que tiene estrema necessidad espiritual. Porque no tiene quien le ministre el Sacramento del baptismo, y está muriendo. Si yo no le socorriesse, y se lo ministrasse peccaria mortalmente contra el precepto del amor del proximo. Lo mismo es, si vno tiene necessidad de consejo, sin el qual moriria en peccado mortal. Si yo puedo socorrerle con el, estoy obligado a hazerlo, y sino pecco mortalmente contra el precepto de el amor del proximo.

Octaua conclusion. El que vee a su proximo en alguna necessidad temporal de su hazienda, o honra, y la puede remediar facilmente, no auiendo otro, que la remedie, y no la remedia: pecca mortalmente contra el precepto de amar al proximo. Esta conclusion enseñan communmente los Doctores, y particularmente Nauarro. La razon es: porque el amor del proximo obliga a socorrer sus necessidades. Y el que no las socorre no tiene verdadero amor del proximo. Declaremos esta conclusion con exemplos. Passa el proximo por vna calle, en la qual ay gran peligro, porque se está cayendo vna pared, o tejas de el tejado. De suerte, que moralmente hablando, peligrara su vida: si yo no le aduierto: pecco mortalmente contra el precepto de el amor del proximo, no le aduertiendo de el peligro. Lo mismo se ha de dezir de aquel, que passa por vn camino: y vee que la bestia de vn proximo esta atollada, y pudiendo ayudar en aquella necessidad, no ayuda: no auiendo otro, que lo haga. Este tal pecca mortalmente. Porque se echa de ver, que no ama al proximo, como deue, pues no le ayuda en la tal necessidad. Lo mismo es quando vn hombre vee, que algun ganado destruye los panes, o los sembrados del proximo, o vee arder la casa del proximo, o su hazienda, y pudiendolo remediar facilmente, y impedir el tal daño, no le impide, no auiendo otro, que lo impida. Lo que esta dicho de estos casos, se ha de dezir tambien de otros semejantes que tocan en la hazienda, o honra del proximo. Lo qual todo se ha de entender, sino se le siguiesse mayor, o ygual daño. Porque siguiendosele el tal daño, no estara

Naua. in man. ca. 24. num. 22.

obli-

obligado con tanto detrimento. De todas estas cosas se dira mas largamente en otro lugar.

Capit. VI. De el odio, y aborrecimiento de Dios y de si mismo, y de el proximo.

PRimera conclusiõ. El aborrecimiento de Dios, y odio de el, es el mas graue de los peccados. De suerte, que es mas graue, que la infidelidad, y desesperacion. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, particularmente Cayetano, y Sylvestro, y Nauarro. La razon es: porque este vicio es contrario a la perfectissima virtud, que es la Charidad, y es contra el supremo precepto de el amor de Dios. Luego este vicio es el mas graue de todos los vicios.

D. Tho. 2.2.q.34 art.2. Cayet.in sum.ver. odiũ Dei Sylvest. in eodẽ verbo Nauar.in Man. ca. 11.n.14

¶ Segunda conclusion. El aborrecimiento de Dios, no es vicio ni peccado, que los Theologos llaman capital. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, en la question citada, y todos los Doctores citados. La razon es, porque vicio capital es aquel del qual muy frequentemente nacen y proceden otros vicios. Como la soberuia es vicio capital cabeça de otros vicios. Y de el aborrecimiento de Dios no nacen otros vicios frequentemente. Porque antes, que el hombre llegue a tener aborrecimiento de Dios: ha tenido otros graues peccados, por los quales se dispone a este tan graue vicio. Luego este peccado aunque sea el grauissimo no es capital.

D. Tho. art.5.

¶ Tercera conclusion. El aborrecimiento, y odio de si mismo es peccado mortal contra la Charidad. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque el aborrecerse a si mismo, es contra la virtud de la Charidad, y contra la natural inclinacion, que Dios le dio a su proprio bien. Luego es peccado mortal.

¶ Quarta conclusion. El aborrecimiento, y odio del proximo es peccado mortal. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. Pruevase lo primero, del Apostol Sant Iuan, el qual en su canonica dize, que el que aborrece a su hermano, y proximo esta en tinieblas. Lo segundo se prueua: porque es contra la Charidad, y amor de el proximo. Luego es peccado mortal.

D. Tho. art.3.

1. Ioan. cap.2.

¶ Quinta conclusion. El odio y aborrecimiento de el proximo, de parte de el affecto es el mas graue peccado, que se comete contra el proximo. Pero mirando al daño, que haze el peccado al proximo no es el mas graue de los peccados, que se cometen contra el proximo. Esta conclusion enseñan con Sancto Thomas, todos sus discipulos en la questiõ citada. La

raz o n

razon es: porque el aborrecimiéto de el proximo de parte de el affecto es contra la Charidad, y con el affecto dessea grande mal al proximo. Luego de esta parte es grauissimo peccado contra el proximo. De parte de el daño, el homicidio y otros peccados hazen mas daño al proximo, pues le quitan la vida. Luego de esta parte no es el grauissimo de los peccados, que se cometen contra el proximo.

¶ La primera difficultad es, absolutamente, y a boca llena si es el grauissimo peccado de los que se cometen contra el proximo. La razon de dudar es: porque el homicidio haze mayor daño al proximo, pues le quita la vida. Luego el homicidio es mas graue peccado absolutamente.

¶ A esta duda se responde, que absolutamente y a boca llena el mas graue peccado de los que se cometen contra el proximo es el aborrecimiento del proximo. Esta es doctrina commun de los Doctores citados. Prueuase: por q̃ es contra la Charidad del proximo, y contra el precepto de amarle. Luego es el mas graue peccado en orden al proximo: porque es contra la mas excellente virtud, y mas excellente precepto en orden al proximo. Lo segundo: porque assi como dizen los Doctores, que todos los pecados son vna participació de el odio, y aborrecimiento de Dios: y por esso el tal odio es el grauissimo de los peccados, assi tambien todos los peccados, que se cometen contra el proximo participan de el aborrecimiento del proximo. Luego el aborrecimiento del proximo es el grauissimo de los peccados, que se cometen contra el. Lo tercero: porq̃ el aborrecimiento del proximo, es fuente y manantial de donde manan, y proceden los peccados contra el proximo. Luego es el grauissimo de ellos.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que el homicidio, es mas graue peccado de parte de el daño, que haze, pero no absolutamente. Porque el mismo homicidio participa la razon de aborrecimiéto de Dios y puede manar y proceder del.

¶ La segunda difficultad es: si el aborrecimiento del proximo es mas graue peccado, que los que se cometen contra Dios, y tocan en el, sacado el aborrecimiento del mismo Dios, que este es mas graue, que el aborrecimiéto del proximo. De suerte, que la difficultad es, si el aborrecimiento del proximo es mas graue peccado absolutamente, que la infidelidad, o desesperacion, o sacrilegio, ó otros peccados semejantes, que tocan en alguna manera en el mismo Dios. La razon de dudar es: porque el aborrecimiento del proximo es contra la virtud, de la Charidad, que es la reyna de las virtudes, y los demas peccados, no son contra virtud tan excellente, como es cosa notoria. Luego el aborrecimiento del proximo es mas

gra-

graue peccado, que todos estos.

¶ A esta duda se responde, que el aborrecimiento del proximo es el mas graue peccado de los q̃ tocan en el, pero no de los q̃ tocan en Dios summo bié. De suerte, que es mas graue peccado la infidelidad, y la desesperacion, y el sacrilegio, que en alguna manera toca en Dios. Caietano en seña, que la virtud de la religion en alguna manera toca en Dios, aunque no como las virtudes Theologales. Porque su officio es el culto diuino. Y ansi el sacrilegio, que es contra la virtud de religion en alguna manera toca en Dios, y le agrauia. Esta resolucion enseña el Angelico Doctor y sus discipulos: porque solamente dize, que el aborrecimiento del proximo es el mas graue peccado de los, que se cometen contra el. La razon es: porque los demas peccados tocan en Dios, y le agrauian. Luego son mas graues peccados, que el aborrecimiẽto del proximo. De lo qual se sigue, q̃ tambien es mas graue peccado el aborrecimiẽto de si mismo, y el matarse a si, que no el aborrecimiẽto del proximo. Porque mas obligado estoy a mi mismo, que al proximo.

Caiet. 2. 2. q. 81. art. 8.

A la razon de dudar se responde, q̃ no todos los peccados cometidos contra la virtud de la Charidad son mas graues q̃ los q̃ se cometẽ contra la Fè, esperança, y religiõ. Cosa cierta es, q̃ dexar de amar a Dios quando estoy obligado, por la fuerça de el precepto de amar a Dios, pecco mortalmente contra la virtud de la Charidad. Con todo esso, no es tan graue peccado, como la infidelidad, o desesperacion, y quiça no es tan grande como algunos sacrilegios. La razon es: porque la omission de el cumplimiento de el precepto no haze tanta repugnancia a la Charidad, como la infidelidad a la Fè, y como la desesperacion a la esperança, y como el sacrilegio positiuo a la virtud de religiõ. De suerte, q̃ quando fuere igual repugnancia, y cõtradicion el peccado contra la Charidad, sera mas graue: pero no de otra manera. Viniendo a nuestro proposito, el aborrecimiẽto del proximo, es contra la charidad: pero no le haze tãta repugnãcia. Porq̃ no es contra lo q̃ principalmente mira la charidad q̃ es Dios summo bié. De suerte: q̃ el aborrecimiẽto dl proximo, es contra la virtud de la Charidad del proximo. De manera, que la Charidad esta como limitada, y coartada al proximo.

Quinta conclusion. El odio, y aborrecimiento del proximo mana y procede principalmẽte dela embidia, aunque tambien procede de de la ira. Esta es doctrina de S. Thomas, y de todos sus discipulos en el lugar citado. La razõ es, porque la embidia no es otra cosa, sino vna tristeza de el bien del proximo. Luego, como nos mouemos a amar las cosas, q̃ nos deleytan, y causan gozo en nosotros, ansi tambien nos mouemos a aborrecer las cosas, que nos entristecen.

D. Tho. art. 6.

Sexta

¶ Sexta conclusion. El odio de Dios, y de el proximo, segun que se opponen derechamente a la virtud de la Charidad son de la misma especie. Esto enseñan los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente el padre Maestro Bañes en la duda segunda conclusion primera. La razon es: porque se opponen a la misma virtud de la Charidad, segun la misma razon formal. Pero ha se de aduertir, que aunque sean de la misma especie, no cumple vno en la confesion, con dezir que tuuo aborrecimiento contra la virtud de la Charidad, sino que ha de declarar muy en particular, que fue aborrecimiento de Dios, o de el proximo. Porque esto es cosa, que agraua notabilissimamente. Porque si es necessario declarar en la confesiõ la cantidad notable de el hurto, porque agraua notablemente, mucho mas necessario sera declarar si fue aborrecimiento de Dios, o de el proximo. Porque esto agraua notabilissimamente.

¶ Septima conclusion. Si el aborrecimiento de Dios se toma como derechamente se oppone, y contradize a la virtud de la Charidad, y el aborrecimiento del proximo se toma como se oppone, y contradize a la natural amistad, no son de la misma especie de peccado. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque la Charidad sobrenatural, y la natural amistad del proximo son cosas differentissimas, y de distincta especie. La vna es sobrenatural, y la otra natural.

¶ Octaua conclusion. El aborrecimiento de el proximo, siempre es peccado de vna misma especie: aunque el hombre desee varios y diuersos males al proximo, como son matarle y quitarle la hazienda. Esto enseñan tambien los Doctores citados. Porque siempre dessea estos males debaxo de vna misma razon, que es el aborrecimiento del proximo. Acerca de estos dos capitulos sera bien declarar mas en particular, quando pecca el hombre contra el precepto del amor de el proximo: fuera de los casos, que quedan dichos en el capitulo passado, y en este.

¶ Nona conclusion. El que se aborrece a si mismo, o a el proximo claramente pecca contra el precepto de amarse a si, y al proximo. Esto es cosa notoria: porque aunque es precepto affirmatiuo el de amarse a si, y al proximo: encierra en si vno negatiuo de no se aborrecer a si, ni aborrecer al proximo. Y mayor peccado es aborrecerse a si, que al proximo. Porque esta obligado a amarse a si, mas que al proximo. Y el amor de el proximo se ha de medir por el amor proprio. De suerte, que el amor proprio ha de ser la regla del amor del proximo.

¶ Decima conclusion. Contra el precepto de amarse a si, y al proximo pecca mortalmente el

que

que no se ama a si, y al proximo, por lo menos en general, y en comun con el amor de la Charidad, amandose a si, y al proximo por Dios: porque son capazes de la vida eterna, y desseandola para si, y para sus proximos. O tambien el que se ama a si, o a su proximo con amor natural, al tiempo, que esta obligado so pena de peccado mortal. Este tiempo es aquel, en que el mismo o el proximo estan en extrema necessidad de el tal amor, o del socorro que nace de este amor. Esto enseña el Doctor Nauarro. La razon se collige de todo lo dicho.

Naua. in Man. ca. 14. num. 23.

¶ Contra este mismo precepto pecca el hombre, que excluye al proximo, o a si mismo de la participacion, y communion de las oraciones generales, que suele rezar por otros. Esto enseña el mismo Doctor. La razon es, porque del amor de la Charidad nace y procede el orar por si mismo, y por los proximos: y el precepto obliga a no excluyr a nadie, como queda dicho arriba. Luego peccado mortal sera excluyr a alguna persona.

D. Tho. 2.2.q.25 art. 4.6. 8.&.5.

¶ Vndecima conclusion. Pecca contra el precepto de amar al proximo el que tiene animo de no le amar, o de no le socorrer en su necessidad: porque es peccador, o porque le ha offendido o por otra causa semejante: y esto en caso necessario para su salud. Esto enseña el mismo Doctor, y se collige de lo que queda dicho en lo passado.

¶ Duodecima conclusion. Pecca mortalmente contra este precepto, el que desea, que su proximo peque mortalmente, o que se condene. Y mas grave peccado seria, si en la oracion pidiesse a Dios alguna cosa de estas. Esta conclusion enseña el Doctor Nauarro. La razon es: porque estoy obligado de Charidad a desear, que el proximo no offenda a Dios, ni se condene. Luego peccado mortal sera contra la Charidad, desear que peque mortalmente, y se condene. Lo mismo es, si maldize al proximo de animo, y de coraçon desseando que se condene, o si le haze descommulgar con animo de que se condene por este camino. Y lo mismo es de otras cosas semejantes: porque todas ellas son contra el amor del proximo. Otras muchas cosas se podran ver en Nauarro en el lugar citado, en los numeros siguientes.

Naua. n. 14.

Cap. VII. De el amor mũdano y temor mundano, que tienen contrariedad a la virtud de la Charidad.

PRimera conclusion. El amor de las cosas temporales templado y moderado, no es peccado, ni es amor mundano. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos particularmente el Padre Maestro Banes. La razon es: porque el amor

D. Tho. 2.2.q.18 art. 3.

de la vida es natural, y conforme a la inclinacion natural. Luego el amor de los medios necessarios para la conseruacion de la vida no sera malo. Tal es el amor de los bienes temporales, si es moderado, y templado, Luego el tal amor no es peccado: antes es bueno.

¶ Segunda conclusion. El amor de las cosas temporales superfluo, y no templado, sino demasiado, assi en la intension como en la muchedumbre de las cosas, que se aman y desean, no siempre es peccado mortal. De suerte, que porque vn hombre quiera muy intensamente las cosas temporales, y exceda en quererlas con tanta intension, o porque desee muchos bienes temporales: no por esso luego es peccado mortal. Esta doctrina es de los Doctores citados. La razon es, porque el que ama de la manera dicha, no pone siempre el vltimo fin en los bienes temporales, como es cosa notoria. Luego no siempre es peccado mortal. De suerte, que el tal amor tampoco no es mundano.

Tercera conclusion. El amor de las cosas temporales, que pone el vltimo fin en ellas, es amor mundano, y es peccado mortal. Esta es sentencia de todos los Doctores citados. La razon es: porque el tal amor es contrario a la Charidad. Porque la Charidad pone el fin vltimo en Dios: y anteponelo y prefierelo a todas las criaturas y el amor mundano pone el fin vltimo en los bienes temporales, y anteponelos y prefierelos al mismo Dios. Luego es peccado mortal. Porque lo que es contrario, y repugna a la Charidad es peccado mortal. Quando pone el peccador el fin vltimo en las criaturas declaran los discipulos de Sancto Thomas, con el mismo S. Thomas. D. Tho. 1.2.q.71. art. 7. & q.77. ar. 4.

Toda la difficultad esta en declarar facilmente, quando sera amor mundano, que pone el fin vltimo en los bienes temporales.

Quarta conclusion. Señal certissima es, de que el amor es mundano, y pone el fin vltimo en alguna cosa temporal, que a nal, si pone algunos medios en el exercicio, y por obra que son peccados mortales, o si tiene en el proposito y la voluntad de ponerlos. Pongo exemplo. Vn hombre desea tanto vna cosa temporal, que por alcançarla, hurta, o comete otro peccado mortal, es cierta señal que el tal amor es peccado mortal, y que es amor mundano, y que pone el fin vltimo en la cosa temporal. Esto enseñan los discipulos de Sancto Thomas, particularmente el Padre Maestro Bañes en el lugar citado. La razon es clara: porque el tal amor de las cosas temporales es causa de que el hombre cometa peccados mortales. Luego el mismo amor en si es peccado mortal. Verdad es, que antes que el amor de las cosas temporales cause estos effectos,

es

es difficillimo de entender, quando es peccado mortal. Porque no ay señal ninguna: por donde lo colligir. Porque no se echa de ver el ser peccado mortal en la demasiada solicitud, y muy continua, ni en el andar muy ordinariamente pensando en semejantes cosas. Porque todas estas cosas se pueden hallar en vn hombre, que tiene proposito de jamas cometer peccado mortal.

Quinta conclusion. Que este amor de las cosas temporales sea peccado mortal, no se puede colligir de la intension grande del amor de las cosas temporales. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque la obra ha de ser buena, o mala del objecto y no de la intension. Verdad es, que en algunos casos, por razon de la intension, podria ser peccado mortal. Lo primero, por el peligro de la negligencia, de cumplir algun precepto a su tiempo. Si vno tuuiesse tan intenso el amor, que por razon de esta intension se pusiesse a peligro de ser negligente en el cumplimiento de algun precepto. Entonces, el tal amor de las cosas temporales por razon de la intension: seria peccado mortal. Lo segundo. La intension del amor puede hazer, que el amor de las cosas temporales sea mundano, y peccado mortal: quando es tan grande, que por su grandeza se oluida el hombre de vna obra, que estaua obligado a huzerla por precepto. Es el exemplo: quando vn sacerdote por la demasiada afficion, que tiene al juego, se oluidasse de rezar el officio diuino. Lo qual puede ser peccado mortal, o venial segun que fuere mayor o menor la negligencia, y conforme a la esperiencia que tiene que se suele oluidar. Pero ha se de aduertir, que no se engañe el hombre. Porque muchas vezes parece intension la del amor y en realidad de verdad no es intension, sino que precia y estima en mas las cosas temporales, que no a Dios.

Sexta conclusion. La intension grande del amor de las cosas temporales siempre es peligrosa. Esta enseñan todos los Doctores citados. Esto se prueua de el Apostol Sant Pablo, el qual expressamente dize, que los que quieren ser ricos, y estan afficionados a las riquezas caen en la tentacion, y en el lazo del demonio. Luego la tal intension de amor de las cosas temporales es muy peligrosa. D. Paul. 1. ad Timot. 6.

Septima conclusion. El temor mundano de perder las cosas temporales siempre es peccado. Esta enseña el Doctor Angelico con todos sus discipulos en el lugar citado. Prueuase, porque el amor mundano, de donde nace el tal temor, siempre es malo: y contrario a la Charidad, como ya queda determinado. Luego el temor munda-

no tambien sera malo, y contrario a la Charidad. Porque de mal principio no puede proceder cosa, que no sea mala. Del temor mundano, como echaremos de ver lo, y ser peccado mortal: se ha de mirar conforme a lo que queda dicho del amor. Porque, quando el amor de las cosas temporales es peccado mortal, entonces el temor de perderlas tambien sera peccado mortal. Porque el tal temor nace del amor mundano. Y entonces el temor mundano sera distincto peccado mortal: quando el amor mundano lo fuere.

¶Acerca desta conclusion es la difficultad: quando vno por temor mundano comete vn peccado mortal, si seran dos peccados o vno. Pongo exemplo. Vn hombre por no perder la gracia de su Rey jura vn juramento falso. La duda es, si comete dos peccados. La razon de dudar es: porque el juramento falso es peccado mortal, y sacrilegio. Y el temor mundano nacido del amor mundano, es tambien peccado mortal. Luego son dos peccados mortales. Para declarar esta difficultad se ha de aduertir, que el amor de las cosas temporales de dos maneras puede poner el vltimo fin en la criatura. La primera es, quando el hombre expressamente propone amar de tal suerte la cosa temporal, que en todo caso antes passara la ley de Dios, que dexara el poseer la tal cosa, o el buscarla. La segunda manera es, quando vn hombre ama vna cosa, que de suyo es buena, o por lo menos no es mala, no proponiendo expressamente de passar por esto la ley de Dios: pero offreciendosele la ocasion: y durando el tal amor quiebra algun precepto. El exemplo es, en el que ama la vida, que de si no es malo, si no bueno. Con esta ocasion, y durando este amor passa vn precepto de ayuno, o otro semejante.

¶Digo lo primero. El temor mundano, que nace del amor mundano, de la primera manera, siempre es peccado mortal, y distincto de el otro peccado, que se comete por miedo, como en el exemplo puesto en la duda, y es necessario declarar en la confession el tal peccado. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y particularissimamente el Padre Maestro Bañes. La razon es: porque antes, que viniesse la ocasion de passar la ley de Dios, y de perjurarse, el tal amor y temor era peccado mortal. Luego es distincto peccado mortal del perjurarse. Esto se confirma: porque de el tal temor podia nacer otro peccado mortal. Pongo exemplo, el hurtar. Luego el temor mundano distincto peccado es del perjurio: pues puede causar el hurto. Para declarar mas lo que se sigue, se ha de aduertir, que el amor de

la se-

la segunda manera todauia puede ser en dos maneras. La primera es, que sea general, y commun, de tal suerte, que el templarle, y moderarle, para que no exceda fuera de la ley de Dios, no pertenezca a ninguna virtud particular. Y tal es el amor proprio, que se halla en todos los peccados. Otro amor ay mas particular, de tal suerte, que el moderarle, y templarle para que no exceda, pertenece a particular virtud: como el templar y moderar el amor de el mantenimiento, que pertenece a la virtud de templança. Y el amor de el estudio lo templa la virtud de estudiosidad.

¶ Digo lo segundo: que si el amor es general de tal suerte que el moderarle no pertenece a virtud ninguna particular, el temor que nace de el tal amor no es distincto peccado de aquel, que se comete por temor. Esta es commun sentencia de todos los Thomistas en el lugar citado. La razon es: porque en el tal caso el tal amor no tiene razon de malicia particular fuera de aquella, que se comete en el peccado, que causa. Luego no son dos peccados. Esto se confirma: porque de otra suerte, qualquiera q̃ pecca cometeria dos peccados: lo qual no se ha de admitir. Que esto se siga consta: porque no ay peccado, que no proceda del amor proprio.

¶ La difficultad es: quando es amor particular, cuya moderacion pertenece a alguna virtud particular. En esta difficultad el Padre Maestro Cano, como lo refiere el Maestro Bañes en el lugar citado, enseña, que en el tal caso se cometen dos peccados distinctos. El vno el peccado, que se causa del amor y el otro el mismo amor. Como si vno por el amor, que tiene al estudio, o a la comida dexasse de oyr missa, peccaria contra la virtud de religion, y contra la virtud de estudiosidad, o de templança. Esta sentencia es probable.

¶ Digo lo tercero: que muy mas probable es lo contrario: que no ay mas que vn peccado mortal en el tal caso. Y el mismo amor tiene razon de peccado: por el que se comete. Si dexa de oyr missa por amor de el estudio, o de el mantenimiento, tan solamente comete vn peccado contra la virtud de religion, y contra el precepto de oyr missa. Y no es necessario declarar en la confession: que dexo de oyr missa por amor de el estudio, o de el mantenimiento. La razon es: porque, aunque pertenezca a particular virtud el moderar el amor: pero no ay precepto particular, que corra entonces de la tal virtud. Porque no estoy obligado a dexar de estudiar, o de comer, sino es para oyr missa. Solamente se ha de aduertir, que el negar a Christo por el temor de la muerte, no es

tan graue peccado, como negarle no auiendo peligro ninguno, sino muy de grado, y voluntad. Esto tiene verdad, aunque fuesse distincto peccado el temor mundano de el negar a Christo. Porque la passion de temor, que antecede, disminuye algo el peccado. Como el que hurta para dar lymosna al pobre, menos pecca, que el que hurta absolutamente. Y si alguno dize, que ay dos peccados, y que el vno no puede escusarse al otro: se responde, que el vn peccado quando esta junto con alguna passion, por la parte, que tiene junta passion, puede escusar al otro, como dizen los Doctores discipulos de Sancto Thomas.

D. Thom. 1. 2. q. 76. art. 4. ad 1.

¶ Octaua conclusion. El temor filial, es don de Dios, y bueno, que nace del amor de Dios. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y sus discipulos. Prueuase lo primero de el propheta Esaias. El qual hablando de Christo dize, que auia de estar lleno de temor de Dios. El qual necessariamente ha de ser temor filial. Lo segundo se prueua: porque el temor filial nace de la Charidad, y amor de Dios. Luego es bueno, y Sancto. Y assi lo llama Dauid, temor de el Señor Sancto. Llamase filial este temor: porque como el hijo de puro amor, que tiene al padre le teme: assi tambien los hijos de Dios con Sancto miedo temen a Dios, que es su padre por la gracia.

D. Thom. 2. 2. q. 19. art. 1. & 2. Esaias. 11.

El hijo de Dios por este temor teme la culpa, y el peccado, por el apartamiento de Dios, y de su presencia y de verle: como el hijo teme offender a su padre, por no ser apartado de su presencia, con la qual se huelga: assi tambien el hijo de Dios.

¶ Nona conclusion. El temor de el infierno, por el qual nos apartamos de el peccar, no es malo. Esta conclusion es de todos los discipulos de Sancto Thomas, con el mismo Sancto Thomas. Prueuase lo primero de el Concilio Tridentino, que lo enseña assi. La razon es: porque la escriptura, y los Sanctos proponen a los hombres las penas de el infierno, para que se aparten de el peccar. Luego el tal temor no es malo ni peccado, sino antes es bueno. De lo qual se sigue, que el temor seruil, que tan solamente dize temor de la pena en el seruo, no es malo.

D. Thom. art. 4. Concilio Trid. sess. 6. can. 8.

¶ Decima conclusion. El temor seruil, que dize temor de la pena, y que el bien al qual se oppone, a la pena, se ame, como vltimo fin, el tal temor es peccado mortal, como el temor mundano. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque este tal tiene puesto su vltimo fin en algun bien criado. El exemplo es, si vno amasse, como a vltimo fin su gusto, y contento, de suerte, que por esso teme las penas de el infierno: este tal temor es seruil y es peccado.

CAP.

Cap.VIII.De acidia, que es peccado contrario a la Charidad.

PRimera concluſion. Acidia ſe toma de dos maneras:conforme a la doctrina de Cayetano. La primera es general y communmente, como es nombre commun a muchas eſpecies de peccado. La ſegunda manera propriamente como es peccado particular, que pertenece a vna eſpecie de peccado,de la qual ſe trata al preſente y trata Sancto Thomas, y los Summiſtas,particularmente Syluestro.

Caiet. in ſum.verbo, acidia.

D. Tho. 2.2.q. 35 Sumiſtæ verbo, acedia.

¶ Segunda concluſion. Acidia como es vicio commun a muchas eſpecies, ſignifica, y dize vna triſteza de el bien eſpiritual. De manera, que acidia en eſta acepcion no es otra coſa, ſino vna triſteza de bien eſpiritual. Eſta concluſion enſeña Cayetano en el lugar citado. Declaremos eſta concluſion. El bien eſpiritual de qualquiera virtud conſiſte en ſus proprias obras, y en el exercicio de la tal virtud. Pongo exẽplo en la virtud de la juſticia. El bien eſpiritual de eſta virtud conſiſte en dar a cada vno lo que es ſuyo. El bien eſpiritual de la templança conſiſte en comer templadamente. Y anſi quando vno pienſa en el bien de eſtas virtudes, y ſe entriſtece del,pecca, por tener triſteza de el tal bien eſpiritual. Y es acidia vicio commun. Porque puede acontecer que la triſteza ſea de el bien de la juſticia: porque ha de pagar lo que deue con el bien de la templança: porque ſe ha de abſtener de las coſas de leytables en el ſentido. Y eſta triſteza pertenece al vicio contrario a aquella virtud que mira el tal bien eſpiritual. La injuſticia ſe entriſtece de el bien de la juſticia: y la deſtemplança de el bien de la templança. De lo qual ſe collige claramente, que acidia en eſte ſentido no es eſpecial vicio ſino general, que pertenece a todas las eſpecies de vicio.

¶ Tercera concluſion. Eſta triſteza y acidia es peccado mortal, ſi es de algun bien eſpiritual de alguna virtud neceſſario para la ſalud eſpiritual, y con conſentimiento de la razon. Eſta concluſion enſeña Cayetano en el lugar citado. Declaremos eſta concluſion. Ay vnas virtudes, cuyo bien, aunque eſpiritual, no es neceſſario para la ſalud eſpiritual, como el bien de la liberalidad, que no cae debaxo de precepto, que obligue a peccado mortal: y lo miſmo es de la verdad. Pues la triſteza de el tal bien no ſera peccado mortal, como el vicio, a quien pertenece, no es mortal. Pero la triſteza de vn bien neceſſario, y que cae debaxo de precepto ſera peccado mortal: como el vicio, a quien pertenece es mortal. Diximos

en la conclusion, si ay consentimiento de la razon. Porque la tristeza no puede ser mala ni buena, moralmente hablando: sino es que aya consentimiento de la razon. Y si no viere entero consentimiento, no llegara a ser mortal. De lo dicho en estas conclusiones se sigue, que el que se entristece de el ayuno, o de la oracion, o de el oyr missa en el dia de la fiesta: y por esta tristeza dexa de ayunar, o de orar o de oyr missa, pecca peccado de acidia, que es vicio general: pero no pecca peccado de acidia, como es vicio particular. En esta generalidad no se ha de dezir mas de acidia: sino como es vicio particular contrario a la virtud de la Charidad. De lo qual todo se ha de ver Sancto Thomas, y sus discipulos en toda la question citada, y Navarro.

Naua. in Man. ca. 23. num. 124.

¶ Quarta conclusion. Acidia como es vicio especial, y particular, no es otra cosa, sino vna tristeza de el bien diuino, de el qual se goza la Charidad. Esto enseña Sancto Thomas: y todos sus discipulos en la question citada. La razon es: porque como enseña Sancto Thomas, proprio es de la Charidad, que mira el bien diuino, tener vn gozo grande del. Y ansi enseña este Doctor, que el gozo de el bien diuino, mana y procede de la Charidad. Luego la acidia en este sentido sera especial vicio contrario a la Charidad, por el qual nos entristecemos de el bien diuino. Declaremos esto. Este bien diuino consiste en la amistad, que ay entre Dios, y el hombre: de suerte, que ay vn mismo querer, y tiene el hombre conuersacion con Dios, y habla, y trata con el muy familiarmente. Pues quando vno esta tan lexos de el amor del padre celestial, o del Cielo, que quando oye o piensa que esta establecido, que ha de ser ciudadano de el Cielo, y domestico de Dios y se entristece de esto: entonces comete este peccado especial de acidia. Ha se de aduertir con Cayetano en el lugar citado de la secunda secundæ, que aunque es verdad, que la Charidad primero y principalissimamente se goza de el bien diuino, que esta en el mismo Dios: pero como secundariamente se goza del diuino bien, que esta participado en el hombre y en el proximo. El aborrecimiento de Dios entristecese de el bien diuino, que esta en Dios: y en los hombres. La embidia entristecese de el bien diuino, que esta en el proximo, como luego dirmos. La acidia es tristeza de el bien diuino, que esta en si mismo, en quanto es diuino. Y ansi este vicio se llega mucho al aborrecimiento de Dios.

D. Tho. art. 2.

D, Tho. 2.2. q. 28 art. 1.

¶ Quinta conclusion. Este vicio de su naturaleza es peccado mortal, y muy graue.

Esta

D. Tho. ar. 3.

Summiſtæ verbo acedia.

Eſta enſeña Sancto Thomas y ſus diſcipulos en el lugar citado: y lo miſmo enſeñan todos los Summiſtas. La razon es: porque eſte vicio ſe oppone y contradize a la charidad: pues ſe oppone al gozo de el bien diuino, que mana y procede de la miſma charidad. Luego es peccado mortal de ſu naturaleza. Dixe de ſu naturaleza: porque puede acontecer, que ſea peccado venial por no auer perfecto conſentimiento de la razon, como ſuele ſuceder en otros peccados mortales de ſu naturaleza y eſpecie.

¶ La difficultad es: contra que precepto es eſte peccado. La razon de dudar es: porque no parece, que es contra el precepto de el amor de Dios. Porque el tal precepto tan ſolamente manda, que le amemos: y no manda, que nos alegremos de el bien diuino, que eſta en noſotros. Luego no es contra el precepto de la charidad.

¶ Digo lo primero: que eſte vicio es contra el precepto de la ſanctificacion de las fieſtas. Eſto enſeña expreſſamente el Angelico Doctor en el lugar immediatamente citado en la ſolucion de el primer argumento. Porque en aquel precepto, ſegun que es moral ſe manda el deſcanſo, y quiete de la mente en Dios. Y la triſteza de el bien diuino, q̃ ya hemos dicho haze guerra, y contradicio a eſta quiete, y deſcanſo, como es coſa notoria. Luego la acedia es contra el tal precepto. ¶ Digo lo ſegundo: que ſe podria muy bien dezir, que eſte vicio es contra el precepto de amar a Dios. Y dixe que aunque es verdad, que principalmente ſe mande en aquel precepto el amar a Dios: pero conſiguientemente ſe manda el gozarſe de el biẽ diuino, cõmo eſta en Dios, y como eſta en noſotros. Luego la triſteza de el bien diuino, como eſta en noſotros, es contra el precepto de el amor de Dios. Y aſsi ſe reſponde a la razon de dudar en contrario.

¶ Sexta concluſion. El vicio de acedia no es tan graue peccado como el odio de Dios, o de ſi miſmo, o de el proximo. La razõ es: porque el tal aborrecimiẽto, opponeſe derechamente a la charidad de Dios, o deſi miſmo, o de el proximo. Pero la acedia no ſe oppone tã derechamente a la charidad, ſino al gozo, que mana y procede de la charidad de el biẽ diuino, q̃ eſta en noſotros. Luego no es tã graue peccado, como el aborrecimiẽto de Dios, o deſi miſmo, o de el proximo.

¶ Septima cõcluſiõ. El vicio de la acedia, es capital. Aſsi lo enſeña S. Thomas y todos ſus diſcipulos en la queſtiõ citada. La razon es: porq̃ de eſte vicio nacen otros vicios. Luego es vicio capital. Porque el vicio capital es aq̃l, de el qual nacẽ otros vicios. De la acedia nace la deſeſperaciõ, y la puſillanimidad, & torpor animæ, y el rãcor, y el diuertirſe la mente: como lo dize S. Gregorio, y lo declara Sãcto Thomas.

D. Tho. ar. 4.

D. Greg. 21. moral D. Th. 2. 2. q. 35. ar. 4.

Capitulo IX. De la embidia, vicio contrario a la charidad.

PRimera conclusion. Embidia es vna tristeza de el biẽ de el otro, en quanto piẽsa, que tiene fuerça de disminuyr su propria gloria, o excellẽcia. Esta conclusion es de Sancto Thomas y de todos sus discipulos. Declaremos esta diffinicion. La embidia es vn vicio, que inclina a entristecerse desordenadamente, y sin rienda de el bien de el proximo, de el qual se auia de gozar por la charidad, en quanto el tal bien disminuye su excellẽcia, o gloria. Para declaracion de la naturaleza de este vicio se ha de aduertir, q̃ ay quatro razones de entristecerse de el bien de el proximo. La primera es: porq̃ teme el hombre, q̃ por el tal bien, que grangea el proximo, se haze poderoso para hazerle daño, y por esso se entristece. Esta tristeza mas se reduze a temor, y algunas vezes es peccado, y otras no, como lo enseña Cayetano. La segũda razon de la tristeza de el bien de el otro puede ser, no porque el otro tiene el biẽ, sino porq̃ yo no le tengo. Y esta tristeza pertenece a zelo, o emulacion. Y esta tristeza si fuere en los bienes espirituales sera buena. Porque el Apostol S. Pablo nos persuade, que cõpitamos con el proximo en los bienes espirituales: y es biẽ entristecernos de ver en el proximo bienes espirituales, y q̃ nosotros no tenemos. Si fuere en los bienes tẽporales algunas vezes sera peccado, y otras no, como lo dize el mismo Cayetano. La tercera razon de tristeza es, quãdo alguno se entristece de la prosperidad, y biẽ de el indigno, por ser indigno: y esta tristeza la llama Aristoteles Nemesis, o indignaciõ, como lo refiere Sãcto Thomas en el articulo segundo de la questiõ citada. La quarta razon de tristeza de el bien de el proximo es, quãdo se entristece, porq̃ de el biẽ de el otro se le consigue menos gloria, y honra. Y esta tristeza es la de la embidia. De lo qual se sigue, que ha de ser tristeza d̃ el biẽ d̃ otro igual, o semejãte. Y ansi dize elegãtemẽte Cayetano, q̃ el objecto de la embidia es la prosperidad, no querida, sino en alguna manera aborrecida de otro su igual, o semejãte en quanto disminuye su propria excelẽcia. Y ansi la embidia propriamente no se halla entre aq̃llos q̃ son muy distãtes en esta do. Vn hõbre ordinario, y plebeyo no tiene embidia a vn Principe. Segũda cõclusiõ. La embidia de su naturaleza es peccado mortal. Esta conclusiõ enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Sũmistas, particularmente Sylvestro, y Nauarro en los lugares citados. La razon es: porq̃ la embidia es contra la virtud de la charidad: la qual de su naturaleza inclina a gozarse de el biẽ de el proximo. Luego de su naturaleza es peccado mortal. Y ansi deziamos, q̃ la embidia es tristeza de el biẽ diuino determinada

D. Tho. 2.2. q. 36 ar. 1. Cayet. & Sylvest. verb. inuidia. Nauar. in manu. ca. 23. num. 218.

Cayet. in Sum. verbo. timo.

2. Corint. 14.

Cayet. ver. æmulatio.

D. Tho. a. 2. & 3.

namente, como esta en el proximo. Y por esta parte es peccado contra la virtud de la charidad, y se distingue de el odio, y de la acedia.

¶ Tercera cõclusion. La embidia es vicio capital. Esto enseñã todos los Doctores citados, y muy particularmẽte Sãcto Thomas. La razon es, porque de la embidia nacen otros muchos vicios, y entre ellos la desesperacio y el odio, y la detraction, y en la aduersidad de los proximos alegria y en la prosperidad tristeza. Luego es vicio capital, principio de muchos vicios.

D. Thomar. 3.

¶ Quarta conclusion. La embidia es vna especie de peccado, que no tiene debaxo de si otras especies. Esto enseña Cayetano en la Summa. Prueuase: porque la razon formal de este vicio, es vna, que es tristeza de el bien de el proximo. Luego vna sola especie de peccado es.

Cayet. verb. invidia.

¶ Quinta cõclusiõ. La embidia derechamẽte se oppone y cõtradize a la virtud de misericordia: y como mediatamẽte a la virtud de la charidad. Esta es doctrina de el Doctor Angelico en la question citada. La razon es, porq̃ la misericordia, como diremos abaxo, tiene por officio proprio entristecerse de el mal de el proximo. Luego la embidia, q̃ se entristece de el bien de el proximo, es cõtraria derechamẽte a la misericordia. La misericordia, es effecto proprio de la virtud de la charidad, como lo diremos tratãdo de la misericordia. Luego mediatamente se oppone a la charidad.

D. Thoma. 3. ad 3.

Cap. X. De la discordia.

PRimera cõclusiõ. Discordia no es otra cosa, sino vna diuisiõ de coraçones, y apartamiẽto de volũtades q̃ vã a cosas diuersas. Esta cõclusion es de S. Tho. y de sus discipulos, y de Syluestro, y Cayetano, y Nauarro. De suerte, q̃ los q̃ estã discordes en el entẽdimiẽto, porq̃ creẽ cosas diuersas, o tienẽ diuersas y cõtrarias opiniones: estos tales propriamẽte y en rigor no tienẽ discordia, sino los q̃ son differentes en las volũtades. Porq̃ la voluntad es el apetito vniuersal de el hõbre. ¶ Segũda cõclusiõ. La discordia es peccado, en quanto es cõtraria a la cõcordia, y paz, q̃ nace y procede de la charidad. Esta es de S. Tho. y sus discipulos, y de todos los Doctores citados. La razõ es: porq̃ S. Tho. enseña, q̃ de la charidad mana, y procede la paz, y cõcordia. Luego la discordia sera peccado, en quãto tiene cõtrariedad cõ esta paz, y concordia: que es effecto de la charidad. ¶ Tercera cõclusiõ. La discordia de su propria naturaleza es peccado mortal. Esta enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porq̃, como q̃da dicho, la discordia tiene repugnancia y cõtrariedad mediatamẽte con la virtud de la charidad. Declaremos mas en particular la naturaleza de este vicio. La discordia es peccado mortal, quãdo alguno discorda de la voluntad de el otro en algun biẽ diuino, o

D. Thom. 2. 2. q. 37. ar. 1. Syl. & Caiet. in summ. verbo discordia. Nauarr. in manuali cap. 23. nu. 33.

D. Thom. 2. 2. q. 29

humano

humano: al qual deue consentir: y haze esta cõtradicio a sabiendas, y de intencion. Assi lo declaran Cayetano, y Syluestro. De proposito se dize, quãdo deue cõsentir. Porq la discordia para ser peccado mortal ha de quitar la cõcordia deuida, quãdo el hobre esta obligado a cõcordar con el proximo. Porq quãdo no esta obligado a consentir no es peccado de discordia. No cõcordar cõ el Proximo en algun biẽ excellẽte, como es, en entrar en la religiõ, no es peccado. Porque no estoy obligado a cõsentir cõ el proximo. Pero la discordia puede ser peccado venial, por la imperfection de la obra, como otros peccados.

¶ Quarta cõclusiõ. La discordia, quando es fuera de la intenciõ, porq no se pretẽde, no es peccado. Esto enseñã todos los Doctores citados. La razon es: porq entõces no tiene opposiciõ ni cõtradicion con la charidad, de la qual nace la paz, y cõcordia. De lo qual se ha de ver Syluestro, y Cayetano en el lugar citado.

¶ Quinta cõclusiõ. La discordia es hija de la vanagloria. Esto enseña S. Tho. y sus discipulos, y los Doctores citados. La razon es: porq el discordar, y no conuenir desordenadamẽte pertenece a la sobervia, y vanagloria. Luego en alguna manera nace della. Verdad es, que regularmente la discordia procede de la vanagloria, y por esta razon se llama hija suya. Pero algunas vezes puede nacer de otro vicio.

D. Tho. ar. 2.

Capitulo II. De la contencion, que consiste en palabras.

PRimera conclusion. Contencion, como es peccado, significa vna guerra, y pelea de palabras, no conforme a razon, o quãto al modo, o quãto a la cosa de la qual es la cõtẽciõ. De suerte, q como la discordia, es guerra de coraçones, y volũtades: assi tãbien la cõtẽciõ es guerra desordenada en el hablar. Esta conclusion enseña S. Thomas y todos sus discipulos, y Syluestro, y Cayetano, y Nauarro.

D. Tho. 2.2. q. 38 ar. 1. Syl. & Caye. verb. contentio. Naua. in manu. c. 23. n. 34.

¶ Segũda cõclusion. Si la contẽcion se tome segun q importa impugnar la verdad de Fè, o necessaria, cõ modo desordenado, de su naturaleza, es peccado mortal. Dixe si es verdad de Fè conocida por tal. Porque entonces la cõtẽcion es peccado mortal. Tãbiẽ si es verdad necessaria para la salud de el alma, o de el cuerpo de alguna persona, o si es necessaria para las cosas tẽporales de alguno, o para su fama y hõra. En resoluciõ, si la verdad es tal, q lo contrario es mẽtira perniciosa y dañosa, la cõtẽciõ, q haze guerra a la tal verdad sera perniciosa: y por cõsiguiẽte peccado mortal. Porque la contencion es contraria a la virtud de la charidad, como lo enseña el Angelico Doctor en el lugar citado. Pero si la verdad es tal, que lo oppuesto no es mentira perniciosa, la contencion contra la tal verdad

no

no ſera peccado mortal, ſino peccado venial. Tambien ſe ha de aduertir, que la contencion contra la verdad para ſer peccado mortal, ha de ſer formal pretendiendo impugnar la verdad. Porque ſi pretende otra coſa, como el exercicio de letras, o el diſputar, es contencion material y no formal. Y anſi no es peccado, ſino puede ſer obra de virtud. Pero haſe de hazer cō moderacion y templança, y quitando el eſcandalo. Lo qual han de aduertir los Theologos en ſus diſputaciones. De lo qual ſe ha de ver Sylueſtro.

Sylueſt. verb. conten. q. 3.

¶ Tercera concluſion. La contencion es hija de la vana gloria. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas y todos los Doctores citados. La razon es, la miſma que de la diſcordia. Como la diſcordia comunmente nace de la ſoberuia y vana gloria: anſi tābien la contencion. Aunque en algun caſo puede nacer de otro vicio.

D. Tho. ar. 2.

Capitulo XII. De el peccado de la ſciſma.

D. Tho. 2. 2. q. 39 ar. 1. Syl. & Caye. ver. ſciſ. Nauarr. in manu. c. 23. nu. 57.

PRimera concluſion. Sciſma no es otra coſa, ſino apartarſe de la vnidad de la Igleſia de ſu propria voluntad, y intencion. Eſta concluſion es de el Doctor Angelico, y de todos ſus diſcipulos, y de Sylueſtro, y de Cayetano, y Nauarro. La charidad haze vnidad en la Igleſia, y la ſciſma opponeſe, y contradize a eſta vnidad, como luego ſe declarara mas en particular. Vna de las vnidades, que ſe hallā en los fieles es ſer vna collection de todos los fieles. De tal ſuerte, que qualquiera de los fieles es parte de la congregacion y collection de todos los fieles: y cada fiel ha de obrar como parte de eſta Igleſia. Y a eſta vnidad, y collection de fieles debaxo de vna cabeça, que es el Pontifice ſe oppone la ſciſma. De ſuerte, que ſon ſciſmaticos los que no quieren eſtar ſubjectos al Summo Pontifice, y los que no quieren communicar con los demas miembros de la Igleſia, que eſtan ſubjectos al Papa.

¶ Segunda concluſion. Sciſma es peccado mortal, eſpecial y particular. Eſta enſeñan todos los Doctores, citados en la concluſion paſſada. La razō es: porque la ſciſma ſe oppone y contradize a la vnidad Eccleſiaſtica de la charidad. Luego es peccado mortal particular.

¶ Tercera concluſion. Eſte peccado ſe puede cometer de dos maneras, como enſeña Cayetano en la Summa. La primera es, quando alguno formalmente, y de ſu intencion no ſe ha como parte de vna vniuerſal Igleſia. De manera, que ſus proprias obras como ſon creer, eſperar, miniſtrar ſacramentos dar limoſnas, y ayunar, y otras ſemejātes, no las quiere hazer, como parte de la Sācta Igleſia vna, ſino, que ſe quiere auer como ſi el por ſi fuera vn todo apartado de la

Igle-

Iglesia: y como si no fuera parte de ella: siendo assi, que todos los fieles son miembros deste cuerpo mystico de la Iglesia. De esta manera se comete tambien este peccado de scisma: si alguno de su propria intencion, y formalmente no se ha como parte de esta Iglesia, diziendo ordē a su cabeça que es el Summo Pontifice: quando es cierto Sūmo Pontifice. Porque esto es, apartarse de la vnidad, que tiene la Iglesia, en orden a vna cabeça. De suerte, que el fiel, se ha de auer, como miembro de la Iglesia: y como miembro de vn cuerpo, que dize orden a vna cabeça. Y hase de aduertir, q̄ estas dos cosas, puede incurrir el hombre de dos maneras. La primera es: estando dentro de los limites de la voluntad sin tocar en el entendimiento. Porque no quiere reconocer la vnidad de la Iglesia, o de la cabeça de ella, aun que real y verdaderamente la cree. Y en este caso se halla el peccado, de scisma puro, y sin mezcla de heregia. La segunda manera es, estendiendo esta mala voluntad, a el entendimiento, y a los actos de la Fè. De suerte q̄ no solamente quiere diuidirse, y apartarse de la Iglesia, o no reconocer vna cabeça en ella, sino que cree, que no es vna la Iglesia y congregacion de los fieles, o alomenos no cree que tiene vna cabeça, y vicario de Christo en la tierra. Y de esta manera no es solamente, y puramente scismatico, sino herege. Porque no cree aquel articulo de Fè. Vna sancta Iglesia catholica. Y assi, si no cree la vnidad de la Iglesia es herege. Y lo mismo es, si no cree la vnidad de la cabeça de la Iglesia. De suerte: que en estos casos el peccado de heregia esta como mezclado con el peccado de scisma: y el tal juntamento es scismatico: y herético. La segunda manera de cometerse este delicto es, quando vno quiere mas cumplir su voluntad, o hazer alguna obra, y ponerla en perfection, que guardar la vnidad Ecclesiastica. El exemplo es en los que quieren celebrar o celebran concilios generales, menospreciando la Iglesia catholica, como si ellos fueran la Iglesia estos tales cometen el delicto de scisma. Porque aunque es verdad, que no lo pretenden con el affecto, y con la voluntad, pero incurrenle con el effecto. El exemplo es muy claro, en vn hombre, que no pretende matar. Pero no quiere quitar el peligro a que se pone de matar a algun hombre tirando vna saeta, o vn arcabuz. Este tal comete el peccado de homicidio. De la misma suerte es en nuestro caso. Esta misma Doctrina enseñā todos los discipulos de S. Thomas en el lugar citado: particularmente el P. M. Bañez. Porque en realidad de verdad estos tales se apartan de la vnidad de la Iglesia, que consiste en tener

vnidad

vnidad de cabeça. ¶La primera duda es: En caso, que aya duda, qual es el verdadero Pontifice, porque ay muchos, que se tienen por tales, y que han de hazer entonces los fieles, para no ser scismaticos.

¶A esto se ha de responder cõ Cayetano en la summa diziendo, lo primero, que en caso, que en la Iglesia no aya cierto Pontifice lo primero ha de tener por cierto lo que es cierto, que es, que cada fiel se ha de tener, y reputar, como miembro de vna Iglesia catholica, con orden a vna cabeça principal, q̃ es Christo, que esta en el cielo. Y los vicarios de Christo en la tierra los ha de tener por dudosos, y no se ha de allegar a ninguno, como a cierto, siendo en realidad de verdad dudosos. La razon es: porque de otra suerte pondriase a peligro de errar: y seria temeridad llegarse a ninguno, como a Pontifice cierto.

¶Digo lo segundo, que en el tal caso los fieles han de consultar los hombres doctos, y buenos. Y si de ellos tuuieren cierto consejo de seguir seguramente alguna cosa sigalo. Pero si siempre queda duda ha de seguir la parte mas segura.

¶La segunda duda es: si el Sũmo Pontifice verdadero puede ser scismatico. La razõ de dudar es: porq̃ el verdadero Sũmo Põtifice no se puede apartar de la vnidad de la Iglesia, siẽdo el verdadera cabeça de ella: como se significa en Derecho. Luego no puede ser scismatico.

Cap. 7. q. 1. scire debet.

¶A esta duda se responde, q̃ el Sũmo Põtifice puede ser scismatico. Esto enseña Cayetano en el lugar citado de la Secũda Secundæ, y el P. M. Bañez, que cita a otros Doctores, y es sentẽcia cõmun. La razon es: porque el Papa puede ser herege en quanto persona particular. Luego puede ser scismatico. Porq̃ todo herege es scismatico. Lo segundo: porque el puede ser puramente scismatico: porq̃ la vnidad de la Iglesia de hecho se salua, sin el Sũmo Põtifice, como se vee claramente en la sede vacante. Luego en hecho de verdad el Sũmo Pontifice se puede apartar de la vnidad de la Iglesia, y ser scismatico. Esto se puede hazer. Lo primero cõ la intẽciõ: si tuuiesse intẽciõ de no cõmunicar cõ la Iglesia, como parte suya, y como cabeça suya en las cosas spirituales, sino tã solamẽte se vuiesse como señor en las cosas tẽporales. Lo segũdo en la execuciõ, y obra exterior podria ser scismatico, sino quisiesse obrar nada en ordẽ a la Iglesia, para apartarse de ella. O si presumiesse descommulgar la Iglesia. O si el mismo Papa sustẽtasse scisma en la Iglesia, o no reprimiesse a los que pretenden scisma, y diuision en ella.

¶A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que aunque el Summo Pontifice sea cabeça de la Iglesia, puede querer no estar subjecto a su officio. El Papa esta obligado con las leyes de su officio

delante

delante de Dios. Quando rehusa la vnidad de la Iglesia, es scismatico. El Papa, y la Iglesia tienen grande vnion, y conjunction: quando el Papa se ha como cabeça de la Iglesia: pero no quando se diuide y aparta de ella.

¶ Quarta conclusion. Este pecado de scisma derechamente va contra la vnidad de la Iglesia, o de la cabeça de la Iglesia formalmente, y no contra la vnidad de esta persona, o de la otra determinadamente. Esta conclusion enseña Cayetano en la Summa. La razon se collige facilmente de lo ya dicho. De esto se collige, que si vno con razon duda, si esta persona o la otra es miembro y parte de la Iglesia, el apartarse de la tal persona no es cometer peccado de scisma: aũque viesse error en esto. Porque la razon probable escusa. Lo mismo es, si razonablemente se dudasse de alguna persona, si es legitima cabeça de la Iglesia: el apartarse de ella no seria scisma, por la misma razon.

¶ Quinta conclusion. No obedecer a los preceptos con cierta manera de rebelion, tiene razon de scisma. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar citado. Esta conclusion tiene necessidad de declaracion. Declarala muy bien Cayetano en el mismo lugar. Para lo qual aduierte: que recusar el precepto, o juyzio de el Summo Pontifice puede acontecer de tres maneras. La primera es, de parte de la cosa, que se manda, o se juzga. La segunda, de parte de la persona, que manda o juzga. La tercera, de parte de el officio de el juez. Esto supuesto, enseña Cayetano, que si alguno pertinazmente recusa el guardar el precepto, o mandato de el Papa, o su sentencia, porque no lo quiere executar, no comete peccado de scisma. Como, si mandasse a vn Principe con precepto, que desistiesse de cierta guerra, y no quisiesse. Este tal peccaria grauissimamente: pero no seria scismatico. La razon es: porque este tal juntamente puede reconocer al Papa, como a superior. Tambien enseña, que si vno recusa el precepto, o juyzio del Papa de parte de la misma persona, que juzga, porque es sospechosa, y no cierta, pero esta aparejado para recibir los juezes no sospechosos ni dudosos: este tal no es scismatico ni comete otro pecado. Porq̃ natural cosa es a qualquiera persona, procurar euitar las cosas nociuas y los peligros. Luego, si el Papa gouierna mal, y tiranicamente licito sera recusar su juyzio immediato. Esto se entiende, no auiendo escandalo. Lo vltimo dize, que quando recusa el precepto de el Papa, o su juyzio de parte de el officio, entonces propriamente es scismatico, aunque crea, que es juez superior. Y anssi se entiende Sancto Thomas en el lugar citado.

D. Tho. ad 1.

¶ Sexta conclusion. Este peccado de scisma no es tan graue peccado, como el de la infide-

dad.

dad. Esta conclusion enseña San
D. Tho. cto Thomas, y sus discipulos en
art. 2. el lugar citado. La razon es: porque el peccado de la infidelidad, es contra la fe: y el peccado de scisma es contra la vnidad de la charidad, y en alguna manera contra el proximo. Luego no es tan graue peccado. Verdad es, que Sancto Thomas en la solucion de el tercer argumento, en seña que este peccado de scisma es el mayor de los que se cometen contra el proximo. Porque es contra el bien espiritual de toda la muchedumbre de la Yglesia.

¶ Septima conclusion. La potestad sacramental de orden, esta en los scismaticos. Esta en-
D. Tho. seña sancto Thomas, y todos
art. 3. sus discipulos en el lugar citado. La razon és, porque esta potestad se communica al hombre por la consagracion, y se imprime character. De suerte, que si era sacerdote, y tenia potestad de cósagrar con la misma potestad se queda, y lo mismo es de las demas ordenes. Por lo qual los tales scismaticos pierdē el vso de la potestad, y estan priuados de ei. De suerte, que si es sacerdote, no puede dezir missa, y si es Obispo no puede ordenar, y lo mismo es de los demas. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque el poder inferior no puede obrar, sino es conforme a como le mueue el poder superior. Y en el tal caso esta prohibido por el poder superior. Luego no es licito vsar de tal poder. Pero ha se de aduertir, que si los scismaticos vsaren de el tal poder en los sacramentos, que no requieren jurisdiction, aunque peccan mortalmente en realidad de verdad el poder haze su effecto. Si vn sacerdote scismatico consagrasse con la deuida intencion, peccaria mortalmente, pero la consagracion seria valida, y quedaria hecha la tal consagracion. Lo mismo es del Obispo scismatico si ordenasse a vno, ordenado quedaria. Ansi lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado. En el sacramento de la Penitencia, que requiere jurisdiction no tiene esto verdad. Aunque absoluiesse a vno el sacerdote scismatico, no quedaria absuelto, no por falta de orden, sino por falta de jurisdiction.

¶ Nona conclusion. El poder de jurisdiction no queda en los scismaticos, y hereges. Esto enseña Sancto Thomas, y sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque este poder lo tiene el inferior de el superior. Luego en quitandoselo el superior como es hecho de verdad se lo quita, al scismatico, ò herege, no quedara con el tal poder.

¶ Decima conclusion. Los scismaticos y hereges está descomulgados en la Bullade la Cena del Señor. Esto enseñā todos los discipulos de Sancto Thomas, y muy en particular Syluestro, y Nauarro, que declara la tal

D. Tho. art. 4. Syl. ver. scismatici. Naua. in man. ca. 27. n. 57.

tal descommunion, y la refiere diziendo: Necnon schismaticos, & eos, qui in animarum suarum periculum se à nostra, & Romani Pontificis obedientia pertinaciter subtrahere, seu quomodolibet recedere præsumunt. En lo qual se ha de aduertir, que para incurrir la tal descommunion ha de auer presumpcion en el scismatico: la qual declara muchas vezes Cayetano en la summa tratando de las descommuniones. Esta descommunion esta reseruada al Summo Pontifice. Ha se de ver Sylvestro en el lugar citado, el qual declara si ay descommunion de derecho contra los puros schismaticos, que no son puramente hereges. De lo qual no trato, por ser cierto, que ay descommunion contra estos tales en la Bulla de la Cena del Señor.

¶ Vndecima conclusion. Los que comunican, y participan con los scismaticos en algunos casos incurren descommunion mayor. De suerte, que en algunos casos ay descommunion contra los participantes con los scismaticos. Esto enseña Sylvestro en el lugar citado. Declaremos los casos, los quales se ponen en el derecho. El primer caso es, quando vno compra o adquiere de el scismatico alguna cosa ecclesiastica. En este caso el que cõpra alguna cosa ecclesiastica, ipso facto esta descomulgado. Fuera de este caso regularmente no esta descommulgado el que ocupa alguna cosa Ecclesiastica, sino han le de descommulgar. Esto se determina en derecho. El segundo caso es, quando vno tiene vn beneficio Ecclesiastico: el qual huuo de vn scismatico. El tercer caso es, quando vno executa las ordenes, que recibio de el scismatico. Todo esto declara muy bien Sylvestro en el lugar citado.

¶ Duodecima conclusion. Los scismaticos los ha de recibir la Yglesia con ciertas ceremonias. Han de abjurar la scisma, y satisfazer conforme a como lo mandare la Yglesia. Y han de ser recibidos con el poder de la Yglesia, con el qual han de ser absueltos de el tal peccado, y de las penas que se consiguen a el, para que reciban el Spiritu sancto: el qual no se puede dar fuera de la Yglesia, como se dize en derecho. Y si dispensaren con el scismatico en lo que toca a las ordenes, ha lo de probar y trae el testimonio consigo, como se determina en derecho. Todas las demas cosas pertenecientes a esta materia se han de ver en Sylvestro, y en Nauarro.

¶ La primera difficultad es, si es licito a vna muger Catholica casarse con vn scismatico, o al contrario. Puede acontecer, que vna nacion sea scismatica, como lo son los Griegos. Entonces es la duda propuesta, si vn Ca-

Cap. con questus de foro competẽti.

14.q.1.c dicimus &c. pudenda &c. ca. schisma.

Cap. finali de schismaticis.

Nau. lib. 1.tit. de constitutionibus consil. 1. q.25.

Syl. loco citato q. 5.

Ca. 1. de elect.

tho-

tholico se podra casar con vn Griego.

¶ A esta duda se responde, que no es licito. Pero si se haze el casamiento con los requisitos necessarios, valido es. Esto enseña Nauarro en el lugar citado. Y lo mismo es de el Catholico, que contrahe con el herege. Que sea verdadero matrimonio es cosa notoria. Porque las partes no estan inhabiles para contraher matrimonio. Que sea illicito se prueua porque esta prohibido en derecho, y el partic par y comunicar con los scismaticos que estan descommulgados esta prohibido por derecho.

Naua. q. 26. in eodem tit.

¶ La segunda difficultad es, si se casassen vn Catholico y vn scismatico haziendo pacto, y concierto, que el scismatico criasse todos los hijos, o algunos de ellos: si este tal concierto seria valido y obligatorio.

¶ A esta duda se responde, que no seria valido, auiendo los de criar conforme a los ritos de los scismaticos. Ansi lo enseña Nauarro en el lugar immediatamente citado. Porque los tales contratos son torpes: y ansi no son validos, como se dize en derecho.

Leg. iur. gentium §. prætor ff. de pactis. &.

¶ La tercera difficultad es, si los hijos de los scismaticos se han de admitir en las escuelas de los Catholicos, de suerte que traten, y conuersen con los demas moços Catholicos, quando ay duda, si los tales se conuertiran: o ay poca esperança de su conuersion.

Leg. generaliter ff. de verborum o

¶ A esta duda se responde ser licito. Esto enseña Nauarro en el lugar citado. La razon es: porque de su naturaleza el trato y conuersacion de los scismaticos, con los Catholicos, es camino para su conuersion. Pero no es licito en ninguna manera, que los hijos delos Catholicos vayan a las escuelas de los hereges a tratar, y cõuersar con ellos, por el peligro que ay en su trato y conuersacion.

¶ La quarta difficultad es, si es licito communicar con los scismaticos, que son notorios descomulgados, sino estan descomulgados por sus proprios nombres. La misma difficultad es de los hereges notorios. La razon de dudar es, porque ya estos tales son notorios descomulgados. Luego no es licito tratar, y communicar con ellos. En contrario haze el vso de los fieles, donde ay hereges manifiestos, y donde ay scismaticos. En las tales tierras los Catholicos communican con los scismaticos, y hereges, como se vee en Francia, y en otras partes: en las quales ay hombres Doctos y pios, que passan por el tal vso.

¶ A esta duda Nauarro en el lugar citado enseña, que en ninguna manera halla razon para poder defender la

Naua. q. 14.

obligationibus &c. final. de conditionibus appositis Naua. q. 27.

comunicacion con los scismaticos, y hereticos notorios. Porque estan descomulgados por la Bulla de la Cena del Señor, y por el capitulo, excommunicamus de hæreticis. Y dize este author, que peccan todos los Catholicos de Francia, y de otras parte, que comunican con los scismaticos y hereges manifiestos: porque estan descomulgados por la Bulla de la Cena, que se publica: y que no les fauorece la extrauagante de Martino Quinto: porque estos tales son notorios descomulgados. Para esto trae algunos Doctores, que declaran assi la dicha extrauagante. Pero despues el mismo Doctor dize, que es dura cosa condenar tanta gente Christiana a peccado mortal: particularmente auiendo hombres tan Doctos, y pios como ay en Francia y en otras partes. Y assi dize, que les fauorece la extrauagante, de suerte que se puede dezir probablemente, que los descomulgados notorios no se han de euitar, sino estan descomulgados por sus proprios nombres, sino son los que manifiestamente hieren a los clerigos, de suerte que en ninguna manera se puede encubrir. Esta misma doctrina de Nauarro me parece a mi muy bien. Tambien los escusa, porque en estas partes es tan grande la muchedumbre de los hereges, y scismaticos, y la necessidad de communicar con ellos, que viene a ser licito lo que de otra suerte no lo fuera. De lo qual se sigue, que probablemente se puede dezir con el mismo Nauarro en el proprio lugar, que quando los Catholicos celebran sus fiestas, y viene alguna gente simple y sincera de los hereges, y scismaticos a offrecer algunas oblaciones, y a oyr los officios diuinos, los pueden dexar estar, y communicar con ellos, y recibirlo que offrecen. Porque no estan descomulgados por sus proprios nombres. Y enseña este author, que esto es mas licito, que con tratar con ellos. Porque esto podria ser medio para su conuersion. Nauar. q. 27.

¶La vltima duda es: si es licito a vn Christiano sacar de pila a vno que baptizan conforme al vso de los Griegos, diziendo, Baptizetur seruus Christi, &cæt. O si es licito admitir por padrino a vn scismatico, quando baptizan a vno conforme al vso Romano.

¶A esta duda Nauarro en el lugar citado enseña, que es licito al Catholico sacar de pila al que baptizan conforme al vso de los Griegos en las tierras y lugares, donde es licito baptizar de aquella manera, pero no donde no es licito. La razon es, porque si baptizando assi peccan, seria ayudar al peccado, y consentir en el, lo qual es peccado, como lo enseña Sant Pablo, y se determina en el Derecho. Lo segundo dize este author, que Nauar. q. 29.

Ad Roman. 1. Capit. 1. de officio delegati.

no

no es licito admitir por padrino a vn scismatico, o hereti-
co. La razon es, porque a ellos no es licito, ser padrinos. Luego tampoco sera licito admittirlos: porque seria ayudarlos a peccar. Verdad es, que si en realidad de verdad estos tales fuessen padrinos contraherian el parentesco espiritual, como lo enseña Sylueſtro, y el Padre Maestro Soto. Porque estos tales estan baptizados, y ansi pueden contraher parentesco espiritual. Los no baptizados no pueden contraher este parentesco espiritual: porque no estan dentro de la Iglesia, como lo enseña Sancto Thomas.

Sylueſt. verb. matrimoniũ 8. q. 7. Sotus in 4. d. 42. q. 1

D. Tho. in 4. d. 42 q. 1. ar. 3.

Capitulo XIII. De la guerra, que tambien tiene alguna oppoſicion con la paz, que nace de la charidad.

PRimera concluſion. La guerra es licita, ſi ay legitima authoridad de el Principe, y juſta cauſa de la guerra, y recta intencion. Esta concluſion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y el Maestro, y todos los Theologos con el, y Adriano, y Enrico, y el Padre Maestro Victoria, y los Summistas, y los Canonistas, particularmente Couarruuias, y tambien el Padre Maestro Castro. La razon es: porque el tal principe tiene derecho para defender la republica de los enemigos. Y assi, como le es licito castigar a los mal hechores, ansi tambien puede dar guerra a los que la offenden. De suerte, que la guerra de su naturaleza no es illicita. Lo qual prueua mas a la larga el Padre Maestro Bañez en el lugar de Sancto Thomas citado.

D. Tho. 2. 2. q. 40 ar. 1. Magiſt. in 4. diſt. 15.

Adrian. in 5. in q. ſpeciali de bello. Enriquez quodlib. 15. q. 15. Vict. relect. 2. de Indijs in q. de iure belli. Súmiſt. verbo, bellũ Canoniſtæ 23. q. 1. Couar. in relect. ſuper regul. pecc. p. 2. §. 9. 1. & 11. Castro lib. 2. de iuſt. hæreticorũ punitione.

¶ Segunda concluſion. La guerra de ſi parece que ſuena mal, y es como el negociar en las coſas temporales, que de ſi tiene mal ſonido. Esta enseñan los Doctores citados, particularmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque la guerra conſigo trae muchos daños y muchos inconuenientes. De suerte, que para quitar este mal ſonido, que tiene la guerra, y para paſſar por estos inconuenientes, es neceſſario, que la guerra tenga buen fin: que es el ſoſsiego, y tranquilidad de la Republica: y que tenga otras circunſtancias: y principalmente se requiere authoridad en el Principe, y juſta cauſa en la guerra.

¶ Tercera concluſion. La Republica, aunque sea imperfecta, o su Principe, tienen authoridad de vſar de guerra defenſiua contra aquellos, que la quie-

ren offender sin authoridad del superior. Declaremos esta conclusion, aduirtiendo que ay dos maneras de Republica, vna perfecta, y otra imperfecta. Y la misma distinction se ha de hazer en el Principe. Porque vno es Principe perfecto, y otro imperfecto. Perfecta Republica es aquella, y perfecto principe, que no tiene dependencia de otro superior: sino que dentro de si tiene todo lo necessario para su gouierno. De suerte, que dentro de si tiene vn termino, y fenecen todos los pleytos sin acudir a otro superior, como la Republica de España y el Rey de España, o de Francia. Otra es Republica imperfecta, y Principe imperfecto, que depende de otro superior, y acude a el en sus pleytos: como los Principes y señores de algunas Republicas, que ay en España, y las mismas Republicas de los Duques, y grandes. Y como dize Cayetano en el lugar citado de Sancto Thomas, y el Padre Maestro Victoria, el Principe perfecto es Principe absolutamente y a boca llena, y el imperfecto, no. Dize pues la conclusion, que la Republica, y Principe aunque sea imperfecto, pueden licitamente vsar de guerra defensiua.

¶ Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque, como enseña Sancto Thomas, qualquiera persona, aunque sea particular por derecho natural tiene derecho de defenderse de la injuria que le quieren hazer. Luego mucho mejor podria defenderse la Republica, aunque sea imperfecta. Porque el bien commun es mas excellente, que el particular.

¶ Quarta conclusion. Esta Republica imperfecta licitamente no puede hazer guerra acometiendo sin authoridad del supremo Principe. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados. La razon es: porque las Republicas imperfectas hanse entre si en orden al supremo Principe como dos ciudadanos de la misma republica. Y cierta cosa es, que vn ciudadano particular no puede acometer el otro para vengar su injuria, sino que ha de acudir al superior. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Lo segundo se prueua: porque como enseña Sancto Thomas, y Cayetano, el acometer con guerra es suprema obra de la justicia vindicatiua. Luego la tal obra no se puede hallar, sino en el supremo juez: qual es el Principe perfecto. Porque la obra de justicia vindicatiua no se puede hallar, sino en el superior, y en el juez. Luego la suprema obra de justicia vindicatiua hase de hallar en el supremo de los juezes, que es el principe perfecto.

¶ Quinta conclusion. Qual

D. Tho. 2.2. q. 64. ar. 7.

D. Tho. 2.2. q. 108. art. 1. & ibi Caiet.

quiera

quiera Republica perfecta, o su Principe, puede dar guerra acometiendo contra los enemigos. De suerte, que la tal Republica, y su Principe tienen este poder contra sus enemigos. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados. La razon es: porque esta guerra muchas vezes es necessaria y justa. Luego la tal Republica, y su Principe pueden dar la tal guerra a sus enemigos: porque no ay otro que la pueda dar. Esta razon se confirma: porque la tal Republica puede pedir satisfaction del agrauio, que le hizieron, la qual es deuida. Y no ay superior a quien poder acudir, como es cosa notoria. Luego la misma Republica se podra satisfazer acometiendo con guerra a sus enemigos.

¶ Sexta conclusion. Hablando absolutamente, y de si, licito es llamar para la guerra justa soldados estraños y infieles, aunque el Principe, que haze la guerra sea Christiano, y contra Christianos.

¶ Esta conclusion enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y particularmente Cayetano, y el Padre Maestro Bañez, y Sylvestro, y Ioannes de Mayores, y es commun sentencia de los Doctores. La razõ es: porque en la guerra justa es licito ayudarse de las bestias, como de Elephantes, y ayudarse de tiros. Luego licito es ayudarse de los infieles. Esto se confirma; porque es licito a vn Principe Christiano ayudar y dar fauor en la guerra a vn Principe infiel, si la guerra es justa, aunque sea contra Christianos. Luego licito sera, que el Principe Christiano en la guerra justa se ayude de los infieles.

¶ Septima conclusion. Por algunas circunstancias, y razones, y como dizen los Theologos, per accidens, puede acontecer, que sea illicito y grauissimo peccado, que el Principe Christiano en la guerra justa contra Christianos se ayude de infieles, y hereges. Esta conclusion enseñan los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente el P. M. Bañez, y el P. Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque regular y communmente suele auer escandalos en la Republica Christiana, quando el Principe Christiano se fauorece de hereges o infieles en la guerra. Esto se confirma: porque regularmente a los Principes, que llaman en su ayuda semejantes infieles, les torna mal. Porque los infieles no guardan el derecho de la guerra, ni respectan los lugares sagrados, y todo lo profano, y muchas vezes llauan captiuos los niños baptizados, y los hazen apostatar de la Fè. Luego no es licito con estas circunstancias.

¶ Octaua conclusion. Dar guerra acometiendo qualesquier

Sylvest. verb. bellum 1. q. 8. concl. 3. Mayores in 4. d. 15. q. 15.

Bañez dub. 3. cõclu. 2. Manuel Rodriguez in sum. c. 124. concl. 1.

quier enemigos sin authoridad de el Principe es peccado mortal. Si los Christianos acometiessen los Turcos, o otros qualesquier enemigos dándoles guerra, sin authoridad de el Principe, a quien pertenece, sería peccado mortal. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores. La razon es, como queda dicho la authoridad, y poder de dar guerra a los enemigos acometiendolos, esta en el Principe. Luego peccado mortal sera vsurpar esta authoridad. Lo segundo: porque, aunque vn hombre por sus delictos merezca la muerte, sería peccado mortal matarle con authoridad particular, como lo enseña Sancto Thomas y sus discipulos con el. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

D. Tho. 2.2.q.64 ar.3.

¶ Nona conclusion. No es licito a los soldados por su particular authoridad destruyr los pueblos de los contrarios, o abrasarlos, y si lo hazen estan obligados a restituyr. Esta conclusion tienen comunmente los Doctores, particularmente el Padre Maestro Victoria, y Sylvestro. Y añade Sylvestro, que si vuiesse puesta descommunion cótra los que destruyessen aquella ciudad, o la encendiessen, que incurririan la tal pena. La razon de esta conclusion es: porque los soldados no son juezes de la tal causa, sino meramente executores de el Principe, q̃ es legitimo juez. Luego no es licito, que ellos hagan estas cosas por su particular authoridad. Que esten obligados a restituyr los daños, es cosa notoria: porque estos tales hazen estos daños contra justicia commutatiua. Luego estan obligados a restituyrlos. Pero hase de aduertir, que si los soldados recuperassen sus proprios bienes, q̃ algunos Piratas les auian tomado, no peccarian en orden a los tales Piratas, ni estarian obligados a restituyr. La razon es: porque vn ciudadano, si recupera sus proprios bienes, que le auia tomado el otro, no pecca contra justicia, en orden al otro ciudadano, ni esta obligado a restituyr: aunque pecca no guardádo el orden de el derecho, acudiendo a el superior, como lo dize el P. Maestro Soto. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

Victoria in relect. citata. nume. 53. Sylvest. verb. bellum 1. q. 10.

Sot. de iust. lib. 5. q. 3. ar. 3.

¶ Decima conclusion. Los que pelean sin authoridad de el Principe, estan obligados a restituyr todos los daños, que se siguen en su propria Republica. Esta enseñan los Doctores arriba citados, particularmente el Padre Maestro Bañez. La razon es, porque estos tales dan guerra contra la voluntad de su superior, y son causa de los daños de su propria Republica. Luego estan obligados a restituyrlos. Porque como diremos abaxo el que es causa de algũ daño esta obligado a restituyrlo.

Bañez dub. 4. cõclu. 3.

¶ La duda es: porque muchas vezes los soldados Christianos acometẽ a los Turcos, o a otros infieles, sin authoridad de su pro

prio

prio Principe, y les quitan lo que lleuan: y con todo esso nadie los obliga a restitucion: antes todos los alaban. Luego esto licito es.

¶ A esta duda se responde, que de si los tales soldados estan obligados a restituyr los bienes, que tomaron, por su particular authoridad, como consta de lo que queda dicho. Pero alguna vez se pueden escusar, por auer voluntad interpretatiua de el Principe. Como quando ay gran oportunidad, y por otra parte no se puede pedir facilmente la licencia al Principe, como suele acontecer muchas vezes. En el tal caso no solamente se escusan de la restitucion, sino tambien de el peccado. Porque estos infieles son enemigos manifiestos de los Christianos. Luego la tal guerra se haze con licencia virtual, y interpretatiua del Principe, y el lo tiene por bien. De lo qual se sigue, que los bienes, que tomaren en la tal guerra los han de manifiestar los soldados a su Principe, para que el disponga de ellos a su aluedrio dando los o perdonandolos, o deteniendolos en parte de satisfaction de la guerra justa, como se dira abaxo. Ha se de aduertir, que los Principes, y Reyes muy pocas vezes dan esta licencia a hombres particulares. Porque so color de esta licencia muchas vezes acometen a los mismos Christianos. Por esta razon en nuestros tiempos se ha negado la tal licencia a algunas gentes. De suerte, que pocas vezes dan esta licencia formal y expressamente.

¶ Vndecima conclusion. Dos causas ay, que pueden justificar la guerra de suerte, que sea justa y licita. Vna de las condiciones necessarias, para que la guerra sea justa es la causa de la guerra, como queda determinado en la primera conclusion. Y en esta dezimos, que puede auer dos causas, que la justifiquen. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. Y es de Sant Augustin, como se refiere en el derecho. Declaremos esta conclusion poniendolas causas. La primera es, si la ciudad o la Republica o el Principe proprio no quiere castigar, o es negligente en castigar algun mal hecho, que hizieron sus vassallos contra otra Republica. En el tal caso el Principe de la Republica agrauiada tiene justa causa de guerra. La segunda causa es, si vna Republica es negligente en restituyr lo que tomaron con injust cia. En este caso tambien ay justa causa de guerra. En estas dos causas conuienen todos los Theologos, y juristas, y constan de muchos exemplos de la escriptura, y de las historias seglares. Pero aduierte Cayetano en el articulo ci-

23. q. 1. c. Dominus.

tado, que nuestros amigos, y nuestros compañeros son como vna misma cosa con nosotros, quanto a esto. Por lo qual licitamente se puede dar guerra para vengar y castigar las injurias de los amigos, y de los compañeros, y para recuperar sus bienes. La razon es, porque los tales amigos son vna misma cosa, y los bienes son communes: y ansi las injurias tambien son communes.

¶Duodecima conclusion. El Principe no ha de dar guerra por vna injuria ligera, o que no es tan graue. Esto enseñan todos los Doctores en el lugar citado. La razon es: porque en la guerra justa el Principe tiene razon de juez, y como tal se ha de auer: y por consiguiente conforme a la cantidad, y medida de el delicto ha de ser la pena, y el castigo: para que aya proporcion. Luego por vna pequeña injuria el Principe injustamente haria castigando con vn tan graue castigo como es la guerra, y no guardaria proporcion. Pero ha de aduertir el Principe, si la injuria, que a la primera vista parece ligera, es graue, por el graue detrimento que puede suceder, y porque es camino para mayores males. Entonces se ha de tener por graue injuria. Porque en hecho de verdad en su principio es graue. Pongo exemplo: El Rey de Francia toma con armas vn lugar de España, el qual puede ser principio, para que por alli facilmente pueda tomar otras ciudades. En el tal caso, la tal injuria es graue, y causa justa de guerra, principalmente si el tal lugar fuesse como la llaue, y muro de todo el Reyno.

¶Decima tercia conclusion. Aunque aya las dos justas causas de guerra, con todo esso el Principe primero ha de procurar y tentar otros medios, para que la otra Republica satisfaga a las injurias, que ha hecho antes que mueua guerra contra ella. Primero le ha de imbiar embaxadores, y proceder por estos medios blandos, que ponga tan aspero medio, como es la guerra. Esta enseñan todos los Doctores citados, que dizen, que si estos medios no aprouecharen, licitamente puede proceder el Principe a dar guerra. La razon es: porque como se dize en derecho, la paz nace de la voluntad, y es muy conforme a ella, y la guerra es cosa de necessidad. Luego la guerra ha de ser el vltimo remedio, y quando aya necessidad, y no de otra manera. 23. q. 1. c. noli.

¶Decimaquarta conclusion. El Principe, que quiere dar guerra, esta obligado a examinar diligentissimamente y inquirir las causas justas de la guerra, por su persona, y por otros poniendolo en consejo de

hom-

hombres sabios y discretos. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, particularmente el Padre Maestro Bañes y el Padre Fray Manuel Rodriguez. La razon es: porque el Principe, quando da guerra tiene razon de verdadero, y legitimo juez, como que da determinado. Y el juez esta obligado, a inquirir muy diligentemente la causa para pronunciar sentencia, que por esso se llama juyzio y sentencia: porque precede esta tal inquisicion. Luego el Principe esta obligado a inquirir muy diligentemente, lo que toca al otro Principe, a quien quiere dar guerra: porque el otro Principe no lo llaman a juyzio para defenderse. Esto se confirma, porque el juez en las causas criminales ha de proceder con gran diligencia: porque la sentencia es obra de justicia vindicatiua: por la qual castiga el delicto. Y la guerra que da el Principe, es obra de justicia vindicatiua. Luego el Principe esta obligado a hazer diligencias, para saber la justicia. Y ansi es comun regla de los juristas: que en las cosas criminales las prouanças han de ser mas claras, que la luz de medio dia.

Bañes dubio. 5. con. c. 1. Manuel Rodr. in suma. ca. 124. coc. 2.

¶ De esta conclusion se sigue, que para que el Principe de guerra, no basta que crea, que tiene causa justa, si no es necessario, que examine con gran diligencia la justicia, y las causas justas de la guerra, y oyr las razones de los contrarios: si ellos quisiessen disputar de bueno a bueno de el negocio, y alegar razones. Porque de otra manera errarseya facilmente en este negocio. Lo qual tiene gran inconueniente, por ser la guerra cosa donde ay tantos y tan grandes peligros. De lo qual se ha de ver el Padre Maestro Victoria.

¶ Decima quinta conclusion. Si despues de hecha sufficiente examinacion, y inquisicion, todauia queda dudosa igualmente la justicia, y causa justa de la guerra, y el otro Principe esta en la possession, no le puede dar guerra, por todo lo que se pleytea. Es el exemplo, el Rey de Francia possee legitimamente vna ciudad, o vna prouincia, y ay igual duda, si es suya o de el Rey de España, no puede el Rey de España darle guerra por toda ella. En esta conclusion conuienen todos los Doctores en el lugar citado, particularmente el Padre Maestro Bañes, y el Sapientissimo Victoria, y todos los juristas sin excepcion ninguna. La razon es: porque el Principe quando da guerra tiene razon de verdadero juez, que exercita vna obra de justicia vindicatiua. Y es regla de derecho, que quando el derecho de

Victo. relect. citata. n. 20. & 21.

Bañes conc. 2. Victo. n. 27.

De reg. iur. in 6. reg. 11.

las

las partes esta obscuro, y no
claro: antes se ha de fauorecer
al reo, que no al actor. Luego en nuestro caso auiendo igual duda ha se de fauorecer al que posee, que tiene lugar
Reg. 65. de reo. Esto se confirma: porque en vna regla de Derecho se determina, que en igual delicto y causa, es mejor la condicion de el que posee. Luego en igual duda mejor es la condicion de el que posee. Lo segundo auiendo igual duda si el juez pronunciasse sentencia de muerte contra el reo, peccaria mortalmente. Porque las probanças contra el reo han de ser mas claras, que la luz de medio dia: y el dar guerra es pronunciar sentencia de muerte. Luego las probanças han de ser claras, y no dudosas. Lo vltimo se prueua: porque como dizen todos los Theologos y juristas, no puede auer guerra justa de ambas partes, hablando de si. Y sino fuesse verdadera la conclusion daria-se guerra justa de ambas partes: un ignorancia ninguna. Porque el Rey de España justamente daria guerra al de Francia, y el de Francia justamente defenderia la ciudad o prouincia. Luego no es licito dar guerra en el tal caso.

¶ La difficultad es si este Principe le podria dar guerra por la mitad de la ciudad o de la prouincia: por la qual se pleytea, aunque el otro posea. La razon de dudar es: porque ay igual duda por ambas partes. Luego mientras dura la duda, igual derecho tienen, y por consiguiente puedele dar guerra por la mitad, o por alguna parte. En esta difficultad el Doctissimo, y acutissimo Maestro Mancio, presidiendo en la vniuersidad de Salamanca a vnas conclusiones de esta materia, que sustentaua el Señor Obispo de Cartagena Don Sancho Dauila, en presencia de muchos Obispos Doctissimos, y Doctores grauissimos de la Vniuersidad defendio, que en el caso puesto el Principe, que no esta en la possession podia dar guerra al, que possee por la mitad, o por alguna parte. Y dezia, que aquella regla de Derecho que dize que en caso de duda, es mejor la condicion de el que possee, se auia de entender quanto a esto, que no le pueden dar guerra para despossecrle totalmente. Yo proprio se lo oy, y fuy testigo de vista.

¶ A esta duda se responde, que el tal Principe no puede dar guerra por la mitad, ni por cosa ninguna. Esta es la commun sentencia de todos los Theologos y juristas. Esta resolucion se conuence de las razones, que se hizieron en fauor de la conclusion. Porque en Derecho en igual duda mejor es la condicion de el que posee. Y la possession

pesa

pesa tanto en igual duda, que no le puede sacar della. Y assi todos los letrados, que assistieron a las conclusiones, hizieron contradicion a la doctrina de el Padre Maestro.

¶ De la conclusion y de esta resolucion se sigue claramente, que si auiendo igual duda despojassen de la ciudad o prouincia al Principe, que possee, el tal Principe puede muy bien dar guerra hasta, que se la buelvan, o hasta que conste, quien tiene la justicia. La razon es: porque le hazen injusticia, y agrauio en despojarle, y el otro esta obligado a restituyrle en la possession. Luego ay causa de justa guerra.

¶ Lo segundo se sigue, que el que despojo al contrario de la possession esta obligado a restituyrle en ella. La razon es: porque le hizo injusticia en despossedirle. Esto se entiende, sino es, que con razon temiesse, que examinada la causa, y declarada la justicia por el otro no se le auia de restituyr. En el tal caso aquella ciudad, o prouincia, o otra qualquiera cosa se auia de depositar en alguna persona, que la diesse o aquel, por quien se declarasse la justicia.

¶ Lo tercero se sigue, que si el Principe, que no possee antes de la sufficiente examinacion, quiere examinar la causa, y poner juezes arbitros, y el que possee con duda resiste, y no quiere. En el tal caso tiene justicia para darle guerra. Porque tiene derecho para que se examine la causa: y assi el otro le haze injuria, no queriendo, que se examine.

¶ Sigueſe lo vltimo, que en el tal caso, si el Principe, que quiere dar guerra no puede examinar la justicia sin consultar el otro Principe, esta obligado a embiarle embaxadores, que le pidan, que por juezes arbitros, se examine la justicia de la causa: y sino quisiere consentir con la embaxada le puede muy bien dar guerra. Todo esto se sigue de lo passado, y lo enseñan los Doctores citados.

¶ Decima sexta conclusion. Si aquello, de que se duda no tiene legitimo possedor, y la duda es igual, y vno de los Principes quiere diuidir por partes iguales, o recompensar la mitad, no puede el otro mouer guerra contra el ni tomarsela por fuerça. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados. La razon es: porque en el tal caso este Principe no haze agrauio ninguno, ni el juez con justicia podria aplicar aquella cosa a alguna de las partes. Y el Principe en el dar guerra haze officio de juez. Luego no puede dar guerra. Esto se confirma, porque en el tal caso seria la guerra justa de ambas partes. Porque no tiene mas razon vno que otro. Lo qual no se ha de admittir. De proposito dixi mos en la conclusion, si ay igual duda. Porque si fuesse desigual la duda de suerte, que inclinasse mas en fauor de vna de las par-

tes

tes, y vuiesse mas razones: por ella: en el tal caso auia se de dividir aquella cosa, conforme a la calidad de la duda, y han de dar mayor parte a aquel, por quien ay mas razones. Porque el juez ha de dar a cada vno su derecho. Y si el otro no quisiesse, que se guardasse esta forma sino que le diessen la mitad, entonces haze injusticia: y siendo cosa graue, le podrian dar guerra para que se contentasse con la parte, que le cabe conforme a la calidad de la duda.

¶ Acerca de esto es la difficultad. Vno de los Principes legitimamente posee, y por parte del, que no posee ay mas razones, que aquella cosa es suya: de suerte que viene a ser la duda desigual. Entonces es la difficultad, si el Principe, que no posee podra dar guerra por alguna parte de aquella cosa. La razon de dudar es: porque las razones, que se hizieron por la conclusion decima quinta, parece que conuencen, que no puede. Porque en caso de duda mejor es la condicion de el que posee: y tambien porque para condenar al reo han de ser las probanças mas claras, que la luz de medio dia.

¶ A esta duda se responde, que el Principe, que no posee puede pedir al que posee alguna parte conforme a la calidad de la duda, teniendo atencion a que el otro posee, y sino se la quisier dar, le puede dar guerra porque le haze injusticia. En tal division se ha de hazer mi razonio, y pesandolo todo conforme al aluedrio de hombre discreto. Considerando, que en igual duda, el que posee se puede estar en la possession de toda aquella cosa. Y ansi, si la duda es desigual, y el que no posee tiene mas aparentes razones por si, le deuen dar la tercera parte o vna cosa semejante, conforme a la calidad de la duda, y mirando a la possession que pesa mucho de la otra parte. Esto enseñan los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado, particularmente el Padre Maestro Bañes. La razon es: porque quando ay igual duda, es mejor la condicion de el que posee, pero quando es desigual conforme a la desigualdad tiene derecho. Y assi se responde a la razon de dudar. Quando ay opiniones entre los Doctores, cuya es aquella ciudad, o prouincia, o aquella cosa, como se han de auer los Principes, ha se de dezir abaxo, quando hablemos de los juezes. Porque como hemos dicho, los Principes en el dar guerra han se como juezes.

Bañes dub. 5. cõclu. 4.

¶ Decima septima conclusion. Si la causa de la guerra manifiestamente es justa, todos los soldados de qualquiera calidad, que sean pueden ayudar al Rey en la tal guerra. Aora sean los soldados assalariados, o sean

del Reyno, o estraños, y de fuera del Reyno, todos pueden muy bien pelear y fauorecer la tal guerra. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados. La razon es: porque la tal guerra es justa notoriamente.

¶Decima octaua conclusion. Si la causa de la guerra manifiestamente es injusta, ningun soldado puede ayudar al Rey en la tal guerra. En esta conuienen todos los Doctores citados. De suerte, que aunque sean salariados los soldados, en ninguna manera pueden ayudar en la tal guerra, ni pelear en ella. La razon es: porque es injusta: y los soldados son executores. Luego no han de executar vna cosa que manifiestamente es injusta.

¶Decimanona cõclusion. Los soldados salariados, o que estan subjectos al Principe, pueden muy bien pelear y seguir a su Principe, aunque duden de la justa causa de la guerra. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados, particularmente el Maestro Bañes..

Bañes dubio. 6. conl. 1. 23. q. 1. cap. quid culpatur.

¶Esto se determina en el Derecho. La razon es: porque a los soldados no pertenece examinar las causas justas de la guerra. Porque este es officio proprio del Principe, y de los de su consejo. Luego en caso de duda los tales soldados pueden muy bien pelear. Esto se confirma: porque en caso de duda, si la sentencia es justa, el verdugo puede muy bien executar la sentencia: porque es instrumento del juez: al qual no pertenece examinar la sentencia. Y los soldados en la guerra son instrumentos del Principe. Luego en el tal caso pueden pelear. Confirmase lo segundo, porque seria gran destruycion de la republica, si se vuiesse de dar razon de la justicia de la guerra a todos. De suerte, que los que son puramente soldados de los inferiores, que no son admitidos a los consejos de la guerra, no estan obligados a examinar la justicia: sino que pueden muy bien pelear dando fe a los mayores. Y bastales a estos que la guerra se haze con el consejo de el Rey, y de los demas consejeros. Porque no ha de dar cuenta el Rey de negocios tan graues a todos los soldados. Pero los soldados superiores, que son de el consejo de la guerra, y son como causas principales, estos tales estan obligados a saber la justicia de la guerra. Esta es commun sentencia de todos los Theologos, y juristas, como lo enseña el Maestro Victoria: Verdad es, que Adriano parece que tiene lo contrario, pero no tiene razon. De lo qual se ha de ver el Padre Maestro Soto.

Victoria in relect. citata n. 31. Adrian. quodlib. 2. q. 1. pũto. 2. Sot. lib. 4. de justitia q. 5. art. 4. & in 4. dist. 27. q. 1. art. 3. De reg. iur. in. 6. reg. 19.

¶Vigesima conclusion. Los soldados, que no estã subjectos al Principe, ni estan salariados del, si dudan de la justicia de la guerra no pueden licitamente pelear. Esta enseñan todos los Doctores citados. Esto se prueua

lo primero, de vna regla de derecho en la qual se dize, que no carece de culpa el que se entremete en cosa alguna, que no le pertenece. Y a estos tales soldados no les pertenece la guerra como lo supponemos. Luego pecan mortalmente entremetiendose en ella. Lo segundo se prueua: porque estos soldados son libres, y pueden muy bien dexar de pelear, y peleando se ponen a peligro de hazer injusticia al otro Principe por la duda que ay. Luego no pueden pelear: porque en duda se ha de escoger la mas segura parte. Esto se confirma: porque estos soldados no peleando, no se ponen a peligro ninguno. Porque no estan obligados a obedecer al tal Principe y peleando se ponen a manifiesto peligro de hazer agrauio, y injuria al otro Principe. Luego no pueden licitamente pelear.

¶ Vigesima prima conclusion. Si los soldados estan ciertos, que el Principe esta dudoso de la justicia de la guerra, no pueden pelear, aunque sean subditos del Principe, y salariados del. Esta enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque estos tales saben que es injusta la guerra. Luego no pueden pelear.

¶ De estas conclusiones se sigue lo primero, que si los soldados no dudan de la justicia de la guerra, ni saben las causas de la justicia de ella, no estan obligados a inquirirlas, sino pueden muy bien presumir, que sus Principes son Christianos, y temerosos de Dios, y que tienen justas causas, y los pueden muy bien seguir, y ayudar en la guerra: como lo enseña el Padre Maestro Victoria. Y esto consta del vso de los soldados Christianos, y temerosos de Dios.

Victoria relectione citata n. 25.

¶ Sigue se lo segundo, que los soldados, que tienen tal animo, que estan aparejados para qualquiera guerra, y a qualquier sucesso: no teniendo atencion a la justicia o injusticia de la guerra, sino a quie los paga mejor. Estos tales estan en estado de peccado mortal, y los confessores en ninguna manera los han de absoluer. La razon es: porque estos tales estan aparejados a pelear en qualquiera guerra, aunque sea injusta: el qual animo es peccado mortal, y es estado de peccado mortal. El exemplo es, en el hombre, que esta determinado de llegar a muger no haziendo differencia, si es propria o agena. Este corolario muy en particular enseña Cayetano, y Syluestro, y Fray Manuel Rodriguez.

Caiet. in sum. ver. bellũ. Syluest. ver. belum. 1 q. 9. con. 4. Rodr. in sum. c. 124. cõcl. 4.

¶ Lo vltimo que se sigue es, que si los soldados estan aparejados de pelear tan solamente en la guerra justa, o sea subditos o no, pueden muy bien seguir al Principe, que sabe que es Christiano, y que no haze a nadie injuria. Porque de otra suerte, ningun soldado estaria seguro en conscientia.

¶ Vigesima segunda conclusion. Quando es cosa cierta, que la guerra es injusta, es cosa auer-

guada,

gunda, que todas las cosas, que se tomaron en la guerra, y todos los daños, que se hizieron, se han de restituyr: y esta obligacion no es tan solamente en el Principe, sino en todos los soldados, que se hallaron en la guerra. Y esta restitucion se ha de hazer a la manera q̃ se restituye vn hurto, o vn homicidio, quando concurren muchos a el. De lo qual diremos abaxo. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados, particularmente Bañes, a donde cita muchos authores. La razon es, porque todos juntos hizieró aquel daño y hurto. Luego todos estan obligados a restituyr. Sylvestro pone vna limitacion. Y es, que quando vn soldado probablemente cree, que los demas soldados sus compañeros no hizieran mas ni menos con su ayuda, y consejo que sin el, entonces tan solamente esta obligado a restituyr lo que el tomo, y los daños, que hizo. Y la misma limitacion ponen otros Doctores.

Bañes dubio. 7. conc. 1.

Syl. ver. bo belũ 1. q. 10. conc. 6. & in verbo restitutio. 3. q. 6.

¶ Vigesima tercia conclusion. Quando la guerra es justa por ignorancia, entonces regular, y communmente es culpable en el Principe, y en los soldados regular y communmente es inuincible, y inculpable. Esta conclusion enseñan los discipulos de Sancto Thomas en el lugar arriba alegado, particularmente el Maestro Bañes. La primera parte de la conclusion se prueua, porq̃ como ya queda dicho el Principe que es juez tiene obligació a examinar con diligencia la justicia de la guerra. Y si haze esta diligencia, regularmente conocera la justicia de la guerra. Luego el ignorarla regularmente es por su culpa: y ansi es ignorancia culpable. La segunda parte se prueua, porque los soldados no estan obligados a examinar la justicia de la guerra, y en duda pueden seguir a su Principe como q̃ da dicho. Luego regularmente hablando la ignorancia de estos tales es inculpable, como la ignorancia de los executores de la sentencia de el juez.

Bañes dubio. 7. conc. 2.

¶ Vigesima quarta conclusiõ. Quando la ignorancia es culpable, todo lo que tomaron en la guerra, y todos los daños que hizieron estã obligados a restituyr los. Esta sentẽcia es de todos los Doctores. La razon es clara, porque la tal ignorancia nõ escusa de peccado de injusticia, como si se hiziera a sabiendas. Luego ay obligacion de restituyr.

¶ Vigesimaquinta conclusiõ. Quando la ignorãcia es inuincible, y inculpable solamẽte se ha de restituyr aq̃llo, en q̃ estã mas ricos, y no hã de restituyr los animales, q̃ mataró, ni las causas q̃ q̃maron, ni otras cosas semejãtes. Esta conclusiõ enseñã commũmente los Doctores, y particularmẽte Sylvestro, y Victoria, y Soto. La razõ es: porq̃ como se dira en lo de restitució, el q̃ ignorãcia invincible, y inculpable consume la cosa agena, pensando que es suya, solamente esta obligado a

Syl. ver. bel. 1. q. 9. conclus. 3. & 4. & q. 10. & v. restitutio. 3. q. 6. & 7. Victo. relect. citata. n. 33. Sot lib. 4 de justitia q. 7. art. 2.

restituyr aquello, en que esta mas rico. Luego lo mismo sera en este caso: porque es la misma razon. Esto se confirma: porque este solamente esta obligado a restituyr por razon dela cosa recibida: porque no cometio injusticia ninguna: y de la cosa recibida no le ha quedado mas de aquello, en que son mas ricos. Luego tan solamente estan obligados a restituyr esto.

¶ Vigesima sexta conclusion. Quando al Principe le offrecen la satisfaction antes de auer començado la guerra esta obligado a aceptarla, siendo bastante, y deshazer el exercito, si lo tiene junto, y allegado: y sino lo haze esta obligado a restituyr enteramente, como si fuera la guerra injusta. Esta conclusion es de todos los Theologos en el lugar citado, particularmente del Maestro Bañes. La razon es porque como se dize en derecho la guerra ha de ser cosa de necessidad, y en caso de necessidad: y quando se offrece condigna satisfacion cessa la necessidad. Luego la guerra es injusta, y ay obligacion de restitucion. Esto se confirma: porque este tal ya no tiene justa causa de guerra: y por consiguiente no es juez del otro Principe. Luego si le da guerra obligado estara a restituyr. Pero ha se de aduertir, que debaxo de la condigna satisfacion, se ha de entender, que le hã de satisfazer lo que ha gastado en juntar el exercito.

Bañes dubio. 8. concl. 1. 23. q. 1. can. noli.

¶ La difficultad es, quando se ha començado la guerra, y se hã seguido muertes, y entonces le offrecen la satisfacion, si esta obligado a aceptarla, y a hazer que cesse la guerra. En esta difficultad la primera sentencia es, que en el punto, que el Principe contrario offrece la condigna satisfacion la guerra no es justa, aunque este començada. Esta sentencia tiene Syluestro. Prueuase lo primero, con la razon hecha por la conclusion passada. Lo segundo: porque de otra suerte, dariase guerra justa de ambas partes, lo qual no se ha de admitir. Porque despues, que offrecen bastante satisfaction justamente se defienden, y no estã obligados a abrir las puertas de la ciudad, y a dexarse matar. Luego si el otro Principe justamente pelea, dase guerra justa de ambas partes. Lo tercero: porque si constituyessen vn juez entre estos dos Principes, justamente juzgaria que aceptasse la satisfaction. Luego siendo el juez en la guerra ha de juzgar lo mismo. Lo vltimo se prueua: porque ya cessa la injuria. Luego no puede proceder a delante en la guerra.

Syl. ver. bellũ. 1. q. 10. cõcl. 5.

¶ La segunda sentencia es de Cayetano, que enseña que si la guerra esta començada, y se han seguido muertes, no esta obligado el Principe a aceptarla satisfaction, sino que puede muy bien seguir la guerra. Esta sentencia significa en este articulo, y la tiene en la summa. Prueua-

Caiet. in Summa ver. bellum punct. 3.

se

se lo primero: porque el tal Prin cipe en guerra començada procede como juez para castigar criminalmente la injuria hecha. Luego, aun que le offrezcan la satisfaction, puede proceder adelãte pues esta constituydo juez. Esto se confirma, porque començada vna vez la guerra, ya es señor de la causa, y es executor de la justicia, y de la sentencia. Luego no esta obligado a cessar. Porque el juez puede castigar segun todo el rigor de derecho, no admitiendo satisfaction ninguna. Lo segundo se prueua: porque si vno esta hecho sieruo, porque le captiuaron en guerra justa, el señor no esta obligado a darle libertad, aunque le offrezca satisfaction. Luego tampoco el Principe estara obligado a dexar la guerra començada aunq̃ le offrezcan satisfaction: porque es señor de la causa. De suerte, que conforme a esta sentencia el Principe, contra el qual procede la guerra, no esta en estado de satisfazer, si esta començada la guerra: sino esta en estado de padecer.

¶ La tercera sentencia es media: la qual tienen algunos Maestros discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. Los quales dizen, que la guerra començada, puede tener dos estados. El primero es, quando los enemigos estan actualmente combatiendo, y peleando. El segundo es, quando, aunque han peleado alguna vez, o vezes, pero aora no estan actualmente peleando. Esto supuesto dizen estos Doctores: que si se offrezca la satisfacion sufficiente en este segundo estado de la guerra, esta el Principe offendido obligado a aceptar la tal satisfacion, y cessar de la guerra. Pero si esta en el primer estado no esta obligado a aceptar la satisfacion, sino que puede muy bien proseguir la guerra. Esto parece, que conuencen los argumentos hechos en fauor de la sentencia de Cayetano. Segun esta sentencia, ha se de dezir, que ay gran differencia entre el juez ordinario, y el Principe, que es juez en la guerra respecto de el otro Principe. El juez ordinario puede castigar con todo el rigor del derecho, porque assi conuiene al bien comun de toda la Republica, y el es guarda de las leyes. Pero el Principe no es juez ordinario, que le conuenga de suyo, sino ocasionalmente para proueer al bien de su Republica: y assi en el tal caso, no puede proceder adelante en la guerra. Porque tan solamente puede mouer guerra en caso que no pueda de otra manera recibir satisfaction. Porque esto es lo que conuiene al bien de su Republica.

¶ A esta duda se responde, que la primera sentencia tiene alguna probabilidad, y mas probable es la tercera: pero la mas probable de todas es la segunda de Caye-

tano. Las partes de esta resolucion facilmente se prueuan con la authoridad de los Doctores, que las tienen, y con los argumentos hechos en su fauor.

¶ Al primer argumento de la primera sentencia, se responde, que començada la guerra, y auiendose seguido muertes, ay vrgente necesidad de parte del Principe, que començo la guerra justamente, y no cessa, esta necesidad con la satisfaction que le offrecen. Porque no estan en estado de satisfazer, sino de padecer. Por lo qual a si mismos se han de imputar los daños, que se siguieren.

¶ Al segundo argumento se responde, que en el tal caso los enemigos injustamente pelean defendiendose. Porque estan en estado de padecer, como el reo, que esta puesto delante del juez despues de dada la sentencia.

¶ Al tercer argumento se responde, que el juez arbitro haria muy bien pronunciando la tal sentencia si el offendido la quisiesse aceptar, pero no esta obligado a aceptarla.

¶ Al vltimo se responde, que aunque cesse la injuria, puede proceder adelante, a castigar la passada como juez constituydo para el tal negocio.

¶ De esta resolucion se sigue, que no esta obligado el Principe offendido a restituyr los daños, q̃ causo, despues, que le offrecieron la satisfacion: porque estaua ya començada la guerra. Y ay gran differencia antes de començada la guerra justamente y despues. Antes de començada no esta constituydo juez, y assi offreciendole satisfacion la deue aceptar: pero despues de començada esta constituydo juez y procede como tal. Cõforme a la sentencia de Syluestro se ha de dezir, que auia de restituyr todos los daños, que causo despues que le offrecieron la satisfacion por ser la guerra injusta conforme a su sentencia.

¶ Vigesima septima conclusion. La tercera condicion para que la guerra sea licita es la recta intencion del Principe. Esta condicion es grandemente necessaria. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es: porque como enseña Sancto Thomas, la obra se haze buena o mala del buen fin o malo. Luego para que la guerra sea buena ha de tener buen fin. El fin de la guerra ha de ser la paz de la republica o su bien temporal, o espiritual, como lo enseña Sant Augustin. Pero ha se de aduertir, que como la guerra es por estremo rigida, de la qual frequentemente se siguen grandes males, que contradizen a esta paz, y bien de la Republica, por esso el Principe primero ha de tentar todos los medios, que de guerra.

D. Tho. 1.2.q.18 art.4. & q.16. ar. 7. & 8.

D. Aug. lib. 17. de ciuita te Dei c. 11.

¶ Vigesima octaua conclusion. Si la guerra no es injusta, sino que procede de mala intencion, en el tal caso la guerra sera peccado mortal, o venial, con

for-

forme a la malicia de la intencion: pero no aura obligacion de restituyr. Como si procediesse de odio de el Principe seria peccado mortal: y si procediesse de vana gloria seria peccado venial. La razon es, porque tiene la malicia de la intencion. Que no este obligado a restituyr se prueua: porque el tal Principe no pecca contra justicia commutatiua, como es cosa notoria. Luego no esta obligado a restituyr. Como el juez que castigasse al reo con la pena deuida por la ley, no estaria obligado a restituyr: aunque lo hiziesse por odio, o por vana gloria.

¶ Vigesima nona conclusion. Si la mala intencion es causa de algunos daños en su Republica, es peccado mortal la guerra, y esta obligado a restituyr. Que peque mortalmente consta, porque turba su Republica, y causa mayores males en ella, que son los bienes, por los quales se da la guerra. Luego es peccado mortal. Que este obligado a restituyr se prueua: porque el Principe de officio, y justicia esta obligado a conseruar el bien de su Republica. Luego, si por su culpa se causan algunos males y daños en la Republica, esta obligado a restituyrlos. De lo qual se sigue, que el Principe que da guerra injusta, no solamente esta obligado a restituyr a los enemigos: sino tambien a aquel que con su consejo o mandado fue causa, que sus compañeros peleassen, esta obligado a restituyrles los daños, que se les siguieron: siendo assi que ellos con buena Fè fueron a pelear, y de otra manera no fueran. Esto enseña Syluestro, y Gabriel. La razon es, porque el Principe no solamente fue injusto, respecto de sus enemigos, sino tambien respecto de estos. Luego obligado esta a restituyrles. Añaden estos authores, q̃ aunq̃ la guerra fuesse justa, si el Principe fue negligente en considerar, y proueer los daños, que de ella se siguen, esta obligado a restituyr aquellos daños a los soldados, que no son sus subditos, los quales llamo para que le ayudassen. Sino fuesse que viniessen salariados o si viniessen de gracia, y de su propria voluntad. Syl. ver. bellũ. 1. q. 10. Gabriel in 4. d. 15. q. 4. art. 3 dub. 7.

¶ La difficultad es, quando la guerra es injusta, y los compañeros vienen a la guerra por mandado o consejo del Principe con mala Fè, sabiendo muy bien que la guerra es injusta. La duda es si el Principe estara obligado a restituyrles los daños, que se les siguieren.

¶ En esta difficultad Syluestro en el lugar citado en la conclusion primera enseña, que si voluntariamente se vinieron a la guerra, no esta obligado el Principe a restituyr estos daños. Prueua esta sentẽcia del derecho ciuil: adonde se determina, q̃ de la causa del hurto non nace obligacion ninguna contra el q̃ lo manda. Luego mucho m nos nace cõtra aquel, q̃ no lo mãda. Otros Instituta de mandato. §. illud.

Doctores enseñan, que quando ay mandato del Principe, aunque la guerra sea injusta les ha de restituyr los daños el Principe. La razon es: porque si el mãdato es de cosa buena y honesta si se siguen aquellos males, esta obligado el Principe a restituyr. Luego tambien estara obligado a restituyr. Porque la injusticia del mãdato es impertinente. Porque la obligacion de restituyr solamente nace del daño, que se sigue. Y de otra suerte de mejor condicion seria el que manda cosa injusta, que no el que manda cosa justa.

¶ A esta duda se responde, que esta segunda sentencia me parece verdadera, y su razon es muy buena.

¶ A la razon hecha en contrario en fauor de Syluestro se responde, que aquella ley es penal, que tiene su effecto en el foro exterior, y que en el foro de la conscience seria otra cosa differente.

¶ Trigesima conclusion. Quãdo la guerra tan solamente es justa para defenderse, entonces tan solamente es licito herir los enemigos, y hazerles daño lo que basta para su defension, o para recuperar las cosas proprias: aunque se haga la guerra con authoridad particular de la Republica. Esta conclusion enseñã todos los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, particularmẽte el Maestro Bañes. La razõ es: porq̃ la guerra solamẽte es justa para defenderse. Luego tan solamẽte podran hazer el daño, que fuere necessario para este effecto. Como la persona particular q̃ justamente se defiende, tan solamẽte puede hazer aquel daño, que fuere necessario para su defension, y no otro ninguno. Esta conclusion se entiende regularmente, y quanto es de sí. Porque puede acontecer, que en algun caso puedan causar todos los males y daños, que pueden causar los que tienen justa guerra, acometiendo. Esto acontece, quando la tal Republica tiene voluntad interpretatiua de su Principe, la qual voluntad se presume en ordẽ a castigar las injurias, quando los q̃ acometẽ, son enemigos publicos: y no es facil cosa el yr a pedir licencia al principe, como queda dicho arriba. Antes puede la republica despues de alcançada la victoria castigar, como a mal hechores alos aggressores, q̃ hallare dentro de sus terminos, y q̃ cometẽ delicto dentro de ellos. Porq̃ por el delicto cometido dentro de sus terminos, q̃dã subjectos de derecho comun a la tal Republica, como los demas ladrones, o que matan dentro de sus terminos.

¶ Trigesima prima conclusiõ. En la guerra justa acometiẽdo licito es causar todos los males, q̃ fueren necessarios, hasta q̃ aya entera satisfacciõ, y hasta q̃ aya paz y trãquilidad firme en la republica. Esta conclusion enseñã todos los Doctores citados. La razon es: porq̃ el Principe que da la tal guerra es verdadero juez, como

Bañes Dub. 10. conc. 1.

que

q̃da ya dicho. Luego puede caſtigar haſta q̃ aya entera ſatisfaciõ de la injuria. Eſto ſe confirma: porq̃ el fin de la guerra es la paz y tranquilidad de la Republica. Luego todo lo que fuere neceſſario para conſeguir eſte fin ſera licito. Acerca de eſta concluſiõ ſe ha de aduertir, que ſe dexa al aluedrio de los prudentes, y diſcretos, qual ſea ſufficiente ſatiſfaction. Y a penas puede acontecer moralmente hablando, q̃ quãdo eſtan en la actual guerra, y pelea no aya algun exceſſo en tomar la ſatisfaction de los enemigos. Pero ſi vuieſſe algun exceſſo particularmente deſpues de conſeguida la victoria, eſtan obligados a reſtituyr el exceſſo, y en lo q̃ excedieron de juſta ſatisfaciõ.

¶ Trigeſima ſegunda concluſion. Todos los bienes muebles, que toman los ſoldados, quando actualmente pelean, ſon de aquellos, q̃ los toman, y no ſe han de computar como partes de ſatisfacion de la coſa porq̃ pelean. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y ſus diſcipulos, y Sylueſtro y Victoria, y Couarruuias, y el M. Bañes. Pruuaſe: porque en el Deuteronomio en el capitulo veynte ſe dize, y manda que diuida todo lo que tomare con el exercito. Sobre las quales palabras ſe ha de ver S. Ambroſio. De lo qual ſe ſigue, que ſi en la guerra ſe procede a hazer mal y daño, ſin limite ninguno, ſino conforme a ſu guſto, no teniẽdo atẽciõ a lo q̃ pide la juſticia: en eſto es la guerra injuſta: y el Principe, y los ſoldados eſtan obligados a reſtituyr los mayores daños que dieron, fuera de lo que pedia la juſticia. La razon es: porque como queda dicho el caſtigo ha de tener medida y taſſa conforme a la medida de la culpa, de ſuerte, que aya igualdad.

¶ Trigeſimatercia concluſiõ. Derechamente y de intencion nunca es licito matar los innocẽtes, como innocentes. Eſta cõcluſion enſeñan los diſcipulos de S. Thomas en el lugar citado, y de ella ſe ha de dezir extenſamẽte en la materia de homicidio. La razon es: porq̃ el fundamẽto de la guerra es la injuria, q̃ ſe haze, como q̃da platicado. Y el innocẽte no haze injuria ninguna ni tiene culpa: porque ſi la tuuieſſe no ſeria innocente. Luego derechamente, y de propria intenciõ, no es licito matar en la guerra los innocẽtes. De lo qual ſe ſigue, q̃ los ſoldados no puedẽ matar el innocẽte, q̃ ſaben q̃ lo es: aunq̃ ſe pan, q̃ deſpues no lo ha de ſer. Lo qual ſe collige de la razon hecha en fauor de la concluſion. Lo ſegundo ſe ſigue, q̃ aunq̃ ſea en la guerra juſta contra los Turcos, no es licito matar los niños. Eſte corollario enſeña el M. Victoria. La razõ es: porq̃ ſon innocẽtes.

¶ La difficultad es, ſi es licito matar las mugeres en la tal guerra. La razon de dudar es: porq̃ ellas tãbien pueden pelear, y muchas vezes ſiruẽ de ſoldados. ¶ A eſta duda el M. Victo. en el lugar citado enſeña, q̃ no es licito matar las mugeres. Porq̃ quãto a lo q̃ toca

D. Tho. 2.2. q. 66 art. 8. ad 1. Syl. v. bellũ. 1. q. 9. Victor. in relect. citata. n. 51 Coua. in relect. ſupra regulam peccatũ parte 2. §. 11. n. 1. & 6. Bañes vbi ſupra conc. 3.

Victo. relect. citata. n. 35. & 36.

a la guerra, se ha de presumir que son innocētes: sino fuesse q̄ constasse claramente de alguna muger q̄ tuuo culpa. Lo mismo dize de los labradores entre los Christianos, y de otra gente llana y pacifica. Porque se ha de presumir, que todos estos son innocentes, sino conste lo contrario. Por la misma razon no es licito matar los peregrinos, o huespedes, que está entre los enemigos: porque se presume ser innocentes, y en realidad de verdad no son enemigos. Por la misma razō no es licito matarlos clerigos, ni los religiosos: porq̄ se presume, q̄ son innocētes en lo q̄ toca a la guerra. Sino fuesse q̄ manifiestamente constasse lo contrario: como consta claro quādo estan actualmente peleando.

¶ Trigesima quarta conclusion. En la guerra licito es algunas vezes matar los innocentes per accidens, como dizen los Theologos, y no pretendiendo matarlos. Pongo exemplo, quādo dan bateria a vna ciudad, teniendo justa guerra contra ella, no la pueden tomar, sino con tiros licito es dar bateria a aquella ciudad, aunque se entienda, q̄ han de morir muchos innocentes. Porq̄ no se pretende matar los a ellos, sino tomar la ciudad. Esta enseñan el Maestro Victoria, y Soto y Bañes, y es commū sentencia de todos los Theologos, y juristas. Esta se prueua lo primero del vso commun de todos los Principes Christianos, q̄ traen guerra justa. Lo segundo se prueua: porque esto es necessario para la paz, y tranquilidad de la Republica. Luego licito es y si esto no fuesse licito nunca seria licita la guerra. Porque de otra manera no podria auerguerra contra los que no son innocētes. Lo vltimo se prueua: porque aquel matar los innocentes, no es voluntario, sino en su propria causa, que es la guerra: la qual no estoy obligado a euitar. Luego licito es. De lo qual se sigue, que si vn Principe sigue la guerra por ignorancia inuincible teniendo entendido, que es justa, el otro Principe le puede muy bien matar, aunque sepa que es innocente, y que con innocencia sigue la guerra. Pero ha se de considerar muy bien, q̄ si en algun pueblo, o en alguna ciudad fuessen mas los innocētes q̄ los malos, que siguē la guerra injustamente, en el tal caso no seria licito destruyr la ciudad. Porque seria mayor el daño, q̄ se hiziesse, que el bien, q̄ se pretēde.

¶ Trigesimaquinta conclusiō. Si la guerra es justa, licito es despojar y captiuar los innocentes aunque se sepa y entienda, que lo son. Esta enseñan los discipulos de Sancto Thomas, en el articulo citado, particularmēte Bañes, y el Maestro Victoria. Esto se prueua lo primero, del vso de todas las gentes, que lo hazen ansi. Lo segundo, porque no se podria alcançar de otra manera la Victoria, ni la paz de la Republica, que se pretende. Lo tercero: por-

Victo. in relect. citata n. 37. & 38. Sotus lib. 5. de justitia. q. 1. art. 7. Bañes vbi sup. dub. 11. cōcl. 2.

Bañes dub. 11. concl. 3. Victo. in relect. citata nu. 39.

que

que estos innocentes son partes de la Republica, cõtra la qual es la guerra justa, y son cosa alguna de los culpados: porque son hijos, o mugeres, o siervos de los tales. Luego puedenlos castigar con la tal pena. Porque con la pena de perdimiento de bienes muchas vezes se castigá los hijos por los padres, como se vee claramente en los hijos de los hereges, y que cometen crimen læsæ maiestatis. Esto se confirma con vna regla de derecho, que dize, què sin culpa nadie ha de ser castigado, sino es que aya justa causa: y al presente ay justa causa. Luego bien podra auer el tal castigo. El Maestro Victoria añade vna limitacion. Y es, que esto se ha de entender, quando la guerra, o la victoria o satisfaction condigna no se puede exercitar de otra manera. Esta limitacion tengola por verdadera.

De regulis juris in 6. reg. 13.

Vict. nu. 41.

¶ La primera difficultad es, si passada la guerra, y alcançada la victoria ay obligacion de restituyr los despojos, que quedaron de los innocentes. La razon de dudar es: porque el despojar los innocentes es licito, como medio para alcãçar la victoria. Luego si vna vez se alcança la victoria, hansele de restituyr los bienes, que quedan. En esta duda Sylvestro enseña, que passada la victoria, tiene obligacion el Principe de restituyr a los innocentes los bienes de que los despojaron, si quedaron algunos. Esta sentencia no es del todo improbable,

Sylvest. verb. bellum 1. q. 10. conclu. 3.

¶ A esta duda se responde, ser muy mas probable, y casi cierto lo contrario. Esto enseña Bañez en el lugar citado. La razon es: porque aquellos bienes justamente se tomaron. Luego no ay obligacion de restituyrlos. A la razon de dudar se responde, que aquellos bienes fue necessario tomarlos para conseguir la victoria: y assi los victoriosos se hizieron dueños de aquellos bienes, y no estan obligados a restituyrlos. La segunda duda es: si vuiesse alguna ciudad de aquel Principe, contra el qual es la guerra justa, que no vuiesse consentido en la guerra ni vuiesse dado ayuda a la guerra injusta, si seria licito al Principe, que trae justa guerra, despojar a aquella ciudad. La razon es: porque aquella ciudad no se ha como parte de aquella Republica, o ciudad, contra la qual es la guerra justa. Luego no ay causa ninguna, porque padezca aquella pena. En esta difficultad, Gabriel enseña, que en este caso no seria licito despojar la tal ciudad.

Gabri. in 4. d. 15. q. 4. ar. 1.

¶ A esta difficultad se responde, que si los enemigos no quisiessen restituyr las cosas, que injustamente tomaron, y la Republica agrauiada, no pudiesse commodamente recuperar sus bienes por otro camino: podrian muy bien los soldados de aquella Republica con authoridad de su Principe despojar otros innocenres, que estan en el Reyno de los enemigos

Este enseñan comúmente los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, y muy en particular el M. Bañez. La razon es, porque el Principe de la tal Republica es negligente en castigar lo que hizieron mal sus vassallos, y es negligente en restituyr lo que tomaron injustamente, o hazerlo restituyr. Luego el Principe tiene derecho contra el: y por consiguiente de qualquiera parte de su Reyno puede tomar condigna satisfaction. Esto se cõfirma: porque si Pedro tomo vna pieça de oro a Iuan, Iuan se puede satisfazer de otros bienes de Pedro, sino puede acudir al superior. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque el Principe no tiene superior. Pero ha se de aduertir, que en en tal caso el Principe, o Republica, o qualquier otro, que es causa de la guerra injusta, esta obligado a restituyr a los innocentes los bienes, que les tomaron, y los daños que les dieron. Porque los innocentes padecen aquellos daños: porque el Principe peccando contra justicia fue causa de aquel daño. Luego esta obligado a restituyr A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

¶ La trecera difficultad es. Si claramente se pudiessen apartar los innocentes de los demas, que son culpados en la guerra: si seria licito matarlos innocentes.

¶ A esta duda se responde, ser muy probable, que si se pudiessen apartar los innocentes de los culpados, no seria justo ni licito matar los innocentes. La razon es, porque la guerra justa se ha de hazer con el menor detrimento, y daño de los innocentes, que fuere possible. La quarta difficultad es: si es licito en la guerra justa dar a los soldados la ciudad a saco, o abrasarla o derribarla, y passar acuchillo los de la ciudad.

¶ A esta duda se responde, que regular y communmente, esto no es licito, por los muchos males, anssi temporales, como espirituales, que se siguen. Pero en caso, que no se puede alcançar la victoria de otra suerte sera licito. Esta es commun sentencia de todos los Doctores, particularmente de el Maestro Victoria, y Sylvestro. En el tal caso los males, y daños de los innocentes no se les imputan a los soldados, ni a el Principe: porque no los pretenden. Victor. relect. citata. nu. 52. Sylu. verbo. bellũ. 1. quæ. 10. concl. 3.

¶ La quinta difficultad es: si es licito en la guerra contra los infieles matarlos innocentes despues de alcançada la victoria. El exemplo es, en la guerra contra los Moros o contra los Turcos, si es licito matar los niños hijos de los infieles. La razon de dudar es: porque estos tales quando crecieren seran peores, y mayores enemigos, que sus Padres. Luego licito es matarlos.

¶ A esta duda se responde, que en ninguna manera es licito. Es-

Vict. rel. citata. numer. 38.

ta es comun sentencia de todos los Doctores, como lo dize el Maestro Victoria. La razon es, porque es mal intolerable, que ayan de castigar a alguno por el peccado, que no ha cometido, sino que lo ha de cometer despues. Y tambien, porque el Principe puede remediar este mal por otro camino. Porque puede vender los niños, o desterrarlos. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La sexta difficultad es: porque es licito despojar los innocentes y captiuarlos, como queda dicho, y no es licito matarlos.

¶ A esta difficultad se responde, que ay gran differencia entre lo vno y lo otro. Porque los bienes temporales los puede quitar la Republica. Porque en el tal caso es señora de ellos: pero la Republica no tiene dominio de la vida de los ciudadanos: porque ni ellos la tienen, como diremos abaxo. De lo qual consiguientemente se sigue, que el que tiene guerra justa contra la Republica, puede quitar los bienes a los innocentes: porque la Republica tiene dominio de ellos. Y si los innocentes no consienten, sera sin razõ. Pero matarlos pretendiẽdo lo no es licito, porque la Republica no es señora de sus vidas.

¶ Trigesima sexta conclusiõ. Si la guerra es justa licito es captiuar los enemigos. Esta conclusiõ es cierta por derecho de las gentes, como se determina en el Derecho, y lo declara muy bien la Glossa. Esta cõclusiõ consta de el vso comũ de todas las gẽtes. Pero ha se de aduertir, q̃ entre los Christianos los que se captiuan en la guerra no se hazen seruos, y esclauos de los que los captiuã. Pero pueden los muy bien detener hasta que los rescaten con dinero, como consta de el vso comun de todos los Christianos.

cap. Iusgentium dist. 1.

¶ Acerca de esta conclusion, ay vna graue difficultad, si los hijos de los Christianos, que se rebelan, y estan baptizados y son subjectos a el Principe Christiano, han de gozar de el priuilegio de los Christianos. El exẽplo claro es, en los Moros de Granada, q̃ se rebelaron, y sus hijos estauã baptizados. En esta difficultad la primera sentẽcia es, q̃ por derecho de la guerra es licito captiuar, y hazer esclauos los apostatas de la fẽ, ni mas ni menos q̃ los infieles, q̃ nũca recibierõ la fee. Y no solamẽte a los culpados, entre los mismos apostatas de la fẽ, sino tambien los niños, q̃ son innocẽtes por derecho natural, y por derecho de la guerra los pueden hazer seruos, y esclauos, ora esten baptizados con consentimiẽ de sus padres, ora no esten baptizados. Y lo mismo dize esta sentencia de los que se presumen innocentes, y que no son aptos para tomar armas, como son las mugeres, y los viejos, estos tales se puedẽ hazer esclauos. Y aunque es verdad q̃ en la guerra las mugeres, y viejos se presumen

sumen innocentes, pero en el tribunal de el Rey, se presume auer cometido crimen læsæ maiestatis, y en el tribunal de la Inquisicion se presume ser reos de el delicto de la Apostasia contra la Fè. La razon es: porque en tan gran multitud de los, que se conjuraron y rebelaron no es cosa creyble, que estos tales no supiessen la conjuracion contra la Fè, y contra el Rey.

¶ Esta sentencia se funda lo primero: porque por derecho comun, los que captiuan en la guerra son esclauos de los que los captiuaron, como consta de el capitulo ius gentium. Y entre los Christianos en fauor de la Fè ay aquel priuilegio que los captiuos no sean esclauos. Y estos tales apostatas merecen muy bien, que los priuen de este priuilegio dado en fauor de la Fè. Luego los Principes Christianos los pueden hazer esclauos. Esto se confirma: porque cessando el fin, y la causa, cessa el effecto. Y es assi, que este priuilegio tuuo por causa y fin que la religion Christiana fuesse amada y querida, y se tuuiesse por mas excellente entre todas las religiones. Esta causa cessa en los apostatas, como es notorio. Luego cessa el priuilegio y fauor. El segundo fundamento es: porque como queda dicho, el Apostata differe grandemente de el herege: Porque el Apostata totalmente niega a Christo, que es el fin de toda la religion Christiana. Luego, aunque los heregues puedã gozar de aquel priuilegio, y fauor, los Apostatas en ninguna manera puedẽ gozar de el.

¶ La segunda sentencia dize lo primero, que los adultos rebeldes con grande derecho los pudieron hazer esclauos. Porque no solamente leuantaron vandera contra su proprio Rey, sino tambien contra Christo, el qual recibieron y professaron en el baptismo. Luego como los pudieron matar, como a hereges, y condenarlos a galeras perpetuas, los pudieron condenar a perpetua esclauonia. Y no esta estatuydo lo contrario en las leyes canonicas: tã solamẽte se mãda q̃ los esclauos baptizados, y Christianos no se puedã vẽder a los infieles. Y como dize la primera sentẽcia por derecho de la guerra estos tales los puedẽ hazer esclauos, como a aq̃llos, q̃ nũca recibierõ la Fè. Dize lo segundo, q̃ los niños, q̃ no pudierõ hazer ni pẽsar mal ninguno, no ay razon ninguna, por la qual los puedã hazer esclauos, siẽdo ellos Christianos. En lo qual esta sentẽcia cõtradize a la passada. Dize lo tercero: q̃ los adultos q̃ tienẽ juyzio, q̃ no peccarõ contra la Fè ni cõtra el Rey, no les puedẽ hazer esclauos. Porq̃ el hazerlos esclauos es pena personal: y es cõtra derecho natural castigar a vno cõ pena personal, siẽdo innocẽte, y no teniẽdo culpa. Particularmẽte auiẽdo sido en fauor de la religion, y de el Rey. Verdad es: q̃ si alguno de estos innocentes se vuiesse hallado entre

los

los rebeldes, y publicamẽte no conſtaſſe de ſu innocencia: eſte tal, aunque en realidad de verdad fueſſe innocente, ſeria como el innocente, que ſegun lo alegado y probado es mal hechor. Dize lo quarto, que ſi en tiempo de los Reyes catholicos, quando ſe entrego Granada ſe dieron con eſta condicion, que ſi en algun tiempo fueſſen rebeldes, que los pudieſſen hazer eſclauos ſiendo aſsi, licito ſeria, hazer eſclauos a los niños. La razon es, porque la libertad ſe les pudo dar por la clemencia de los Principes, con aquella juſtiſsima condicion. Luego ſino la guardaſſen podrian los hazer eſclauos. Que fueſſe juſta condicion conſta: porque en Derecho el eſclauo, a quien da libertad ſu amo, ſi le es ingrato ſe buelue a la eſclauonia. Luego mas juſtamente los que fueron ingratos a Chriſto, y a el Rey ſe pueden hazer eſclauos. Por lo qual ſi conſtaſſe de la tal condicion, ſin eſcrupulo ninguno podrian hazer eſclauos a los niños. Dize lo quinto: que ſi para los gaſtos de la guerra no vuieſſen ſido baſtantes los deſpojos, entonces quiça ſe podrian vender los niños. La razõ es: porque por derecho natural es licito al padre vender el hijo, pequeño, y innocente por vna graue neceſsidad. Luego tambiẽ ſera licito a la Republica por otra ſemejante neceſsidad. Y no puede auer otra cauſa publica, como la de la religion Chriſtiana, y la de la paz publica. Luego licito ſeria venderlos, y hazerlos eſclauos para los gaſtos de la guerra, ſino vuieſſe de otra parte de donde ſacarlos.

¶ A eſta duda digo lo primero. Cierto es, que es licito por derecho de la guerra hazer eſclauos a los adultos Apoſtatas, y rebeldes, como ſi fueran infieles. En eſta concluſion conuienen los authores de ambas ſentẽcias. Y prueuaſe con los argumentos hechos en fauor de la primera.

¶ Digo lo ſegundo. Certiſsimo es, que los niños, y innocentes no los pueden hazer eſclauos. Eſta concluſion ſe prueua con la razon hecha en fauor del tercer dicho de la ſegunda ſentencia. Confirmaſe: porque los niños ſon verdaderamente Chriſtianos, y tienen verdadera Fè. Luego han de gozar de el priuilegio de los Chriſtianos. A los fundamentos de la contraria ſentencia ſe reſponde muy facilmente de lo dicho.

¶ Trigeſima ſeptima concluſion. Los que captiuan en guerra juſta, ſi hallan ocaſion, y huyen de ſus dueños, no peccan, ni eſtã obligados a reſtituyr. Eſta concluſion es contra Syluestro, y Turrecremata, y Nauarro. El qual affirma, que ſi era captiuo de algun infiel, aunque no eſta obligado a boluer, ſi ſe fue por el peligro de la Fè, pero dize que eſta obligado a embiar el precio.

¶ Nueſtra cõcluſion es certiſsima, y la tienen comunmente los diſcipulos de Sancto Tho-

Syluest. verb. ſeruitus q. 3 Turrecremata ſuper caput ius gent. d. 1. ar. 4. ad 5. Nauarro in manual. c. 17. nu. 104.

mas

mas en el lugar muchas vezes alegado, particularmente el Maestro Bañez, y enseñala tambien Couarruuias. Prueuase lo primero de la Instituta de rerum diuisione. Adonde se dize, que por derecho de la guerra los enemigos se hazen captiuos. Y dize luego, que si se escapan de el poder, que los detiene, y se buelueu a los suyos estan en el estado antiguo. Lo segundo: porque este captiuerio de la guerra esta introduzido por el derecho de las gentes, y por el mismo derecho quedan libres los que se escapan, como consta de el vso de todas las gentes. Luego si se van, no peccan, ni estan obligados a restituyr.

Bañez Rub. 13. conclu. vnica. Couarr. lib. variarum c. 2. nu. 10. in relect. super regulam pecc. part. 2. §. 11. n. 6.

¶ Lo tercero: porque esta manera de captiuerio es nobilissima y muy differente de la que se haze por venta y compra. Luego si se van no peccan, ni estan obligados a restituyr. Hase de aduertir, que esta conclusion se entiende quanto es de la fuerça de auer se ydo en guerra justa. Porque por otro camino podria estar obligado a no huyr. Como si el captiuo en guerra justa dio su Fè y palabra de no huyr, no puede huyr. Porque entonces por su Fè y palabra no puso el dueño diligencia, para que no se le fuesse. Y por auer creydo el al captiuo, no ha de padecer detrimento.

¶ Acerca de esta conclusion es la difficultad: si es licito aconsejar a estos captiuos que se vayan, o ayudarles para este effecto. La razon de dudar es: porque si ellos licitamente pueden huyr podran los demas aconsejarles y ayudarles. Porque les ayudan, y aconsejan lo que les es licito. En esta difficultad algunos Doctores, y entre ellos Bañez en el lugar citado, enseñan, que aunque sea licito, que ellos huyan, y se vayan de sus dueños, que no es licito aconsejarselo, ni ayudarles. En fauor de esta sentencia traen vn capitulo de el Derecho Canonico: en el qual se prohibe el tal consejo. Y lo mismo se prohibe en el Derecho ciuil. Principalmente quãdo fuesse captiuo de algun infiel seria inconueniente aconsejarle, que huyesse de su dueño: porque seria ocasion de que el tal blasphemasse de la Christiana religion. Y dizen, que assi como es licito a los, que estan presos huyr de la carcel, pero a los ministros de la justicia no les es licito aconsejarselo, ni ayudarles para que se vayan: assi tambien en nuestro caso. Esta sentencia es muy probable.

Ca. siquis seruũ 1. & 2. 17. q. 4. ff. de seruo corrupto, & ff. de seruis fugitiuis.

¶ A esta difficultad mi parecer es, que no es improbable sentencia dezir, que es licito aconsejar al tal captiuo, que se vaya, y aun ayudarle para este effecto. La razon es: porque esta manera de captiuerio es nobilissima, como queda dicho. Luego no solamente sera licito, que se vaya el captiuo sino tambien le podran aconsejar, y ayudar a que se vaya

Esto

Esto se confirma : porque no parece que ay malicia ninguna en esto. Y el Derecho alegado no parece que habla de los captiuos en la guerra , sino de los esclauos auidos por compra y venta. Y no es la misma razon de estos. Porque estos tales en ninguna manera pueden huyr de sus señores. Ni es la misma razon de los ministros de justicia respecto de aquellos, que estan en la carcel. Porque los ministros de justicia de proprio officio de justicia estan obligados a acudir , como ministros de la justicia : y ansi no pueden aconsejar , ni ayudar a los , que estan presos para que se vayan : porque hazen contra su officio.

¶ Trigesima octaua conclusion. Los soldados estan obligados a no hazer agrauio a nadie , y contentarse con sus salarios. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado , y los Iuristas. Esto se prueua de la doctrina de Sant Iuan Baptista, que predicaua a los soldados, que no agrauiassen a nadie , y que se contentassen con el salario , que tirauan. De lo qual se sigue , que los Principes estan obligados a pagar a los soldados los salarios acostumbrados : y los soldados no pueden recibir mas de los enemigos de lo que les fuere señalado por el Principe. Y si el Principe hiziere lo contrario, esta obligado a restituyrles, como lo enseña Cayetano. Y el mismo Cayetano en el mismo lugar enseña, que los soldados peccan mortalmente, y muy grauemente oprimiendo los labradores, y a aq̃llos que los hospedã, tomãdoles por fuerça sus haziẽdas, y cometiẽdo mil maneras de hurtos. Y no se escusan con dezir q̃ no les pagan sus estipẽdios, y salarios. Porque por no pagarles quiẽ les ha de pagar, no q̃dan obligadas las haziẽdas de los demas. Esto se ha de ver muy a la larga en Cayetano, que habla muy biẽ, y muy a proposito de lo q̃ passa en nuestros tiempos. Estos soldados, que hazen estas vexaciones, y insultos aduiertan, que estan obligados a restitucion de todos los daños, que dieren. Y aunque es verdad que pueden alegar en su fauor, que algunas vezes los mismos labradores se lo dan, y offrecen: pero no es buena solucion. Porque no es libre donacion , que lo hazen de puro miedo, y que los atemorizan primero , y el miedo es muy graue.

¶ Trigesima nona cõclusion. Despues de alcãçada victoria en el diuidir de los despojos, no puede auer regla cierta, sino hãse de guardar las leyes , y costumbres aprobadas de cada Reyno. Y lo que toca al Reyno de España ay leyes establecidas de esto. En conciencia se han de guardar estas leyes, y costumbres aprobadas. Y los que hazen lo contrario no estan seguros en conciencia, y tienen obligacion de restituyr: porq̃ no hazẽ aq̃llos bienes suyos,

Caiet. in sum. verbo. bellũ punct. 4.

Iurisperiti d. 1. cap. ius militare. Lucæ. 3.

Partita 2. tit. 26.

suyos, sino es conforme a las leyes o costumbres aprobadas de el Reyno.

¶ Quadragesima conclusion. Los soldados estan obligados debaxo de peccado mortal, a guardar su proprio lugar o puesto, aunque aya peligro de muerte. De suerte, que si a vno le mandan guardar algun lugar, esta obligado so pena de peccado mortal, a no le desamparar, aunque ponga a peligro la vida. Esta enseña Cayetano, y otros muchos Theologos. La razon es: porque los soldados de officio proprio estan obligados a aquella obra de fortaleza por el bien comun, y para esso estan salariados. Esto se confirma de el vso de todos los buenos soldados. De lo qual se sigue: que los Alcaydes, y guardas de las fortalezas estan obligados a guardarlas con peligro de muerte por la misma razon: de lo qual ay muchas leyes en las partidas.

Caietan. tomo 3. opuscul. tract. 3. de vinculo obediētiæ q. vnica.

Partita 2. tit. 16. & 18.

¶ Quadragesima prima conclusion. Los clerigos de ordenes menores no peccan mortalmente peleando en la guerra. De suerte que por ser clerigos ordenados de ordenes menores no peccan mortalmente. Esta conclusion enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas y particularmente el Maestro Bañez. Pruebase lo primero de el vso comun: el qual no es reprehendido de hombres doctos. Lo segundo: porque aunque las ordenes se ordenen al sacrificio de el altar: pero las ordenes menores ordenanse mediatamente, y muy remotamente. Luego no es peccado mortal, que peleen. Lo tercero: no es peccado mortal, que los tales pronuncien sentencia en causa de muerte, como es cosa notoria. Luego no peccā mortalmente peleando: porque es la misma razon. Y las leyes, que vedan a los clerigos la guerra hablan de los clerigos ordenados de ordenes mayores, o estan abrogados por el vso contrario. Quanto a los de ordenes menores, algunos hombres doctos enseñan, que los tales peccā venialmente peleando: porque las tales ordenes mediatamente se ordenan al sacrificio de la missa, y disponen para el.

D. Tho. 2. 2. q. 40. ar. 2.

¶ Quadragesima segunda conclusion. Los clerigos, que estan ordenados de ordenes mayores, peccan mortalmente peleando sin licencia de el Pontifice: ora sea la guerra defendiendose, ora sea offendiendo a otros. Esta sentencia tienen los discipulos de Sancto Thomas en el lugar immediatamente citado, y es cō mū doctrina de todos los Theologos, y Iuristas. Pruebase: porque en el Derecho los tales son castigados con grauissimas penas. Porque son priuados de la execucion de las ordenes: y han de ser recluydos en vn monasterio: y si murieren en la guerra se manda en el Derecho, que por ellos no se hagan oblaciones, ni oraciones. Luego es peccado mortal. Porque tan graues penas no se ponen, sino es por peccado

Cap. clerici. & quicunque 23. q. 8.

Cap. eos qui 10. q. 3.

cado mortal. Esto mismo se estiende en el derecho a los religiosos aunque sean legos.

¶ Quadragesima tercia conclusion. El guerrear y pelear esta prohibido a los clerigos tan solamente por derecho positiuo Ecclesiastico. Esta conclusion es contra algunos Canonistas, y entre ellos Turrecremata, que tienen, que es de derecho diuino. Pero nuestra conclusion es comun entre todos los Theologos, y juristas. Que no sea de derecho diuino consta, porque no ay testimonio en toda la ley Euangelica, de donde se collija semejante derecho diuino. Esto se confirma: porque con dispensacion del Summo Pontifice pueden los clerigos pelear, como pueden pronunciar sentencia en causa de derramamiento de sangre. Luego no es de derecho diuino: porq̃ en el derecho diuino no puede dispensar el Papa. Que sea de derecho positiuo Ecclesiastico, consta de el mismo derecho, en el qual se juntan muchos testimonios a este proposito. Verdad es: que este Derecho ecclesiastico tiene gran fundamento en el derecho natural, y diuino, como lo conuencen las razones de Sancto Thomas, en el articulo citado. De lo qual se sigue, que el Summo Pontifice puede dispensar con algunos clerigos, para que peleen, auiendo grande necesidad. Y de otra manera haria muy mal, como haria mal dispensando con todos los clerigos: porque seria grandissima la indecencia de el estado clerical.

Turrec. c. clerici d. 50.

23. q. 8.

¶ Quadragesima quarta conclusion. Si la republica estuuiesse en extrema o graue necesidad, licito seria a los clerigos pelear en la guerra defendiendose, aun que fuesse sin licencia del Papa, y lo mismo es de los religiosos. El exemplo es, quando esta cercada vna ciudad, y ay gran probabilidad, que si pelean los clerigos, y religiosos no se tomara la ciudad, y sino pelean si, en el tal caso licito es pelear. Esta conclusion es de todos los discipulos de Sancto Thomas, y de Cayetano, y muy particularmente enel articulo citado, y lo mismo enseña Bañes. Prueuase, porque es de derecho natural, el qual no puede derogar el derecho positiuo, que cadavno defienda su ciudad y Republica. Luego licito es. Esto se confirma, porque si estuuiera presente el legislador, quisiera que los clerigos pelearan en el tal caso. Luego licito es. De lo qual se sigue, que no solamente es licito pelear en el tal caso, sino que estan obligados los clerigos. La razon es: porque de derecho natural estan obligados a defender su Republica, y el derecho ecclesiastico ni contradize ni puede contradezir al derecho natural y diuino. Lo que se dize en la conclusion ser licito a los clerigos pelear defendiendose, se ha de estender al pelear offendiendo, si vuiesse grauissima o extrema necesidad en la Iglesia: o si de alli vuiesse de su

Bañes dubio. 3. conc. 1.

ceder paz en la Iglesia o tranquilidad en el estado de la Christiandad. Pongo exemplo, el Rey de España mueue guerra contra vn herege, y la victoria contra este tal es grandemente necessaria para la paz, y tranquilidad de la Republica Christiana. Y para alcançar esta victoria, es necessario, que algun clerigo o clerigos peleen, en el tal caso sera licito pelear. Porque si estuuiera presente el legislador quisiera, que pelearan, o dispensara en la ley, y por otra parte insta la necesidad. Luego licito es.

¶ Quadragesima quinta conclusion. Regular y communmente hablando, no es licito al clerigo pelear offendiendo tan solamente para alcançar la victoria. Esta es de Cayetano en el lugar citado. La razon es: porque entonces no esta la Republica en graue o extrema necesidad. Porque no se pretende en el tal caso, sino recuperar los bienes, que le han tomado, o castigar. Y por otra parte esta prohibido a los clerigos el pelear. Luego no es licito. Dixe, regularmente hablando, por exceptar el caso puesto en el fin dela conclusion passada.

¶ Acerca desta conclusion es la duda: porque en el tal caso esta en peligro la salud, y vida de muchos: y tambien la honra y fama del Principe: porque si le vencen quedara corrido, y affrentado con su Republica. Luego licito sera, que el clerigo en el tal caso ayude a su Principe.

¶ A esta duda se responde, que de dos maneras puede ser esto. La primera, que no sea absolutamente necessario, que pelee el clerigo, para alcançar la victoria, sino tan solamente para alcançarla mejor, y mas facilmente. Y entonces no es licito, que los clerigos peleen. Porque de otra suerte, siempre seria licito: porque siempre se alcançaria mejor y mas facilmente la victoria, si peleassen los clerigos juntamente con los demas. La segunda manera es, que sea necessario absolutamente, que el clerigo pelee para auer victoria. De suerte, que no se alcançaria victoria si el no peleasse. Y en el tal caso, es muy probable que puede pelear el clerigo. Porque es grauissima la necessidad del Principe, y de la Republica: y si estuuiera presente el legislador, quisiera, que pelearan y dispensara en la ley.

Quadragesima sexta conclusion. El clerigo, que tiene dominio temporal en la Republica perfecta, puede muy bien dar guerra justa, y constituyr capitan, y capitanes para que den guerra. Esto enseña Sylueſtro. La razon es, porque qualquier Republica perfecta puede mouer guerra: y este poder reside en el Principe. Luego el tal clerigo puede hazer todo lo dicho. Esto se confirma: porque de otra suerte el tal clerigo, o Obispo no seria Principe perfe-

Syl. ver. bellū. 3. q. 1.

cto, pues no es ſufficiente para ſu Republica: pues no puede mouer guerra. Confirmaſe lo ſegundo: porque el clerigo, que tiene dominio temporal, puede conſtituyr juez, que pronuncie ſentencia en cauſa de derramamiento de ſangre, aunque por otra parte les eſte prohibido a los clerigos. Luego lo miſmo ſera de la guerra. Y anſi ſe ha de entender, que por el miſmo caſo, que el Summo Pontifice le conceda el tal dominio temporal, ſe ha de entender, que diſpenſa con el para que pueda dar guerra.

¶ Quadrageſima ſeptima concluſion. Qualquier clerigo, aunque no tenga dominio temporal, puede conuocar el principe ſeglar, el qual haga guerra para defender ſu Igleſia. En eſta concluſion conuienen los Doctores ya citados. Prueuaſe del derecho: en el qual ſe dize que vn cierto Obiſpo pidio fauor al Emperador, para defender ſu Igleſia, y ſino lo hiziera fuera grande culpa del Obiſpo. Luego licito es. De eſtas dos concluſiones ſe ſigue lo primero: que eſtos tales clerigos puede muy bien amoneſtar a los ſoldados, y perſuadirles la victoria, y que peleen con grande diligencia y fortaleza, y darles auiſos y ayuda. En eſto conuienen todos los Doctores. Porque ſi eſtos clerigos pueden pretender la guerra, tambien pueden pretender los medios neceſſarios para ella. Lo ſegundo ſe ſigue, que mucho mas es licito ayudar los ſoldados con medios eſpirituales, como ſon oraciones y ayunos, y perſuadiendolos a penitencia.

¶ Quadrageſima octaua concluſion. De ſi no es licito a ningun clerigo, aunque tenga dominio temporal, dezir a los ſoldados, que maten, ora eſten en la actual pelea, ora ſea antes. Eſta concluſion es comun doctrina de todos los Doctores. La razon es: porque en los derechos ya citados no ſolamente ſe prohibe a los clerigos el matar: ſino el ſer cauſa de la muerte. Y ſi eſto hizieſſen ſerian verdaderamẽte cauſa de la muerte. Luego no es licito. Dixe de ſi: porque en algun caſo como fuera de regla podria ſer licito. El caſo es, quando fueſſe neceſſario matar los enemigos para defenſion de la Republica, o ſuya propria. En el tal caſo, como le es licito matarlos con ſu propria mano, y por ſi miſmo, anſi tambien es licito dezir a los demas que los maten.

¶ La difficultad es, ſi es licito a qualquier clerigo, antes que eſten en la actual pelea: perſuadir a los ſoldados, que lo hagan como valientes en la guerra, y en la actual pelea. La razon de dudar es: porque en el derecho ſe dize, que el clerigo, que incita a los demas a pelear, peca enormemente. Luego no es licito. Eſto ſe confirma, porque no es licito al clerigo dezir a los ſoldados, que maten per-

23. q. 3. ca. maximianus.

C. quod in dubijs depœnis.

que seria causa dela muerte. Luego tampoco es licito, que persuadan a los soldados, que peleen valientemente: porque tambien de pelear desta manera regularmente se siguen muertes. En esta dificultad Sylvestro tiene, que no es licito persuadir a los soldados de esta manera: aunque el clerigo tenga dominio temporal, sino fuesse en guerra para defenderse. Y cita por esta sentencia a Innocencio Tercero en el capitulo alegado, en la razon de dudar, que es suyo, y tambien cita a Panormitano. Lo contrario tiene Nanarro, y es comun sentencia de todos los juristas, como lo dize el mismo Nauarro. Pruevase del derecho adonde se dize que los sacerdotes no han de tomar las armas en la mano: pero es les licito persuadir a los demas, que tomen armas para defender los oprimidos, y para guerrear cõtra los enemigos de Dios. Luego licito es, que los clerigos persuadan a los soldados, que se ayan valientemente en la guerra.

Syl. ver. bellũ. 3. q. 1.

Naua. in Manu. c. 27. n. 211 Cap. quicumque ex clero. 23. q. 8.

¶ A esta difficultad se responde, que la primera sentencia es probable, pero mas probable parece la segunda.

¶ La primera parte se prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen, y con la razon hecha en su fauor. La segunda parte se prueua de la misma suerte. A la razon de dudar por la contraria sentencia se ha de responder, que aquel texto se entiende, quando el clerigo, que incita a la guerra tiene formal o virtual intencion, que los soldados maten a los enemigos, o ha se de entender quando incitan a guerra injusta. A la confirmacion se responde, que quando el clerigo incita a la guerra vsa de su derecho. Por lo qual, aunque de alli se siga la muerte, no se le imputa ni se entiende ser voluntaria respecto del: porque para ser voluntaria era necessario que la pudiesse euitar, y que estuuiesse obligado a esso. Y assi no es causa moral de la muerte. Es el exemplo, en el que constituye juez, no se entiende que quiere la muerte de el mal hechor, o de los mal hechores, aunque regularmente el tal juez aya de matar y quitar la vida o cortar mano. Porque quando constituye juez vsa de su derecho. Lo mismo es de los Inquisidores, que entregan los hereges al braço seglar: no se entiende que quieren su muerte, y que los quemen. Lo mismo se ha de dezir en nuestro caso. Antes dize mas Nauarro. Y es, que pueden los clerigos licitamente dar armas a los soldados, no solamente defensiuas sino offensiuas, con condicio, que no tengan intencion de matar o cortar miembro.

¶ Quadragesima nona conclusion. Si los clerigos pelean con licencia del Pontifice, no quedan irregulares, ora sea la guerra justa, ora sea injusta. Esto enseña Sylvestro. La razon es: porque por el mismo caso, que el Summo Pontifice da licencia al clerigo,

Sylue. v. homicid. 3. q. 3.

go, para que p lee, consiguientemente dispensa en el derecho, que les pone irregularidad. Porque no se ha de entender, que da la licencia de pelear con tan grã de detrimento.

¶ Quinquagesima conclusiõ. La guerra injusta, quando se sigue muerte, o mutilacion de miembro, todos los que pelean en ella quedan irregulares. Esta enseña Sylvestro, y comunmente los Doctores. La razon es, del Derecho, en el qual se determina, que los tales quedan irregulares. De suerte, que quedan irregulares, no solamente los que matan o cortan miembro, si no todos los demas, que ayudan en la guerra.

Syl. ver. bellũ. 3. q. 3. cap. præsertim de clerico percussore & ca. continebatur de homicid o.

¶ La difficultad es, quien puede dispensar en la tal irregularidad. En la irregularidad, que incurren los que mataron: o cortaron miembro, solo el Summo Pontifice puede dispensar, y assi lo significa Sylvestro en el lugar alegado. Pero dize, que en la irregularidad, que incurrieron los que pelearon en la guerra injusta: si ellos mismos por si mismos no mataron, ni cortaron miembro, puede el Obispo dispensar con ellos en la tal irregularidad.

¶ A esta duda se responde, que solo el Summo Pontifice puede dispensar en la tal irregularidad. Esta sentencia tienen comunmente los Doctores: particularmente discipulos de Sancto Thomas, en el articulo citado, y alli Bañes. Prueuase esto lo primero del vso. Lo segundo porque no ay razon ninguna que esto conuença, antes lo contrario. Porque la tal irregularidad se incurre por ser causa moral de homicidio. Luego en la tal irregularidad solo el Summo Pontifice puede dispensar.

Bañes dubio. 4. conc. 1.

¶ Quinquagesima prima conclusion. Si la guerra fuere justa, y los soldados, que pelean no dieren causa de muerte, o de cortamiento de miembro en particular, no se hazen irregulares: aunque otros soldados en la misma guerra maten y corten miembro. Esta conclusion enseña Bañes en el lugar citado. La razon es: porque estos tales no se entiende, que concurren a las tales muertes: o cortamiento de miembro. Pero si en particular fuessen causa de muerte, o de cortar miembro, quedan irregulares: y no puede el Obispo dispensar con ellos, aun despues del Concilio Tridentino. Porque en el Concilio Tridentino, dase poder al Obispo de dispensar en las irregularidades, que proceden de delicto oculto: y la tal irregularidad no procede de delicto oculto: porque la muerte, que se haze en la guerra no es oculta, o no es delicto.

Concil. Trid. sess. 24. c. 6.

¶ La difficultad es, si los prelados de las ordenes mendicantes pueden dispensar en la irregularidad de aquellos, que en la guerra justa mataron los enemigos. La razon de dudar es: porque los tales prelados por particular priuilegio tienen authoridad de

dispensar en todas las irregularidades, sacando la de bigamia: y la que procede de homicidio voluntario: y esta tal procede de homicidio voluntario. Luego no pueden dispensar en ella los prelados de las religiones de los mendicantes. En esta difficultad, y por esta razon algunos Doctores tienen, que los tales prelados no pueden dispensar en esta irregularidad. Y esta sentencia es bien probable.

¶ A esta difficultad se responde, ser bien probable, que los tales prelados pueden dispensar en esta irregularidad. Esta sentencia tiene Cayetano. La razon es: porque el matar en guerra justa, no es homicidio voluntario, propriamente hablando, y en rigor: aunque sea matar hombre. Luego pueden dispensar: porque los priuilegios no se han de restringir, sino antes estender. Y ansi se responde a la razon de dudar en contrario. Verdad es, que la contraria sentencia es bien probable: porque los priuilegios no parece que hablan con esse rigor, de homicidio voluntario.

Cayet. in summa verbo irregularitas circa finem.

De esta conclusion se sigue, que si el clerigo pelee, illicitamente, esto es sin licencia del Summo Pontifice, queda irregular, si mata a alguno, o corta miembro por si mismo. Y aunque el por si mismo no mate, ni corte miembro, si los otros soldados matan o cortan miembro, es irregular. Esta es commun sentencia de todos los Theologos y juristas. Que quede irregular el que con su propria mano mata, o corta miembro, es cosa notoria. Porque en derecho es cosa notoria, que todos los que matan, o cortan miembro illicitamente son irregulares. La segunda parte, que queden irregulares aunque con su propria mano no maten, ni corten miembro consta: porque los tales clerigos son causa, o concausa de muerte o de cortar miembro. Todo el exercito es causa total, y los clerigos son causa parcial. Y en derecho el que es causa de muerte, o de cortar miembro, es irregular. Y ha se de aduertir, que no solamente es irregular el clerigo, si con su propria mano pelee en la guerra injusta, sino tambien, si se halla en la tal guerra de parte de aquellos, que traen guerra injusta para darles industria o fauor, o armas, si succedan muertes, o cortar miembros. Esta es commun sentencia de los juristas, y se colige del derecho.

C. Episcopũ. 45. d. ca. aliquantos 51. d. & 23. q. 8. c. clerici & c. quicũque & de homicidio per multa capita.

Cap. de ceterode homicidio.

¶ La difficultad esta, si el clerigo incurre irregularidad, quãdo no pecca peleando: como puede acontecer, que en realidad de verdad no peque. En esta difficultad la primera sentencia es q̃ los clerigos q̃ pelean aun quãdo estan obligados a pelear se hazẽ irregulares si maten o cortẽ miembro. Esta sentencia es comun entre los Doctores y tiene la Cayetano, y Nauar. y otros muchos. Esta sentencia se funda lo primero, en que esta irregularidad no se cõsigue a peccado, sino a oci-

C. quod in dubijs de pœnis & c. clericos de homicidio.

Caietan. 2.2.q. 33 art. 7. Nauarro. in Man. ca. 27. num. 215.

sion

sion voluntaria o a mutilaciõ de miembro. Y en este caso ay alguna destas cosas. Luego incurre se irregularidad. Lo segundo: porque en el derecho todos los que matan o cortan miembro se hazen irregulares aunque lo hagã en defension de su republica, sino es que sea en su propria defensiõ. Luego todos los demas quedan irregulares. Lo tercero: porque el juez que mata o corta miembro queda irregular, aunque sea obra buena, y que estaua obligado a hazerla. Y lo mismo es de el que mata defendiendo a su padre quando estaua obligado a defenderle. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

¶ La segunda sentencia es totalmente opuesta, que en el tal caso no se incurre irregularidad ansi lo enseñan Syluestro, y Couarruuias, y otros muchos. Y fũdase esta sentencia lo primero: porq̃ nadie se haze inhabil para exercitar su proprio officio por cumplir con el diuino precepto. Luego por lo menos quando el clerigo esta obligado debaxo de precepto a pelear no se haze irregular, y inhabil para exercitar su proprio officio. Lo segundo, porque el que mata en su propria defensiõn no es irregular como se determina en la Clementina, si furiosus, de homicidio. Luego el que mata para defender la Republica no es irregular. Porque mayor obligacion ay de defender la republica, que a si mismo. Lo tercero la irregularidad en estas cosas tiene razon de pena gratissima como la suspẽsion. Luego esta irregularidad no se puede incurrir sino por pecado. Porque la pena no se puede incurrir sino por peccado. Esto se confirma porque en estos casos la irregularidad se incurre por significacion y por defecto de perfecta mansedũbre. Y quãdo vno cumple cõ el precepto diuino no ay defecto de perfecta mãsedumbre. Luego no ay irregularidad de significaciõ. La tercera sentẽcia media es: que los clerigos de orden sacro, si matã en caso, que estan obligados en defensiõ de la Republica, o de otro proximo, no q̃dã irregulares: pero si matã quãdo no estã obligados: aũq̃ lo puedã hazer licitamẽte, q̃dã irregulares. Esta sentencia tienen algunos graues Doctores.

¶ A esta difficultad se respõde q̃ las dos vltimas sentencias son probables: pero la primera es la mas probable de todas. Esta resoluciõ cõsta de lo dicho en fauor de cada vna destas sentẽcias. Que la primera sea la mas probable, cõsta del vso de la curia Romana: en la qual el clerigo, q̃ mata en defensiõn de la Republica, se tiene por irregular. A las razones hechas en cõtrario, se respõde. A la primera, q̃ la tal irregularidad no tiene razõ de pena, sino es vna manera de indecencia. Y no es incõueniente q̃ por obra de virtud q̃ cae debaxo de precepto se haga vno inhabil para la execuciõ de las ordenes como se haze inhabil para recebirlas. Por q̃ los eccleſiasticos no solamente hã de representar

Silu. ver. bellũ. 3. q. 3. Couaru. super Clementi. si furiosus de homicidio pa. 2. §. 3. n. 2. & §. 4. n. 9. p. 3. §. vnico n. 5.

manſedũbre, no ſolamente en el coraçon, y delante de Dios, ſino tambien en lo exterior. Y no es inconueniente, que el clerigo ſin culpa ninguna no pueda exercitar las ordenes por la irreuerencia de el culto diuino. A la ſegunda razon ſe reſponde, que el que mata en ſu propria defenſion, no queda irregular: porque anſi eſta determinado en la Clementina. Si furioſus, de homicidio. Pero el que mata en defenſion de la Republica es irregular, conforme a Derecho. A la tercera razon ſe reſponde, que la tal irregularidad no tiene razon de pena, ſino de indecencia. Y lo miſmo ſe dize a la confirmacion.

¶ Quinquageſima tercia concluſion. Quando es licito, que los clerigos peleen, tambien les es licito, tomar los bienes de los enemigos. Eſta es de todos los Doctores, particularmente de Sylueſtro. La razon es: porque los clerigos en el tal caſo tienen derecho a la guerra. Luego tambien tienen derecho al fin de la guerra, como los demas ſoldados. Y como los demas ſoldados, pueden deſpojar los enemigos de ſus bienes: anſi tambien lo pueden hazer los clerigos.

Sylueſt. verb. bellum 3. q. 4.

¶ Quinquageſimaquarta cõcluſiõ. Quãdo los clerigos no tienẽ derecho para pelear, tampoco les es licito tomar los bienes de los enemigos. Eſta tienen todos los Doctores citados. La razon es, porque tan ſolamente les pueden tomar ſus bienes por derecho de la guerra. Luego ſino tienen derecho para la guerra tampoco le tienen para deſpojarles de ſus bienes.

¶ Quinquageſima quinta concluſion. Si el clerigo pelea con authoridad de el Principe, que tiene derecho para la guerra, puede muy bien tomar los bienes de los enemigos, como los demas ſoldados. En eſta conuienen los Doctores. La razon es: porque el Principe podria tomar aquellos bienes, y darlos al clerigo. Luego puede el clerigo tomarlos immediatamente: porque por el miſmo caſo que pelea con ſu authoridad, le da eſta licẽcia.

¶ Quinquageſima ſexta concluſion. Si el clerigo ſin authoridad de el Principe toma aquellos bienes, eſta obligado a reſtituyrlos a aquellos, cuyos ſon: ſino fueſſe q̃ aquellos bienes fueſſen de el clerigo, por auerſelos tomado: o ſino fueſſe, que el Principe, que trae guerra juſta ſe los vuieſſe dado. En eſta conuienen todos los Theologos y Iuriſtas. La razon es: porque entonces el clerigo los toma injuſtamente. Luego eſta obligado a reſtituyrlos. De lo qual ſe ſigue, que los frayles apoſtatas o clerigos, que andan en la guerra eſtan obligados a reſtituyr los bienes, que toman. Porque eſtos regularmente hablando, pelean ſin authoridad de el Principe: porque de ordinario los capitanes los mandã ſalir de el exercito. Pero ſi a eſtos tales les conſtaſſe de la voluntad formal, o interpretatiua

de

de el Principe, podrian lleuar el sueldo, y los despojos de los enemigos, como los demas soldados.

¶ Quinquagesima septima cõclusion. De lo que toca a las Iglesias. Las Iglesias de si no pueden ser expugnadas y cõbatidas: pero pueden lo ser en algun caso, como dizen los Theologos, per accidens. Y si fuere necessario las puedẽ abrasar, quando los enemigos se recogen a las Iglesias para defenderse, y pelear desde alli.

Sy'uest. verb. bellum 3. q. 6. & 8. Bañez 2.2.q.40. ar.2.dub. vlt. dicto 1.

¶ Esta cõclusiõ es comun sentencia de todos los Doctores, principalmente Syluestro, y Bañez. La razõ es: porque en el tal caso es como medio necessario para la victoria: y la guerra es justa. Pero hase de aduertir, que en el tal caso, si se siguiessen algunos males espirituales: como que marse el sacramento del altar, todo esto es fuera de la intencion de los q̃ traen guerra justa: porq̃ ellos no pretenden, sino su derecho. Como si mueren innocentes, es fuera de su intencion. Lo segundo, se ha de aduertir: que si los soldados se recojen a la Iglesia, y lleuan alla sus bienes, no para pelear sino para gozar de el beneficio de la immunidad de la Iglesia, en el tal caso no los pueden despojar, sino gozãde el tal beneficio como los demas delinquẽtes, que se acogẽ a la Iglesia.

C. innouamus de tregua & pace.

¶ Quinquagesima octaua conclusion. De si no es licito tomar los bienes de la Iglesia, o de los clerigos. Esto enseñan los Doctores citados. Prueuase de el derecho: en el qual se determina que los tales bienes sean exemptos. Dixe de si: porque en algũ caso, como dizen los Theologos per accidens, y fuera de orden, pueden los soldados tomar los bienes de los clerigos, y matarlos y de las Iglesias, y destruyr las mismas Iglesias. Porque en la guerra justa pueden los soldados hazer todo lo necessario para cõseguir la victoria. Y algunas vezes puede acontecer, que sea necessario tomar los bienes de los clerigos, y matarlos, y destruyr las Iglesias. Luego en el tal caso sera licito. Pero hase de aduertir, que si los clerigos actualmẽte estan peleando, los pueden matar, y despojar: porque entonces los clerigos se han cõuertido en enemigos. Pero alcançada la victoria, no es licito matar los clerigos, ni despojarlos. Porque el Principe no es juez de los clerigos: sino es quando estan actualmente peleando.

¶ Quinquagesima nona conclusion. Si los enemigos se acogen a la Iglesia para defenderse, y no ay peligro ninguno para aquel, que trae la guerra, en lo que toca a lo de adelante: en el tal caso los enemigos gozan de la immunidad de la Iglesia, de tal suerte, que no los pueden sacar de ella ni matarlos en ella: sino es en los casos permitidos de el derecho. Esta enseñan los Doctores citados. La razon es: porq̃ el Principe no tiene mas poder en los enemigos, que en sus proprios subditos: y a sus proprios

Ca. sicut antiquitus 17. q.4.

subditos no les puede sacar de la Iglesia, como es cosa notoria. Luego tãpoco a los enemigos. Esto consta de el Derecho. Y como cõsta de el mismo Derecho, los bienes de los enemigos gozã de esta immunidad.

Sexagesima conclusion. Si los enemigos, que estan dentro de la Iglesia desde alli pelearen contra el q̃ trae guerra justa, pueden muy bien a ellos, y a sus bienes sacarlos de la Iglesia. Esto enseña Sylvestro, y comunmẽte los Doctores. La razon es: porque ellos quiebrã primero la libertad ecclesiastica. Luego no han de gozar de ella.

Sylv. verb. bellũ. 3. q.8.

¶ Sexagesima prima cõclusiõ. Si para delãte se teme peligro de los enemigos, aunq̃ no peleẽ desde la Iglesia, es licito sacarlos de ella, y matarlos dentro de ella: y si fuere necessario pueden q̃mar la Iglesia. La razon es: porque assi es necessario para adquirir la paz, y tranquilidad, q̃ es el fin de la guerra. Pero antes, q̃ abrasen la Iglesia, o la destruyan se hã de procurar otros medios. Porque seria gran impiedad abrasar la Iglesia, o destruyrla, y el sacramẽto, y las reliquias, y Imagines. No auiendo otro medio pueden tomar este, protestando q̃ no pretenden quemar el sacramẽto, ni hazer injuria a las cosas sagradas.

Sexagesima segũda cõclusiõ. En la guerra no es licito engañar los enemigos cõ engaños, diziendo falso, aunq̃ es licito vsar de insidias, ocultãdo lo q̃ se pretende, y el proposito, que tienẽ, y otras cosas. Esta cõclusion, quãto a ambas partes es de Sancto Thomas y de todos sus discipulos. Prueuase lo primero de el derecho, en el qual se determina nuestra conclusion. Lo segundo se prueua: porque nunca es licito mentir. Luego nunca es licito vsar de insidias, y engaños mintiendo: pero bien ocultando la verdad, y lo que se quiere hazer: y en esto no hay mentira.

D. Thom. 2.2.q.40. ar.3. C. Domĩnus noster 2.3.q.2. c. noli existimare 23.q.1.

Sexagesima tercia conclusiõ. La fè promessa, y palabra dada a los enemigos, de si se ha de guardar, en todo sucesso, aun con detrimento de el que la guarda. Esta conclusion es de Sancto Thomas y de sus discipulos en el lugar immediatamente citado. La razon es: porque por derecho natural, y de las gentes, las promessas, y palabras dadas se hã de guardar. Porque este es el fundamẽto de todo el trato humano.

Sexagesima quarta conclusiõ. Si por guardar el principe la fè, y palabra dada, se sigue en su Republica algun gran detrimento, no esta obligado a cumplirla. Como si le pidiessen lo que no se puede pedir en conciencia: ni se puede recibir, aunque se lo dẽ. La razon es: porque el otro no tiene Derecho para pedirlo. Luego ni el tal Principe esta obligado a darlo, aunque lo aya prometido. Lo segũdo: porque este tal al principio no pudo prometer cosa alguna de la qual se siguiesse gran daño en su Republica. Luego no esta obligado a cumplir la promessa. A duertase, que

en la

en lo que toca a las promeſſas, que ſe hazen en la guerra de diuerſa manera ſe ha de hablar de el que trae guerra juſta, que de el otro que trae guerra injuſta. En lo que toca a las promeſſas, q̃ ſe hazẽ muy de grado, quiça ſon iguales: pero en las promeſſas, q̃ ſe hazen por miedo graue, y que cae en varon conſtante no ſon iguales. Pógo exemplo, vn Principe, que eſta pueſto en grandes anguſtias, y trae guerra juſta, y para librarſe de el enemigo prometele vna ciudad: eſte tal no eſta obligado a cũplir la promeſſa. Porq̃ fue grãde injuria la q̃ ſe le hizo, cauſandole miedo. Pero ſi jura de darle la ciudad, eſta obligado a darſela, por razõ de el juramẽto, ſino fueſſe, q̃ ſe ſiguieſſe injuria de los innocẽtes. Porq̃ con tal injuria, como no lo puede prometer, aſsi no puede cumplir lo prometido. Pero podra pedir relaxacion de el juramẽto, y pidiendola facilmente la alcançara. Si eſto prometiera el que trae guerra injuſta, eſtuuiera obligado a cumplir lo prometido: como lo prometido no excediеſſe la juſta ſatisfaction, que el otro podia pretender. La razon es: porque en el tal caſo, aunque no lo prometa eſta obligado a hazer aquella ſatisfaction: y el otro Principe la puede pedir por guerra, como q̃da dicho. Si excediеſſe la juſta ſatisfaction, ſeria coſa injurioſa hazerle prometer la tal coſa: y no eſtaria obligado a cumplir la tal promeſſa.

Sexageſima, quinta concluſiõ. Al que no guarda la promeſſa y palabra dada, no ſe le ha de guardar, o no ay obligacion de guardar la promeſſa, y palabra que ſe le dio. Eſta es de todos los Doctores. Porque en todos los contratos, y cõciertos ſiempre ſe entiende aquella condicion, que ſi el otro hiziere lo que promete, hare yo tambien lo prometido. Lo qual tiene verdad, aunque alguna de las partes la aya jurado. Porque el juramento no vale ſino ſe guarda la cõdicion: lo qual ſe determina en Derecho. Todo eſto ſe entiende, no ſolamente, quando no ſe guarda totalmẽte lo prometido, ſino tãbien, quando no ſe guarda lo prometido, quanto a alguna parte. Entonces no eſta el otro obligado a guardar la fẽ, y palabra dada. Porq̃ no ſe guarda la cõdiciõ, ſino fueſſe q̃ las coſas ſe vuieſſen variado de el todo, y eſtuuieſſen mudadas.

C. perueni. de iure jurando.

Sexageſima ſexta cõcluſiõ. Licita es la guerra juſta en los dias de la fieſta, para la defenſiõ de la republica, y quãdo fuere neceſſario para ello. De ſuerte, q̃ el pelear en los dias de fieſta, para defender la republica es licito. Eſto enſeña S. Tho. y todos ſus diſcipulos. Eſta cõcluſiõ cõſta de el derecho: en el qual ſe dize, q̃ ſi ay neceſsidad, q̃ no ſe puede euitar, es licito pelear en todo tiẽpo. La razõ es clara: porq̃ es de derecho natural y diuino el defender la republica en caſo de neceſsidad. Luego el precepto poſitiuo dela guarda de las fieſtas no impide eſta manera de guerra defenſiua.

D. Tho. 2.2.q.40 ar. 4. C. ſi nulla. 23. q. 8.

La

¶La difficultad es, si es licito pelear en los dias de fiesta offendiendo, y en guerra offensiua. La razon de dudar es: porque Sancto Thomas y el Derecho parece, que solamente dan licencia para pelear en los dias de la fiesta para defender la Republica, quando ay vrgente necessidad.

¶A esta difficultad Cayetano en el lugar de Sancto Thomas immediatamente alegado enseña y bien, que no solamente es licito pelear en los dias de la fiesta en la guerra defensiua de la Republica, sino tãbien en la offensiua, si es justa, y ay oportunidad de salir con la victoria. El exemplo es, quando vee el Principe, que peleando vn dia de fiesta saldra con la victoria: y si aguarda a otro dia quiçá no saldra con ella: en el tal caso es licito pelear en dia de fiesta. La razon es: porque es licito pescar en dia de fiesta, quando ay muchedumbre de pescado: como se determina en Derecho. Luego licito es pelear en dia de fiesta en el tal caso. Porque mayor biẽ es la victoria que no el pescar muchedumbre de peces. Lo segundo: porque la victoria es vn grã bien de la Republica, a la qual se consigue la paz, y se escusan muchos males. Luego licito es en este caso pelear en dia de fiesta. Porque por algun gran bien de alguna persona particular, licito es hazer algo en dia de fiesta. Y assi mas licito sera por el bien comũ. A la razon de dudar se responde, que Sancto Thomas y el Derecho no dizen lo contrario. Lo segundo se puede responder, que en el tal caso, quando se siguen tantos bienes de la Republica es vna grãn necessidad, y vna manera de defender la Republica.

¶La segunda difficultad es, si el pelear en dia de fiesta sin necessidad es peccado mortal. El exẽplo es, quando el Principe tambien alcançara victoria el Lunes como el Domingo. La razon de dudar es: porque el pelear es obra seruil. Luego no es licito hazerla en dia de fiesta, no auiendo necessidad.

¶A esta duda digo lo primero con Cayetano, que sino dexã de oyr missa no es peccado mortal. La razon es: porque el pelear, no es obra seruil: porque tambien la hazen los señores. Luego no es peccado mortal pelear en dia de fiesta.

¶ Digo lo segundo con el mismo Cayetano, q̃ es peccado venial: porq̃ es contra el fin de el precepto, q̃ es la quietud y descãso en las cosas diuinas. Porque la guerra trae consigo muchos desassossiegos. De lo dicho se responde a la razon de dudar.

¶ Es necessario declarar algo de el salario, y sueldo, que han de lleuar los soldados.

¶ Sexagesima septima cõclusiõ. Los soldados justamẽte pueden lleuar en salario, y sueldo lo q̃ fuere justo y razonable. En esto cõuienẽ todos los doctores. La razõ es: porq̃ el officio de el soldado, y el pelear es digno de precio, y

Cap. licet de ferijs.

se

se puede estimar con dinero. Luego cierta cosa es, que los soldados pueden lleuar el sueldo y salario justo y razonable.

¶ La difficultad es: si la guerra es injusta, si podran los soldados lleuar el salario y sueldo, sabiendo que es injusta. Si es justa la guerra, cierta cosa es, que le puede lleuar. Si es injusta y no lo saben, o tienen duda, porque no estan obligados a saberlo, tambien es cierto que pueden lleuar el sueldo. La difficultad es, quando la guerra es injusta, y saben cierto, que lo es.

¶ La razon de dudar es: porque estos tales hazen vna obra injusta, y mala, y saben muy bie, que es tal. Luego por la tal obra no pueden lleuar salario.

¶ A esta duda se responde, que pueden lleuar el sueldo, aunque sea injusta la guerra. Esta es commun sentencia de los Doctores. La razon es: porque aunque es obra injusta, y mala, trae cõsigo trabajo, y es digna de precio. Luego puedele lleuar por la tal obra. Esto se confirma: porque si vno se obligasse a matar a otro por algun precio o dinero, le podria muy bien lleuar: aunque haze vna gran injusticia, matando al otro. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

¶ Sexagesima octaua conclusion. En ninguna manera es licito lleuar mas que el justo salario, y sueldo, y haziendo lo contrario, pecca mortalmente contra justicia: y estan obligados a restituyr: sino es, que el Principe haga libre donacion de ello. Esta conclusion es de todos los Doctores. La razon es: porque en todos los demas contratos ha de auer igualdad. Luego lo mismo sera en este contrato, que haze el Principe con los soldados. Por lo qual Sant Ioan Baptista predicaua a los soldados, que se contentassen con sus sueldos, y que no hiziessen agrauio a nadie, como suelen hazer los soldados.

¶ De esta conclusion se siguẽ algunos corolarios, en los quales se declaran algunas injusticias, que suelen hazer los capitanes, y los soldados. El primero es, que peccan mortalmente contra justicia, y estan obligados a restituyr, los capitanes, que en sus compañias al tiempo de la paga presentan mas soldados de los que realmente tienen en su capitania: para que se queden cõ los salarios de los soldados, que presentan. De suerte, que sino tienen mas que ochenta soldados en su capitania, hazen parecer delante del pagador general cien soldados: vistiendo a sus criados o a otros, que realmente no son soldados con vestidura de soldados. En resolucion lleuan veynte salarios mas. Esto es peccado mortal contra justicia, y ay obligaciõ de restituyr. Porque lleuan los sueldos y salarios no deuidos. Hase de aduertir lo primero, que no solamente estan obligados a restituyr, y peccan mortalmente los capitanes: sino tambien los que toman figura

de

de soldados, y hazen aquella influencion. Porque son compañeros, y concausas de aquel daño: esto se entiende si el capitan no restituye el daño. Lo segundo se ha de aduertir, que no solamente hazen aquel daño, que es lleuar mas sueldos, y salarios de los que auian de lleuar: pero hazen otro segundo daño, y es, que el Rey, y el capitan general entendiendo, que ay bastante numero de soldados. Y confiados en esto muchas vezes acometen la batalla, y como los soldados no son tãtos: suelen acontecer muchas desgracias, y perderse el exercito. De lo qual son causa estos que hazẽ los tales embustes,

¶ La difficultad es: quando èn realidad de verdad el capitan nõbra algunos de sus criados por soldados, y tiran parte de el salario señalado por el Rey: y otra parte la tomá los capitanes para sí: La duda es: si enel tal caso peccan mortalmente, y estan obligados a restituyr. La razon de dudar es: porque en realidad de verdad estos hazen officio de soldados. Luego pueden lleuar el sueldo, y el capitan puede reseruar algo para si concertãdose cõ ellos. Esto se confirma: porque el Rey, y el general saben que los demas capitanes hazen esto assi. Por esta confirmacion se escusan los capitanes, diziendo, que hazer esto no es peccado mortal, ni ay obligacion de restitucion.

¶ A esta duda se responde, que es peccado mortal contra justicia: y ay obligacion de restituyr. Esta sentencia tienen comunmente los Doctores. De lo qual se ha de ver fray Manuel Rodriguez, q̃ al ga por esta sentencia a Mercado. La razon es: porque en realidad de verdad estos officios se dan a hombres indignos y viles, y que no merecẽ el tal sueldo, y que no hazen el officio, por el qual lleuan el salario. Estos tales capitanes estan obligados a restituyr, no solamẽte la parte, que reseruan para si, sino todo el salario entero, y lo que lleuan aquellos indignos: porque es contra la voluntad de el Principe, y estan obligados a restituyr los daños, que de ay se siguieren. De la misma suerte, peccan mortalmente, y estan obligados a restituyr todo esto los criados, o personas, que concurren con los tales capitanes, y son concausa con ellos.

Manuel Rodrig. c. 125. cõclu. 1.

¶ Digo lo segundo a esta difficultad: que si en realidad de verdad el capitan diesse estos officios a criados, o a amigos dignos dẽ los tales officios, y que en realidad de verdad los hiziessen a sus tiempos, como los demas soldados, no me parece injusticia, ni que ay obligacion de restitucion, que los nombrassen por soldados, y en otros officios, y que lleuassen enteramente el salario. Porque estos no son de peor condicion que los demas soldados: pues hazen todo lo que ellos. Y pues los otros pueden lleuar el salario tambien lo po-

dran

dran lleuar ellos. Quanto a lo que toca a reſeruar el capitan algo para ſi de el ſueldo de los ſoldados, digo, que nó es licito, ſino que es injuſticia en orden a ellos, y tiene obligacion de reſtituyrſelo. Porque les lleua lo que les es deuido de juſticia. Eſto ſe entiende, ſino fueſſe, que ellos miſmos liberaliſsimamente, y muy de gracia ſe lo dieſſen a el capitan. Lo qual yo no creo, ni ſe puede creer, ſino que los tales realmente no pueden mas, ni ſe atreuen a pedirlo.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde, que ſi en realidad de verdad hazen el officio de ſoldados, como lo deuen hazer y como lo hazen los demas pueden lleuar el tal ſalario. Pero lo regular, y comun es, que no hazen los tales officios ni los pueden hazer, porque ſon indignos de ellos. A la confirmacion ſe reſponde, que los Principes lo ſaben: pero no conſienten en ello: antes caſtigan grauemente al que comete el ſemejante delicto. Y no pueden conſentir en ello: porque de eſto ſe ſiguen graues daños.

¶ La ſegunda difficultad es: Si eſtara obligado el Principe a pagar a los ſoldados los daños, que recibieron en la guerra fuera de el ſalario, y ſueldo, que les da en la guerra juſta. Como ſi en la guerra le cortan vn braço, o le quitan alguna pieça de oro, ò otra coſa de algun precio. La razon de dudar es: porque eſtos daños recibe por cauſa de el Principe. Luego eſta obligado el Principe a reſarcir eſtos daños. Eſto ſe confirma en los ſoldados ſubditos de el Principe, que van conſtreñidos de el a la guerra. Porque en el tal caſo el Principe es cauſa de que vayan a la guerra: pues los obliga a yr. Luego es cauſa de los daños, que ſe les ſiguen, y por conſiguiente eſta obligado a ſatisfazerſelos.

¶ A eſta duda ſe reſponde diziendo lo primero: que en el tal caſo no eſta el Principe obligado a reſarcir los daños, que ſe les ſiguieron a los ſoldados, que yuâ ſalariados. Eſto enſeñan communmente los Doctores. La razon es: porque eſtos ſoldados libremente ſe concertaron con el Principe de yr a la guerra, por aquel ſalario. Y ſaben muy bien que en la guerra de ordinario ay aquellos daños, y peligros. Luego el Principe no eſta obligado a ellos. Es el exemplo, en vn cantero o carpintero, que ſe obliga por vn tanto de hazer vn edificio, en el qual ſuele auer daños, y peligros, y puede caer y quebrarſe vn braço, o vna pierna. En eſte caſo el dueño de el edificio no eſta obligado a los daños, que ſe le ſiguieron al official. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo.

¶ Digo lo ſegundo: que ſi ſon ſubditos de el Principe y los compele a yr auiendo neceſsidad, cúple el Principe con pagar

les

les los salarios ordinarios, y no esta obligado a pagarles los daños, que se les siguieren. La razon es: porque por el mismo caso, que ellos estan obligados a obedecer al principe en la grande necesidad consiguientemente estan obligados a ponerse a essos daños, y peligros, particularmente, que ellos de su voluntad estauan obligados a yr a la guerra, auiendo tal necesidad. Luego el principe no esta obligado a los daños, sino a pagarles el salario.

¶ Digo lo tercero, que si el principe compele con miedo y amenazas a yr a la guerra justa a los que no son sus subditos, obligado esta a pagarles no solamente el salario sino los daños, que se les siguieron. La razon es: porque en el tal caso el principe les haze injuria haziendoles yr a la guerra con amenazas, y con miedo. Luego esta obligado a restituyrles los daños que se les siguieron. Y lo mismo se ha de dezir, si fueron a la guerra con miedo reuerencial. Lo qual puede acontecer, quando el principe les ruega que vayan a la guerra: y saben muy bien, que sino van el principe no los tendra por tan suyos, ni le hara tantos fauores, como antes. La razon es: porque esta es vna manera de compelerlos. Luego esta el principe obligado a todos sus daños. Y ansi si llamados libremente sin mezcla ninguna de temor, van a la guerra, no se les han de restituyr los daños, que de ay se les siguen, conforme a lo que queda dicho. A la razon de dudar, y su confirmacion, se responde facilmente de lo dicho.

¶ Sigueſe lo segũdo, que si los subditos de algun principe van a la guerra de su libre voluntad, no compelidos, ni rogados, ni salariados, no les deue el principe cosa alguna por via de justicia, ni les deue salarios, ni daños. El exemplo es, quando solamente van a la guerra teniendo atencion a los despojos, y a la honra, y gloria y a seruir a su principe con su persona, y bienes. Esto enseña Cordoua, y otros authores. La razon es: porque en el tal caso el principe en ninguna manera es causa de los tales daños: y estos soldados cõ su nobleza tienẽ por sufficiẽte salario la gloria y honra, y el seruir a su principe. Verdad es, que el principe en el tal caso esta obligado a hazerles merced por via de gratitud. Si ellos ponen su vida, que es la cosa mas preciada del mundo, y sus bienes en seruicio del Rey, razon es, que el Rey se lo gratifique, haziendoles mercedes. Cor. lib. 1. quæst. q. 39. dicto. 3.

¶ La duda es: quando van cõ animo de pelear por el Rey, y pelean a su costa, sin tener atencio a los despojos, gloria y honra, si estara obligado el Rey a satisfazerles de justicia los daños. La razon de dudar es: porque estos tales libremente se van a la guerra. Luego a si se imputen los daños, que se les siguen, y no al Rey.

A esta duda algunos Doctores responden, que en el tal caso el Rey esta obligado de justicia a satisfazer los daños. La razon es: porque por el mismo caso, que el Rey da licencia para yr a la guerra a los que quisieren, consiente, que ellos hagan su negocio a su costa. Y cierta cosa es, q̃ la ratificacion de el Rey se compara a mãdamiento. Luego esta obligado a satisfazerles, como a hombres mandados por el a tratar negocio suyo. Esta sentencia por esta razon no me parece de el todo improbable, sino que tiene alguna probabilidad. Pero no dexa de tener difficultad la razon hecha al principio. Porque si estos libremente, y sin compelerlos van a la guerra, no parece, que el Principe es causa de sus daños. Con todo esso aquella sentencia tiene probabilidad, y se puede dezir, que aquella ratificacion del Principe equiuale a mãdato. Por lo qual el Principe es causa de los tales daños.

Sigueſe lo tercero: que si el soldado, que no es subdito va rogado a la guerra, o con licencia de el Rey, o contra la voluntad de el Rey, para ayudarle, obligado esta el Rey a pagarle el salario justo y los daños, que por occasion de la guerra recibio, si tenia grande necesidad de su ayuda en la guerra. Esto enseña Cordoua en el lugar citado, y otros modernos Theologos. La razon es: porque en el tal caso estaua el Rey obligado a admitir la tal ayuda. Declaran esto con vn exemplo. Si vn enfermo tuuiesse necesidad de que le curasse vn medico, y le curasse contra su voluntad, el tal enfermo estaria obligado a pagar el justo salario y los gastos, que hizo en su cura: porque estaua obligado a consentir en la tal cura.

La difficultad es, quando la guerra es injusta, si esta obligado el Principe a pagar a los soldados, que induze a que vayan a la guerra, los daños, que se les siguen, ora sean sus subditos, ora no. La razon de dudar es: porque el Principe los induze a la tal guerra. Luego esta obligado a pagarles los daños que se les siguieren, pues es causa de ellos. En esta difficultad Cordoua tiene, que en el tal caso el Principe esta obligado a satisfazerles los daños. Mueueſe a esta sentencia con la razon hecha en su fauor. Y esta sentencia no parece tan improbable como la hazen algunos. Cord. vbi sup. punct. 2.

A esta difficultad se ha de responder, que es muy mas probable, y casi cierto, que el Principe en el tal caso no esta obligado a satisfazerles estos daños. Gabr. in 4. d. 15. q. 4. Syl. verb. bel lũ q. 10. Nauarr. lib. 2. de restitu. ca. 3. nu. 17.

Esta sentencia tiene Gabriel, y Sylueſtro, y Nauarro. La razon es: porque estos tales soldados no padecen estos daños contra su voluntad, pues ellos libremente se ponen a ellos. Porque consintiendo en la guerra injusta, consienten tambien

en los daños, y peligros que nacen de ella. Y assi se responde a la razon de dudar. Esta resolucion se entiende, sino es que el Principe les prometio y juro de les satisfazer los daños. Porque en el tal caso obligado estara a la satisfacion.

¶ Lo quarto se sigue: que si vn capitan tiene authoridad real para meter en vn lugar, o en vna villa cien soldados, y darles salario a costa de ella: si se concierta con el tal lugar o villa, que no metera mas de nouenta, y tan solamente mete sesenta, injustamente recibe los salarios de los que estan ausentes, y tiene obligacion de restituyrlos. Esta sentencia tienen comunmente los Doctores. La razon es: porque el tal concierto fue injusto. Lo vno: porque haze gran daño a la guerra menoscabando el numero de los soldados. Lo otro: porque el pueblo estaua obligado a sustentar los cien soldados, porque el Rey le puede obligar a ello. Lo tercero: porque sin titulo ninguno cogio el estipendio de los soldados ausentes.

¶ La difficultad es, a quien se han de restituyr los salarios que lleuo demas el capitan, si se han de restituyr al lugar, o villa a quien los lleuo. La razon de dudar es: porque el Principe tenia derecho, para que aposentassen los cien soldados en aquel lugar o villa. Luego aunque le lleuaran lo que vale el aposentar los cien soldados, no se le haze injusticia al tal lugar, o villa: y por consiguiente no ay obligacion de restituyr cosa alguna a aquel lugar. En esta difficultad el Padre Fray Manuel Rodriguez de doctrina de el Doctor Nauarro enseña, que si de parte de el pueblo vuo tambien injusticia en este pacto, y concierto, no se le deue hazer a el la restitucion, sino a los pobres, y esto es consejo. Da la razon: porque quando ay torpedad y injusticia en el contracto de parte del dante, y de el recipiente, no se ha de restituyr nada al dante. De donde infiere, que si de parte de el capitan vuo alguna torpedad, y no de parte de el pueblo al pueblo se ha de hazer la restitucion. Lo qual acontece, quando el capitan sin mostrar cedula real les haze pagar los dichos salarios: y ellos por redimir su vexacion hizieron el dicho pacto. Y refiere a Nauarro en vn consejo. La resolucion de este author tiene mucha difficultad, porque dize, que quando ay torpedad de parte de el pueblo, y de parte de el capitan se ha de restituyr a los pobres, y esto de consejo, y no de precepto. La difficultad es: porque, sin duda ninguna el capitan esta obligado de precepto y de justicia a restituyr aquellos salarios, que lleuo de mas al pueblo. Luego de precepto, y de justicia esta

Manuel Rodrig. in Sum. c. 125. cõclus. vlt. Nauarr. in manu. c. 17. nu. 30.

Nauarr. lib. 1. cõsilior. tit. de pactis consil. 3.

obligado

obligado a reſtituyrlos a alguié: y no eſta obligado de precepto y juſticia a reſtituyrlo a los pobres. Luego de precepto y juſticia eſta obligado a reſtituyrlos al pueblo. Eſto ſe confirma: porque en el tal caſo los pobres no tienen derecho ninguno de juſticia.

¶ En eſta difficultad digo lo primero, lo que es cierto, que ſi de parte de el pueblo en el concierto no vuo torpedad ni injuſticia al pueblo ſe ha de hazer la reſtitucion. En eſto conuienen los Doctores citados. La razon es clara: porque entonces al pueblo ſe hizo la injuſticia. Luego a el ſe ha de hazer la ſatisfaction.

¶ Digo lo ſegundo: que aunque aya auido torpedad y injuſticia de parte de el pueblo, la reſtitucion de los ſalarios, que lleuo demas el capitan al miſmo pueblo ſe ha de hazer antes de la ſentencia de el juez. La razon es: porque al pueblo ſe le hizo la injuſticia de lleuar los ſalarios demas. Y aunque es verdad, que de parte de el pueblo vuo torpedad y injuſticia: pero quanto a eſto ſuyo fue el daño, y a el ſe ha de hazer la reſtitucion. Eſto ſe confirma: porque en vn pacto ſimoniaco, que ay torpedad y injuſticia de ambas partes, el precio y dinero, que ſe lleuo por el beneficio, antes de la ſentencia de el Iuez ſe ha de reſtituyr al que le dio. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo: porque de ambas partes ay torpedad de parte de el dante.

¶ Digo lo tercero, que en eſte caſo tiene muy bien merecido el pueblo, que no ſe le haga a el la reſtitucion. Y anſi el juez auia de mandar reſtituyr aq̃llos ſalarios a los pobres en pena de el peccado. Deſpues de la ſentencia tendrian derecho de juſticia, los pobres: y no ſeria tan ſolamente conſejo el auerſe de hazer a ellos la reſtitucion. A la razon de dudar ſe reſponde, que el Principe tiene derecho de juſticia para apoſentar aquellos cien ſoldados. Por lo qual injuſticia fue de parte de el capitan, y de el pueblo no los apoſentar, quãdo vuo torpedad de parte de el pueblo. Yanſi el daño, que ſe le vuieſſe ſeguido al Rey de no ſe los auer apoſentado tendrian obligacion de reſtituyrſelo. Como ſi el Rey vuieſſe gaſtado mas con ellos por eſta ocaſion, o vuieſſe auido otro daño. ¶ La ſegũda difficultad es, acerca de vn caſo, q̃ ſuele acontecer muy ordinariamente, quando van los ſoldados marchando. El caſo es: que el capitan, quando llega a vn lugar ſe cõcierta cõ aq̃l lugar por vn tanto, põgo exẽplo por veynte ducados, y q̃ no alojara, ni apoſentara alli ſu capitania, ſino, q̃ paſſara adelante a otro lugar: y paſſa adelante, y apoſenta ſu capitania en otro lugar: y el miſmo cõcierto haze cõ otros lugares. La difficultad es, y bien graue, ſi en conſciencia podra lleuar aquel dinero, porque ſe cõcierta.

No ha faltado, quien diga ser licito el tal contrato, y que puede el capitan lleuar aquel dinero. La razon, que aparentemente haze gran fuerça es esta. Este capitan, como lo suponemos, conforme a las leyes de el Reyno, tenia derecho de justicia para aposentar, y alojar sus soldados en aquel lugar. Luego por librarlos de aquella carga, y pesadumbre, que es bien grande, podra el capitan lleuar aquellos veynte ducados, o cosa semejante. Esta razon tiene vna solucion, y es, que el tal capitan no tiene derecho conforme a las leyes, sino de aposentar y alojar sus soldados en vno de los lugares. Por lo qual aposentandolos, y alojandolos en otro lugar no tiene derecho para lleuar nada, porque no los aloja ni aposenta en el otro. Contra esta solucion haze que el capitan tenia derecho para alojarlos en vno de aquellos lugares, el que a el le pareciesse, de suerte, que aquella carga, y pesadumbre la podia el applicar a qualquiera de aquellos lugares. Luego, porque no se la applique a este en particular puede lleuar dinero. Porque aquella carga se puede apreciar, y estimar con dinero. Esto se confirma: porque el Rey por alguna cantidad de dinero puede libertar algun pueblo de que no le eche soldados, como lo puede libertar de esta carga por otras razones. Luego esto es estimable con precio, y con dinero: y por consiguiente licito es el contrato, que haze el tal capitan.

A esta duda se responde, que el tal contrato en ninguna manera es licito, y el capitan que le haze esta obligado a restituyr el dinero que lleua. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque el Rey no tiene derecho de justicia, sino es para alojar y aposentar los soldados en alguna parte. Y en este caso aposentalos el capitan como en dos partes. Porque en hecho de verdad los aposenta en vn lugar, y por el no aposentarlos, y alojarlos en el otro lleua dineros. Luego lleua mas, que el derecho, que tiene: y por consiguiente esta obligado a restituyr. Esto se confirma: porque si esto pudiesse hazer con vn lugar, por el mismo caso lo podria hazer con tres, y quatro lugares, y lleuar dinero por no alojar en ellos los soldados: porque es la misma razon. Lo qual en ninguna manera se puede admitir, sino que es clarissima injusticia. La qual redunda tambien en daño de los demas lugares, en los quales aposenta los soldados. Porque aquella carga se repartiria por todos ellos. A la razon de dudar, se ha de responder, que el capitan y la capitania, no tienen derecho para aposentarse mas que en vn lugar: y assi suppue-

sto que se aposentan en otro lugar, no tienen derecho para lleuar dinero al otro lugar: porque no se aposentan en el.

¶ A la confirmacion se responde, que quiça el Rey no tiene derecho para hazer esto sin alguna injusta causa. De lo qual se dira mas de proposito en otro lugar. Porque seria cargar los demas lugares de vna carga muy pessada.

¶ Lo vltimo se sigue: que es muy grande iniquidad, y injusticia la que suelen hazer los capitanes, y soldados en los lugares. Quando llegan a vn lugar el capitan o el que tiene cargo de repartirlos, y diuidirlos, suele dar dos o tres poliças a vn soldado, para que le aposenten en dos o tres partes. El soldado, que dase siempre con la vna para aposentarse en vna de las casas: y las otras dos va con ellas a las casas, a que se endereçan, y pide que le den vn tanto, y que no se aposentara alli: y danle lo que pide y con todo esso queda aposentado. Esta es grandissima injusticia, y estan obligados a restituyr. Porque el tal soldado no tiene derecho a aposentarse mas que en vna parte: por lo qual lo que lleua demas lo lleua injustamente con obligacion de restituyrlo. Y el capitan tiene la misma obligacion: porque concurre a esta injusticia y hurto: y algunas vezes deue ser participante, con el mismo soldado.

¶ Es necessario dezir vna palabra de lo que toca a los despojos de la guerra, y algunos daños.

¶ Sexagesima nona conclusion. Aunque la guerra sea justa los soldados, y capitanes no pueden tomar nada sin consentimiento de el General: y si lo toman peccan mortalmente, y estan obligados a restituyr. Esta es comũ sentencia de los Doctores. En particular la tiene Sylue stro, y Mercado. La razon es: porque la guerra, como queda dicho, no se puede hazer sin authoridad, y licencia de el Principe: la qual lleua el general. Luego sin su consentimiento nadie puede tomar nada. Porque el tomar alguna cosa de los enemigos, y despojarlos es vna de las cosas principales de la guerra. Como el general lleua la voluntad de el Principe, y haziendose, con su consentimiento, y tomandose con su voluntad es cosa muy differente. De lo qual se infiere: que peccã mortalmente, y estan obligados a restitucion los que alcançada la victoria toman las cosas muebles. Esto enseñan los mismos Doctores. Y por la misma razõ: estos tales bienes se han de juntar y hazerse vn monton de ellos, para que los capitanes los repartan entre los soldados, conforme a como fuere razon. Esto dize Gabriel, que se entiende, sino vuiesse costumbre que cada vno tenga para si lo que cogiere. Tambien se entiende, sino tuesse que el General concediesse saco franco. Porque en el ta-

Sylvest. verb. bellum 1. q. 10. Merca. de restitu. ca. 15.

Gabr. in 4. d. 15. q. 4. concl. 1.

caso no ay peccado ninguno, ni obligacion de restitucion. Sylvestro dize, que esto se ha de limitar a lo que toman despues de alcançada la victoria. Porque lo que se toma antes, que se alcance es de aquel que lo coge.

¶ Septuagesima conclusion Si la guerra es justa y se concede saco franco con authoridad de el Principe, pueden los soldados despojar los captiuos, y lleuarlos consigo, sin estar obligados a restitucion. Esto enseña Sylvestro, y Couarruuias. La razon es: porque este es el derecho de la misma guerra: como consta manifiestamente de el vso de ella. Esto se confirma, porque en la guerra es licito, quando ay saco franco con authoridad de el Principe tomar todas las demas cosas, y lleuarlas. Luego tambien sera licito despojar los captiuos, y lleuarlos consigo.

Sylvest. verb. bellum 1. q. 1. Coua. super regulã peccatum p. 2. §. 11. nu. 10.

¶ Septuagesima prima conclusion. Quando se da saco franco, no pueden ser saqueadas las Iglesias, ni los monasterios. Esta conclusion tienen todos los Doctores. Prueuase lo primero de el Derecho, en el qual se determina esto. Y esta es la immunidad de la Iglesia, y de los monasterios. Hase de aduertir, que como consta de el Derecho, los que saquean las Iglesias, o monasterios quedan descomulgados ipso facto. Esta conclusion con todo lo que dize se ha de entender, quando la guerra justa se haze contra vn Principe seglar, o señor temporal. Entonces no es licito saquear las Iglesias, o los monasterios: pero si la guerra justa se haze contra algun Prelado de la Iglesia, en el tal caso los clerigos pueden ser despojados. Porque son subditos de el Prelado, que pelea injustamẽte, y ellos le ayudan, y fauorecen.

Ca. innouamus de tregua & pace c. cõquerẽti. de sententia excõmunicat.

¶ Septuagesima secunda conclusion. En la guerra injusta, los soldados, que saquean a alguna ciudad, peccan mortalmente, y estan obligados a restituyr a sus dueños lo que les tomaron. Esta es doctrina comun de todos los Doctores. La razon es: porque como queda dicho en lo passado, los daños hechos en la guerra justa se han de restituyr, por auer sido daños hechos contra justicia comutatiua. Y vno de los daños grauissimos es, saquear la ciudad. Luego este daño está obligados a restituyr. Esta restitucion se ha de hazer boluiendo cada vno lo que tomo a su proprio dueño: suppuesto que sabe quien es, y pudiendolo hallar. Si haziendo la deuida diligencia no se pudiesse hallar el dueño, en el tal caso con consentimiento de el Obispo, se podrã restituyr aquellos bienes, gastandolos en bien comun de la tal ciudad, o de los vezinos, o dandolos a los pobres de la misma ciudad.

¶ La duda es: si los soldados, que en guerra injusta saquean vna ciudad, si estan todos obligados in solidum a restituyr todo el daño, o si basta, que cada vno restituya pro rata la parte que lleuo. La razon de dudar

es

es: porque cada vno de ellos no hizo mas daño, que en lo que tomo. Luego no esta obligado a restitucio de el todo, sino de aquella parte que tomo. En contrario es: porque quando muchos juntos, y de consuno concurren a vn hurto, todos estan obligados a restituyr todo lo que se tomo, y no solamente la parte, que tomo cada vno: como consta de la materia de restitucion. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque todos los soldados juntos y de consuno dieron el saco. De esta difficultad diximos algo arriba. La primera sentencia es, que no estan obligados a restituyr in solidum, todo lo que se tomo en el saco, sino cada vno su parte pro rata. Esta conclusion tiene Nauarro, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. Otros Doctores tienen lo contrario, que no cumplen los soldados con restituyr su parte pro rata, sino que estan obligados a restituyr in solidum todo el daño. De suerte, que si los demas soldados no quieren restituyr su parte cada vno de ellos, esta obligado a restituyr el todo. Esta sentencia tiene Angles, y Couarruuias.

Nauarr. lib. 3. de restitut. c. 3. n. 54. Manuel Rodrig. in sum. c. 126. cō cluſ. 5.

Angle. in florib. 4. q. de restitut. Couarru. in reg. pec. p. 2. §. 12 nu. 1.

¶ Digo lo primero, que si los soldados no concurren todos juntos de consuno al saco, sino que cada vno saqueo su parte, como puede acontecer, en el tal caso no esta obligado a restituyr mas que pro rata, lo que tomo. Esta sentencia conuiene la primera razon, que se hizo en el principio. Y en este sentido tiene verdad la primera sentencia de aquellos authores.

¶ Digo lo segundo, que si los soldados juntos, y de consuno, y excitandose vnos a otros al saco concurrieron a aquel daño, todos estan obligados a la restitucion in solidum. Porque todos fueron concausas de todo el daño. En este sentido es verdadera la segunda sentencia. Hase de aduertir, que regular y comunmente el saco acontece de esta manera, que concurren todos a el. Por lo qual regular y comunmente la segunda sentencia es verdadera. De lo qual se infiere, que si todo el cuerpo de el exercito concurre de comun consentimiento al saco excitandose vnos a otros: pero algunos particulares soldados no cōcurrierō con el cuerpo de el exercito, aunque tomaron algunas cosas: estos tales no tienē obligacion a restituyr mas de lo que tomaron. Porque no concurrieron al daño total con los demas.

¶ Septuagesima tercia conclusion. Quando los Christianos justamente pelean contra los infieles, y auiendo los infieles alcāçado victoria de los Christianos los infieles los despojan de ricas vestiduras y joyas de precio: los fieles, que despues cōpran los tales vestidos, o joyas por menos precio, y las traen a sus tierras, estan obligados a restituyrlos a aquellos, cuyas eran, antes que fuessen a la guerra. Esta conclusion es contra Nauarro. El qual

Naua. li. 5. consil. tit. de iurijs, & damno dato.

dize que ay tacito concierto entre los Principes infieles, y fieles, que las cosas muebles, que se toman en la guerra, que ay entre ellos, sean de el que las coje. El fundamento de este author es: porque nunca se piden las tales cosas. Luego ay tacito concierto. Nuestra conclusion es de Sancto Thomas y de todos sus discipulos. La razon es: porque la guerra es injusta de parte de los infieles, como lo suponemos. Luego todo lo que tomã no es suyo, y estan obligados a restituyrlo, y no lo pudieron vender ni pasaron el dominio: y consiguientemente los que las compraron por razon de la cosa que tienen estan obligados a la restitucion. Al fundamento se responde, que sino se piden no es porque no sean aquellas cosas de los Christianos, sino porque los juezes de los infieles no los obligaran, ni forçaran a restituyr. Y los Christianos no se las restituyen a los Moros: porque les toman estas cosas en guerra justa, que ansi lo suponemos. Si las cosas, que tomaron los infieles a los Christianos fuessen suyas, el Christiano, que las compro por menos precio estaria obligado a restituyr a el infiel lo que vuiesse faltado del justo precio.

D. Tho. 2.2.q.66 ar.8.

¶ La difficultad es, si el Christiano, que compro la tal joya estara obligado a restituyrla sin cobrar el precio, q̃ dio por ella. La razon de dudar es: porque la tal joya donde quiera, q̃ esta es de su dueño. Luego a el se ha de restituyr entera sin sacar de ella el precio que costo.

¶ A esta duda se ha de responder, que los dueños de las joyas han de pagar el precio, que costaron. Esta resolucion es comun de los Doctores. La razon es, porque el que compro la tal joya trato el negocio de su dueño, como el mismo la podria tratar: porque aquella joya nunca la pudiera cobrar, sino fuera de aquella manera. Luego razonablemẽte se ha de entender, que el dueño fue voluntario, en la tal compra: y ansi tiene obligacion de pagar lo q̃ costo. Delo qual facilmẽte se respõde a la razõ de dudar.

Cap. XIII. De vn vicio, oppuesto a la paz, que mana y procede de la charidad, el qual llamã los Theologos, rixa.

PRimera conclusion. Este vicio de rixa importa vna manera de guerra, y inuasion particular hecha con propria y particular authoridad, como quãdo dos riñẽ y vienẽ a las manos. De suerte, q̃ este vicio cõsiste en hechos. Esta cõclusiõ enseña S. Tho. y todos sus discipulos, y Sylvestro, y Cayetano. Tãbiẽ enseña esto la Glossa, quãdo dize, q̃ riña es, quãdo algunas personas se hierẽ de ira: y assi es vna guerra particular, q̃ se haze entre personas particulares, no con authoridad publica: sino con su voluntad desordenada.

S. Tho. 2.2.q.41 ar.1. Syl. & Caiet. verb. rixa Glos. ad Gala. cap.5.

¶ Se-

¶Segunda concluſion. Eſta manera de vicio de ſu naturaleza es peccado mortal. Eſta concluſion enſeñan todos los Doctores citados en el lugar citado. La razon es: porque la tal riña, y guerra de ſu naturaleza es nociua del proximo. Luego es peccado mortal. Eſto ſe confirma: porque la guerra hecha ſin authoridad de el Principe perfecto es peccado mortal. Luego eſta menera de guerrilla tambien ſera peccado mortal.

¶Tercera concluſion. Si eſta manera de riña, y guerra ſe tiene de ambas partes, de ambas es peccado mortal. Eſta enſeñan todos los Doctores citados, y en los miſmos lugares. La razon es la miſma: porque ambos los que riñen, y pelean con animo ayrado pretenden hazer daño y mal. Luego ambos peccan mortalmente. Pero quando el vno tan ſolamente ſe defiende con la deuida moderacion, y el otro es el que le acomete con ira, pretendiendo hazerle mal: en el tal caſo de parte de el que ſe defiende con eſta moderacion no ay peccado ninguno, como diremos mas largamente abaxo en la materia de homicidio. Pero de parte del que acomete con animo ayrado, es peccado mortal, por la miſma razon. Diximos, ſi lo haze con deuida moderacion: porque como dize Syluestro, y Cayetano, ſi excede en el hecho, o en el animo, ſera peccado, conforme a como fuere el exceſſo. Si excediere grandemente en el hecho, porque ſe pudiera muy bien defender, con hazer menos daño, ſera peccado mortal. Pero, ſi el exceſſo fue poco, ſera peccado venial. Lo miſmo digo de lo que toca al animo. Si excedio grandemente en el animo, para defenderſe, de ſuerte q̃ ſe encolerizo tan grãdemente, que pretendio matar al que le acometio, ſin tener atencion a la moderada defenſion, ſino a vengarſe, fue peccado mortal: pero ſi el exceſſo fue poco en el animo ſera peccado venial. Lo regular y ordinario es, que exceden, y grauemente en lo que toca a defenderſe.

¶Quarta concluſion. Eſte vicio, y eſta manera de guerra particular nace y procede de la ira: y anſi ſe llama, rixa, hija de la ira. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada. La razon es: porque eſte vicio es vna manera de guerra particular, en la qual ſe pretenden hazer mal. Luego la tal guerra ha de nacer de vna colera, y ira deſenfrenada. En eſte lugar ſe pudiera tratar de el duelo, y guerra particular, que ay entre dos. Pero mas commodamente ſe dira de eſto abaxo en la materia de homicidio. Tambien ſe pudiera tratar, como ſe han de recompenſar eſtas injurias: de lo qual ſe trata en la materia de reſtitucion, y alli diremos de eſto: Veaſe Syluestro en el lugar citado, que lo declara bien. D. Tho. art. 2.

Cap. XIIII. De la sedicion que es vicio, que se opone y contradize a la paz, y vnidad de la Charidad.

PRimera conclusion. La sedicion es vn vicio, que deshaze la vnidad de la communidad, estando discordes entre si las partes de la tal communidad. De suerte que la sedicion haze esta diuision: y el sedicioso la causa entre las partes de vna communidad, o de vna ciudad. Esta conclusiõ es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, y esta sentencia tienen Sylueſtro, y Cayetano. De lo qual se ha de ver la Glossa.

D. Tho. 2.2.q.42 art.1. Sylue. & Caiet. v. seditio. Glos.2. Corint. 12.

¶ Aduierte Sylueſtro, que este vicio conuiene con la scisma, y con el vicio de la rixa, o riña, y con la guerra en esto, que importa vna manera de contradicion, como estos vicios importan contradicion. Pero diffiere destos vicios. La scism- opponese a la vnidad Ecclesiastica, y la sedicion a la vnicad temporal de la ciudad, o de el lugar, y secular de el pueblo. Differenciase de la guerra: porque la guerra se haze contra los enemigos estraños, y pelea vna multitud de gente y de vn reyno contra otra: Pero la sedicion es dentro de la misma ciudad, o de la misma communidad. Differenciase de la rixa, porque esta de vno a yno, o de pocos dentro de la misma communidad, y es contradicion, y guerra en acto, que actualmente riñan los ciudadanos entre si, y se hagan guerra. Pero la sedicion no importa repugnancia actual, sino basta, que aya preparacion para essa repugnancia, y manera de guerra.

¶ Segunda conclusion. La sedicion de su naturaleza es peccado mortal. Esta es doctrina de Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, y lo mismo enseña Sylueſtro y Cayetano. Lo primero se prueua, porque el Apostol Sant Pablo en vna de las cartas que escriuio a los de Corinto entre otros peccados mortales, que prohibe, pone la sedicion, que es diuidir el pueblo y apartar su vnidad. Luego es peccado mortal de su naturaleza. Lo segundo se prueua: porque este vicio es contra vn gran bien, que es la paz de muchedumbre de gentes juntas y vñidas. Luego es peccado mortal de su naturaleza. Ha se de aduertir, que no solamente son diciosos los authores de la discordia y las cabeças, sino tambien los que los siguen diuidiendo la ciudad, o el reyno, o el exercito o la casa.

D. Thõ. art.2. Sylu.q.1 2.Cor.c. 12.

¶ Tercera conclusion. Quando ambas partes participan de este mal, teniendo atencion a su proprio bien, y no al comun, ambas partes peccan mortalmente con este vicio, y con este peccado, y todos son sedicioſos. Pero

si la

si la vna parte procura el bien commun, y por essa razon resiste a los sediciosos, no pecca mortalmente, sino antes merece gloria y honra. Esta conclusion es de Cayetano, y Sylvestro en los lugares citados. La razon es: porque assi, como vna persona licitamente puede defenderse, si el otro le acomete para matarle: porque pretende su conseruacion, ansi tambien licitamente pueden pelear por el bien commun para conseruar su vnidad, y paz, si pretenden deshazerla y diuidirla.

¶ Quarta conclusion. La sedicion hecha contra el gouierno tyrannico no es peccado. Esta enseña Sancto Thomas, en el lugar citado: y le sigue Sylvestro. La razon es: porque el gouierno tyrannico no se ordena al bien commun, sino al bien particular de el, que gouierna. Luego el alboroto hecho contra el tal gouierno, no es propriamente sedicion, ni tiene razon de peccado. Porque entonces tiene razon de peccado quando es contra el bien commun. Esto se entiende quando se haze el tal alboroto ordenadamente. Porque si se hiziesse desordenadamente, de suerte que la communidad recibiesse mayor detrimento, que el gouierno, tyrannico, seria peccado. De las penas que incurren los que son propriamente sediciosos trata muy a la larga Sylvestro. No se trata aqui, porque son penas ciuiles, y temporales. Alli se pueden ver.

Syl. ver. seditio q. 2.

Tratado.IIII. De la virtud de Misericordia, y de la limosna.

ESTA virtud esta muy conjunta, como luego diremos, con la virtud de la Charidad, y nace, como de sus entrañas. Y por esta razon auiendo tratado de la excellentissima virtud de la Charidad se sigue el tratar de esta virtud, y de las cosas que se siguen a ella.

Deffinit. Misericordiæ. Misericordia est alinæ miseriæ in nostro de cõpassio.

Cap. I. De la naturaleza y essencia de la misericordia.

PRIMERA Conclusion. La Misericordia no es otra

cosa,

cosa, sino vn compadecernos de la miseria agena, de suerte, que si pudiessemos la remediariamos. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Declaremos esta definicion. La misericordia de su naturaleza tiene por officio apiadarse de el necesitado, y remediarle su mal en la manera que fuere possible. Por lo qual el mismo Doctor enseña, que la razon de apiadarse es el defecto, y necessidad del proximo, en quanto la tiene por suya, por razon de la vnion, que haze el amor.

D. Tho. 2.2.q.30. art.1.

D. Tho. art.2.

¶ Segunda conclusion. La misericordia de su naturaleza es virtud, que inclina a vna obra buena, y meritoria, como las demas virtudes. Esto es cierto, segun la Fè. Enseñalo el Angelico Doctor, y sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Bañes. Prueuase lo primero, de la Sagrada Escriptura, en la qual se alaba la misericordia en orden a los proximos, como se vee por Sant Mattheo, quando Christo dize, Bienauenturados los misericordiosos. Y Santiago en su canonica dize, que aquel, que no vsa de misericordia, tendra juyzio sin misericordia. Lo segundo se prueua: porque la misericordia inclina a muy buenas obras, y que se rigen, y gouiernan por la razon. Luego es virtud. Porque esta es la essencia, y naturaleza de la virtud.

D. Tho. art.3.

Matt. 5. Iacobi.2.

¶ Tercera conclusion. La misericordia es especial virtud distincta de las demas, y de la charidad. Esta enseñan todos los Doctores citados por la conclusion passada. Prueuase, porque la virtud de la misericordia tiene officio particular distincto de las demas virtudes, que es remediar la necessidad del proximo. Luego es particular y distincta virtud. Que sea distincta de la charidad se prueua: porque la charidad es virtud Theologica, que trata immediatamente con Dios summo bien, y la misericordia se emplea en remediarlas necessidades de los proximos.

¶ Quarta conclusion. La misericordia sobrenatural, con la qual se apiada el hombre de la necessidad del proximo, es effecto muy particular, que mana y procede de la charidad y esta muy conjunto con ella. Declaremos esta conclusion, y luego la prouaremos. Todas las virtudes infusas son effectos de la charidad, y nacen de ella, pero mas particularmente la misericordia, que tiene mas connaturalidad con la misma charidad. Esta conclusion ansi declarada tiene el Angelico Doctor, y sus discipulos. Prueuase lo primero de la Escriptura: en la qual se significa esto. El Apostol Sant Pablo enseña, que la charidad es benigna, y piadosa. Y Sant Iuan el effecto de la misericordia, y su propria obra

D. Thō. 2.2.q.32 art.1.

1.Cor.c. 13.

1. Ioan. 3.

que

que es dar lymosna, y remediar la necesidad del proximo, la attribuye a la Charidad, porque es obra propria de la misericordia, que tiene gran vnion con la charidad. Por esta razon la misma misericordia se llama charidad, y en commun lenguage la lymosna se llama misericordia, y hazer charidad es hazer lymosna. Porque la misericordia es particularissimo effecto de la charidad. Lo segundo se prueua, porque la charidad ama al proximo y de ay procede el hazerle bien y remediarle sus necesidades. Luego la misericordia es particular effecto de la charidad.

¶ Quinta conclusion. La misericordia es vna de las excellentes virtudes morales. Esta enseñan Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es: porque la misericordia, como queda dicho es effecto particular de la charidad, y impression suya muy especial. Luego entre las virtudes morales, es vna de las mas principales. Lo segundo: porque la misericordia suple el defecto y la necesidad del proximo. Y este officio es proprio de cosa muy excellente. Luego esta virtud es muy auentajada. El Angelico Doctor enseña, que es la mas excellente de las que tocan en el proximo, y se ordenan a el. Por lo qual los Christianos y que tratan muy en particular de la sanctidad, se auian de exercitar mucho en las obras de la misericordia. Porque son grandemente meritorias, y tienen grande affinidad con las obras de la charidad, que son las perfectissimas.

D. Tho. 2.2.q.30. art.4.

¶ La difficultad es, qual es mas perfecta virtud la misericordia o la virtud de religion. Esta difficultad tratan muy a la larga los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado, y particularmente el Padre Maestro Bañes.

¶ Digo lo primero, que absolutamente hablando, es mas perfecta la virtud de religion, que no la misericordia. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque la virtud de religion en alguna manera toca en Dios. Porque su officio es tratar del culto, y reuerencia deuida a Dios: y la misericordia en ninguna manera toca en Dios, y toda se emplea en el proximo. Luego absolutamente y a boca llena es mas perfecta la virtud de religion.

¶ Digo lo segundo, que comun y regularmente, las obras de la virtud de la misericordia son mas agradables a Dios, que no las obras exteriores de religion. Esto enseñan los Doctores citados. Y prueuase lo primero: porque Dios dize por el prophe ta Oseas, que mas quiere la misericordia, que el sacrificio. Lo segundo: porque las obras de misericordia mas frequentemente caen debaxo de precepto, que no las obras exteriores de religion. Y quando las obras de religion caen debaxo de precepto se han de dexar por las obras de misericordia. El oyr missa en el

Ose.6.

dia de la fiesta, que cae debaxo de precepto se ha de dexar por acudir a la necessidad del proximo, quando esta en graue necessidad. Verdad es, que en algun caso se ha de preferir la religion quanto al culto exterior. Como si peligrasse el culto exterior de Dios, por razon de los hereges, antes se ha de acudir al culto diuino, que no a las obras de misericordia.

Capit. II. De la beneficencia, que es hazer bien.

PRimera conclusion: El hazer bien en commun es obra de amistad, y de charidad. Esta enseña el Doctor Angelico y sus discipulos. La razon es, porque en el querer bien, se incluye el hazer bien, si ay poder: y la charidad quiere bien al proximo por Dios. Luego el hazerle bien, segun esta razon commun pertenece a la virtud de la charidad. El Christiano que por Dios quiere al proximo y tiene amistad con el por la charidad, por essa misma le haze bien pudiendo. Y ansi el hazer bien es obra de charidad.

D. Tho. 2.2.q.31. art.1.

¶ Segunda conclusion. El hazer bien al proximo porque padece necessidad, es obra propria de la misericordia. Esta enseñan todos los Doctores citados. Pruebase: porque como queda dicho en el capitulo passado, la misericordia tiene por officio proprio remediar la necessidad del proximo, y su motiuo es la miseria agena, haziendo la propria por la virtud de la charidad, que es vniti ua. Luego el hazer bien para remediar la necessidad agena, pertenece a la virtud de la misericordia.

¶ Tercera conclusion. A todos se ha de hazer bien teniendo atencion a la circunstancia del lugar y de el tiempo. Esta enseña Sancto Thomas y sus discipulos en la question immediatamente citada. Pruebase lo primero: porque Sant Pablo nos amonesta que mientra tenemos tiempo obremos bien para todos. Lo segundo se prueua: porque la charidad se estiende a todos. Y lo mismo es de la virtud de la misericordia, que es effecto particular de la charidad. Luego a todos se ha de hazer bien, ansi por la charidad, como por la misericordia.

D. Tho. art.2.

Ad Galatas vlt.

¶ La primera difficultad es, si a los enemigos de la Republica que estan en extrema necessidad se les ha de hazer bien. La razon de dudar es: porque a estos tales los pueden matar, y no es necessario conseruarlos en la vida. Luego aunque esten en extrema necessidad, no estoy obligado a socorrerlos ni a hazerles bien.

¶ A esta duda digo lo primero, que quando licitamente puedo matar al enemigo, licito es

tam-

tambien no le hazer bien. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es la hecha. Y esto con sta del vso de la guerra. Porque ansi como es licito matarlos enemigos, tãbien es licito quitarles la comida, y los mantenimiento, y el no hazerles bien.

¶ Digo lo segundo, que algunas vezes quando algun particular soldado halla a vno de los enemigos, que esta en extrema necesidad, bien podra por derecho de la guerra matarle. Pero si estuuiessen puestas treguas, estaria obligado a hazerle bien y socorrerle: y sino estan puestas, haria mejor en prenderle y no matarle. Y esto significa Sancto Thomas, en el lugar citado, soltando el tercer argumento.

¶ La segunda difficultad es: si el hombre esta obligado a hazer bien a su enemigo particular.

¶ Digo lo primero, q̃ sino temo, q̃ el me matara despues, que estoy obligado a hazerle bié, como a los demas, teniẽdo necesidad. La difficultad es, quãdo cõ razõ temo, q̃me ha de matar, y se q̃ me busca para este effecto. La razõ de dudar es: porque sino le socorro, y le hago bien, yo le mato, como lo dize Sant Ambrosio, si non patuisti occidisti. Y yo no puedo preuenir a nadie matandole. Luego no es licito. Por esta razon algunos Doctores tienen, que en el tal caso estoy obligado a socorrerle, si tiene necesidad.

¶ A esto digo lo segundo, que si temo probablemente segun la prudencia humana, y no es imaginacion, que me ha de matar, licitamente puedo no socorrerle, aunque este en extrema necesidad. Esto enseñan los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado: particularmente Bañes. La razon es: porque yo no estoy obligado a socorrer al proximo con peligro de la vida propria. Luego no estoy obligado a conseruarle en la vida, y sustentarle con peligro de mi vida. Esto se confirma: porque si en el tal caso le pretendiesse matar otro, no estoy obligado a defenderle, por la misma razon. Luego tãpoco estoy obligado a sustentarle.

¶ A la razon de dudar se responde, que no es licito preuenir al enemigo. Porque esso es concurrir a su muerte positiuamente. Pero licito es, no socorrerle en su necesidad, aunq̃ de ay se aya de seguir la muerte. Lo segundo se puede responder, q̃ algunas vezes no es preuenir, sino defenderse, aunq̃ parece acometimiento. Como se vee claramẽte en la muger, q̃ sabe claramẽte que su marido tiene vn cuchillo a la cabeçera para matarla, licito es matarle primero: y esta es defensiõn moral.

La tercera difficultad es, si vno justamẽte esta cõdenado a q̃muera de hãbre, si estara otro obligado a socorrerle, pudiendolo hazer, para que el tal no perezca.

Digo lo primero, que a los ministros de la justicia no

les es licito hazer esto. Porque son guardas de la justicia: como no pueden abrir la carcel para que huyan los presos, tampoco les es licito darles de comer, porque no mueran.

¶ Digo lo segundo, que otro hombre particular licitamente le puede dar de comer: pero no esta obligado. Lo primero consta: porque a el no le pertenece la guarda de la justicia: y el condenado licitamente puede comer. Luego licito es darselo. Que no este obligado, consta porque el tal hombre puede muy bien querer, que se guarde el orden de la justicia, y que se execute. Luego puede no le dar de comer. Esto se confirma: porque el Maestro Soto enseña probablemente, que el reo no esta obligado a comer. Luego tampoco yo estoy obligado a darselo.

Sot. lib. 5. de iusti tia q. 6. art. 4.

Quarta conclusion. Mas bien se ha de hazer a los que estan mas cercanos, conforme a la cercania y conjuncion, que tuuieren. Esta conclusion es de S. Thomas y todos sus discipulos en la misma question. La razones: porque hazer bien es obra de charidad. Luego hase de guardar este orden conforme a lo que esta arriba dicho. De esto no se puede dar cierta regla en todo caso, y sucesso: sino ha se de gouernar por el consejo de los prudentes. Porque caso puede acontecer, en el qual este obligado a hazer bien, y acudir antes a otra persona, que a mi propio padre. Como si mi padre acometiesse injustamente a vna persona publica, y muy necessaria a la Republica estoy obligado a defender la tal persona, antesque a mi proprio padre: aunque de alli se siga la muerte de mi padre.

D. Tho. art. 3.

La primera difficultad es, si mi padre quiere matar injustamente vn innocente, si estoy obligado a defender el innocente con peligro de la muerte de mi proprio padre. La razon de dudar es porque segun el orden de la charidad parece, que estoy obligado a defender el innocente.

A esta duda digo lo primero: q̃ es muy mas probable q̃ el hijo con peligro de la muerte de su padre no esta obligado a defender el innocente. Esta es commun sentencia de los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, particularmente del Maestro Bañes. Y esta sentencia se dize auer tenido el Maestro Victoria. La razon es: porque nadie esta obligado a defender la vida del proximo con grande detrimento proprio. Y la vida del padre reputase por grande daño proprio: porque el hijo es alguna cosa del padre. Luego no esta obligado a defender al innocente con tan graue daño proprio.

Bañes dub. 1. dicto. 1.

Digo lo segundo: que en el tal caso es licito defender al innocente, aunque de ay se siga la muerte de mi padre, que injustamente le acomete. La razon es: porque parece, que el padre en el tal caso pierde el derecho paternal: pues por su maldad acomete

al

al innocente para matarle. Luego como qualquier otro puede defender al innocente, aunque se siga la muerte de el que le acometa, assi tambien lo puede hazer el hijo. A la razon de dudar se ha de responder, que segun el orden de la charidad estamos obligados a defender el innocente, sino se nos siga gran detrimẽto, como se sigue en el tal caso. Lo que queda dicho de el padre proporcionablemente se ha de dezir de la muger, y de los hijos. Y ha se de aduertir, que es bien probable, que el hombre esta obligado a defender el innocente, con peligro de la vida de sus hermanos, quando ello acometen injustamente al innocente.

¶ La segunda difficultad es: si vn deudor esta en extrema necesidad, y el acreedor esta en semejante necesidad, si estara obligado a restituyr al acreedor aquello que tiene necesidad para remediarse. La primera sentencia es, que el deudor esta obligado a restituyrlo al acreedor. Esta sentencia tiene Scoto, y Gabriel. Prueuase lo primero: porque el precepto de restituyr es affirmatiuo, que obliga en tiempo de necesidad. Y en el tal caso el accreedor esta en extrema necesidad. Luego ay obligacion de restituyr al acreedor. Lo segundo porque el acreedor tiene dos titulos en ordẽ a aquella cosa: el vno, que es suya, el otro que esta en extrema necesidad. El deudor tan solamente tiene vn titulo que es estar en extrema necesidad. Luego el deudor tiene mas derecho. Lo tercero se arguye en caso, que el deudor por fuerça uuiesse tomado la tal cosa: en el tal caso el deudor possee aquella cosa por iniquidad. Luego no ha de ser de mejor condicion, que el otro.

¶ La segunda sentencia es de algunos Theologos, que enseñan: que si el deudor por injusticia y con injuria tomo la tal cosa, esta obligado a restituyrla: pero si la toma justamente, no tiene obligacion. Esto parece que se funda en el vltimo argumento de la sentencia passada.

¶ La vltima sentencia es, que en ningun caso esta obligado a restituyr. Esta sentencia tiene Cayetano, y Soto.

¶ A esta duda se responde, que esta sentencia de Cayetano es verdadera. La razon es: porque el derecho de las gentes, por el qual se diuidieron las cosas no ha de derogar al derecho natural. Y es derecho natural, que en extrema necesidad todas las cosas son communes, y el primero que las coje se haze señor dellas. Luego en el tal caso el deudor no estara obligado a restituyr.

¶ A la primera razon de la contraria sentencia, se ha de responder, que en el tal caso no corre el precepto de restituyr: porque ay otra causa mas vrgente, que es el derecho de conseruar la vida propria. A la segunda razon se responde, que el deudor por razon de la extrema necesidad se

Scotus in 4. d. 15. q. Gabr. ibidẽ ad 3. casum post 2. cõclus.

Caiet. 2. 2. q. 31. art. 3. Sotus lib. 4. de iustitia. q. 7. art. 1. ad 4.

haze señor de la cosa, y no queda el acreedor señor de ella. Y ansi los dos titulos estan de parte de el deudor, supuesta la extrema necesidad. A la tercera razon se responde, que aunque es verdad, que el deudor injustamente tomo la tal cosa, con todo esso, la extrema necesidad le da derecho para que pueda vsar de ella. Todauia queda difficultad acerca de esto vltimo, si estan dos en extrema necesidad, y el vno por fuerça, y con injuria y violencia toma al otro vna cosa, con que auia de remediar su necesidad. La duda es, si estara obligado a restituyr. A esto se responde, que esta obligado a restituyr con peligro de su vida. Porque en tomarsela hizo contra el derecho natural primario, que dize, que en extrema necesidad el primero que toma la cosa, se haze señor de ella: y puede vsar della. Todauia queda difficultad, si vna persona, que es grandemente vtil a la Republica, como vn gran Capitan, que esta en extrema necesidad, si podra arrebatar el pan a otro inferior, que no es tan vtil, o no es vtil, pues esta en semejante necessidad. A esta difficultad se ha de responder, que no es licito, como no es licito matar al innocente, por el bien y salud de la Republica. Puede vno dezir en contrario, que el otro inferior esta obligado a darselo por la vtilidad de la Republica. Luego el podra tomarlo. A esto se ha de dezirle, que aunque es verdad, que el esta obligado de piedad, y de charidad, pero no de justicia, y assi el otro no se lo puede tomar. Verdad es, que si en el tal caso el Rey, o la Republica mandasse a la persona particular, que socorriesse a la persona publica, y la obedeciesse, podria muy bien la Republica castigar al desobediente, y quitarle el pan.

¶ La tercera difficultad es: si estando en extrema necesidad el acreedor, y el padre, o la madre, o muger, o hijo, si el deudor ha de acudir al acreedor o a estos. Parece, que el acreedor tiene derecho, porque entonces parece, que corre el precepto affirmatiuo de restituyr.

A esta duda se responde, que deue acudir a estos tales, y no esta obligado a restituyr al acreedor. Esta sentencia enseña por probable el Maestro Soto en el lugar alegado: pero es muy cierta, y la tienen comunmente los discipulos de Sancto Thomas, con el mismo Doctor. La razon es: porque la deuda que nace de la virtud de piedad es mayor, y mas antigua, que la que procede de la justicia particular, y commutatiua. Y la piedad me obliga a los que estan puestos en la duda. Luego no estoy obligado a acudir al acreedor, al qual tengo obligacion de piedad y de justicia commutatiua. A la razon de dudar se responde, que no estoy obligado a restituyr en el tal caso con detrimento de estos tales, que son como la misma cosa.

D. Tho. 2.2. q. 31 art. 3. ad 3.

La

¶ La vltima difficultad es, ſi eſtando el acredor en extrema neceſsidad, y tambien los hermanos, a quien tengo obligacion de acudir. Y la miſma difficultad es, ſi eſtuuieſſe en extrema neceſsidad vn gran amigo, que me libro de la muerte con peligro de ſu vida, y es como hermano. En eſta difficultad la primera ſentencia es que he de acudir, y deuo acudir al acreedor, y reſtituyrle. Eſto tienen muchos diſcipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y el Maeſtro Soto. La razon es, porque entonces parece que corre el precepto de reſtituyr. La ſegunda ſentencia es contraria a eſta, que en el tal caſo eſtoy obligado a acudir a los hermanos, y a el tal amigo. Eſta ſentencia tienen otros diſcipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Victoria. La razon es, porque eſtos tales eſtan muy juntos en grado de conſanguinidad, y el amigo, ſiendo tal ſe ha de preferir al hermano.

¶ A eſta duda ſe reſponde, que ambas ſentencias ſon muy probables, como conſta de los authores, y de las razones. Lo que toca a los demas parientes y affines todos los Doctores parece, que lo dexan por claro, que ſe ha de acudir al deudor primero, que a ellos.

Cap. III. De la lymoſna.

PRimera concluſion. La lymoſna es propriamente obra de la virtud de miſericordia, y la Charidad concurre a ella mediante la miſericordia. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos. La razon es: porque el motiuo para dar lymoſna es de la virtud de miſericordia, que es remediar la neceſsidad del proximo. Que ſea obra de Charidad mediante la miſericordia conſta: porque como queda dicho la miſericordia es effecto proprio y particular de la Charidad. Por lo qual el dar lymoſna ſe llama communmente hazer Charidad. D. Tho. 2.2.q.32. art.1.

¶ Segunda concluſion. Las obras de miſericordia, que ſon vnas maneras de lymoſna, ſe diuiden muy bien en corporales, y eſpirituales. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos. Y pruebaſe, del conſentimiento vniuerſal de toda la Igleſia, que enſeña eſtas obras de miſericordia. La explicacion, y declaracion dellas en particular ſe ha de ver en el Angelico Doctor, que las declara muy bié, y tábié ſe puede ver la doctrina Chriſtiana q̃ yo declare al fin de el primer tomo, en la qual ſe declaran en particular. Sera neceſſario dezir vna palabra de vna de las obras de miſericordia, q̃es enterrar los muertos. D. Tho. 2.2.q.32. art.2.

¶ Tercera concluſion. Enterrar los muertos es obra

de misericordia, y es obra muy buena, y de virtud. Esto es cierto segun la Fé. Prueuase lo primero de la sagrada escriptura, que alaba a muchos, porque enterraron muertos, y particularmente a Tobias. Lo segundo se prueua de la costumbre vniuersal de toda la Iglesia.

¶ Quarta conclusion. No solamente enterrar los muertos sino enterrarlos con el deuido honor y moderada pompa, es obra pia y buena, y lo contrario es error. Esta cõclusion con la passada tienen todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. Prueuase de el vso vniuersal de la Iglesia. Lo segundo, porque es testimonio de la resurrecciõ enterrar los muertos religiosamente y con honra. Luego bueno es y sancto hazerlo assi.

¶ Quinta conclusion. Peccado mortal es no querer enterrar los muertos quando se puede hazer sin daño ninguno, y no ay otro que lo haga. Declaremos esto. Esta vn muerto que no tiene quien le entierre y de que yo le entierre no se me sigue descomodidad, estoy obligado debaxo de peccado mortal a enterrarle. Si se me siguiesse algun daño no estaria obligado, como si muriesse de peste y probablemente temiesse que se me auia de pegar la peste. Lo mismo es en otros casos semejantes. Esta conclusion ansi declarada es de todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. Prueuase, porque el enterrar los muertos es obra de misericordia. Luego obliga debaxo de peccado mortal en algun tiempo, que es en tiempo de extrema necessidad. Y en aquel caso la necessidad es extrema como es notorio. Luego obliga debaxo de peccado mortal. Y bien se vee que en el tal caso no enterrar el muerto seria grandissima inhumanidad, y seria señal, que el coraçon de el tal carece de charidad y misericordia. D. Tho. art. 3.

¶ Sexta conclusion. Las obras de misericordia espirituales absolutamente son mejores, que las corporales. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. La razon es: porque lo que se da en la tal lymosna, es mucho mejor, que es bien espiritual, y tambien porque se da la lymosna al espiritu, que es mucho mejor, que el cuerpo, y dase con obras espirituales que son mejores que las corporales. Dixe en la conclusion, que las espirituales absolutamente son mejores: porque en algun caso mejor es la lymosna corporal. Porque al que se esta muriendo de hambre, mejor es darle de comer, que no enseñarle.

La duda es, qual es mejor, dar limosna al, que tiene mas necessidad, o dar lymosna al, que es mejor y mas sancto, sino tiene tanta necessidad. La razon de dudar es: porque el motiuo de la misericordia es la miseria de el proximo. Luego la misericordia mas ha de acudir a donde ay

mayor

mayor necesidad, que no adonde ay mayor bondad.

¶A esta difficultad se responde, que si la necesidad sea notablemente mayor enel ẽno es tan sancto, y bueno, que no enel sancto: antes tengo de acudir y mejor es acudir a remediar la necesidad de el, que no es tan sancto. Esto enseña Sancto Thomas, y Cayetano en el lugar alegado, en la solucion del primer argumento. Prueuase claramente con la razon de dudar.

¶Digo lo segundo, que si no es notablemente mayor la necesidad, mejor es dar lymosna al que tiene menos necesidad, si es justo, que no al mas necessitado, si es peccador, o no es tan justo. Esto enseña el mismo Cayetano. La razon es: porque en el mas justo, que ay menos necesidad, aunque ay menos motiuo de misericordia, ay lo mayor de charidad, porque es mas sancto. Y la Charidad es mas excellente virtud, y es causa de la misericordia. Luego mejor obra es dar lymosna al mas sancto, porque la Charidad haze subir la obra de quilates.

Septima conclusion. La lymosna en los justos, augmenta mucho la gracia, y la conserua, y quita las penas de el purgatorio. Esta es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos en la question citada, y es commun sentencia de todos los Sanctos, y Theologos. Y aunque es verdad, que todas las obras meritorias tengan esto, pero muy en particular la lymosna. Prueuase, porque Sancto Thomas, enseña, que entre las obras satisfactorias con que satisfazemos por las penas de los peccados, la mas satisfactoria es la lymosna. Por esta razon en las letras sagradas, y en los Sanctos se encomiẽda tanto la lymosna.

¶Octaua conclusion. En los peccadores el dar lymosna no es infalible disposicion para conseguir su conuersion, y la gracia. Esta es commun sentencia de todos los Theologos en el lugar citado. La razon es, porque muchos se condenan, y no se conuierten, los quales han hecho lymosnas. Pero ha se de aduertir, que los hombres misericordiosos, y piadosos, que hazen lymosnas muy continuas, lo mas ordinario es, que Dios les conuierte, aunque esten en peccado mortal. Esto sienten communmente los Sanctos y los Theologos en el lugar citado. La razon es, porque ay vna manera de decencia, y congruydad, que si el hombre sea piada del proximo, que Dios le encomendo y remedia sus necesidades, que Dios tambien se apiade del, y remedie las suyas. Por lo qual es bonissimo consejo que se hade dar a los peccadores, que se exerciten en dar lymosnas, y apiadarse de los proximos, para que Dios se apiade de ellos.

¶Nona conclusion. Cierto es segun la Fè, que ay precepto de dar lymosna. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos

D. Tho. in 4. d. 15 art. 2. q. 2.

D. Tho. art. 4.

D. Tho. art. 5. & 6.

sus discipulos en la questiou citada. Prueuase de la Escriptura, en la qual dize S. Iuan, que el que tiene bienes de este mundo, y vee que su hermano padece necesidad, y no abre las entrañas de misericordia para el, como esta en el y reposa en el la charidad de Dios? Quiere dezir que no se puede compadecer con esto la charidad de Dios. Luego ay precepto. Lo segundo se prueua de el commun consentimiento de la Iglesia. Lo tercero se prueua, porque ay precepto de amar al proximo. Luego ay precepto de poner todos los medios necessarios para el amor del proximo: y vno dellos es darle lymosna quando tiene necesidad. Porque sin esto no se conserua el amor del proximo.

1. Ioan. 3

Decima conclusion, En extrema necesidad esta el hombre debaxo de precepto obligado a dar lymosna de lo superfluo. Esta conclusion tiene Sancto Thomas, y la tienen todos los Doctores, sin sacar ninguno. La razon es, porque ay precepto de dar lymosna, como queda dicho. Y no ay caso ninguno, en el qual tan claramente obligue el precepto de dar lymosna, como en este. Luego en este caso ay obligacion de dar lymosna.

¶ Vndecima conclusion. De lo necessario para la vida, y para su sustento no esta el hombre obligado a dar lymosna al q̃ esta en extrema necesidad, sino es, que fuesse persona publica necessaria para el bien publico. Esta conclusion es de S. Thomas, y de todos sus discipulos en la questiou citada, en el articulo sexto. La razõ es: porque no estoy yo obligado a conseruar la vida del proximo con detrimẽto de mi propria vida. Como dixe esto se entiẽde si no fuesse, que el mismo bien publico obligasse a esto. Porq̃ el q̃ esta en extrema necesidad es grandemẽte vtil o necessario para el bien cõmun. Pero ha se de aduertir, q̃ anssi como el hõbre licitamente puede poner la vida por su amigo, aunq̃ no esta obligado, assi tambien puede dar lymosna: pero necessario al q̃ esta en extrema necessidad: porq̃ es poner la vida por el amigo.

¶ La primera difficultad es, si de las cosas necessarias para su estado esta el hõbre obligado a dar lymosna en extrema necessidad. La razon de dudar es: porq̃ si son necessarias para su proprio estado: luego no esta obligado a darlas en lymosna, ni a caer de su estado. En esta difficultad algunos Doctores tienen, que no esta obligado a dar lymosna en extrema necessidad, sino es de lo superfluo. Anssi lo tiene Sant Antonino, y la Summa Rosela, y otras summas.

D. Antoninus 2. p. Theologiæ. ti. 1. ca. 24. Ros. ver. eleemosyna.

¶ A esta duda se respõde, q̃ en caso de extrema necessidad no solamẽte esta obligado el hõbre debaxo de precepto a dar lymosna de lo superfluo, sino tãbiẽ de lo necessario para su estado. Si es vn cauallero, o vn hidalgo, o otra persona, q̃ tiene algun estado ha de dar lymosna en el tal caso de

lo que era necessario para conseruar aql estado, quitádo algo del. Si traya muchos criados, y esto era necessario para su estado, no ha de traer tátos, y si comia cō algun excesso se ha de tēplar y restringir para dar lymosna al que esta en extrema necesidad. Aduiertase, q extrema necesidad, no es solamēte, quando el hóbre esta apūto para morir, sino le socorren, sino tábien, quando esta en tal disposiciō, q sino le socorré probablemēte se piensa, q caera en vna enfermedad, o en otra necesidad, de la qual se seguira la muerte. Ansi explican los Doctores la extrema necesidad: y particularmente S. Thomas. Tá bien es extrema necesidad, quá do ay peligro de perder algun miēbro, como vn braço, o vna pierna, y quando ay peligro, de q vno pierda el juyzio. Pues en extrema necesidad esta el hombre obligado a dar lymosna delo necessario para su estado. Estoēn señá todos los Doctores discipulos de S. Thomas en el lugar citado, particularmēte Bañes, y Cordoua, y Couarruuias. Prueuase, porq en la extrema necesidad todas las cosas son cōmunes, como antes, q se hiziesse la diuisiō de las cosas, de tal suerte q el q esta en extrema necesidad las puede tomar sin peccado ninguno y sin q nadie le impida. Luego el otro obligado estaua a darselo. Porq de otra suerte daria se guerra justa de ambas partes, sin auer ignorācia ninguna de por medio lo qual es impossible. Lo segūdo se prueua del ordē dela charidad. Porq el hóbre esta obligado a amar mas la vida del proximo, q no su propria hazieda y estado. Luego en el tal caso esta obligado a dar lymosna de lo necessario a su proprio estado.

D. Tho. in 4. d. 15 art. 3.

Bañes dubio 2. Cord. li. 1. quæst. 26. Coulib. 3. variarū ca. 14.

¶ Todauia ay difficultad: porq parece, q si esto fuesse verdad, q alguna vez estaria el hombre obligado a consumir toda su hazienda, aunq fuesse muy grāde, en remediar las necesidades de los proximos. Porq puedē ser tā grādes, y tan vrgentes las necessidades de los pobres en tiempo de hambre, que este obligado a todo esto, lo qual nadie haze.

¶ A esto se responde, q aunq es verdad, q la vida del proximo sea mayor bien, q toda la hazienda, con todo esso en ordē al biē publico, q se ha de amar, mas vale alguna, quantidad de hazienda y de dinero, q la vida de alguno. Porq el dinero es instrumēto de la virtud, y necessario para defender el biē publico. Por lo qual dizē algunos Doctores, q no esta el hóbre obligado a gastar toda su hazieda para conseruar su ꝓpria vida. Como vno, q tiene tres o quatro mil ducados, y tiene vna enfermedad, en la qual se gastarian todos, si se quisiesse curar no esta obligado a curarse segūestos authores cō tāto gasto. Porq esta obligado a mirar por su estado y de los hijos. En resoluciō a la difficultad propuesta se ha de respōder, q los ricos, y q tiene gran hazienda, estāobligados debaxo de su precepto a dar lymosna de

lo necessario para su estado en estas necesidades extremas. Pero ha de ser de suerte, q̃ no se haga mal y daño al bien commun dest haziendose de las haziendas necessarias para el bien commun, y de suerte, que quede lo necessario para su familia, y hijos. En estos tiempos miserables son tan detenidos y duros los hombres en hazer lymosna, que no correra peligro el bien commun. Pero ha se de aduertir para declarar mas este pũcto, que la necessidad extrema es en dos maneras. Vna como intrinseca, y que nace de adentro, como vna enfermedad. Otra ay extrinseca, y que nace de alguna cosa extrinseca de la malicia de otro, como si vno dixesse a otro. Tengo te de matar sino me das cien ducados. El amenazado esta en extrema necessidad. La necessidad, quees de la primera manera remediase facilmente, y con pocos gastos, por lo qual aunque muchos esten en extrema necessidad, de esta manera se pueden remediar facilmente todas estas necessidades sin detrimento de el bien commun. Porque ay muchos ciudadanos, y dando cada vno vn poco, se remedian. Y la Republica puede y deue obligar a que den lymosna todos los ricos, en semejantes casos, y ansi no se consumiran las haziendas grandes necessarias para el bien commun. Verdad es, que el que vee las necessidades esta obligado a socorrerlas en quanto fuere possible: pero no ha de vender toda su hazienda con daño de la Republica. Si la necessidad es de la segunda manera no ay cierta regla, y medida porque la malicia de el hombre puede crecer infinitamente. Si es necessidad, a la qual yo puedo socorrer, estoy obligado de precepto. Pero tales y tantas podrian ser las necessidades, que no estuuiesse obligado. Todo esto se ha de mirar con prudencia, y discrecion, teniendo atencion a la humana fragilidad.

¶ La segunda difficultad es, si el q̃ no da lymosna en la extrema necessidad en estos casos, que esta obligado: peque no solamente contra charidad, y contra misericordia, sino tambien contra justicia. La razon de dudar es: porque en extrema necessidad todas las cosas son comunes, y el que esta en ella tiene derecho de justicia para tomarlas. Luego el que no se las da pecca contra justicia, y no solamente contra charidad, y misericordia. En esta difficultad algunos Doctores, y entre ellos el Padre Fray Manuel Rodriguez enseñan, que en el tal caso ay obligacion de dar lymosna, no solamente de charidad, y misericordia, sino de justicia, y mueuense con el argumento hecho, porque los pobres en el tal caso tienen derecho contra los ricos. Y dizen, que por esto los Sanctos dizen, que los ricos son despenseros de los pobres. Esto se confirma: porque por lo menos esta obligado

Man. Rodrig. in sum. cap. 194. concluſ. 1.

de

de justicia legal a dar lymosna en la extrema necessidad. Porque el ciudadano, que esta en extrema necessidad es parte de la Republica. Luego estoy obligado a socorrerle de justicia legal, como a parte de la Republica. Y cita a Cayetano en la Secunda Secundæ en la question 118. art. 4. ad 2. y a Couarruuias lib. 3. Variarum cap. 14. num. 5. y a Sarmiento de reddit ibus Eccle siasticis 3. part. cap. 4. num. 5. Pero Cayetano no habla de la justicia a la manera q̃ habla el Padre Fray Manuel Rodriguez, como se puede ver en el. En esta difficultad no se disputa mas, que de los hombres ordinarios de la Republica, que no tienen officio ni otra obligacion de acudir a los pobres mas que la general y comũ. Delos demas diremos luego.

¶ A esta difficultad digo lo primero: que no es sentencia improbable dezir, que en el tal caso esta obligado a dar lymosna tambien de justicia, y no solamente de justicia subsidiaria, como dize el Padre Fray Manuel Rodriguez, sino de justicia verdadera commutatiua. Esta sentẽcia dize el Padre Maestro Bañez en el lugar vltimadamente citado, que no tiene absurdidad ninguna: particularmente quando el pobre, que esta en extrema necessidad lo pide a el que se lo deue dar. La razon es: porque el tal pobre en el tal caso tiene derecho de justicia commutatiua a poderlo tomar. Luego si el otro le impide, y no se lo da, ni se lo dexa tomar, pecca contra este derecho de justicia.

¶ Digo lo segundo. Lo mas probable es, que en este caso la obligacion de dar lymosna solamente es de charidad, y misericordia, y en ninguna manera de justicia. Esta sentencia tiene el Maestro Soto, y Nauarro, y communmente tienen esta sentencia los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y particularmente el Maestro Bañez al fin de la segunda duda. La razon es: porque los ricos tienen verdadero dominio de sus bienes, aunque el proximo este en extrema necessidad, como lo confiessa el Padre Fray Manuel Rodriguez. Luego no estan obligados a dar lymosna de justicia, sino tan solamente de misericordia. Esto se confirma: porque de otra suerte el rico que no da lymosna en extrema necessidad, estaria obligado a restitucion de todos los daños, que se le siguiessen a el q̃ esta en extrema necessidad. Lo qual no es verdad, como lo dire mos en la difficultad q̃ se sigue.

Sot. lib. 4. de justit. q. 7. art. 1. ad 4. Naua. in manu. c. 27. nu. 7.

¶ Digo lo tercero: que la charidad, y misericordia en el tal caso obligan con la suprema obligacion de suerte, que frisan con la obligacion de justicia. Aca solemos dezir de doctrina de los Sanctos, que lo supremo de el inferior frisa con lo infimo de el superior. Y ansi esta obligacion de cha-

ridad, que es la suprema y la suprema de misericordia en el tal caso frisa con la obligacion de justicia. Esto conuencen la razon de dudar y la confirmacion de la contraria sentencia, lo qual se declarara mas en la solucion.

¶ A la razon de dudar se responde, que porque el pobre este en extrema necesidad, el rico no pierde el dominio, que tiene de sus proprios bienes, sino queda señor de ellos. Por lo qual yo no estoy obligado a dar lymosna de justicia, sino de charidad y de misericordia. Y aunque es verdad, que el pobre, que esta en extrema necesidad tiene derecho a tomar, lo que tuuiere necesidad de los ricos: pero con todo esso, no es actualmente señor de ello, hasta que lo toma. Y ansi no se le haze injusticia ninguna.

¶ A la confirmacion de la contraria sentencia es la duda, si el rico estara obligado de justicia legal a dar lymosna a el que esta en extrema necesidad en los casos dichos. Ya diximos, que no esta obligado de justicia commutatiua: y aora es la duda, si aura obligacion de justicia legal. En esta dificultad Sancto Thomas y Cayetano parece, que enseñan, que ay obligacion de justicia legal a dar limosna por la razon hecha en la confirmacion.

D. Tho. 2.2. q. 118. art. 4. d. 2.

¶ A esta duda se responde, que absolutamente hablando en la extrema necesidad no ay obligacion de justicia legal de dar lymosna, sino tan solamente de charidad y misericordia. Esta es la commun sentencia de todos los Doctores. La razon es: porque en el tal caso absolutamente hablando no ay deuda en orden a la Republica, ni es deuido por orden a el bien commun. Luego no ay obligacion de justicia legal, que es la que mira el bien commun. Dixe absolutamente: porque en algunos casos podria auer obligacion de justicia legal, y no solamente de misericordia. El primer caso es: si la Republica ordenasse, y mandasse por el bien commun, que los ciudadanos diessen lymosna, por ser extrema la necessidad, que ay, en el tal caso auria obligacion de justicia legal, que ordena la lymosna a el bien commun. Y esto es lo que enseña Sancto Thomas, y Cayetano en el lugar citado. Porque dizen, que la Republica podria mandar por el bien commun, que hagan lymosna. El segundo caso es, si de no hazer lymosna se siguiesse daño, y detrimento a la Republica, y a el bien commun: en el tal caso auria obligacion de justicia legal de dar lymosna en la extrema necesidad. De esta doctrina se suelta facilmente la confirmacion. De lo qual se sigue claramente, que los juezes assi seglares como Eccleasticos pueden compeler los subditos a que den lymosna en las

ne-

necesidades extremas. Assi lo enseña Sancto Thomas y Cayetano en el lugar immediatamente citado, y Sylvestro. La razon es: porque estos juezes son ministros de officio de la Republica: y a el bien de la Republica pertenece, que se remedien, semejantes necesidades. Luego puede la Republica mandar, y los juezes tambien.

Sylvestr. verb. eleemos. q. vlt.

¶ La tercera difficultad es, si los hõbres o personas ordinarias, que no tienen officio, estan obligados a restituyr los daños, sino dan lymosna en extrema necesidad. La razon de dudar es: porque Sant Ambrosio dize, que el que no sustenta el pobre, que esta en tal necesidad, le mata: y el que mata esta obligado a restituyr los daños. Luego los que no dan lymosna en el tal caso estan obligados a restituyr. Y lo mismo se dize en el Derecho.

D. 83. c. 1. c. quantæ de sententia ex commu.

¶ A esta difficultad se responde, que no ay obligacion de restituyr los daños en el tal caso. Esta es commun sentencia de todos los Doctores. La razon es: porque en el tal caso no pecca contra justicia commutatiua, segun la sentencia commun, sino contra misericordia, y charidad. Luego no ay obligacion de restituyr: porque el peccado, que no es contra justicia commutatiua no obliga a restitucion.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que el que en el tal caso no da lymosna, mata peccando contra misericordia, y charidad: pero no contra justicia cõmutatiua. Por lo qual no ay obligacion de restituyr.

¶ La quarta difficultad es, de aquellos, que de officio estan obligados a guardar la vida de otros, y para esso estan salariados, si los tales peccan contra justicia, no dãdo lymosna en extrema necesidad, y si estan obligados a restituyr los daños, sino la dan. El exemplo es en el juez, y en el medico, que esta assalariado, y en el hospitalero. Y lo mismo es de el Obispo, que de su officio proprio tiene ser procurador de los pobres y necesitados.

¶ A esta difficultad se responde, que los que de proprio officio tienen el conseruar y defender la vida de los ciudadanos, o pobres, estos tales de justicia commutatiua estan obligados a dar lymosna en extrema necesidad, o por lo menos dar orden quanto les fuere posible, que se remedie la tal necesidad: y sino lo hazen estan obligados a restitucion. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas y entre ellos el Maestro Bañez. La razon es: porque estos tales de officio estan obligados a remediar estas necesidades, cada vno en su districto, y respecto de los que tiene a su cargo. De esto se verifica, que sino mantienen o dan orden en remediar estas necesidades: matan contra justicia commutatiua,

Bañez 2.2. q. 32 a. 6. dub. 2. circa fin.

tatiua, y no solamente contra misericordia, y charidad.

¶ La quinta difficultad es: si en la extrema necesidad, quando vno esta obligado a dar lymosna de precepto, cumplira prestando lo necessario, o vendiendoselo, esperando por la paga a quando tenga commodidad de pagar.

Adrian. in 4. in mate. de restit.

¶ En esta difficultad Adriano tiene, que cumple con el precepto prestando, y que despues, quando tuuiere possibilidad esta obligado a restituyrlo a el que se lo presto. Esto mismo tiene Nauarro, y Couarruuias. La razon es: porque este tan solamente esta obligado a remediar la necessidad de el, que esta en extrema necessidad. Y es cosa clara, que se remedia la necessidad prestandole, o esperandole por la paga. Luego no esta obligado a darselo de gracia. Y si alguno dixere, que esta obligado a dar lymosna, se responde, que muy buena lymosna es prestar a el que tiene necessidad.

Nauarr. in manu. c. 24. nu. 5. Coua. in regul. peccatũ 2. p. §. 1. nu. 3.

¶ En esta difficultad se ha de aduertir, que la extrema necessidad puede ser en dos maneras. La primera es: quando és extrema necessidad absolutamente, y a boca llena, de suerte, que esta tan pobre, que no tiene cosa alguna aqui, ni en otra parte. La segunda manera de necessidad es, quando vno absolutamente es rico, pero no tiene en este lugar con que remediar su necessidad, aunque la tiene en otra parte. Esto supuesto.

¶ Digo lo primero: que quando la necessidad extrema es de la primera manera, ay obligacion de dar graciosamente, lo que se da para remediar la necessidad, y no se cumple prestando. Esta es commun sentencia de todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas y entre ellos Bañez, y tienela Soto, y Sarmiento, y Cordoua. La razon es: porque entonces corre el precepto de lymosna, como lo enseñan todos los Doctores. Y la lymosna es vna donacion graciosa ordenada a remediar la necessidad de el pobre. Luego no se cumple con prestar, ni el prestar propriamente es lymosna. Esto se confirma: porque en semejante extrema necessidad todas las cosas son communes. Luego obligacion ay de darlas, y no solamente de prestarlas.

D. Thom. & Bañez 2. 2. q. 32 a. 6. dub. 3. Sot. li. 4. de iust. q. 7. art. 1. ad 4. Sarmi. 2. p. de red di. moni. 4. nu. 5. & 6. Cor dub. lib. 1. q. 26. ad 7.

¶ Digo lo segundo: que si la extrema necessidad es de la segunda manera, se cumple muy bien prestandolo, o vendiendolo al fiado. En este caso tiene verdad la sentencia de Adriano. La razon es: porque en el tal caso absolutamente tiene como remediar su necessidad. Lo mismo se ha de dezir, quando vno no tiene al presente cosa alguna, pero tiene fuerças, e industria, y arte como poder grangear de

comer,

comer: entonces se cumple prestandole, o vendiendole lo necessario y esperádo por la paga. Hase de aduertir, que en la primera necesidad, el que toma las cosas, que se consumen con el vso, como es el pan, la carne y el vino no esta obligado a restituyrlas despues: pero si tomasse vna cosa, que no se gasta con el vso, estaria obligado a boluer la a su dueño. Pongo exemplo. Tuuo vno necesidad de vn caualllo para huyr passada la necesidad halo de boluer a su dueño. Porque aquel caualllo en la tal necesidad no fue comun mas que quanto a el vso, porque no tuuo necesidad de mas.

¶A la razon de dudar se respõde muy bien que en la extrema necesidad absolutamente estamos obligados a socorrer la necesidad, no de qualquiera suerte, sino dando lymosna.

¶De la resolucion de esta duda, se colige la resoluc ó de otra duda: y es, si es licito comprar a vn hombre, que esta en extrema necesidad, para que con el dinero se remedie. La razon de dudar es la misma, que en la duda passada. La qual se confirma: por que con el dinero, queda fuera de extrema necesidad. Luego es licito. En esta difficultad Nauarro tiene que es l cito comprarle, y que se cumple remediandole de esta manera su necesidad.

Nauarr. in manu. c. 13. nu. 63.

¶A esta duda se responde, que lo contrario es cierto y es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es: porque estoy obligado a socorrerle, y no a cõprarle. A la razon de dudar se responde: que estoy obligado a sacarle de la extrema necesidad por donacion graciosa, y liberal, y dandole lymosna, y no comprandole.

¶Duodecima conclusion. No solamente en extrema necesidad ay precepto de dar lymosna de lo superfluo: sino tambien en la graue necesidad. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos en el lugar alegado, particularmente el Padre Maestro Bañez, y Cayetano, lo mismo tiene Couarruuias, y Cordoua. Prueuase lo primero de lo que dize Sant Iuan, que el que tiene bienes de este mundo y vee, que su hermano tiene necesidad, y cierra las entrañas de misericordia para el, como puede ser que la charidad de Dios este en el? Esto principalmente tiene verdad, quãdo vno esta en gran necesidad, y el otro tiene cosas superfluas para su estado. Luego en el tal caso obligacion ay de dar lymosna. Lo segũdo se prueua: porque quando vn hombre esta en graue necesidad, esta escusado de restituyr lo que deue: y el acreedor no tendria razon en querer, que le restituyesen. Luego señal manifiesta es, que en el tal caso ay precepto de dar lymosna. De suerte, que ay precepto de dar lymosna en extrema necesidad de lo superfluo, y de lo necessario para el proprio estado, y en la graue necesidad ay precepto de dar lymosna

Bañez dub. 1. Caie. ibi. dẽ Coua. lib. 3. vari. ca. 14. Cordo. lib. 1. q. 16.

mosna de lo superfluo, y demasiado.

¶ La difficultad es, si en tal caso satisfara vno prestando, o vendiendole lo necessario, y esperandole por la paga para quando tenga con que poder pagar. La razon de dudar es la misma, que en la extrema necessidad. Porque con esto se socorre sufficientemente a la necessidad de el proximo. Esto se confirma: porque en la extrema necessidad, que no lo es absolutamente, sino en este lugar, se satisfaze prestando, o vendiendo, esperando por la paga. Luego mucho mejor tendra esto verdad en la graue necessidad, que no es tan vrgente. Adriano y los Doctores, que tienen que extrema necessidad se satisfaze al precepto de dar limosna prestando o vendiendo de la manera dicha, consiguientemente han de dezir, que en el caso de la duda se cumple con lo mismo: y esto con mas fuerça. Esta sentencia en el caso, que vamos platicando no la tengo por improbable. Porque en el tal caso, el que esta en la graue necessidad no tiene derecho para tomar lo superfluo. Porque en el tal caso no son las cosas comunes.

¶ A esta duda se ha de responder, que toda via me parece que es mas probable, que en este caso no se cumple prestando, o vendiendo de la manera dicha: sino que es necessario darlo de gracia. Porque en el tal caso ay obligacion de remediar la tal necessidad, dando limosna: y la limosna es gracioſa donacion. Luego hase de dar de gracia. Esta es la commun sentencia. A la razon de dudar se ha de responder de lo dicho: que el que tiene superfluo esta obligado a remediar la necessidad dando limosna gracioſa. A la confirmacion se responde facilmente, que el que esta en extrema necessidad de la manera dicha absolutamente no padece la tal necessidad. Porque tiene bienes en otra parte: y ansi basta remediar su necessidad prestandole o vendiendole al fiado, pues el lo puede pagar despues.

¶ La segunda difficultad es: si en graue necessidad esta el hombre obligado a dar limosna debaxo de precepto de las cosas conuenientes a su estado. La razon de dudar es: porque muchos estan en graue necessidad, como los que estan en las carceles, o captiuos, o en otras graues necessidades, que se podrian remediar de las cosas necessarias, y que pertenecen a el proprio estado, y no se remedian. Luego señal clara es: que no ay precepto. En esta difficultad Cayetano enseña, que no ay precepto de dar limosna: y parece ser doctrina de Sancto Thomas aunque no lo dize muy claramente, sino dize que no parece, que ay precepto. Caiet. in sum. ver. eleemosina & in opuscul. de hoc fol. 76. D. Tho. quodlib. 9. ar. 15.

¶ A esta difficultad mi parecer es, que lo contrario es muy mas probable, y mas cõforme a la doctrina

ctrina de los Sanctos. Esta sentencia tienen communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmẽte Victoria, Cano, Soto, Sotomayor, y Bañez, y esta misma sentencia tiene Adriano, y en fauor de ella cita a Paludano. Declaremos mas en particular los casos, y luego probaremos la resolució. Esta vn hombre en peligro de perder su estado: de lo qual se siguira vna gran miseria a el y a los de su casa, y familia, y ay otro hõbre, que tienẽ todo lo necessario para su estado. Y lo necessario para su estado no es cosa, que consiste en vn punto, ni es cosa indiuisible, sino que quitando treynta ducados, o quarenta, o añadiendolos no hazen superfluo ni necessario. En el tal caso la resolucion es, que esta obligado debaxo de peccado mortal a dar lymosna, y a socorrer la tal necessidad. Lo mismo digo, si vno esta en la carcel muy largo tiempo, y saliendo de ella puede sustentar la muger, y hijos: y de otra suerte todos estarian en miseria, en el tal caso ay obligacion de precepto de dar ymosna de aquello necessario, y remediarle para que salga de la carcel. Lo mismo es, si lleuan a vno captiuo, y con vna mediana lymosna le puedo remediar aquella necessidad graue, estoy obligado a hazerlo de lo necessario y conueniente a el proprio estado. Esta resolucion assi declarada prueua el P. M. Bañez muy a la larga en el lugar citado. Hase de probar con las razones que hezimos por la conclusion duodecima: porque las mismas y con la misma fuerça corrẽ en este caso. A la razon de dudar se ha de responder, que los que no lo hazen conforme a esta resolucion peccan mortalmente.

Bañez dub. 4. Adriano quodlib. 12. art. 2. concluf. 2. Palud. in 4. dist. 15. q. 3.

¶ La tercera difficultad es: si en el tal caso se cumplira prestando, o vendiendo al fiado.

¶ A esta duda se responde, ser bien probable, q̃ en el tal caso se cũple prestando, o vendiẽdo a el fiado. Esto enseña el M. Bañez en la primera cõclusiõ de la duda citada, adonde dize, que se cumple dando lymosna de gracia, o prestando. La razon es: porque no es tan cierto: que en este caso aya precepto de dar lymosna. Luego basta remediar la necessidad de el proximo, de qualquiera suerte, que sea. ¶ La quarta difficultad es: si vno esta en graue necessidad de tal suerte, q̃ ha caydo de su estado, y ha venido a vn estado inferior, si el hombre rico estara obligado a leuãtarle y reduzirle a su primer estado. Es el exẽplo en vn hidalgo, que tenia muy buena hazienda, y por desgracias, y aduersos sucessos ha venido a perderla, y ha caydo de su estado. La duda es, si aura obligació en el rico de reduzirle a su proprio estado. La razon de dudar es: porq̃ este tal esta en graue necessidad. Luego ay obligació de reduzirle a su proprio estado.

¶ A esta difficultad se responde, que no ay obligacion de precepto de reduzir el tal a su proprio estado. Esta doctrina

es commun entre los Doctores, particularmente de el Maestro Bañez a fin de la duda citada. Prueuase de el vso commun de todos los fieles, que no hazen escrupulo de no hazer semejante lymosna. Luego no ay tal obligacion.

¶A la razon de dudar se respõde, que el tal ya no esta en graue necesidad, respecto de su estado. Porque el estado, que tiene de assiento es aquel inferior, a el qual vino por los varios sucessos. Todas estas cosas se han de mirar con charidad, y con prudẽcia. Lo que esta dicho de el que ha caydo de su estado, y venido a otro inferior, se ha de dezir tãbien de el que esta captiuo, sino fuesse q̃ vuiesse peligro en la fè.

¶La quinta difficultad es, que cosa sea extrema y graue necesidad, para que se eche de ver, quãdo obliga el precepto de la lymosna. En lo que toca a la extrema necesidad, ya hemos dicho, que cosa sea, y quantas maneras aya de extrema necesidad. Y assi de esto no ay q̃ tratar mas en particular. Toda la difficultad es de la graue necesidad. En esta difficultad algunos Doctores cõ Cayetano enseñan, q̃ la graue necesidad no cõsiste en vn pũto indiuisible. Y lo necessario para el proprio estado tampoco consiste en vn punto indiuisible. Por lo qual dizen estos Doctores que esto se deue dexar al juyzio, y prudencia Christiana de el rico. El qual si quisiere mudar, o acrecentar su estado no por auaricia, ni enfraude de los pobres, mas porque entiende le cõuiene, por algunos buenos y honestos fines, no tiene que escrupulear. La razon de estos Doctores es: porque todo lo que le es necessario para traerse con mas pompa, y authoridad no es superfluo. Esto tiene en particular el Padre Fray Manuel Rodriguez. De donde infiere, que ay pocos seglares, que esten obligados a dar lymosna en graue necesidad de lo superfluo a su estado. Su razon es: porque ay pocos que nõ quieran acrecentar sus casas o biuir con mas authoridad, para honra suya, y de sus hijos. Manuel Rodr. in sum. cap. 194. con clus. 2.

¶A esta duda se responde, que esta sentencia no me parece verdadera, ni la razon conueniente. Porque si esto fuesse verdad, nunca estariamos obligados debaxo de precepto a dar lymosna de lo superfluo. Porque todos podian pretender tener mas alto estado, y acrecentar su casa. Lo qual en ninguna manera se ha de dezir. Particularmente, que queda determinado, que ay precepto de dar lymosna en la graue necesidad, no solamente de lo superfluo, sino de lo pertenecien te, y necessario a su proprio estado. De suerte, que el precepto obliga certissimamente a dar lymosna de lo superfluo a su proprio estado. Y lo necessario para el no se ha de mirar de las torres de viento, que pretende el rico edificar, sino de lo que real y verdaderamente tiene. Vn mercad r rico ha de mirar su necessi

dad

dad de el estado de mercader, no de el estado de caualllero, que pretende tomar. Y lo mismo es de los demas. Graue necesidad sera como ya queda dicho, quando vno dentro de su estado, y conforme a el padece graue necesidad. Por lo qual el hombre, que por su pobreza, y necesidad no puede estar ni tratar con los de su estado, y condicion se dize estar en graue necesidad. De donde se sigue, que quando en vn testamento se manda, que se distribuya cantidad de dineros entre los pobres: se puede dar de ellos a vn hombre noble, el qual, aunque tiene que comer, por su pobreza no puede conuersar ni tratar con los de su calidad, y condicion. Assi lo enseñan communmente los Doctores, y particularmente Baldo.

Bald. lege. siquis ad declinandũ.

¶ Tercia decima conclusion. En las necesidades communes y ordinarias probable cosa es, que el hombre no esta obligado debaxo de precepto a dar lymosna de lo superfluo, sino que tan solamente es consejo: pero mas probable es, que ay precepto. Cierta cosa es, y aueriguada, que en las communes necessidades no ay precepto de dar lymosna de lo necessario, y pertenecciente a el proprio estado. De lo superfluo era la difficultad, q̃ queda resuelta con esta conclusion. La primera parte de ella tienen graues Doctores Alexandro de Ales, Gabriel Sant Antonino, Turrecremata, Durado, y algunos Summistas. Prueuase lo primero: porque de otra suerte condenariamos muchos, que no dan lymosna, y nunca seria licito subir a mas alto estado. Lo qual no lo cõdenan los Theologos. Y seria tambien illicito, y peccado mortal hazer combites y banquetes superfluos. Porque de lo superfluo estan los hombres obligados a dar lymosna en las communes necesidades, que siempre ay. Lo segundo se prueua: porque el precepto de dar lymosna es affirmatiuo, que obliga en caso de necessidad. Y por tener vno superfluo no se sigue de ay, que es el tiempo de la necesidad. Luego no obliga el precepto. La segunda parte tiene Sancto Thomas y todos sus discipulos particularmente Cayetano, y Victoria, y Soto, y Cano, y Sotomayor, y Bañez, y Palude, Ricardo, Adriano, y otros muchos, que cita Bañez. Prueuase lo primero: porque por derecho natural todas las cosas son communes. Y por derecho de las gentes se hizo la diuision de las cosas: la qual seria injusta, sino se vuiera hecho con aquella condicion, que lo superfluo se diesse a los pobres. Porqu era contra razon, que vno tuuiesse necessidad y hambre, y el otro tuuiesse mil cosas superfluas. Luego obligacion ay de dar lymosna en el tal caso. Lo segundo se prueua, porq̃ no ama a el proximo teniendo

D. Anto. 2. part. Theolo. tit. 1. ca. 24. Tur. super decretũ d. 47. sup. cap. sicut Durand. in. 4. di. 15. q. 6. Summi. verb. elee mosina.

D. Tho. 2.2. q. 32 ar. 6. Bañez dub. 2. Palud. in 4. dist. 15. q. 3. Ricard. eadem d. ar. 2 q. 2. Adria. in 4. in mater. de restitut. in dub. an Eccleſia. vltra dictus in 2. conclu.

Alexan. 4 part. q. 113. me. 1. Gab. in 4. dist. 16. q. 4. cõclus. 5.

obligacion de amarle el que sin detrimento suyo le puede ayudar, y no le ayuda. Luego obligacion de precepto ay de dar lymosna en semejante caso.

¶ Quarta decima conclusion. Obligaciõ ay sopena de peccado mortal de socorrer alguna necessidad corporal, aunq̃ no sea muy graue, si dize orden a alguna necessidad espiritual: porque de alli se sigue offensa de Dios, y esto pudiendolo hazer con poco detrimento de su persona, honra y hazienda. El exemplo es en vna muger, que por necessidad biue mal, y otra persona la puede remediar teniendola en su casa, y acudiendo a sus necessidades, y queriendo ella y teniendo ella desseo de remediarse: porque se vee combatida por no estar recogida. En este caso pudiendose remediar esta necessidad con tan poco detrimento ay obligacion de remediarla sopena de peccado mortal. Esta conclusion enseñan algunos Doctores. La razon es, porque en este caso parece, que corre el precepto de la lymosna: pues se puede remediar tan facilmente vna necessidad espiritual. No remediandose no se entiende bien, como este tal tenga charidad, y amor de Dios. Esto se confirma, y declara: porque si tan facilmente puedo yo euitar la injuria, y agrauio de Dios, que se le haze, y no la euito difficultosa cosa es de entender, que yo tenga amistad con Dios. Esta conclusion se entiende, quando vuiesse, certidũbre, de que esta necessidad se remediaria de esta suerte. Porque sino vuiesse esta certidumbre, aunque vuiesse alguna probabilidad, o esperança, no peccaria mortalmente, sino tan solamente venialmente, como lo enseña Sancto Thomas, y Cordoua. D. Tho. 2.2.q.23. a.2.ad.2. Cordoua de casib. q.56.

¶ Quinta decima conclusion. Quando el testador manda en su testaméto, q̃ cierta cantidad de hazienda se reparta entre sus parientes pobres: en la tal lymosna han de ser preferidos los mas propinquos en parentesco a los que no lo son, aunq̃ los otros seã mas pobres, y necessitados. Esta conclusion enseña Cordoua y cita a otros Doctores. La razon es, porque conforme a razõ y a el precepto diuino los parientes mas cercanos se há de q̃rer mas. Luego hase de entẽder, q̃ el testador quiso acudir mucho mas a su necessidad. Esto se entiende sino fuesse, que el mismo testador en el testamento declarasse lo contrario. Cordou. q.72. de casibus.

¶ La difficultad es acerca de esta conclusiõ, si fuessen dos parietas, y igualmente pobres: y la vna esta en el tercero y la otra en el quarto grado: y la q̃ esta en el quarto grado esta muy propinqua a remediarse, si le dã aquella lymosna, y no lo esta la que esta en el tercero. La duda es, si se podra dar la tal lymosna a la que esta en el quarto grado. La razon de dudar se ha de tomar de la conclusion: porque siempre se ha de dar la tal lymosna a el pariẽte mas propinquo. Luego

go no es licito darla a la que esta en quarto grado.

¶ A esta duda se respõde: ser cosa muy probable cõsiderada esta circũstancia, q̃ se puede dar a la q̃ esta en el quarto grado. Esto enseña Cordoua en el lugar citado: y le siguẽ otros Doctores. La razon es. porq̃ no siendo tan cercano el parentesco se puede muy bien coligir por equidad, que fuera esta la voluntad de el testador en el tal caso: y que si el estuuiera presente lo hiziera assi. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Pero aduiertase con el mismo Cordoua, que lo trae de Syluestro, que las personas legitimas, y parientas legitimas, han de ser siempre preferidas a las que no lo son.

¶ Decima sexta conclusion. El que tiene authoridad, y pode repartir alguna lymosna entre pobres la puede aplicar assi y a sus deudos, y allegados, si ellos en realidad de verdad son pobres, y conforme a su pobreza, y como reparte con los demas pobres. Esta conclusion enseña Sãcto Thomas y todos sus discipulos. La razon es: porque el es pobre, y sus deudos pobres, y no ha de ser el de peor condicion, que los demas pobres.

D. Tho. 2.2. q. 32 art. 9. & ibi Caietanus.

¶ La difficultad es, quãdo el testador encomiẽda a vn pobre, q̃ de y reparta en pobres cierta cantidad de dinero, si este tal se la podra applicar assi. La razõ de dudar es: porq̃ parece, q̃ no le cria applicar a el la tal lymosna, pues le encomiẽda q̃ la reparta. En esta difficultad algunos Doctores enseñã, que no podra applicarse assi esta lymosna. Dizẽ mas, q̃ si fuesse tã grãde su necessidad, q̃ no se le auia de applicar a si, sin cõsejo de el cõfessor. Esto enseña el M. Aragon en el lugar immediatamẽte citado de Sancto Thomas y lo sigue Fray Manuel Rodriguez.

Manuel Rodrig. cap. 194. cõclu. 8.

¶ A esta dificultad digo lo primero, que si el testador no sabia, que era pobre, aq̃l a quiẽ se lo encomẽdaua, podra muy bien applicarse assi la lymosna. La razon es: porque la intencion de el testador no fue, sino que se diesse a pobres: y el es verdadero pobre: y no lo excluyo por encomendarle el repartir la limosna: porque no sabia que era pobre.

¶ Digo lo segundo: que aunque es probable, lo que dizen estos authores, con todo esso me parece bien probable, que se podra aplicar assi esta limosna. La razon es: porque por encomendarle el repartir la lymosna, no es visto el excluyrle de ella, si el en realidad de verdad era pobre. Lo qual se entiende aunque el testador supiesse, que era pobre. Declaremos mas esto. El tal testador tan solamente pretendio hazer vna obra de lymosna. Y esta obra de lymosna se halla muy bien applicandose assi la lymosna, pues es pobre. Luego cumplese muy bien con lo que mando el tal testador. De lo qual se responde a la razon de dudar.

¶ Sera necessario dezir algu-

na cosa de la obligacion, que tienen los ecclesiasticos a dar lymosna.

¶ Decima septima conclusiõ. Los Obispos por razõ de el estado de perfection, que professan, estan obligados cõ mas estrecha obligacion de charidad a ser misericordiosos, y lymosneros para sus subditos: no solamente en las cosas espirituales, sino tãbien en los bienes tẽporales, que se ordenan a los espirituales: ora tengan los Obispos patrimonio, ora bienes ecclesiasticos, ora sean señores, o tan solamente despenseros. Y sino tienen cosa alguna estan obligados a pedir a los ricos para dar a los pobres. No disputamos agora si los Obispos son señores o despenseros. De lo qual se dira despues. Esta conclusion tienen todos los Doctores discipulos de Sancto Thomas y entre ellos el M. Bañez, y Victoria, y Soto, y Nauarro, y Sarmiento. Prueua esta conclusion el Maestro Bañez muy a la larga con muchos testimonios de Escriptura y Sanctos. Vna razon basta para aqui. Los Obispos de officio proprio estan obligados a poner la propria vida a peligro en muchos casos por la salud espiritual de sus ouejas: en los quales no estan obligados los demas Christianos: porque no está obligados a tener tan perfecto acto de charidad. Y es assi, q̃ innumerables vezes peligra la salud espiritual de las almas por la pobreza, como lo enseña muy bien el Padre Maestro Soto en el lugar citado en el articulo quarto en la segunda conclusiõ. Luego los Obispos estaran obligados a acudir a este peligro, y no dexar las ouejas en las garras de el lobo, sino acudir con copiosas lymosnas. Y aunque sea assi, que no aya necessidad de dar lymosna por el peligro espiritual de las almas, con todo esso tienen obligacion de hazer lymosnas por otro titulo mas particular, que es la perfection de el estado, por el qual tienen obligacion de ser exemplo de toda virtud. Esto auian de aduertir los Obispos y hazer grandes lymosnas.

¶ Decima octaua conclusion. Los Obispos en razon de serlo estan obligados con mayor obligacion a dar lymosna en los casos, que diximos, que los demas Christianos estã obligados a dar lymosna. De tal suerte, q̃ si no dã lymosna en los tales casos, peccã mas grauemente, que los demas fieles: y es notable la grauedad. De suerte que se ha de declarar en la confession. En esta conclusion han de conuenir todos los Doctores, citados por la conclusion passada. La razon es clara: porque los Obispos estan obligados con mas estrecho lazo a dar lymosna, como queda determinado en la cõclusiõ passada. Si los Obispos estan obligados sopena de peccado mortal a dar lymosna en mas casos q̃ los demas fieles, o si estan obligados de justicia, dirase luego en las cõclusiones, q̃ se sigue.

D. Tho. 2.2. q. 32 ar. 6. Bañez dub. vlt. Sot. li. 10. de iusti. q. 4 especialiter art. 3. Nauarr. sup. ca. finali. 17. q. 1. Sarmiento.

Hasta

Hasta aora es cierto: que estan obligados mas estrechamẽte por la virtud de la charidad, y miseri cordia, que los demas fieles.

¶ Decima nona conclusion. Si en alguna Iglesia o Obispado constasse ciertamente, que ay algunos bienes temporales diputados por alguna causa o razon para el vso de los pobres, es cosa cierta, que los tales bienes se deuen de justicia a los pobres: y el que coge los tales bienes se los deue applicar a los pobres de justicia, ora sea el Obispo, ora el proprio parocho, o el mayordomo, ô otro qualquiera. En esta conuienen todos los discipulos de Sãcto Thomas en el lugar citado, y particularmẽte Bañez en la segũda cõclusion. La razon es: porque aquellos bienes los dexaron los dueños para los pobres. Luego obligacion ay de justicia de darselos: y sino se los diessen, auria obligacion de restitucion. Porque aunque es assi, que respecto de el señor, que se los mando fuesse obra de misericordia, pero respecto de el Obispo, y de los demas, que son despẽseros, ay obligaciõ de justicia commutatiua.

¶ Vigesima conclusion. El Obispo, y los demas ministros ecclesiasticos son verdaderos señores por su tiempo de los bienes que no son muebles, y que estan diputados para el salario de los tales ministros. Esta conclusion es certissima, y la enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque los señores antiguos dieron estos bienes y en alguna manera los vincularon, para que de ellos se sustentassen los ministros de la Iglesia. Luego de estos bienes tienen verdadero dominio.

¶ Vigesima prima conclusion. El Obispo, y qualquier ministro ecclesiastico, como no sea religioso, es verdadero señor de los reditos de cada año, que estan diputados para su proprio officio. Esta tiene Sancto Thomas y el Padre Maestro Soto: el qual la prueua muy efficazmente. Y lo mismo tienen los discipulos de Sancto Thomas y entre ellos Bañez en el lugar citado. Prueuase de el commun consentimiento de todos los fieles. Esta conclusiõn se declarara, y probara mas en las siguientes. D. Tho. 2.2. q. 187.a.7. Sotus. li. 10. de iusti. q. 4. ar. 3.

¶ Vigesima segunda conclusion. Los Obispos no estan obligados de justicia a dar lymosna a los pobres: de suerte que sino la dan, no estan obligados a restituyr. Esta conclusion es commun de todos los Theologos en el lugar citado contra Nauarro en aquel tratado de redditibus ecclesiasticis, en el qual habla muy escrupulosamente. Prueuala el Padre Maestro Soto en el lugar citado con muy efficaces argumentos. Prueuase aqui breuemente: porque es regla de derecho, que en duda mejor es la condicio de el que posee. Y es cosa cierta que los Obispos poseen sus bienes: y no ay razon en contrario con-

uēciente en sus reditos annuales estar incluyda la parte de los pobres. Luego los Obispos no estan obligados de justicia a dar lymosna, sino de sola misericordia.

¶ Vigesima tercia conclusion. Los demas ecclesiasticos en su manera estā mas obligados a hazer lymosna, y mayores lymosnas, que todos los demas seglares, siēdo las cosas iguales. Quiero dezir, si tienen igual renta. Esto enseñan todos los Theologos en el lugar citado, particularmente Bañez. La razon es: porque los ecclesiasticos se sustētan de los bienes q̄ se dan a Christo, y estan en estado mas perfecto. Luego por razon de estos dos titulos, estan obligados a hazer mayores lymosnas. Principalmente los curas, que por serlo estan obligados a ser mas exemplares. Estos tales si tienen grandes reditos de cada año, está obligados a hazer lymosnas copiosas en sus Iglesias, y a sus subditos, los que tuuieren necesidad. Porque aunque es verdad, que por la administracion de los Sacramentos se les deue salario competente de justicia: con todo esso el tal salario muchas vezes es muy abundante, y en alguna manera excessiuo: como quando vn cura tiene dos mil o tres mil ducados. Por lo qual se les da el estipendio tan abundante por la dignidad, que tienen: y para que en su manera sean padres de los pobres. Verdad es, que los ecclesiasticos son verdaderos señores de sus reditos annuales, como lo es el Obispo: y assi no estan obligados a dar lymosna de justicia commutatiua, y sino la dieré no estā obligados a restituyr.

Bañez cō clu. 6.

¶ Vigesima quarta conclusiō. Los Obispos religiosos, no tienē dominio ni bienes proprios, si no meramente son despenseros de los reditos de cada año. Esta conclusion es commun entre todos los Doctores en el lugar citado particularmēte el Maestro Bañez en la vltima conclusiōn: y tienela Sancto Thomas. La razon es, porque el voto de pobreza no tiene repugnancia ninguna con la dignidad Episcopal. Porque todo lo que puede hazer el Obispo seglar acerca de sus bienes, puede hazer el religioso dispensandolos prudentemente. Luego el Obispo religioso se ꝺa con el voto de religiō y pobreza, y por cōsiguiente no son señores de sus bienes.

D. Tho. 2.2 q. 18. ar. 8.

¶ Vigesima quinta conclusion. Los Obispos estan obligados a dar limosnas, so pena de pecado mortal en las cōmunes necessidades. De suerte, q̄ no solamente estan obligados con mas estrecha obligacio, sino tābiē en mas casos. Declaremos esta conclusiō. No podemos señalar cierta, y determinadamēte la cantidad de lymosna, q̄ esta vn Obispo obligado a dar, de suerte, que no este obligado a dar mas. La razon es: porque el officio de el Obispo es muy alto y de gran perfection, y no se puede determinar de el todo su obliga-

cion

cion a dar lymosna. Despues de auer dado alguna parte de su hazienda, puede ser que este obligado a dar mas, y mas hasta poner la vida. Pero estos casos son raros. En las communes necessidades han de ser padres de los pobres, y de las biudas. Por lo qual si los Obispos en las communes necessidades no hazen grãdes, y copiosas lymosnas, no estan en estado de saluacion. Han de ser grandes y copiosas conforme a la grandeza de los reditos annuales, que tuuieren. No han de ser las lymosnas iguales en todos: sino cada vno ha de dar lymosna conforme a la cantidad de hazienda de su Obispado. El Arçobispo de Toledo mas copiosas lymosnas ha de hazer, que no el de Seuilla, que tiene menos renta: y assi de los demas. Pareceme muy bien la regla, que pone el Padre Maestro Bañez para los Obispos, que tienen gruessas haziendas, como son los de España, y otros. La regla es: que los tales Obispos en las communes necessidades de sus Obispados estan obligados a dar en lymosna la quarta parte de sus rentas. Y sino la dan estan en estado de peccado mortal: y no les han de absoluer. Dixe en las communes necessidades, porque en otras mas graues, que suele auer en tiempo de peste, o de hambre, o de muchas enfermedades, estã obligados a dar mayores lymosnas conforme a la necessidad de los pobres, que son sus próprias ouejas. Es en tanto grado verdad: que algunas vezes estan obligados a dar en lymosna de las alhajas de su casa y de los vasos de plata. Y esto quando fuere necessario para la necessidad de el pobre.

¶ Vigesima sexta conclusion, que se sigue de las passadas. Los Obispos estan obligados a inquirir los pobres, y necessitados de su Obispado para hazerles lymosnas, o procurar que se las hagan, y no cumplen con dar lymosna a los pobres, que se la pidieren, que esto tambien lo hazen los demas fieles. Esta conclusion enseñan communmente los discipulos de Sãcto Thomas en el lugar citado. Prueuase, porque los Obispos son padres espirituales de los subditos, y estã obligados a procurar su salud espiritual. Y muchas vezes acontece, que la salud espiritual se impide por la pobreza. Luego por esta razon esta obligado el Obispo a ser solicito, y inquirir los pobres y enfermos de su Obispado, para que los traten cõ piedad y charidad. Aduiertase, que el Obispo no esta obligado a conocer por si mismo todos los pobres de su Obispado. Porque esto moralmente es imposibie: pero esta obligado a saber el estado de cada lugar de su Obispado, si ay ricos, y si ay pobres, para que se remedien sus necessidades, y procurar el modo de remediarlas. Puedese hazer esta diligencia, y inquisicion por los mismos curas. Por la qua

se sue le hazer diligencia de los que se han confessado y se haze catalogo de ellos, y de los que no lo han hecho, y lo traen a el Obispo para que se castigue los que no se han confessado: de esta misma suerte puede hazer el Obispo diligencia de los pobres, y necessitados para hazerles bie. Y como hazen diligencia por sus fiscales de los amancebados de su Obispado, para multarles y hazen muy bien, assi tambien estan obligados à hazer diligencia de los pobres, y necessitados para socorrer sus necessidades. Y de otra manera no cumple con su officio.

¶ La difficultad es acerca de estas conclusiones: porque dizen los Obispos, que la quarta parte, que auian de dar de lymosna en las communes necessidades, se la echan en pensiones: las quales pone el Papa en hombres necessitados, y que siruen a la Iglesia. De suerte que los Obispos se escusan diziendo, que lo que auian de dar en lymosna se lo coge el Papa, que es supremo padre de los pobres, y lo applica à pobres o necessidades de la Iglesia. Esta escusa he oydo yo mismo a alguno, o à algunos Obispos de este Reyno.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que esta razon no corre en los Obispos, que no tienen pension ninguna, o si la tienen es muy corta. Por lo qual estos tales estaran obligados a hazer las dichas lymosnas.

¶ Digo lo segundo, que aũque tengan entera la pension no es bastante y sufficiẽte escusa: porque las rentas de los Obispos son muy gruessas, y la obligacion que tienen por razon de el estado es muy grande, y assi quedan con la obligacion de dar lymosna. De suerte, que despues de puesta la pension, y sacada de la renta de el Obispo, de lo que resta tiene obligacion de dar la quarta parte en lymosna, por razon de el estado de perfection que tiene, y por ser padre de pobres. Vemos claramente, que los Obispos pagadas sus pensiones les sobra mucha cantidad de hazienda, de la qual muchas vezes hazen mayorazgos, y otras obras seculares. Y otros con gran escandalo de el Reyno en tiempo de grandes necessidades tienen encerradas muchas fanegas de trigo, o muchos millares de ellas para venderlo rigurosamente, sin acordarse de su estado, y que son padres de los pobres.

¶ Vigesima septima conclusiõ. Los ecclesiasticos, que tienẽ rentas ecclesiasticas puedẽ muy biẽ gastar de los bienes de su patrimonio y hazer donaciones, aunque seã prophanas. Puede ser, q̃ la tal donacion sea peccado por otro camino, y cõforme a la prophanidad q̃ vuiere en ello: pero no pecca por gastar el tal patrimonio. Esta conclusion, enseñan todos los Doctores citados, y muy particularmente Nauarro.

Nauarr. in manu. c. 17. nu. 94.

¶ La

La razon es clara : porque los eccleſiaſticos en toda ſentencia ſon verdaderos ſeñores de los tales bienes. Luego pueden los gaſtar conforme a ſu voluntad, como ſi fueran ſeglares. Aduiertaſe, que lo miſmo ſe ha de entender de los bienes, que les dan por el eſtipendio de las miſſas, o confeſsiones, o predicaciones, o adminiſtracion de Sacramentos, o por el ſeruicio que hazen en alguna Igleſia, al qual no eſtan obligados por razon de ſus beneficios, y de los bienes patrimoniales auidos por via de herencia, o donacion. Porque los tales bienes eccleſiaſticos, ya ſon como patrimoniales, y ſon ſeñores de ellos.

¶ Vigeſima octaua concluſion. Licito es a los beneficiados de ſus bienes eccleſiaſticos hazer donaciones remuneratorias a ſus parientes, y deudos y a ſus criados en recompenſacion de ſeruicios, que les han hecho, y hazer donacion de los miſmos bienes para otras obras pias, aunque ſea en el articulo de la muerte: y puedan reſeruar alguna cantidad para que deſpues de ſu muerte ſe diſtribuya en obras pias. Eſta concluſion tiene Nauarro en el lugar immediatamente citado. La razon es, porque aunque es verdad, que los eccleſiaſticos tienen mas eſtrecha obligacion de dar lymoſna, que los demas fieles, con todo eſſo ſon ſeñores de ſus bienes. Luego pueden muy bien cumplir con ſus obligaciones, y hazer las tales donaciones, que ſon obligatorias.

¶ La difficultad es acerca de eſta concluſion, ſi vuieſſe graues, y vrgentes neceſsidades, ſi podrian los tales beneficiados de los dichos bienes hazer las tales donaciones. La razon de dudar es : porque aquellas obras ſon buenas y en alguna manera obligatorias. Luego podra muy biẽ hazerlas.

¶ A eſta duda ſe reſponde, que ſi ay graues, y vrgentes neceſsidades no puede hazer las tales donaciones. Eſta ſentencia tiene Fray Luys Lopez. La razon es : porque en el tal caſo le corre obligacion de ſocorrer las tales neceſsidades. Luego no puede hazer eſtas donaciones cõ detrimẽto de los pobres. Si tuieſſe para lo vno y para lo otro podria muy biẽ, y deuia acudir a ambas coſas: pero no pudiẽdo, ha d̃ ſocorrer las tales neceſsidades. A la razõ de dudar ſe reſpõde de lo dicho, que auiẽdo graues y vrgentes neceſsidades, correles el precepto de la lymoſna: porque ſon padres de los pobres, y anſi por entonces no eſtan obligados a acudir a eſſotras obligaciones. Aduiertaſe, que los eccleſiaſticos de los fructos de ſus beneficios, eſtan obligados mas eſtrechamente, que los demas fieles de ſus haziendas, como ya queda platicado. Lo qual ſe ha de entender, ſacãdo de los miſmos fructos lo q̃ fuere neceſſario para ſu

Luys Lopez in inſtructo neg. lib. 2. c. 47.

congrua y decente sustentacion y de su familia. De lo qual se ha de ver Cordoua. Es necessario declarar, qual sera la congrua, y decente sustentacion de los tales. Congrua y decente sustentacion de los beneficiados, y de su familia sera el sustento honroso, y honesto, conforme a su calidad, y la calidad y valor de el beneficio, y tratandose a si y a su familia como a tal. El Cura como Cura, y el Canonigo como Canonigo, y assi de los demas. Pero no los hemos de estrechar de tal suerte, y calidad, que no puedan tener algunas recreaciones, y combites moderados, y dones y presentes con moderacion hechos a personas honestas, en señal de remuneracion, y gratificacion y vrbanidad, y no a truhanes, o a personas semejantes. La razon es, porque esto todo pertenece a la decente, y honesta sustentacion. Todo esto se ha de tassar conforme a la dignidad de la persona, y del beneficio, y conforme al vso de la tierra, donde biuen los tales beneficiados. Los quales se han de tratar honradamente para corresponder a la authoridad de sus officios. De lo qual se sigue, que mas ha de gastar vn Canonigo, que no vn beneficiado, y vno muy illustre mas, que el que no es tal, como se aduierte en el Concilio Basilense. El exceso en estos gastos, si es pequeño es culpa venial, y si grande sera mortal. Y la cantidad de las lymosnas que han de hazer se ha de proporcionar con la renta del beneficio. De suerte, que esta obligado a dar mas copiosas lymosnas el que tiene mas grueso beneficio. Tambien se ha de tener atencion a las necessidades, que corren. Quando ay mayores necessidades ay obligacion de dar mayores lymosnas. De lo qual todo se ha de ver el Padre Maestro Soto, que habla marauillosamente.

¶ De la conclusion se sigue, que los ecclesiasticos pueden dar de comer a sus deudos pobres, como a otros pobres: por que por serlo no son de peor condicion. Puedenles ayudar y socorrer para que no caygan de su estado siendo decente: pero no los pueden hazer ricos ni fundar en ellos mayorazgos. Porque de otra manera, no auria differencia entre ellos, y los seglares. De lo qual se ha de ver Nauarro. El qual trae vn resplandeciente exemplo de Pio. V. gloria de la orden de Predicadores: el qual siendo Principe de la Iglesia, no quiso dotar a vna sobrina suya, mas que en mil ducados, aunque se lo pedian muy encarecidamente los Cardenales. Y dezia este Sancto que la casaua como a pobre, y que para su estado era excessiua dote. Verdad es, que no se han de condenar luego los Obispos, que hizieren algunas donaciones moderadas a sus deudos,

Cor. lib. 1. quæst. q. 18.

Concilio Basilien. vltimum sess. 31.

Sot. lib. 10. de iustitia q. 4. art. 4.

Nau. tra. de reddi. eccles.

si los mismos Obispos ahorran esto, quitando algo de lo necessario a su estado, tratando se decentemente, y lo que basta. Esto se entiende no auiendo escandalo, y no instituyendo mayorazgos, que escandalizan. Principalmente tiene esto verdad en los Obispados ricos en los quales pueden los Obispos acudir a los pobres, y a los deudos, como lo dize Cordoua en el lugar arriba alegado.

¶La difficultad es, de los deudos, o otras personas, que reciben donaciones grandes de los eccleſiasticos de la renta eccleſiastica, si estan obligados a restituyrles. La razon de dudar es: porque el Concilio Tridentino dize, omnino interdicimus, totalmente prohibimos a los Obispos y beneficiados acrecentar, y enriquecer a sus deudos. Luego los deudos no pueden lleuar las dichas donaciones. Esto se confirma: porque como queda dicho, los Obispos y eccleſiasticos estan obligados a acudir a los pobres. Luego los que reciben las tales donaciones tienen obligacion de restituyrlas. Fray Luys Lopez enseña que los Obispos y eccleſiasticos, no estan obligados a restituyr a los pobres lo que les quitan, dandolo a sus deudos, o a otros: pero los que reciben estas cosas estan obligados a hazer la dicha restitucion. Porque los q̃ reciben los tales bienes de necessidad los reciben con las mismas cargas, que ellos estauan en poder de los tales eccleſiasticos. Y los eccleſiasticos estauan obligados a darlos a los pobres. Luego los que los reciben estaran tambien obligados a darlos a los pobres.

Cõc. Trid. sess. 25. c. 1. de reform.

Fray Luys Lopez in instru. neg. p. 1. c. 43.

¶A esta duda digo lo primero, ser certissimo, que los deudos, o otras personas, que reciben los dichos bienes en cantidad no estan obligados a restituyrlos a los pobres de justicia. Esta es sentencia commun de todos los Doctores. La razon es muy facil: porque si los Obispos y eccleſiasticos no estan obligados de justicia a restituyr los tales bienes a los pobres, quando se los quitan: luego menos estaran obligados de justicia los deudos y otros, que los reciben. Esto se confirma: porque estos eccleſiasticos son verdaderos señores de los tales bienes. Luego passan verdadero dominio de ellos en los deudos, y en las demas personas, y por consiguiente no tienen obligacion de restituyr a los pobres.

¶Digo lo segundo, què me parece probable, que los què reciben los tales bienes de los eccleſiasticos, estan obligados a darlos a los pobres de misericordia: pero mas probable me parece lo contrario. La primera parte se prueua con la razon hecha en fauor de la opinion de Fray Luys Lopez. Porque aquellos bienes, aunque eran de los eccleſiasticos tenian

aque-

aquella obligacion de misericordia. Luego con la misma han de passar a aquellos, a quien los dieren. La segunda parte se prueua lo primero: porque communmente los Doctores tienen esta sentencia. Lo segundo se prueua: porque aquellos bienes eccleſiasticos estauan obligados de misericordia a los pobres por estar en estos eccleſiasticos, que son padres de los pobres, y assi tienen mas estrecha obligacion, que los demas. Luego en passandose el dominio, como se passa a los deudos, o a otros no tienen aquella obligacion.

¶ A la razon de dudar se responde, que en el concilio Tridentino tan solamente se prohiben rigurosamente las tales donaciones, pero no se irritan ni se impide la transſlacion de el dominio. Y quando irritara y annulara las tales donaciones, se podia entender, que hablaua el concilio en orden al foro exterior, como despues diremos hablando de algunos contratos. A la confirmacion se responde de lo que diximos en el segundo dicho.

¶ De lo dicho se sigue, que los Comendadores de Sanctiago, Alcantara, Calatraua, y Sant Iuan, y de las demas ordenes militares, estan obligados a dar lymosnas a los pobres de los bienes eccleſiasticos, que tienen. Esto enseña Don Martin de Ayala en vn compendio de la orden de Sanctiago. Y lo mismo tiene Nauarro. Prueuase lo primero: porque en la regla de la orden militar de Sanctiago se dize, que ay mucho descuydo en muchos Comendadores de esta orden, que tienen encomiendas gruessas, que es no tener cuenta, como gastan los bienes de las dichas encomiendas, siendo como son bienes de decimas, y algunos de primicias: y por consiguiente bienes eccleſiasticos, &c. Lo segundo se prueua con razon, la qual se toma de lo dicho: porque los tales bienes son eccleſiasticos. Luego los Commendadores, que los tienen, tienen los con obligacion de dar lymosna. Porque aunque el Papa justamente applico estos bienes a las tales encomiendas para defension de la Fè, y de la Igleſia, con todo esso no les quito a los tales bienes eccleſiasticos las obligaciones, que tenian annexas. Esto particularmente tiene verdad quando los tales comẽdadores no se emplean en pelear contra infieles. En lo que toca a la cantidad que estan obligados a repartir entre los pobres, no se puede tener regla tan cierta. Deuen biuir con cõcierto, y moderacion decentemente, conforme a la calidad de sus personas, y no gastar demasiado en gastos profanos, y en vanidades, y de lo que resta repartir con los pobres. Por la misma razon, quando no ay guerra estan obligados a socorrer las neces-

Nau. in Apolog. de reditibus eccleſ. q. 1. monito. 38. & 55. n. 5.

Mart. Ayala, in compẽd. fol. 8.

sida-

sidades de las Iglesias, y de los ministros dellas en sus encomiendas, no teniendo las Iglesias fabricas ni los ministros renta. Porque son bienes eccleſiasticos sacados de los mismos diezmos.

¶ Acerca de todo esto ay vna difficultad, si podra el Papa dispensar con los beneficiados, que gasten los dichos bienes eccleſiasticos en otros differentes vsos, aunque sean profanos. La razon de dudar es: porque parece que los eccleſiasticos estan obligados a dar lymosna de derecho diuino, por ser padres de pobres. Luego no puede el Papa dispensar en esto: porque no puede dispensar en lo que es de derecho diuino y natural.

¶ A esta duda se responde, que puede muy bien dispensar el Papa. Esto enseña Victoria, y Soto, y Honcala. La razon es: porque el Summo Pontifice es el supremo padre de los pobres, al qual pertenece dispensar los tales bienes, y repartir los entre los pobres. Luego por justas causas podra el Summo Pontifice dispensar en esto. Dos causas principalmente han de concurrir para que esto sea licito. La primera es, que sea con causa razonable. Como para dispensar en el voto es necessaria causa razonable: assi tambien es necessaria causa razonable en esto. Porque como en el dispensar del voto el Pontifice haze las vezes de Dios, assi tambien haze las vezes de los pobres en dispensar en esto. Sera causa razonable, quando fuere vn hombre noble, y benemerito de la Iglesia, o que se espera, que ha de ser muy prouechoso para ella, en lo que esta por venir. La segunda causa, que ha de concurrir para justificar esta dispensacion es, que no se le conceda, que pueda distribuyr los tales bienes en cantidad notable en perjuyzio de la Iglesia, y diminucion del culto diuino, o en perjuyzio notable de los pobres, de tal manera, que quede imposibilitado a acudir a estas necessidades. A la razon de dudar se responde, que el Papa no dispensa en lo que es de Derecho diuino, y natural, sino quita la obligacion, que auia: como diremos de lo que toca al voto, quando tratemos del. De lo qual se sigue, que el Papa puede muy bien mandar, que los tales bienes se den al Rey para defension de la Fè, quando ay necessidad. La razon es: porque vna obra tan pia, y buena ha de ser preferida a la lymosna, de los pobres, como lo enseñan los Doctores immediatamente citados.

¶ Vigesima nona conclusion. Si la cosa, que vno adquiere se deue a otro de justicia, no se puede hazer lymosna de ella. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es: porque el dar lymosna es obra de la virtud de la misericordia, que se ha de guiar por la recta razon. Y la recta razon enseña, que la tal cosa se restituya a su dueño. Lue-

Victo. in relect. 1. de eccleſ. c. 69. fol. 97. Sot. lib. 10. de just. q. 4. art. 5. Honcala, de redditibus eccleſ. c. 5. 7. & 9.

D. Tho. 2. 2. q. 32. art. 7.

go

go no se puede hazer lymosna della. De manera, que quando la misma cosa en particular esta obligada a restitucion, la tal cosa no se puede dar en lymosna: y aunque sede no vale la donacion ni passa el dominio. Como si fuesse vna pieça de plata, que hurto, no la puede dar en lymosna: y aunque la de, no vale la tal donacion.

¶ La difficultad esta de los dineros adquiridos injustamente, y por hurto, si se podra hazer lymosna dellos. La razonde dudar es: porque los tales dineros no ay obligacion de restituyrlos ellos mismos, sino basta restituyr otros semejantes, y de igual valor, como lo diremos abaxo enla materia de restitucion. Luego aquellos dineros assi adquiridos los puede dar en lymosna.

¶ A esta difficultad se responde muy facilmente, que si tiene otros dineros, con que restituyr o no se imposibilita a restituyr, puede muy bien dar aquellos, que hurto, en lymosna. Esta es commun sentencia de todos los Doctores. La razon es: porque puede muy bien cumplir con la obligacion, que tiene de restituyr. Luego puede hazer lymosna pero si no tuuiesse de que restituyr, o por dar aquellos dineros se imposibilitasse a restituyr, no podria hazer lymosna dellos, y aunque la hiziesse no seria valida la tal lymosna.

¶ Trigesima conclusion. Quando se adquiere alguna cosa de alguna cosa illicita: pero el adquirirla no es illicito: puede se hazer lymosna de la tal cosa. El exemplo es en la ramera, que adquiere algun precio por el vso illicito de su cuerpo, esta tal puede dar lymosna del precio, que adquiere. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar immediatamente citado. La razon se toma de la misma conclusion. Porque el adquirir el tal precio, no es peccado, aunque lo recibe por cosa que es peccado. Luego el tal precio se haze suyo, y es verdadera señora del, y por consiguiente puede hazer graciosas donaciones del tal precio y mucho mejor puede dar lymosna. Esto se entiende quando el precio es justo, y razonable que si fuesse por alguna razon excessiuo o lleuado por fraude y engaño, adquirirloya injustamente, y estaria obligada a restituyrlo, y por consiguiente no podria hazer lymosna de ello. De lo qual se dira en su lugar, De suerte, que la regla general ha de ser, quanto a lo que toca a la lymosna, que lo que ay obligacion de restituyrse en ninguna manera se puede dar en lymosna por la razon ya dicha.

¶ Trigesima prima conclusion. Ninguno puede dar en lymosna cosa alguna, sino es señor della, o tiene consentimiento del verdadero Señor. Esta es regla general, que ponen todos los Thomistas con Sancto Thomas en la question

D. Tho. art. 8.

cita-

citada, particularmente Bañes. La razon es, porque por la lymosna se passa el dominio de la cosa, que se da en lymosna. Porque es donacion graciosa. Luego sino es señor de la tal cosa, o no tiene consentimiento del verdadero Señor, en ninguna manera la puede dar en lymosna. Porque no puede transferir y passar el dominio della.

¶ De lo qual se sigue, que ningun religioso puede dar cosa alguna en lymosna, sin consentimiento del prelado: que tiene las vezes de la communidad, en la qual esta el verdadero dominio. Porque ningun religioso en particular tiene verdadero dominio de cosa alguna. Verdad es, que aunque no tenga consentimiento expresso, y formal del prelado, basta que lo tenga interpretatiuo. Por lo qual los religiosos pueden hazer algunas lymosnas de las cosas, que el prelado les ha applicado para su vso, quando de las tales lymosnas la communidad no padece grave detrimento. Porque esta es la voluntad interpretatiua del prelado. Pongo exemplo, quando vn religioso va camino, y topa algunos pobres, puede hazer las lymosnas ordinarias.

Trigesima segunda conclusion. No basta tener dominio de los bienes para poder hazer lymosna de ellos, quando la dispensacion de los tales bienes esta subjecta a otra persona. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar immediatamente citado. La razon es: porque la lymosna es obra liberal, por la qual se dispensan los bienes proprios. Luego la persona, que esta subjecta en la dispensacion de ellos, no puede hazer lymosna de los tales bienes, sin voluntad y consentimiento de la persona, a quien esta subjecta en la tal dispensacion, y la lymosna hecha sin la tal voluntad, no vale: y el que la recibe esta obligado a boluerla, en sabiendolo. Y esta voluntad basta que sea interpretatiua, y no es necessario, que sea formal. De lo qual se sigue, que las mugeres casadas no pueden dar lymosna de los bienes, que tienen dominio, en los quales estan subjectas el marido, quanto a la dispensacion dellos.

Trigesima tercia conclusion. En España la muger casada no puede dar lymosna de ningunos bienes, sin licencia, y consentimiento de el marido. De suerte, que aunque la muger tenga otros bienes fuera de la dote, que llaman bienes paraphernales, no puede en España dar lymosna de ellos, sin consentimiento formal, o interpretatiuo de el varon. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores, discipulos de Sancto Thomas, y particularmente la tiene Bañes en el lugar citado. La razon

es:

es: porque por ley esta establecido, que el marido sea administrador de todos los bienes, q̃ tuuiere la muger. Luego no puede disponer dellos ni dar lymosna, sin el consentimiento de el marido. Lo mismo es en los Reynos donde ay vso y costumbre de esso. En rigor de derecho ciuil, quando la muger casada da alguna cosa, lo puede muy bien pedir el marido en España.

¶ Trigesima quarta conclusion. Donde no ay tal ley ni costumbre, la muger casada puede dar lymosna, si tiene algunos bienes fuera del dote, y assi puede dar lymosna de los bienes, que llaman paraphernales, sin consentimiento del marido. Esta conclusion enseñan communmẽte los discipulos ds Sancto Thomas, en el lugar citado. La razõ es, porque quanto a la dispensacion de estos bienes, no depende del marido. Luego puede dar lymosna de los tales bienes, sin su consentimiento. Lo mismo se ha de dezir de los bienes, que gana, haziendo alguna labor, o cosiendo, o hilando, auiendo traydo suficiente dote, y no faltando en el seruicio de su casa, y no teniendo su familia necessidad. Todo esto se entiende, quando no ay costumbre, ni ley en contrario: como la ay en España.

¶ Trigesima quinta conclusion. La muger casada, aunque no tenga mas que la dote, puede dar lymosnas pequeñas, que las otras mugeres de su condicion y calidad suelen dar. Esta conclusion tiene verdad, aun en España. Y enseñala S. Thomas, y sus discipulos en el lugar citado, y Cordoua. La razon es: porque para dar las tales lymosnas, ay consentimiento y voluntad interpretatiua del marido. Luego licito es aun en España. Cord. de casibusq. 115. du. 6.

¶ Trigesima sexta conclusiõ. La muger casada puede dar lymosna siendo el marido hombre sin juyzio. Esta conclusion es cõmun entre todos los Doctores. La razon es, porque en el tal caso el gouierno de la casa, y de la hazienda esta cometido a la muger: y la muger es entonces como cabeça. Luego como el marido puede dar lymosna, tambiẽ la puede dar la tal muger. De lo qual se sigue, que tambien puede dar lymosna, quando el marido le entrega el gouierno de la casa. La razon es la misma.

Trigesima septima conclusion. La muger casada puede dar lymosna de lo que le sobra de el ordinario, que su marido le da, para sus gastos proprios. Si su marido es rico y prospero, y le señala mil ducados para sus gastos si le sobra algo de lo señalado lo puede dar en lymosna. Esta conclusion enseña Fray Luys Lopez, y otros Doctores. La razon es: porque entonces el marido consiente en la tal lymosna: porque le ha dado licencia para gastar aquellos mil ducados, pues se los ha applicado para sus gastos. Fray Luys Lopez in instru. conf. p. 2. c. 24. & in instru. neg. lib. 2 c. 41.

Trigesima octaua conclusiõ. La muger casada puede dar ly-

mosna sin cõsentimiẽto del marido, al q̃ esta en extrema necesidad. Esta enseña Cordoua, y otros Doctores. La razon es: porque en extrema necesidad todas las cosas son communes, como queda dicho. Esto se confirma: porque en el tal caso ay consentimiento, y voluntad interpretatiua del marido. Y si el marido no quisiesse que diesse lymosna en la tal necesidad, seria sin razon. Luego muy bien puede dar lymosna.

Cor. lib. 1. quæst. q. 18. dicto. 9.

¶ La difficultad es, si la muger puede dar lymosna estando su marido ausente, y no dexando administrador de su hazienda, ni dexando otra cosa ordenada. La razon de dudar por la parte negatiua es la commun, porque la muger no puede hazer lymosna, sin consentimiento del marido, y por estar ausente, no es visto consentir. Luego no puede dar lymosna. En esta difficultad Nauarro enseña, que la muger quando el marido esta ausente, no puede dar mas lymosna, que quando esta presente. Y esta sentencia me parece probable, por la razon hecha.

Nauar. in Man. ca. 17. num. 154.

¶ A esta difficultad se responde, que parece mas probable, que puede dar limosna. Assi lo tiene Pedro de Nauarra, y otros Doctores. La razon es: porque en el tal caso la muger sucede en lugar del varon, y queda por administradora de la tal hazienda. Luego puede dar lymosna. A la razon de dudar se responde de lo dicho.

Nauarra lib. 3. de restit. ca. 1. n. 87.

¶ La segunda difficultad es: quando sera el consentimiento virtual y interpretatiuo del prelado, o del marido, o del Señor.

¶ A esta difficultad se responde, que este negocio se ha de gouernar por discrecion, y prudencia del buen varon, teniendo atencion a la calidad, y condicion de las personas. Esta es la mejor regla, que puede auer. No se ha de juzgar este negocio, conforme a la dureza grande de algunos prelados, o señores, o maridos, los quales no consentirian en que diessen cosa alguna en lymosna. Si no hase de mirar lo que seria razon, que vn prelado, o marido, o señor discreto, y que haze lo que deue, y que sigue lo bueno seria razon, que quisiesse, que dispensasse el inferior. En rigor, esta es voluntad, y consentimiento del superior. De esta regla se sigue lo que queda dicho, que las mugeres casadas pueden hazer las lymosnas communes, en las quales no se sigue daño a la familia. Antes es razon reprehender a los maridos que quieren quelas mugeres les esten del todo subjectas, como esclauas, de suerte que no puedan disponer de nada. El Padre Maestro Bañes de esta regla enseña, que no tendria escrupulo ninguno, que vna muger casada con vn hombre rico gastasse en vn año la vigesima parte de lo que se gana en el, y esto sin saberlo el marido, y sin licencia formal y expressa, y esto mismo me parece ami. Porque esta deue

Bañ. 2. 2. q. 32. art. 8.

ser la voluntad interpretatiua de vn hombre bueno y discreto. Y la dispensacion desta parte de la ganancia ha de ser en cosas buenas, licitas y honestas, y en lymosnas. Para las cosas necessarias para la familia, y para que se sustente honrosamẽte, lo qual estaua obligado a hazer el marido: y no lo haze por su descuydo: o por ser auaro: o por otras razones, licito es a la muger tomar al marido en secreto todo lo necessario para sustentar su casa, y hijos.

¶ Trigesimanona conclusion. De los hijos de familias, en lo que toca a dar lymosnas, y a la dispensacion de los bienes, se ha de dezir en su proporcion lo mismo, que de las mugeres casadas. Esta conclusion enseñan de ordinario los Theologos: particularmente el Padre Maestro Bañes en el lugar citado. La razon es la misma: porque los hijos de familias en la dispensacion de los bienes, estan subjectos a sus padres. Verdad es, que si los hijos tienen bienes castrenses quales son el salario, que ganan en la guerra, o si es lector en la Cathedra, los tales bienes con mas libertad los podra dispensar dando lymosnas, o haziendo otras donaciones: lo qual no es licito a la muger: porque esta prohibido por ley. De lo qual se ha de ver el derecho.

33.q.5.c. quoddeo

¶ Quadragesima conclusion. La lymosna, que se haze a la communidad de si es mucho mejor, que la que se haze a algun particular. Esta enseñan los discipulos de Sancto Thomas, particularmente el Maestro Bañes. La razon es: porque el bien commun, como mas excellente ha de ser preferido al bien particular.

D. Tho. 2.2.q.32. art.10.

¶ Quadragesima prima conclusion. Conuenientissima cosa es, que en la Republica aya varios, y diuersos modos de dar lymosna. Vn modo es, la lymosna menuda, que se da a los que andan a pedir de puerta en puerta. Y otro modo de dar lymosna es, quando se da a los pobres enuergonçantes. Y a estos ha de ser mas copiosa la lymosna: y pienso que es mas meritoria delante de Dios. Esta enseñan los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente Bañes. La razon es: porque son de varias, y diuersas maneras las necessidades de los pobres. Luego tambien es conuenientissima cosa, que los modos de dar lymosna sean varios, y differentes, para que tengan proporcion con la misma lymosna.

¶ Quadragesima segunda conclusion. Quando en la Republica ay muchas lymosnas para los mendigos, que andan de puerta en puerta, seria muchomejor dar lymosnas abundantes a algunos pocos pobres, que no dar lymosnas menudas a muchos. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque mucho mejor

seria

seria suplir enteramente la necessidad de algunos, que no que se den todos en miseria.

¶ De lo qual se sigue, que es mucho mejor mandar en los testamentos dotar enteramente a algunas donzellas, que se remedien enteramente, que no mandar en dote a muchas, alguna pequeña cantidad. Todo esto se ha de mirar con discrecion, y prudencia. Porque muchas vezes puede ser, que sea mejor lo contrario de esto vltimo. Como en caso, que muchas donzellas padeciessen graue necessidad: la qual se pudiesse suplir dandoles parte de la dote.

¶ En este lugar sera necessario dezir algo de lo que toca a los que reciben la lymosna.

Quadragesima tercia conclusion. Los verdaderos pobres pueden pedir lymosna, y si se la dan recibirla: y quedan verdaderos señor de ella. Esta conclusion es doctrina commun de todos los Theologos. La razon es clara: porque la lymosna de su naturaleza se ordena a remediar la necessidad de los pobres, y necessitados: y de su naturaleza es donacion libre: por la qual se passa el dominio. Luego los verdaderos son capaces de la tal lymosna, y se hazen verdaderamẽte señores de ella. Aduiertase, que la verdadera pobreza no consiste en vn punto indiuisible, sino que tiene gran latitud. Puede ser que vno absolutamẽte no sea pobre: pero es lo respecto de su estado, y de su condicion, y calidad. Este tal tambien puede pedir lymosna, y recibirla. Porque en realidad de verdad conforme a su estado y calidad tiene necessidad, que remediar.

Acerca de esta conclusion ay algunas difficultades. La primera es, de los que fingen pobreza, y en realidad de verdad no son pobres, si los tales peccan mortalmente recibiendo las dichas lymosnas, y si estan obligados a restituyrlas. Este es caso que ha acontecido, y acontece muchas vezes. En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que en este caso, aunque especcado mortal recibir la tal lymosna, y pedir la: pero no ay obligacion de restitucion, sino que queda verdadero señor de la tal lymosna. Esta sentencia tiene, Angelo, como lo refiere Adriano: y esta sentencia tienen otros Doctores: y tiene algunos fundamentos. El primer fundamento es: porque si vno pensando, que baptiza a Pedro le ponen delante, a Iuan, valido es el baptismo, aunque tenga aquel error: y lo mismo es en lo que toca a las ordenes. Luego en nuestro caso la lymosna, que se da a vno, pensando que es pobre, y en realidad de verdad no lo es, valida sera. Porque en ambos casos es la misma razon, y en ambos ay error de parte de aquel, a quien se haze la colacion. El segundo fundamento es, porque si vn Obispo ordenasse a vno, pensando, que es muy Sancto y religioso, y que no esta irregular ni del-

Ang. verbo restit. §. 8. Adria. in mate. de restitut.

commulgado, y en realidad de verdad no es sancto, y esta descomulgado, y irregular, validas serian las ordenes, que le da. Luego en nuestro proposito la lymosna, que se da al, que se finge pobre, es valida, porque es la misma razon. Lo mismo es, quãdo el Obispo da vn beneficio a vn hipocrita, que se finge sancto: la tal colacion de beneficio es valida, aunque ay engaño en ella. Luego lo mismo es en nuestro proposito. El tercer fundamento es: porque la lymosna de su propria naturaleza tan solamente mira el remediar la necessidad del, que es verdadero pobre, o del que lo parece, segun la recta razon. Porque la lymosna se da a los pobres en nombre de Christo. Luego valida sera la tal lymosna: si en realidad de verdad el parece verdadero pobre de Christo. El vltimo fundamẽto de esta sentencia es: que si vno se finge grande amigo de vn señor, y en realidad de verdad no lo es, y por esta razon es liberal con el, y le da algunas dadiuas graciosas, las tales dadiuas son validas: porque de otra suerte muchos estarian obligados a restituyr. Luego lo mismo es en nuestro proposito de lo que toca a la lymosna: porque es la misma razon.

¶ La segunda sentencia es totalmente contraria a la passada: que los tales pobres fingidos no se hazen verdaderos señores de las lymosnas, que les dan, y estan obligados a restituyrlas. A quien se ha de hazer la restitucion auiendo obligaciõ de restituyr, dirase luego. Esta sentencia tiene Cayetano el qual cita a Scoto. Y funda se lo primero, en que la tal lymosna no es voluntaria: porque ay ignorancia: la qual causa inuoluntario, como lo enseña Sancto Thomas, y todos discipulos. Luego la tal donacion, y lymosna no es valida, y ay obligacion de restituyrla. El segundo fundamento es, porque la lymosna de su naturaleza se ordena a remediar la necessidad de los pobres, y ansi es obra de misericordia. Luego el que no es verdadero pobre no se haze verdadero señor de la lymosna: y esta obligado a restituyrla. Esta misma sentencia tiene Alexandro de Ales, y Altisiodorense, como lo refiere Adriano en el lugar citado.

Cai. 2.2. q. 187. ar. 5. Scotus. in 2. d. 15. D. Tho. 1.2. q. 6. art. 8.

¶ La tercera sentencia es del Padre Maestro Soto, segun refiere el Padre Fray Manuel Rodriguez, en el libro de la bulla de la composicion, en el caso vn decimo, en el numero quarenta y siete, que si las lymosnas son gruessas estan obligados a restituyr estos pobres fingidos: pero si son tenues no estan obligados a restituyr. El Maestro Soto en el lugar, que cita este doctissimo padre ninguna cosa dize de esto. Porque el le cita en el libro quarto de justicia, en la question tercera ad tertium, y alli no habla palabra de esta materia. Y esta senten

Sot. lib. 9. de iustitia q. 7. art. 3. ad quartum.

cia

cia no podia ser de hombre tan letrado. Porque si las lymosnas gruessas ay obligacion de restituyrlas, tambien la aura de restituyr las pequeñas en su modo, y manera. La verdad es, que el Padre Maestro Soto e.. el lugar que yo cite en la margen trata de esta materia de proposito, y alli da su parecer, que es este. Dize que si el queda la lymosna al pobre fingido, se la da con esta condicion, si es verdadero pobre, en el tal caso la tal lymosna, no es valida, sino es verdadero pobre, y esta obligado a restituyrla. Pero dize que la lymosna no se ha de dar con essa condicion, sino absolutamente, aunque sea el motiuo la verdadera pobreza. Y ansi dandose de esta manera como se ha de dar, se passa el dominio de la tal lymosna en los pobres fingidos, y no ay obligacion de restituyr. Dize mas, que se ha de dar absolutamente la lymosna, y que se ha de entender, que communmente se da assi. Porque la lymosna se da por Dios, y en nombre de Christo: y ansi no se ha de hazer tanta diligencia de la pobreza de la persona, sino dar la lymosna absolutamente. Esto prueua alli el Padre Maestro Soto con algunos exemplos, y lo prueua con algunas razones, y de doctrina de Adriano, que enseña lo contrario. Porque el mismo Adriano dize, que quando el motiuo es falso, si la causa final es verdadera, no se impide la translacion del dominio. Si yo pense, que recibia vn criado muy diligente, y en realidad de verdad no lo es aunque sirue lo bastante para el salario, que se le da. En el tal caso adquiere dominio de el salario, porque aunque el motiuo fue falso, el fin fue verdadero, que era seruir. Y en nuestro caso el motiuo es falso, que es la verdadera pobreza, y el fin es verdadero, que es la charidad de Dios, y de el proximo. Luego por la tal lymosna se passa el dominio, y no ay obligaciõ de restituyr. Y si esta sentencia no fuesse verdadera dize el Padre Maestro Soto que se siguiria, que siempre, que el pobre miente en representar su necessidad, y con aquella mentira mueue, a que le den lymosna, estaria obligado a restituyr. Lo qual es muy dificultoso. Porque muy de ordinario lo hazen los pobres ansi. Verdad es, que este Doctor al fin pone vna limitacion. Y es, que esto se ha de entender en las lymosnas quotidianas, y ordinarias: pero no en las raras y extraordinarias. Pone exẽplo en vn engañador insigne, que fingiesse vna grauissima necessidad, y vna eximia sanctidad, y por esta razon le dan vna gran cantidad, y suma de dinero, o de oro, y plata: este tal estaria obligado a restituyr. Porque aquella gran lymosna no se entiende ser voluntaria: porque la saco con fraude y engaño.

¶ La quarta sentencia es, de el Padre Fray Manuel Rodri-

Manuel Rod. in summa c. 197. concluſ. 1.

guez en el lugar citado, y tambien en la Summa. El qual enseña, que la lymosna dada con titulo de pobreza, si la tal pobreza siendo fingida fuere causa final de ella se deue restituyr. Empero si la pobreza fue solamente causa impulsiua, y no final no ay obligacion de restituyrlo. Esta es su sentencia por sus mismas palabras, la quales muy difficultosa de entender para los que no saben Theologia. Porque no pueden percibir, qual sea causa impulsiua, y qual sea causa final. Y era necessario declararlo, pues se ponia en romance para todos. En esta tan graue difficultad en la qual ay tanta variedad de pareceres entre hombres graues, es necessario dezir lo que me parece, por ser la difficultad tan necessaria para el trato de los hombres.

¶ Digo lo primero: que la primera sentencia, quanto a lo que enseña, que en este caso la lymosna es valida, y que no ay obligacion de restituyr es muy probable sentencia, y que se puede seguir con dos limitaciones, que pondre luego. Que esta sentencia quanto a esto sea muy probable, se conuence con los argumentos hechos en su fauor, y con la authoridad de los Doctores que la tienen, y con las limitaciones, que yo pondre la tiene el Padre Maestro Orellana en vnos escriptos, sobre la secunda secundæ, y refierole por ser vn hombre tan graue, y docto. La primera limitacion es

Orellana 2.2.q.77 art. 3.

quando el que da la lymosna, no tiene formal, y expressa intencion de dar la lymosna a verdaderos pobres. Porque si tiene tal intencion, en el tal caso, no se passa el dominio al pobre fingido, y esta obligado a restitucion: porque en este caso no fue voluntaria la lymosna en orden a este que se finge pobre. Aquiẽ se aya de restituyr en este caso lo diremos luego. Pero quando se tiene la intencion ordinaria, que deuen de tener los hombres en el dar la lymosna, que es dar la por amor de Dios y en nombre de Christo, valida es y no ay obligacion de restitucion. El exemplo es muy llano en el Obispo, que ordena. El qual si en realidad de verdad no tuuiesse intencion de ordenar al que llega a ordenarse, si esta descommulgado o irregular, realmente no quedaria ordenado: pero esto seria, como por accidens: porque no tenia la intencion que deuia tener, y que pedia la virtud de religion, a la qual pertenece el dar de los sacramentos. Pero si tiene la deuida intencion, que es ordenar al que alli tiene presente, valido es el sacramento, y queda ordenado. Y esta intencion pide la virtud de la religion de su naturaleza. De la misma suerte, se ha de dezir en nuestro proposito, que si el que da la lymosna tiene la intencion, que deue tener, que es dar lymosna en nombre de Christo, valida es la lymosna, que se haze al pobre

fin

fingido. Porque la virtud de misericordia pide, que se de la lymosna al verdadero pobre, o que lo parece, segun prudencia. Por lo qual las lymosnas, que ordinariamente se hazen con esta deuida intencion, validas son y no tiene obligacion de restituyr el que no es verdadero pobre. Pero si el que da la lymosna, no tiene la intencion deuida, sino que tan solamente la quiere dar a los verdaderos pobres: entonces no es valida, y esta obligado a restituyr: porque no tuuo el que la dio la deuida intencion. Y conforme a esta sentencia la lymosna, que se haze, commun y ordinariamente, aunque se de al, que no es verdadero pobre es voluntaria: porque ha de tener la intencion ya dicha. Y de esta manera se sueltan los fundamentos de la segunda sentencia, lleuando esta opinion. La segunda limitacion es, la que pone el Padre Maestro Soto: la qual me parece muy bien: porque en el tal caso, el que da la lymosna, no me parece, que es voluntario, ni tiene intencion de dar tan grande y copiosa lymosna al, que real y verdaderamente no tiene la extraordinaria necesidad, que pinta. En el tal caso ay obligacion de restituyr la lymosna al que la dio.

¶ En esta sentencia queda vna difficultad, que aueriguar antes que passemos adelante. Y es la difficultad. Si este tal, que se finge pobre en las lymosnas ordinarias, que se hazen con la deuida intencion pecca mortalmente, conforme a esta sentencia que dezimos ser probable. La razon de dudar es: porque parece, que aquella fiction tan solamente se reduze a mentira, que consiste en hecho, y no es mentira pernicioſa: pues no haze injusticia, ni agrauio con ella. Porque si la hiziesse estaria obligado a restituyr. Luego no es peccado mortal, sino tan solamente venial. Porque el mentir, no siendo pernicioso, no es peccado mortal

¶ A esta difficultad se ha de responder, que sin duda ninguna el que se finge pobre, aunque quede verdadero señor de la lymosna: pecca mortalmente fingiendose pobre para pedir. Esta resolucion tienen los authores de la primera sentencia, y de la segunda. De suerte, que todos conuienen en esto, aunque por differentes caminos. En la sentencia que vamos declarando la razon es: porque el tal pobre con aquella fiction, causa daño en los demas pobres, porque les quita la lymosna, que auia de venir a ellos. Lo qual principalmente tiene verdad, quando se pudiesse venir a saber, que es vn embustero y engañador, y por este camino viniessen a perder los demas pobres, como suele ser muy ordinario. A la razon de dudar se ha de responder, que el tal fingimiento se reduze a mentira per-

niciosa: pero no contra justicia comutatiua: de suerte que aya obligacion de restituyr, sino contra la virtud de la misericordia que auia de remediar la necesidad de los verdaderos pobres. Quanto a esto puede auer exemplo en vno de dos opositores, el qual es menos digno en virtud, y santidad: y para que le den el beneficio se finge santo, o mas concertado, que el otro, no lo siendo en realidad de verdad, y por esta razon le dan el beneficio. Este tal sin duda pecca mortalmente, y haze daño al otro opositor: pero no pecca contra justicia commutatiua, sino solamente contra la distributiua, que impide, y assi no ay obligacion de restitucion. Porque el otro opositor no tenia derecho en orden a el de justicia commutatiua, sino de justicia distributiua. De la misma suerte se ha de dezir, que el pobre fingido, no haze daño a los demas pobres contra justicia commutatiua: y ansi no esta obligado a restituyr: porque los demas pobres no tenian derecho de justicia commutatiua a la tal lymosna. Pero tenianle de misericordia y por esta razon se les haze daño, y consiguientemente es peccado mortal. Digo lo segundo, que tambien es bien probable sentencia la segunda, que los tales pobres fingidos estan abligados a restituyr las lymosnas, que les dan y que no se hazen señores de las tales lymosnas. Esto se prueua con la authoridad de los Doctores, que tienen esta sentencia y con los fundamentos della, que son muy probables. La tal lymosna segun esta sentencia, no es voluntaria en orden a este pobre fingido. Y el que da la tal lymosna no deue de tener intencion de dar lymosna, sino tan solamente a aquel que en realidad de verdad es pobre. Este es el fundamento firme desta sentencia. La razon de el se toma del fin immediato de la virtud de misericordia, que es socorrer la verdadera necesidad del pobre, y no la apparente. Y aunque la lymosna se de en nombre de Christo, y por Christo, esse es fin mediato, y remoto. Y para ver si es valida la lymosna, y la donacion, ha se de tener atencion y mirar mucho al fin proximo, y immediato de la tal virtud. Y el que haze alguna obra de virtud, ha de tener la intencion conforme al fin proximo y immediato de la tal virtud. El fin proximo, è immediato de la misericordia es socorrer la necesidad de el pobre. Por lo qual el que da limosna, no deue tener intencion de dar lymosna al verdadero pobre, o al que lo parece, segun prudencia, sino tan solamente deue tener intencion de remediar la verdadera necesidad. De lo dicho se sueltan facilissimamente los fundamentos de la contraria sentencia. Porque ay gran differencia entre los ca-

sos

sos puestos en los dos primeros fundamentos, y este. El dar de los sacramentos pertenece a la virtud de la religion: y assi la tal donacion o colacion de sacramento la hemos de juzgar valida de el fin de la religion. Y la religion pide que en los tales casos tenga intencion de baptizar, o ordenar a el que esta presente: porque de otra manera se siguirian gran disimos inconuenientes. Y la virtud de la misericordia de su proprio fin tan solamente pide, que tenga intencion de remediar la verdadera necesidad. Porque la virtud de la religion tiene por officio el remediar las necesidades verdaderas. De lo qual se responde a el tercer fundamento. Al quarto fundamento conforme a esta sentencia, se ha de dezir, que quiça ay obligacion de restituyr en el tal caso. Tambien se podria dezir, que ay alguna differencia entre el vn caso y el otro. Porque la donacion liberal pertenece a la liberalidad: la qual no tiene por fin la amistad, como es cosa notoria. Porque la liberalidad solamente da por dar, y por ser conuenientissima la donacion. Pero la misericordia tiene por fin remediar la verdadera necesidad de el pobre. Por lo qual en el tal caso la donacion liberal es valida, y no ay obligacion de restitucion, y la lymosna no es valida, y ay obligacion de restitucion.

¶ La segunda difficultad es, a quien se ha de hazer la restitucion, conforme a la segunda sentencia, y conforme a la primera, en los casos, que ay obligacion de restituyr. La razon de dudar es: porque por vna parte parece, que se ha de restituyr a el que dio la lymosna, que no fue voluntaria ni valio la donacion. Por otra parte parece, que se ha de restituyr a los pobres: porque les defraudo de la tal lymosna.

¶ En esta difficultad se ha de aduertir, que el que da lymosna se puede auer de dos maneras. La primera es: que no quisiesse dar lymosna en comun, sino a este en particular, mouido de su necesidad. La segunda manera se puede auer, que tuuiesse intencion, y la quisiesse dar a pobres en comun, y diola a este pobre fingido mouido de su necesidad.

¶ Digo lo primero: si el que da la lymosna la da de la primera manera, hase de hazer la restitucion a el que la dio, y no a los pobres. La razon es: porque el que dio la lymosna, no la queria dar en commun, sino a este en particular. Por lo qual, no siendo valida respecto de este particular, quedose el dominio en el que dio la lymosna, y hase de boluer a el.

¶ Digo lo segundo: que si el que dio la lymosna se ha de la segunda manera, la restitucion no se ha de hazer a el que la dio, sino a los pobres, que

Caiet. 2.2.q. 187.art. 5. Medina codi. de rest. q.2.dub. 1.Aragó 2.2.q.62 ar.5.

fueron defraudados de ella. Esta sentencia tiene Cayetano, y Medina Complutense, y otros Doctores. Prueuase: porque en el tal caso los pobres fueron los que quedaron defraudados de la lymosna. Porque el que la dio, quanto es de su parte, dio aquella lymosna a los pobres, y passo el dominio en ellos. Luego a ellos se ha de hazer la restitucion.

¶ Digo lo tercero: que en el caso de el Padre Maestro Soto, que a vno le diessen vna gran cantidad de lymosna por auer representado vna extraordinaria necessidad, en el tal caso la restitucion se ha de hazer no a los pobres, sino a el que dio la lymosna. Porque en el tal caso, no pretendio dar la lymosna a los pobres en comun, sino a este en particular, para remediar alguna particular necessidad. Luego la restitucion se ha de hazer a aquel, que la dio. De lo dicho se responde a la razon de dudar.

¶ Toda via queda difficultad acerca de el segundo dicho, suppuesto, que se ha de hazer la restitucion a pobres, en aquel caso, si bastaria darla a qualesquier pobres. Y en particular es difficultoso, si dilatasse mucho la restitucion, y ya no vuiesse aquellos pobres, a quien auia de dar la lymosna el dueño de ella, si se cumplira dandola a qualesquier pobres.

¶ A esta difficultad digo lo primero: que si el, que dio la lymosna, tan solamente tuuo voluntad, y intencion de hazer lymosna, y darla a pobres por IESV Christro, se cumplira con la restitucion restituyendola a pobres. Porque los pobres en commun fueron defraudados, y damnificados. Por lo qual aunque se haga la restitucion muchos años despues, quando es muy probable, que no ay ninguno de los pobres, que auia, quando se dio la lymosna, se cumple restituyendola a pobres.

¶ Digo lo segundo: que si el que dio la lymosna, determinadamente la quiso dar à algunos pobres, por algun particular respecto, a ellos se ha de hazer la restitucion. Como si quisiesse dar lymosna a sus deudos por serlo, ò a los de su ciudad, ò a los de tal parrochia, ò hospital, a ellos se auia de hazer la restitucion. La razon esta clara: porque los tales pobres en particular fueron defraudados de la tal lymosna.

¶ La tercera difficultad es: quando vno en vn testamento manda, que se distribuya alguna cantidad de hazienda en pobres: y vno se finge ser pobre no lo siendo real y verdaderamente, y danle lymosna conforme a el testamento. La duda es, si sera sentencia probable, que se pueda seguir, que este tal llcuando aquella lymosna, no esta obligado a restituyr.

ſtituyr. La razon de dudar es: porque eſte no es verdadero pobre. Luego la lymoſna, que le dan no es valida, y tiene obligacion de reſtituyrla.

¶ A eſta duda ſe reſponde, ſer probable, que en el tal caſo es valida la tal lymoſna, y no ay obligacion de reſtituyrla. Porque el teſtador no pretendio, ſino hazer lymoſna a los pobres, en nombre de Chriſto. Luego el que ſe finge pobre, hizoſe verdadero ſeñor de aquella lymoſna. De ſuerte, que como queda dicho, de las lymoſnas ordinarias, que es muy probable, que ſon validas dadas al fingido pobre, tambien ſe ha de dezir, que es muy probable de la lymoſna dada por via de teſtamento: porque es la miſma razon, y ſiempre ſe ha de mirar a el fin de la lymoſna para ver ſu firmeza. Tambien es probable lo contrario de eſto, como queda dicho en el miſmo lugar. De lo qual ſe figue, que los teſtamentarios cumplen con ſu officio haziendo diligencia humana para ſaber, ſi los tales ſon pobres: y entendiendoſe con prudencia, que lo ſon ſe les puede repartir la tal lymoſna. Si realmente no lo fueren, no tienen los teſtamentarios, que tener eſcrupulo ninguno: porque hizieron muy deuidamente ſu officio.

¶ La quarta difficultad es, de el, que con fingida ſanctidad alcança alguna lymoſna, ſiendo en realidad de verdad pobre: pero fingeſe ſancto, porque le den lymoſna: y por eſta razon ſe la dan mas facilmente. Como ſuele acontecer, que muchas perſonas deuotas dan lymoſna a ſemejantes perſonas, por tenerlas por ſanctas y buenas.

¶ A eſto digo lo primero, que ſi alguno con fingida ſanctidad alcanço alguna lymoſna, eſta obligado a reſtituyrla: ſi ſe la dieron no tanto por la neceſsidad, como por la ſanctidad que finge. El exemplo es, quando a vna perſona le dan lymoſna, para que encomiende a Dios alguna neceſsidad, o alguna perſona. Eſto enſeñan communmente los Doctores. La razon es: porque en el tal caſo ceſſa la cauſa final de dar la lymoſna, y anſi no es voluntaria: y por conſiguiente ay obligacion de reſtituyrla a quien ſe la dio.

¶ Digo lo ſegundo, que ſi en realidad de verdad le dieron la lymoſna para remediar ſu neceſsidad, como a qualquier otro pobre, ſi en realidad de verdad lo era, valida es la lymoſna: y no tiene obligacion alguna de reſtituyr. Eſto tambien enſeñan comunmente los Doctores. La razon es clara: porque la tal lymoſna ſe da para el remediar la neceſsidad, y en hecho de verdad eſte tenia neceſsidad. Luego valida es la lymoſna, y no ay obligacion de reſtituyr.

¶ De lo dicho en eſtas dudas

se resolueran facilmente otras dudas, que ay mas pequeñas, tocantes a los pobres, que fingen enfermedades, o encarecen demasiado, y excessiuamente las que tienen, si las tales lymosnas son validas, y ay obligacion de restituyr lo que reciben.

¶ A estas difficultades se ha de responder, que si en realidad de verdad los tales son pobres, y necessitados, y por consiguiente capaces de lymosna, la lymosna de ordinario valida es, y no ay obligacion de restitucion. Por que la tal lymosna se ordena a remediar la necessidad, y de ordinario los hombres saben muy bien que suelen encarecer las necessidades, y fingirlas, y con todo esso dan las lymosnas por amor de Christo. Verdad es: que si fingiessen vna extraordinaria necessidad, y por esta razon les diessen alguna extraordinaria lymosna, pienso, que no seria valida: sino que auria obligacion de restituyrla. Porque la tal lymosna en este caso no seria voluntaria.

¶ Quadragesima quarta conclusion. Quando en el pedir de la lymosna ay algun engaño, o trato engañoso, no vale la lymosna, y ay obligacion de restituyrla. Pongo exemplo en algunas mugeres pobres, que con dissimulacion piden para vna donzella pobre, y lo que les dan en lymosna lo toman para si. Estas tales peccan mortalmente, y está obligadas a restituyr la tal lymosna. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores. La razon es clara: porque la tal lymosna se da en particular para aquel effecto de remediar aquella pobre donzella. Luego no es licito applicarla otra necessidad. Esto se confirma: porque si vno mandasse alguna cantidad de hazienda en lymosna para remediar donzellas pobres, no se podria applicar la tal lymosna para otra necessidad: y si se applicasse, auria obligacion de restitucion. Luego quando se da la lymosna para alguna donzella pobre, no se puede applicar para otra necessidad, y si se applica aura obligacion de restituyrla. Por lo qual a las mugeres semejantes, que tratan semejante trato, no las han de absoluer, sino es que desistan de el.

¶ La difficultad es, a quien se ha de restituyr la tal lymosna, y si se cumpliria con applicar aquella lymosna a alguna donzella pobre.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que si en realidad de verdad no auia tal donzella pobre, para quien pidiessen, sino que hazian aquel engaño para sacar la lymosna para si, la restitucion seria bien hazerla a el, que dio la lymosna: para que el, si quisiere la de a la donzella que tuuiere necessidad. La razon es: porque esta lymosna se la sacarõ con trato engañoso.

¶ Digo lo segundo: q̃ me parece muy probable cosa, que se cumpliria restituyendo aquella

lymosna

lymosna a vna donzella pobre, si el que la dio la quiso dar en comun a vna pobre donzella. La razon es: porque el que dio la lymosna, fue voluntario, y la quiso dar y passar el dominio a vna donzella pobre. Luego como se le de a la tal se cumple muy bien con la intencion de el que dio la lymosna.

¶ Quadragesima quinta conclusion. Los que piden lymosna en general para los pobres con animo de tomar para si la tal lymosna, siendo ellos verdaderos pobres, no peccan mortalmente, ni estan obligados a restitucion. Esta conclusion enseñan commúmente los Doctores. La razon es: porque el que da la lymosna la da en general para pobres. Y debaxo de aquella generalidad se encierra el mismo que pide. Luego voluntaria fue la lymosna respecto de el, que pedia: y por cõsiguiente no ay peccado mortal ni obligacion de restitucion. Esto se confirma: porque licito es callar vna verdad, sin perjuyzio de tercero: como lo enseña Nauarro. Luego en el tal caso licito es callar, que pide para si, porque en esto no ay perjuyzio de tercero.

Nauarro lib. 3. consil. tit. de medicã. consil. 1.

¶ Quadragesima sexta conclusion. Quando ay alguna grande causa, no peccan los que procuran, que se pida alguna lymosna para alguna obra pia, por medio de alguna persona principal, o principales: entẽdiendo que por este camino se sacara mas lymosna, que si pidiessen personas ordinarias. Esta cõclusion es comun entre todos los Doctores, y particularmẽte Nauarro. Prueuase lo primero, de el vso comun de los Christianos, que quãdo ay graue necessidad, o alguna obra pia, encargan a dos caualleros, o dos personas principales, que pidan lymosna para la tal obra: pretendiendo por este camino sacar mas lymosna. Lo segundo se prueua: porque la tal lymosna libre es, y voluntaria. Luego no es peccado pedir assi, ni dar orden, en que se pida assi, ni ay obligacion de restituyr. Esto se entiende pidiendo como ordinariamente piden semejantes personas, sin hazer fuerça, ni violencia. Tambien se ha de aduertir, como aduierte el Doctor Nauarro, en el lugar citado que esto se ha de hazer con alguna graue causa. Porque de otra manera, siendo la lymosna tan publica, y haziendose delante de personas tan calificadas, corre gran peligro la tal lymosna de hazerse por vanidad.

Nauarro in c. interverb. consil. 5. nu. 36.

¶ Quadragesima septima conclusion. El que verdaderamente es pobre, aunque tenga salud para trabajar, y lo pueda hazer, conforme a su estado y condicion, no pecca mortalmente pidiendo lymosna, ni esta obligado a restituyrla. Esto enseña Cayetano, y es comun sentencia de los Doctores. La razon es: porque este tal en realidad de verdad es pobre, y tiene necessidad. Luego la tal lymosna es voluntaria respecto de el, que la dio, y no ay obli-

Caietan. 2. 2. q. 187. art. 5. ad 5.

gacion

gacion de restituyr. Verdad es: que como dize Cayetano en el mismo lugar, este tal pecca venialmente, no queriendo trabajar, para sustentarse, pues puede y no quiere, sino mendigar.

Lege. 1. cod. de mendic. valid. lib. 6.

¶ La difficultad es: porque ay vna ley, que pone pena a los que mendigan pudiendo trabajar. Luego es peccado mortal cõtra esta ley el mendigar, pudiendo muy bien trabajar, y sustentarse de su trabajo.

¶ A esta difficultad se responde por aora, que segun algunos Doctores, esta ley no prohibe el mendigar, sino tan solamente pone pena al que mendiga pudiendo trabajar. Y la ley que solamente pone pena no prohibiendo algo, no obliga en el foro de la conciencia. Por lo qual este tal solamente pecca venialmẽte peccado de codicia, o de ociosidad, como lo dize Nauarro. Pero aduiertase, que los corregidores, y gouernadores de los pueblos hazen muy mal consintiendo que estos tales pidan lymosna, y sean mendigos, y deuian castigar a los tales como lo manda el derecho.

Nauarr. in ca. fraternitas 1. q. 2. n. 14.

¶ Quadragesima octaua conclusion. Todas las questas de lymosna general, y vniuersalmente estan quitadas y prohibidas. Esta conclusion es commun de todos los Doctores. Prueuase de el Concilio Tridentino: en el qual general, y vniuersalmente se prohiben las tales questas, y demandas.

Concilio Trid. ses. 21. ca. 9.

¶ La difficultad es, si por esta ley general se quita, que los hermanos de la orden de S. Anton anden pidiendo para los pobres, que tienen a su cargo. La razon de dudar se toma de la dicha ley de el Concilio Tridentino q̃ es vniuersal para todas. Luego esta tambien queda prohibida.

¶ A esta difficultad se responde, que pueden muy bien los hermanos de S. Anton pedir para los pobres, que tienen a su cargo. Esta resolucion es commũ entre todos los Doctores. Prucuase de el vso commun y vniuersal de la Iglesia, que los dexa pedir. Y el tal vso declara muy bien, que la ley no se entiende con ellos. Lo segundo se prueua: porque la ley que habla generalmente se limita por otra ley, como lo nota Baldo. Y en nuestro caso ay muchas razones, por las quales los dichos hermanos deuen ser exceptados. La primera es: porque los enfermos de Sant Anton no tienen de que se puedan curar, y sustentar, sino es pidiendo. Y la ley natural, y diuina manda, que algunas vezes se busque de comer pidiendo, para los tales enfermos: y ansi meritamente estan exceptados los tales hermanos de aquella ley general. La segunda razon es: porque si aquella ley general no tuuiesse alguna limitacion, seguirseya, que las questas, y demandas de los religiosos mendicantes estuuiessen vedadas, por aquella ley general. Lo qual es absurdo,

Bald. in lege. de precio. ff. de publ. in rem act.

y no

y no ſe ha de admitir en ninguna manera.

Nauarr. lib. 3. conſil. tit. de regulari. conſilio. 72.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde con Nauarro, que el concilio ſe ha de entender tan ſolamente de los queſtores, que predicando, o publicando indulgencias a ellos concedidas, o a los que ayudaren a ſus caſas con lymoſnas las andan pidiendo. Lo qual ſe collige de el fin de el dicho concilio, que manda que no ſe prediquen indulgẽcias por los queſtores.

¶ Quadrageſima nona concluſion. Todas las indulgencias y remiſsiones de peccados concedidas, y por conceder a qualeſquiera perſonas, monaſterios, y lugares piadoſos, ſi para las ganar han de ayudar con lymoſnas a las fabricas, y neceſsidades de los dichos monaſterios eſtan prohibidas, y no ſon validas. Eſta concluſion eſta determinada por Pio quinto en vna Extrauagante, que comiença, & ſi Dominici, y es la trigeſima entre ſus conſtituciones. Eſto ſe confirma: porque eſta Extrauagante es muy conforme al Cõcilio Tridentino, en el lugar citado. De lo qual ſe ſigue, que eſtan reuocadas las indulgencias concedidas a los que viſitan las dichas Igleſias, y monaſterios en ciertos dias, dandoles alguna lymoſna. Porque eſtas indulgencias ſon queſtuarias.

Capitulo IIII. De la correction fraterna:

PRimera concluſion. La correctiõ fraterna es vna obra de miſericordia, que procede de la charidad de Dios, y de el proximo. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos. La razon es: porque la correction fraternal es vna manera de lymoſna eſpiritual. Luego es obra de miſericordia, y que procede tambien de charidad. Eſto ſe confirma: porque por la correction fraternal pretendemos remediar la neceſsidad eſpiritual de el proximo, y ſacarle de la miſeria eſpiritual. Luego es obra de miſericordia, y que procede tambien de charidad.

D. Tho. 2. 2. q. 33 ar. 1.

¶ Segunda concluſion. La correction fraterna no ſolamente es vtil y prouechoſa, ſino que cae debaxo de precepto affirmatiuo, que obliga en ſu lugar y tiempo. Eſta enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada, particularmente Bañez: y eſto enſeñan todos los eſcolaſticos, y juriſtas, y Summiſtas. Eſta concluſion ſe prueua lo primero de el Euanglio. Porque Chriſto por Sant Mattheo en el capitulo 18. pone el tal precepto. Lo ſegundo ſe prueua. Porque el precepto de el amor de el proximo, y de la miſericordia no ſolamente nos obliga a hazerle bien, quando

D. Tho. ar. 2.

Bañez dub. 2. cõ cluſ. 2. Scholaſt. in 4. d. 9. Canoniſ. 2. q. 1. canone. ſi peccauerit ne te, & 23. q. 4. & 5. Summiſ. vero. correctio frater.

tuuiere

tuuiere necesidad, sino tambien, a sacarle de la miseria pudiendo. De lo qual se sigue, que este precepto no solamente obliga, quando el proximo pecco mortalmente, sino tambien quando por ignorancia o por otro camino esta en peligro de peccar mortalmente. Porque entonces la charidad, y la misericordia obligan a sacarle de la tal miseria. En la conclusion diximos, que es precepto affirmatiuo, que obliga a su tiempo, y en su lugar. Esta es propriedad de los preceptos affirmatiuos: la qual se ha de declarar en lo siguiente.

¶ Acerca de esta conclusion ay algunas difficultades. La primera es: si la correction fraterna obliga respecto de los peccados preteritos, o de los que estan por venir. La razon de dudar es: porque los peccados passados no tienen remedio ninguno. Porque no puede dexar de estar cometidos. Luego el precepto de la correction fraternal, no puede obligar respecto de ellos. En esta difficultad la Glossa enseña, que la correction fraterna, quanto a el peccado futuro, y que esta porvenir, pertenece a todos: pero quanto a los peccados passados solamente pertenece a los prelados. Porque seria carga intolerable, que todos tuuiessen obligacio de corregir el proximo de los peccados passados. Esta Glossa la reprehenden muchos Doctores. A esta difficultad digo lo primero: que el precepto de la correction fraternal, no obliga respecto de el peccado, que de el todo es passado. Llamo de el todo passado, quando el proximo ya ha salido de el. Esta resolucion es commun entre los Doctores. La razon es: porque entonces el proximo ha salido de la miseria espiritual. Luego no tiene necesidad de la correction fraterna, que se ordena a sacarle de la tal miseria. Entendiendose la Glossa de esta manera, tiene verdad, que la correction de los tales peccados pertenece a los Prelados, como lo dize el Padre Maestro Soto.

Sot. in 4 de. de tegēdo, & detegendo secreto mēb. 2. q. 2.

¶ Digo lo segundo, que si el peccado no es de el todo passado, porque no ha salido el proximo de el, entonces obliga a todos el precepto de la correction fraterna. Esta resolucion es de todos los Doctores. Prueuase, porque Christo dize de preterito, si peccauerit: si vuiere peccado, &c. Esto se confirma: porque entonces el proximo esta en miseria: y no ha salido de el peccado ni cesiado de el todo. Luego obligacion ay de sacarle de la tal miseria.

Glos. in ca. si peccauerit 2. q. 1.

¶ La segunda difficultad es: porque ay muchos peccadores muy manifiestos, y no ay nadie, que los corrija fraternalmente. Luego no ay obligacion de corregirlos: porque es durissima cosa dezir, que todos peccan mortalmente. Esto se confirma: porque casi nadie se acusa en la confession de que no ha corre

gido

gido fraternalmente, y los cõfessores no preguntan por el tal peccado.

¶A esta duda se responde, que esta negligencia, que ay entre los Christianos de corregir fraternalmente es escrupulosa, y no carece de culpa, y de peccado mortal en muchos de los Christianos. Este es vno de los peccados ocultos, de los quales se acusan los fieles, como en general, y los confessores no han de ser negligentes en preguntar a los penitentes si han cumplido este precepto, principalmente quando son hombres de mucha authoridad, que pueden corregir a los proximos, que peccan. La verdad es, que son necessarias algunas circunstancias, para que obligue el precepto de la correction fraterna. Por lo qual muchas vezes se pueden escusar de peccado mortal, quando no corrigen algun proximo. Porque de parte de el que corrige, se requiere authoridad, y buena opinion acerca de aquel, que ha de ser corregido, y de parte de el que ha de recibir la correction es necessario, que aya esperança de emendarse. Y ay muy pocos, de los quales aya esperança, que se emendaran: porque no quieren ser corregidos. Tambien es lo ordinario, que los hombres prudentes, y discretos, no tienen cierta sciencia de los delictos de los proximos: y como no son Prelados, ni tienen obligacion de cuydar de ellos, no quieren saber sus delictos. Por lo qual es muy buen consejo, para que no aya escrupulo de la omission de este precepto, no cuydar de vidas agenas, sino tratar de el negocio de su alma. Porque ay algunos tan necios, que tratan de inquirir, y saber vidas agenas.

¶A la razon de dudar con su confirmacion, se responde, muy facilmente de lo que queda dicho.

¶La tercera difficultad es, si ay obligacion, y precepto de corregir las mugeres publicas, y los infieles, y otros semejantes peccadores. La razon de dudar es: porque ningun Christiano haze escrupulo de corregir a estos tales, y la Republica las permite.

¶A esta difficultad se responde, que la Republica con gran prudencia, y discrecion permite las tales mugeres: para euitar otros mayores males. Pero con todo esso las particulares personas: particularmente los predicadores, y hombres graues, si tienen esperança, que se conuertiran a penitencia algunas, o alguna de ellas, tienen obligacion de corregirlas, y les corre el precepto de la correction fraterna. Pero regularmente hablando, no ay esperança de que se conuertiran. Por lo qual no corre el tal precepto respecto de ellas. Toda via queda difficultad acerca de esto mismo, si vuiesse vn insigne predicador, que tuuiesse grande fuerça en su predicacion

para conuertirlas, si este tal estaria obligado a predicarles. La razon de dudar es: porque si las conuirtiesse todas, seguirseyan mayores daños en la Republica, que essa es la razon, porque se permiten.

¶ A esta difficultad se responde lo primero, que no es caso moral. Porque nunca faltaran en la Republica mugeres perdidas. Lo segundo se responde, que si fuesse cosa moral, el tal predicador haria muy prudentemente en conuertirlas, y estaria obligado a hazerlo. En el qual caso el no seria causa de los mayores males, que se siguiessen en la Republica. Porque el tan solamente cuyda de la salud espiritual de aquellas almas, y de que se conuiertan a Dios. Y los peccados, que se siguen no es por su culpa, sino por la malicia de los demas. De lo que toca a los infieles la principal causa, porque estamos escusados de corrigirlos, es porque no ay esperança de que se conuertiran. Y tambien: porque el tratar y conuersar con ellos no es cosa segura, sino peligrosa, y ocasion de escandalo. Pero, si alguno entendiesse, que era poderoso para corregirlos, y emendarlos de la infidelidad, o de otros peccados contra la ley natural, estaria obligado a corregirlos. El Summo Pontifice de su proprio officio por derecho diuino, esta obligado a embiarles predicadores, donde vuiere esperança de que se conuertiran. Los demas fieles estan obligados de charidad, y de misericordia a predicarles, si se puede hazer comodamente, y ay alguna esperança de su conuersion, y no ay peligro de su salud espiritual. De lo que toca a los demas peccadores publicos, se ha de responder lo mismo, que de las mugeres publicas. De lo qual todo facilmente se suelta la razon de dudar.

¶ La quarta difficultad es: porque el precepto de la lymosna corporal no obliga a el hombre rico, quando el que padece la necesidad voluntariamente la padece: porque tiene de donde poder socorrer a su necesidad. Y es assi, que el que pecca, y esta en peccado voluntariamente esta en peccado, y puede muy bien con el ayuda de Dios salir de la tal miseria. Luego no ay obligacion de corregirle, y darle lymosna espiritual.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que no es la misma razon en el vn caso, q en el otro. La razon de differencia es: porq en el caso primero no es medio ordenado con la razon natural darle lymosna, y bienes temporales para conseruar su vida, quando el mismo tiene bienes, con los quales, si quiere puede facilmente conseruar su vida, y remediar su necesidad. Pero la razon natural ordeno entre los

hom-

hombres como medio necessario la admonicion, y correction, para que él que esta apassionado en el peccado, salga de el. Porque el tal tiene necesidad, de que le ayuden, y fauorezcan con consejo, y amonestandole, lo qual es facil. A el que de pura auaricia se dexa morir de hambre y no quiere gastar, a este tal se le ha de socorrer, dandole buen consejo, y amonestandole. Porque entonces no corre el precepto de darle lymosna corporal, sino fuesse totalmente loco, y fuera de juyzio.

¶ La quinta difficultad es: porque el mismo peccador no esta obligado a hazer penitencia luego, ni a conuertirse en Dios, sino a su tiempo. Luego tampoco estara el Christiano obligado a corregirle, sino fuere, quando el esta obligado a conuertirse. Porque no esta obligado el otro a quererle mas, que el mismo se quiere a si.

¶ A esta duda se responde, que ay obligacion de corregirle, para que se emiende, quando el mismo no tiene obligacion de conuertirse, y hazer penitencia por entonces. La razon es: porque aunque es verdad, que no esta obligado a hazer penitencia y conuertirse, pero tiene obligacion de cessar de el peccado. Y para que cesse es medio ordenado el de la correction fraterna. Tambien ay vna gran differencia. Porque el es como señor de los bienes espirituales, y yo soy como guarda suya por precepto de charidad, y misericordia. Por lo qual, aunque el sea el prodigo de los bienes espirituales y no quiera recuperarlos por aora: pero yo estoy obligado à hazer mis diligencias para sacarle de la miseria espiritual, luego, que commodamente pudiere. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ Tercera conclusion. El precepto de la correction fraterna, es natural declarado y confirmado en la ley Euangelica. Esta conclusion enseñan los discipulos de Sancto Thomas en el lugar immediatamẽte citado. Que sea precepto natural se prueua: porque la razon natural enseña, que la correction fraterna es medio ordenado para sacar el proximo de la miseria de el peccado. Luego es precepto natural. Esto se confirma: porque el precepto de dar lymosna en tiempo de necesidad es natural. Luego el precepto de remediar la necessidad espiritual de el proximo sera natural. Porque es vna manera de lymosna espiritual. Que este confirmado este precepto: y declarado en la ley Euangelica cõsta manifiestamẽte por que Christo nuestro Señor por Sant Mattheo lo confirmo y lo declaro. Matth. 18.

¶ Quarta conclusion. El precepto de la correction fraterna no obliga debaxo de peccado mortal respecto de los peccados venials, absolutamẽte cõsidera-

dos. Esta conclusion es commun entre todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas y Bañez. Prueuase lo primero de el Euangelio, en el qual se dize, que por la correction fraterna se gana el proximo, y el hermano. Luego señal es que suppone Christo, que estaua perdido, por el peccado mortal. Lo segundo se prueua: porque seria cosa intolerable obligar debaxo de peccado mortal a corregir de peccados veniales, que son innumerables los que se cometen cada dia. Lo vltimo se prueua: porque induzir a vno, que cometa vn peccado venial, no es mas que peccado venial. Luego el no le corregir, no es peccado mortal.

D. Tho. 2.2.q.33 ar.2. Bañez dub. 2.

¶ La primera difficultad es acerca de esta conclusion, si sera peccado mortal, no corregir a el proximo de peccados veniales, quando disponen a peccado mortal y ay peligro de el. El exemplo es: si vno viesse entrar a vna persona en alguna casa, en la qual trata familiarmente con algunas mugeres, y ay algunas platicas que son peccados veniales. En el tal caso, la duda es, si obligara la correction fraterna debaxo de peccado mortal respecto de aquellos peccados veniales, porque disponen en el tal caso a peccado mortal y ay peligro de el. En esta difficultad Nauarro tiene que ay obligacion de corregirle debaxo de peccado mortal, y lo mismo tiene el Padre Fray Manuel Rodriguez, el qual cita a el Maestro Soto. Su razon es, por el peligro que ay, de que caya en la miseria de el peccado mortal. Esta sentencia no la tengo por improbable.

Nauarr. in ca. inter verb. 11. p. 3. coro. 59.

Manuel Rodrig. c. 9. de el orden Iudicial. cõclus. 1.

¶ A esta difficultad se responde, ser muy mas probable y casi cierto, que no obliga la correction fraterna en el tal caso debaxo de peccado mortal.

¶ La razon es: porque Christo en el Euangelio suppone que el hermano ha peccado de tal suerte, que esta perdido, y se puede grangear. Luego suppone auer peccado mortalmente. Esto se confirma: porque mientras no esta en peccado mortal, no tiene graue miseria, ni necessidad. Luego no es peccado mortal no acudir a remediarla. Como no seria peccado mortal no acudir a remediar vna necessidad de el proximo, que no es tan graue.

¶ A la razon de dudar, se responde facilmente: que aunque el tal peccado venial disponga a mortal, y aya algun peligro, con todo esso el proximo hasta aora no esta en miseria graue, de suerte que sea necessario remediarla debaxo de peccado mortal.

¶ La segunda difficultad es: si es peccado venial no corregir al proximo de los peccados veniales. La razon de dudar es: porque Christo en el Euangelio siempre parece, que suppone para la correction fraterna, que el hermano

mano esta perdido por el peccado mortal. Luego no ay obligacion de corregir los peccados veniales debaxo de peccado venial.

Sot. in relect. detegendo secreto membro. 2. q. 2.

¶ A esta duda se responde con el Padre Maestro Soto, que ay obligacion debaxo de peccado venial de corregir a el proximo de los peccados veniales, que tiene costumbre. La razon es: porque los tales peccados veniales son vna manera de miseria espiritual. Luego si puedo commodamente socorrer a el proximo, y sacarle de la tal miseria, obligacion ay de hazerlo debaxo de peccado venial. Dixe de los que tiene costumbre: porque de los que se cometen por fragilidad humana, no ay obligacion de corregir de ellos, debaxo de peccado venial. Porque son innumerables, y moralmente hablando no se puede el hombre escapar de ellos.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que Christo nuestro señor ponia en aquel lugar el precepto que obliga a peccado mortal, o lo confirmaua, y declaraua. Y por esta razon suppone, que el hermano ha de estar perdido por el peccado mortal. Pero aquel precepto en su modo, y manera se ha de entender de el peccado venial, de el qual ay costumbre. Porque, si estoy obligado debaxo de peccado mortal a corregir el que esta en peccado mortal: luego en su proporcion, obligacion aura de corregir de peccado venial, de el qual ay costumbre, so pena de peccado venial.

¶ La tercera difficultad es, si los prelados y gouernadores de la Republica estaran obligados a corregir debaxo de peccado mortal a los subditos, que tienen algunos peccados veniales de costumbre.

¶ La razon de dudar es: porque el precepto de la correction fraterna, no obliga debaxo de peccado mortal, sino es respecto de los peccados mortales, como ya hemos dicho. En esta difficultad el Padre Maestro Soto en el lugar citado, enseña, que los Prelados, y gouernadores de la Republica estan obligados debaxo de peccado mortal a desterrar de sus communidades los peccados veniales mas graues, que ay costumbre de ellos.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que los gouernadores temporales de las Republicas no estan obligados debaxo de peccado mortal, a expeler de la Republica semejantes peccados veniales. Esto enseña el Maestro Bañez en el lugar citado, y otros muchos. La razon es: porque los gouernadores temporales no estan obligados a tanta perfection, ni a mirar tanto por el bien espiritual, sino tienen obligacion por el bien, y paz de la Republica. Por lo qual los tales gouernadores estan obligados debaxo de peccado mortal, a expeler y

lançar de la Republica, quanto es de su parte los peccados veniales, que la turbassen y alborotassen, o que causassen daño en la Republica. Como estaria obligado a lançar los juegos, si turbassen la paz de la Republica, y causassen daño en ella. Lo mismo es, lo que toca a el vestido, si uuiesse excesso contra las prematicas, aunque no fuesse, sino peccado venial, en los ciudadanos.

¶ Digo lo segundo, que los Prelados particularmente de las religiones, estan obligados debaxo de peccado mortal a desterrar de sus communidades las costumbres, que ay contrarias a la religion, y corrigirlas: y quanto en si fuere emendarlas. Esto enseña Bañez en el lugar citado. La razon es: porque los tales prelados tienen estado demas perfection, y son guardas de las ceremonias de la religion. Esto se confirma: porque las tales costumbres contrarias a las ceremonias de la religion inquietan, y desassossiegan la paz y quietud de las tales communidades. Luego obligacion ay debaxo de peccado mortal a corregir los subditos de los tales defectos.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que los gouernadores, y particularmente los prelados estan obligados a esto, por razon de el officio, y no por la general razon de todos los demas.

¶ Quinta conclusion. Aquel que tiene por officio enseñar la ley esta obligado debaxo de peccado mortal, a procurar, que ninguna ignorancia aya en sus subditos de las cosas, que ellos tienen obligacion a saber. Esta conclusion enseñan todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y entre ellos Bañez. Prueuase lo primero de lo que dize Sant Pablo, ay de mi, si no predicare el Euangelio, por que estaua obligado a enseñarle. Y el Pontifice dize en el Derecho, ay de nosotros si callaremos. Lo qual se entiende de lo que ay obligacion de enseñar. Lo segundo se prueua: porque si esta obligado de officio a enseñar: Luego si no lo haze sera peccado mortal, si la materia es graue.

Bañez dub. 3. cõ cluſ. 1. 1. Corint. 9. ca none diſpenſatio. d. 43.

¶ Sexta conclusion. Qualquier hombre, que sabe la verdad, de qualquiera ley, esta obligado a enseñar el proximo quando ignora aquellas cosas, que esta obligado a saber, y por la tal ignorancia esta en peligro de peccar mortalmente.

¶ Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, particularmẽte Bañez en la duda citada en la conclusion segunda. La razon es, porque la tal ignorancia es vna grã miseria de el proximo. Luego de charidad y misericordia estamos obligados a sacarle de ella.

¶ Septima conclusion. Quando vno esta cierto, que el proximo, que ignora alguna ley, o

hecho,

hecho, no ha de cessar de el peccado contra la ley, aunque se la enseñe, no tiene obligacion de enseñarle, sino fuesse, que de la tal ignorancia se recreciesse daño a tercera persona. La razon es: porque el enseñar a el ignorante, es obra de misericordia, que se ordena a sacar a el proximo de miseria. Luego sino ay esperança de conseguir este fin, no aura obligacion de enseñarle. Dixe en la conclusion, que esto se entiende, si la tal ignorancia no fuesse prejudicial a otros: porque si lo es, ay obligacion de enseñarle. El exemplo es, quando el ignorante enseñasse a otros ser licito lo que el haze, y por mi enseñança, aunque no cessasse de el peccado cessara de enseñar a los otros. En el tal caso estoy obligado a enseñarle por el daño, que se sigue a la tercera persona. Lo mismo es, quando vno por ignorancia recibe vsuras y recibirlasha, aunque le enseñen, no ser licito, pero creese probablemente, que mandara a sus herederos que restituyan. En el tal caso estoy obligado a enseñarle por el daño de la tercera persona.

¶ Octaua conclusion. Quando la ignorancia de el hecho es de alguna cosa contraria a el Derecho diuino, y natural, y probablemente se espera, que quitandole la ignorancia no hara lo que haze con la ignorancia, o lo que quiere hazer: qualquiera esta obligado a quitarle la ignorancia. Pongo exemplo. Pedro ignora, que Mariano es su muger, y quiere tener acto matrimonial con ella: estoy obligado a sacarle de aquella ignorancia, y persuadirle, que no es su muger. Lo mismo es, si quiere contraher matrimonio con vna, que es su hermana o parienta dentro de el quarto grado, estoy obligado a amonestarle, que no lo haga, aunque no se pueda probar juridicamente.

¶ La razon es: porque aunque el tenga ignorancia inuincible: pero respecto de el, que lo sabe no dexa de auer deformidad en aquella obra: la qual tengo de escusar si puedo.

¶ Nona conclusion. Quando la ignorancia es de el hecho contra la ley humana, no ay obligacion de amonestar al proximo: aunque se vea, que de la tal ignorancia, o oluido haze algun hecho contra la ley, o dexa de hazer algun hecho que manda la ley. El exemplo es, quando voy camino con vno que esta obligado a rezar, y se que se le oluidan las visperas, o alguna cosa de el officio diuino, no estoy obligado a amonestarle, y acordarselo, aunque sepa que rezara si se lo acuerdo, y lo mismo es en otros casos semejantes. Esta es sentencia comun entre los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es: porque las leyes humanas

no obligan tan pesadamente, que esten todos obligados a aduertir de el hecho. Esta conclusion se ha de entender, quando el hecho, o omission no redundasse en escandalo, o irreuerencia de Dios, o de la religion Christiana. Porque entonces estaria obligado a amonestarle. El exemplo es, quando vno ignora, o esta oluidado, que oy es viernes, y aparejа carne para comer, o trabaja en dia de fiesta, o yendo a dezir missa va sin casulla: entonces estoy obligado a aduertirle, y à amonestarle.

¶ Acerca de esta conclusion es la difficultad, quando veo, que el proximo haze contra vn precepto humano por ignorancia, ò oluido, y no se si es culpable, o inculpable: la duda es, si estare obligado a aduertirle, y amonestarle. La razon de dudar es, porque por este camino se podria euitar el peligro de peccar mortalmente.

¶ A esta duda se responde: que ni en este caso estoy obligado. La razon es: porque la ignorancia, o oluido ya es culpable, o inculpable. Si es inculpable no peccara. Y si es culpable, ya ha peccado y no peccara mas por hazerlo, o no lo hazer. Porque ya estaua aparejado para hazerlo por ignorancia culpable. Toda via queda difficultad: porque por lo menos el aduertirle yo, y amonestarle aprouechara para que confiesse su negligencia, la qual no confessara, sino le aduierten. A esto se responde, que esto es demasiado de escrupulo. Porque el tal se confessara de otros peccados y de los peccados de oluido y negligencia. Y assi quedara absuelto de ellos por lo menos indirectamente. Con todo esso seria consejo bueno, aduertirle, y sacarle de la ignorancia de el hecho, si estoy cierto, que amonestandole facilmente cumplira la ley. Porque si entendiesse, que apenas, o con gran difficultad cumplira la ley, la prudencia es no le amonestar. Porque quiça peccara mas cumpliendo la ley con pereza, y accidia, que peccara por el oluido no cumpliendo con la ley. Todas estas cosas se han de considerar con gran prudencia.

¶ Acerca de estas conclusiones se ha de aduertir, que el enseñar a el ignorante, es obra de misericordia: pero no es propriamente correction fraterna, de la qual tratamos a el presente.

¶ Decima conclusion. Para que obligue el precepto de la correction fraterna, se ha de tener gran atencion a el lugar y a el tiempo, y no obliga en todo lugar y tiempo, sino quando conuiene para la emienda de el hermano. Esta enseñan todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es: porque es precepto affirmatiuo, que se ordena a el bien, y cõmodidad de el proximo y a sacarle de la miseria espiritual.

Luego

Luego no obliga siempre, y por todo tiempo, sino a su tiempo, y quando fuere bien para que el hermano se enmiende, que es el fin dela correction fraterna, al qual se ordena.

Vndecima conclusion. Seys circunstancias se requieren para que la correction se haga como se deue hazer, las tres son de parte de el que corrige, las otras tres de parte de el corregido. Las de parte de el que corrige son. La primera, que tenga conocimiento de el peccado. La segunda mansedumbre. La tercera commodidad. De parte de el corregido la primera es, que su peccado sea mortal, o venial conforme a lo dicho. La segunda, que aya esperança de la enmienda. La tercera, que no espere otro tiempo mas oportuno. Esta conclusion enseña en particular Gerson, y otros Doctores, y todos los citados implicitamente ponen estas condiciones. La razon es: porque estas condiciones son necessarias para que la correction sea de prouecho al hermano, y para que se enmiende. Estas condiciones es necessario declararlas mas en particular.

Gerson tract. 24. de corre.

¶ La primera condicion de parte del que corrige es, que tenga conocimiento de el peccado. Porque, si el que corrige no supiesse el peccado, seria gran necedad corregir al proximo. Y tambien se ha de aduertir, que los fieles ordinarios no estan obligados a andar a buscar peccados en los proximos para corregirles, antes seria peccado hazer semejante inquisicion. Acerca de esta condicion es la primera duda: porque no es peccado andar a buscar los proximos, que tienen necesidad corporal para hazerles lymosna, y remediar su necesidad, antes es obra de grã piedad. Luego tambien sera licito, y obra de piedad inquirir los peccados, y miserias agenas, para corregirlas y emendarlas, y sacar al proximo de ellas.

¶ A esta duda se responde, no ser licito. Assi lo enseñan todos los Doctores. La razon es: porque seria injusticia: y agrauio grande, que se haze al proximo el inquirir sus defectos y peccados. Y no es licito hazer mal para remediar la necesidad de el proximo. Ningun particular tiene derecho para inquirir la vida agena, y los peccados de su hermano. Por lo qual ay gran differencia entre el vn caso, y el otro. Porque el inquirir la necesidad de el proximo no es injusticia, ni se le haze agrauio ninguno. Pero el buscar peccados en casa de el proximo es injuria, y agrauio, que se haze al proximo.

¶ La segunda difficultad es, si es necessario, que el conocimiento, que ha de tener el que corrige de el peccado sea cierto moralmente, o si basta, que sea probable, y aparente. La razon de dudar es: porque si ay probabilidad, que el proximo esta en

miseria y necessidad, parece que corre obligacion de procurar sacarle de ella. Luego en el caso puesto aura obligacion de corregir al hermano, y sacarle de miseria. En esta difficultad Adriano tiene, que para que vno este obligado a corregir, basta que tenga vn probable conocimiento de el peccado, y que no es necessario, que tenga cierto conocimiento.

Adria. in 4. de correctio.

Digo lo primero: que regular y comunmente no obliga el precepto de la correction fraterna sino ay conocimiento cierto moralmente hablando de el tal peccado. Esta es la comun sentencia de todos los Doctores en el lugar alegado. La razon es: porque si el conocimiento de el peccado solamẽte es probable, no tẽgo certidumbre de que el tal proximo este en miseria. Luego no le puedo corregir para sacarle de ella. Particularmente que como deziamos, teniendo conocimiento probable no puedo inquirir para saber, si es cierto el tal peccado. Esto se confirma, porque de otra suerte corrigiendole sin saberlo cierto, se podria justamente ayrar.

¶ Digo lo segundo, que quando de no hazer la tal correction puede suceder gran daño al que ha de ser corregido, auisandole el que fraternalmente le corrige que no le corrige de este delicto por saber cierto, que le ha cometido, sino porque duda de ello, y quiere dar traça, para que se cuyde el daño, que imagina le puede suceder, en el tal caso puede y deue corregirle. Y en el tal caso tiene verdad la sentencia de Adriano. La razon es: porque por la correction le puede librar de aquel daño. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho en esta duda y en la passada. La segunda condicion de parte de el que corrige es mansedumbre. Esta condicion es grandemente necessaria. Porque en la correction fraterna se pretende la enmienda de el hermano. Luego ha se de hazer con mucha mansedumbre, y con espiritu de suauidad. Esto se confirma, porque la correction fraterna es obra de charidad y misericordia. Luego ha se de hazer con gran piedad, y mansedumbre, y con espiritu de hijo de Dios. Lo qual principalmente tiene verdad, quando el subdito corrige al prelado. Porque entonces lo ha de hazer con gran mansedumbre no reprehendiendole, sino poniendole delante la grauedad de el peccado. De lo qual diremos abaxo.

¶ La tercera condicion es la commodidad. Esta condicion es muy necessaria. Porque la correction fraterna tiene por fin el bien de el proximo, y el sacarle de miseria. Luego ha se de tener atencion a que aya commodidad en la correction fraterna de parte de el que corrige para hazer este effecto. Ha se de aduertir, que si ay otras personas mas idoneas y a proposito, las quales lo quieran hazer, no esta

obli-

obligada la persona menos idonea a hazer la tal amonestacion. Dixe, las quales quieren hazer la tal amonestacion: porque si no la quieren hazer, entonces las personas menos idoneas estaran obligadas a hazer la tal amonestacion, como lo enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

D. Tho. 2.2.q.33 art.2.

¶ La primera condicion de parte de el que ha de ser corrigido es la materia de la correction que es el peccado, el qual ha de ser mortal. Y si basta venial, queda ya declarado en lo passado.

¶ La segunda condicion es: que aya esperança de la enmienda. La razon es: porque la correction fraterna de si se ordena al bien y enmienda de el proximo. Luego condicion necessaria es de parte de el que ha de ser corregido, que aya esperança de su enmienda. De suerte, que si en ninguna manera ay esperança de que se enmendara no ay obligacion de corregir fraternalmente.

¶ La duda es, quando vno duda, si el hermano se enmendara, o no, si aura obligacion de corregirle. En esta difficultad Cayetano enseña al parecer, que no ay obligacion de corregir: porque dize, que ay obligacion de corregir el hermano, quando ay probabilidad que se enmendara. Y quando ay duda, no parece que ay tal probabilidad. Adriano tiene, que ay obligacion de corregir en el tal caso.

Caiet. in Súmaverbo correctio fraterna.

Adria. in 4. in materia de correct.

¶ Digo lo primero, si ay duda que el hermano se ha de enmendar, pero de tal suerte, que es mas probable, que mi correction dañara al proximo, en el tal caso estoy obligado a no corregirle. Esta conclusion es de Sancto Thomas y de todos sus discipulos, y muy en particular la enseña el Maestro Bañes en el articulo segundo. La razon es: porque la correction fraterna es vna lymosna, que se ordena como a fin al bien de el proximo. Luego si ha de dañar, y es esto mas probable, obligacion ay de no corregir. Porque ay obligacion de no hazer daño al proximo, y la charidad obliga a esto.

D. Tho. 2.2.q.33 art.6. Bañ. art. 2. dub. 4. concl. 1.

¶ Digo lo segundo, en el caso de duda, si estoy cierto que la correction fraterna no dañara, sino que puede aprouechar entonces estoy obligado a corregir. Esta resolucion es comun entre los discipulos de Sancto Thomas, y muy en particular la tiene Bañes en la conclusion segunda, y Adriano en el lugar citado, y el Maestro Soto. Prueuase lo primero de el Derecho, en el qual expressamente se determina esto. Lo segundo se prueua: porque en el tal caso estoy obligado a dar lymosna al necessitado, al qual puede aprouechar, y no puede dañar. Luego lo mismo sera de la correction fraterna, que es vna manera de lymosna espiritual. Pue-

Sotus de tegendo secreto memb. 2. q. 3. c. 4.

Canone siquis de pœniten. d. 7.

de

de se declarar con el exemplo de el medico, que esta obligado a applicar la medicina, que puede aprouechar, y no puede dañar. Este dicho principalmente tiene verdad, quando el proximo esta en el articulo de la muerte.

Digo lo tercero, quando igualmente estoy dudoso, si mi correction aprouechara, o dañara, grandemente es probable, que no estoy obligado a amonestar, y corregir. Esto enseña el M. Bañes en la conclusion tercera. Y en este sentido es verdadera, o muy probable la sentencia de Cayetano. Porque Cayetano pone el exemplo, quando no se conoce el hombre, que ha de ser corregido, ni se entiende su condicion. La razon es, porque en el tal caso me pongo a peligro de escandalizar el proximo, y de que me diga alguna injuria. Luego en el tal caso mucho mas seguro sera suspender la correction fraterna, y dexar la por entonces. Este dicho se ha de entender fuera de el caso de extrema necessidad. Porque si el proximo esta en peligro de muerte, estare obligado a corregirle, aunque probablemente tema, que mi correction le ha de dañar: pero tambien es probable que podra aprouechar. La razon es: porque sino le corrijo, ya el se condena por el peccado, que cometio. Y si le corrijo tan solamente podra ser dañosa la correction, quanto a esto, que se condenara por el nueuo peccado. Pero de otra parte probablemente se espera, que el tal hara penitencia, y se conuertira y saluara. Y este es tan grande bien, que pesa mucho mas, que el condenarse por el nueuo peccado. Luego obligacion ay entonces de corregirle. Lo qual se declara con el exemplo de el medico discreto. El qual quando vee a vn enfermo, que esta para morir, y desahuziado, le applica alguna vez algunas medicinas vehementes, y rezias, de las quales probablemente piensa, que aprouechara, aunque tambien piensa probablemente, que le aceleraran la muerte.

Digo lo quarto que aquel, que duda, si la correction fraterna dañara al bien commun, principalmente de la religion, no esta obligado a corregir. El exemplo es en vn subdito, q̃ teme, que corrigiendo a su prelado se enojara de manera, que causara alguna gran turbacion en la communidad, y desgustos, en el tal caso no ay obligacion de corregir. Esta resolucion enseña Sancto Thomas, y con el todos sus discipulos. La razon es: porque el bien commun siempre ha de ser preferido a el bien particular. De lo qual se sigue, que sabiendo, que la correction fraterna ha de aprouechar espiritualmente al corregido, no se ha de dexar, aunque se tema, que de ella se ha de alborotar, y le ha de venir vna grane enfer-

D. Tho. 2.2.q.33. art. 2.ad tertium.

medad

medad corporal. La razon es: porque la ſalud eſpir tual del alma ha de ſer preferida a la de el cuerpo.

¶ La vltima condicion es, que no eſpere otro tiempo mas oportuno. Acerca de eſta condicion ſe ha de aduertir, que es neceſſaria en caſo, que ſe entienda: que de dilatar la correction caera el delinquente en otro peccado mas graue, qual ſeria comulgar en peccado mortal, o otro ſemejante. Pero ſi de differir la correction, no ſe ſigue otro daño, ſino es el perſeuerar el peccador en el peccado, haſta que ſea corregido bien ſe puede differir la amoneſtacion para otro tiempo mas oportuno, entendiendo que entonces ſaldra el peccador de el peccado con mayor cautela, auiẽdo probado ſu flaqueza en el perſeuerar en la mala vida. Eſto enſeña el Maeſtro Aragon, y otros Doctores.

Aragon 2.2.q.33 art.2.pa. 793.col. 1.& 2.

¶ Duodecima concluſiõ. Los prelados eccleſiaſticos eſtan obligados con mayor obligacion y mas eſtrecha a corregir los ſubditos, en quanto la correction fraterna ſe ordena al bien eſpiritual de las almas. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, particularmente el Maeſtro Bañes, y es commun ſentencia: la qual tiene Adriano, y Cayetano. La razon es: porque el prelado eccleſiaſtico es paſtor eſpiritual, al qual pertenece tener muy particular cuydado de la ſalud eſpiritual de ſus ouejas. Luego a el cõ muy particular obligacion pertenece corregir a ſus ſubditos por el bien eſpiritual. Eſta mayor obligacion de los prelados nace de ſu proprio officio, y eſtan obligados a executalle de juſticia por la promeſſa que hizieron, como lo enſeña Cayetano en el lugar citado. La razon es: porque el prelado no tiene mas obligacion que los demas, ſino es en las coſas, que le conuienen por razon de ſu officio. Y a eſtas eſta obligado de juſticia. Luego eſta obligado de juſticia. Eſto ſe confirma: porque por fuerça y virtud de ſolo el precepto de miſericordia, no eſta obligado a inquirir los defectos de los proximos. Luego eſta obligacion le nace al prelado de ſu proprio officio, y de juſticia. Lo qual ſe declara mas en particular en la concluſion ſiguiente.

D. Tho. 2.2.q.33 art.3. Bañ. du. 1. concl. 1. Adria. in 4. de correcti. fraterna. Caiet. in q. citata. D. Tho. art.2. ad quartum

¶ Tercia decima concluſion. Los prelados por fuerça, y virtud del precepto de charidad, y miſericordia, eſtan obligados a corregir los ſubditos en algunos caſos, en los quales no eſtan obligados los demas. Eſta concluſion es de Cayetano en el lugar citado. De ſuerte, que por razon de ſu officio tiene el prelado obligacion en algun caſo de vſar de eſta miſericordia, y charidad con los ſubditos, en el qual caſo no eſtarian obligados los queno ſon prelados. Como dezimos, que el Obiſpo eſta obligado a hazer lymoſna en algun caſo, por razon de ſu officio, en el qual no eſtan obligados los demas. De

lo qual se sigue, que si el prelado dexo de corregir el subdito, quando estaua obligado, no cumple en la confesion, diziendo, que quebro el precepto de la correction fraterna: sino que ha de declarar, q̃ era prelado, por la mayor obligacion, que tenia respecto del officio. Es necessario declarar, si el prelado en razon de serlo estara obligado a hazer inquisicion de las vidas de sus subditos para corregirlos. De suerte, que el prelado este obligado a mas, que los demas fieles. Porque los demas fieles no estan obligados a inquirir las vidas agenas para corregirlas, como ya queda determinado en lo passado.

Quarta decima conclusion. El prelado, si se considera, como hermano, no esta obligado, ni puede hazer inquisicion de las vidas agenas, para corregirlas. Esta conclusion es de todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. La razon es: porque segun esta consideracio todos los fieles son iguales. Y los demas fieles no pueden ni deuen hazer esta diligencia por fuerça, y virtud de el precepto Euangelico de la correction fraterna. Luego tampoco estara obligado el prelado, segun esta consideracion.

Quinta decima conclusion. El prelado, en quanto es padre espiritual, puede y en quanto prelado esta obligado, alguna vez a inquirir la vida de sus hijos, y subditos, por el bien de los mismos subditos, y esto por el precepto de la correction fraterna, en quanto se junta con el officio de padre, y de prelado. Esta conclusion enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas: en el lugar citado, particularmẽte Bañes. La razon es: porque el precepto de la correction fraterna obliga a cada vno a hazer esta lymosna espiritual, segun la posibilidad de las riquezas espirituales, que tiene con las quales conuenientemente, y segun prudencia, puede socorrer la miseria espiritual del proximo, como el precepto de la lymosna corporal en muchos casos obliga al rico, en los quales no obliga al que no es tan rico. Y es assi, que el prelado, en razon de ser prelado, y padre es mas poderoso para corregir fraternalmente: y de razon ha de ser mas rico de riquezas espirituales. Luego en muchos casos estara obligado a hazer este officio, en los quales no estan obligados los demas, y estara obligado a hazer mas diligẽcias. De lo dicho se toma la razon, para q̃ el prelado como tal pueda inquirir, en algunos casos de los defectos, y peccados de los subditos para corregir los. Porque al padre y juez es licito inquirir los peccados delos hijos, y de los subditos por algunos medios particulares, que sean conforme a prudencia. Luego, quando estos medios para la correction, y enmienda de los subditos, fueren conforme a prudencia, podra el prelado, y estara obligado, a

Bañ. du. 2. concl. 3.

vsar dellos, porque vsa de su derecho. Lo qual no podra hazer otro particular, porque no tiene derecho para ello. Pero es necessario declarar mas en particular los medios, que podra poner el prelado, para este effecto.

A esto digo lo primero, que los tales medios han de ser proporcionados con el fin, que es la correction fraterna, pues se ordenan a el. Y seran proporcionados sino exceden el officio de prelado: y son conuenientes, para que el subdito se enmiende. De suerte, que el prelado no tiene licencia para inquirir de qualquiera suerte de la vida de el subdito. Porque esso seria en gran detrimento de la communidad, y seria peor, que si los particulares hiziessen inquisicion de la vida de los demas. Porque los prelados en razon de serlo, son mas poderosos para hazer este effecto, y infamar a muchos.

Digo lo segundo, que aquellos medios seran licitos, que el prelado y padre vsando de su derecho puede poner. Digamos lo mas en particular. El prelado puede poner zeladores y centinelas, y guardas en los lugares communes, y publicos, para que miren bien y adiuertan lo que passa en la communidad, y le den noticia. Y si de esta noticia hallare algun defecto de algun subdito suyo, le sera licito proceder a corregirle fraternalmente.

Digo lo tercero, que si el prelado de la religion tiene alguna sospecha de algun religioso, que no trata tan honestamente en la ciudad, quando le pidiere licencia para yr fuera le sera licito el señallarle compañero, de quien tenga satisfacion en la virtud, y lo deue hazer assi, fiando que el tal religioso prudente, y discreto si viere alguna cosa, que no sea licita lo denuncie al prelado, como a padre. Pero ha se de aduertir, que no es licito al prelado dezirle al compañero, que señala, que mire por el tal religioso. Porque seria infamarle, sino fuesse que ya tuuiesse grandes indicios y el rumor viuiesse ya llegado al prelado. Ha lo de dexar a la discrecion de el compañero discreto, y prudente, que le señalo, confiando, que hara su officio Christianamente, y con prudencia.

¶ Digo lo quarto, que el Prelado de la religion podra poner zeladores en las officinas communes, con esta intencion, que si vieren alguna cosa digna de correction, y enmienda, se la digan, para que sean corregidos fraternalmente los delinquentes. Todas estas diligencias no es licito, que las haga ningun particular: por que seria destruyr la paz de la Republica, y communidad religiosa.

Digo

¶ Digo lo quinto, que los prelados tengan esta regla vniuersal, y es que no hagan diligencia ninguna, particular, para inquirir de la vida de alguna persona en particular, sino fuere, que tengan sospecha particular, y razonable, y causada de razonables indicios. Y si vna vez tuuiere razonable sospecha de algun subdito, entonces podra vsar prudentemente de el derecho de padre, y prelado, y podra inquirir como tal, ordenando todo esto al bien del subdito espiritual.

¶ De lo qual se sigue, en quanto peligro biuen los prelados, y quanta necesidad tienen de la ayuda de Dios, y de su diuina prouidẽcia. Porque ay vnos prelados, que piensan, que todo el bien, y paz de la communidad consiste, en que ningun delicto se manifieste en el foro exterior, siendo assi, que ay muchos delictos, y pernicios os. Este mal nace, y procede, de que no quieren velar, y hazer diligencia, como buenos pastores, y assi nacen muchos vicios en la communidad para su mal, y destruyciõ. Otros prelados ay por otro extremo, que no hazen, sino acechar a sus subditos, y inquirir sus vidas, por medios muy extraordinarios. Y assi descubren y manifiestan muchos delictos, los quales auian de estar ocultos. Y los pecados, que auian de corregir fraternalmente, los sacan al foro exterior.

¶ Acerca de esto es la difficultad, si fuera de los prelados, y los que tienen cuydado de almas, aya otros en la Iglesia, que de proprio officio estan obligados a la correction fraterna. Esta difficultad se pone por los religiosos mendicantes, porque sus religiones particularmente estan instituydas para la salud espiritual de las almas. De esta difficultad diremos muy particularmente en la materia de las religiones, y del estado dellas.

¶ La segunda difficultad es propria deste lugar, si los que estan obligados a corregir ora sean prelados, ora subditos, esten obligados a corregir cõ peligro aunque sea de muerte. El exemplo es. Esta vna muger amancebada con vn hombre poderoso, y tengo por cierto, que la muger se corrigira, y enmendara con mi amonestacion: pero probablemente temo, que el me infamara o herira, o me matara. La duda es, sino obstãte este peligro estoy obligado a corregirle. En esta difficultad ay varias y diuersas sentencias. La primera es, que dexar la tal correction en el tal caso, nunca es peccado, respecto de la persona particular, pero respecto del prelado sera peccado venial. Esta sentencia tuuo el Maestro Victoria sobre este lugar. La razon desta sentencia es: porque la tal correction con peligro de infamia, o de herida, o de muerte es obra heroyca. Luego no puede obligar debaxo de peccado mortal. Esto se confirma: porque el precepto de la lymosna corporal, no obliga con peli-

gro

gro de la vida, o de la salud, o con perdida grande de la hazienda. Luego tampoco la lymosna espiritual, y la correction fraterna. La segunda sentencia es totalmente oppuesta, que el precepto de la correction fraterna obliga aun con peligro de muerte. Esta sentencia parece, que tiene Cayetano, y Adriano. Tiene fundamento en Sancto Thomas el qual dize que quando alguno dexa la correction fraterna por el temor de la muerte, pecca mortalmente. Esto se confirma: porque como queda dicho, el orden de la charidad cae debaxo de precepto a su tiempo. Y el orden de la charidad es, que amemos mas la vida espiritual de el proximo, que la vida corporal propria. Luego obligacion ay de poner aun la vida por la salud espiritual de el proximo. Para declarar esta difficultad se ha de aduertir, que la necessidad espiritual es de dos maneras. La primera es absolutamente extrema, y vltima, quando el proximo esta en peligro de acabarla vida en peccado mortal, y de incurrir vn mal eterno y sin reparo. La segunda manera de necessidad espiritual es no vltima y extrema, sino graue necessidad. Y puede ser mas graue y grauissima, segun que el que esta en peccado mortal, es mas o menos reparable, y en realidad de verdad tiene tiempo para hazer penitencia.

Caiet. in primã canonicam Ioan. c. 3. Adria. in q. de correct. fraterna. D. Tho. 2.2. q. 33 art. 2. ad tertium.

¶ A esta difficultad digo lo primero, quando el proximo esta en necessidad espiritual de la segunda manera, qualquiera esta obligado a corregirle con algun detrimento de el bien temporal. Esta es commun sentencia de los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar alegado, particularmente Bañes. Prueuase de el orden de la charidad: porque de otra suerte si nunca estuuiesse el hombre obligado a padecer algun detrimento en los bienes temporales, por reparar la vida espiritual de el proximo, no estaria obligado a amar mas la vida espiritual de el proximo, que los bienes temporales. Lo qual no se ha de admitir. De lo qual se sigue, que la lymosna espiritual obliga fuera de extrema necessidad de el proximo con algun detrimento.

Bañ. du. 4. concl. 1.

Digo lo segundo, en la misma necessidad espiritual el hombre particular no esta obligado a poner la vida corporal por la vida espiritual, antes no ay obligacion de corregir al proximo con graue peligro de perder la honra, o su proprio estado: y podra differir la correction fraterna, o dexarla para otro tiempo. La razõ es, porque es cosa dura, que pudiendo el proximo boluer en si, y recuperar la vida espiritual, este obligado otro a perder la vida corporal, y otros bienes, los quales no se pueden reparar.

Digo lo tercero, quando el proximo esta en extrema necessidad de la primera manera, qual

quiera esta obligado a poner la vida corporal a peligro cierto por la vida espiritual del proximo. Esta sentencia tiene Nauarro in Manuali cap. 24. num. 23. Esto enseñan los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, particularmente Bañes, en la conclusion tercera. Pruevase con la razon hecha en fauor de la segunda sentencia. Confirmase: porque es muy conforme a razon, que el supremo bien corporal, que es la vida, se ponga a peligro por el supremo bien espiritual de el proximo, que es la vida eterna.

¶ Digo lo quarto, que los prelados, que tienen cura de almas, y particularmente los Obispos, fuera de caso de extrema necesidad espiritual de la primera manera, en muchos otros casos estan obligados a poner la vida corporal por la vida espiritual de sus subditos. De lo qual diremos abaxo en la materia de los estados. A la razon de dudar de la primera sentencia se responde que obra heroyca es de dos maneras. La primera es: quando tiene gran difficultad, y es consejo como guardar castidad perpetuamente. Y semejantes obras no caen debaxo de precepto. La segunda manera de obra heroyca, es quando en caso de gran necesidad esta vno obligado a vna obra muy difficultosa, y que cae debaxo de precepto. El exemplo es, en el martyrio que es obra difficillima y heroyca, y con todo esso cae debaxo de precepto en algun caso.

¶ A la confirmacion se responde, que no es la misma razon de la lymosna corporal, que de la espiritual. Porque la vida espiritual es mas excellente bien.

¶ Acerca de esto queda toda vla difficultad, si vn niño se esta muriendo, y con peccado original, si estara obligado vn hombre particular a baptizarle, aunque probablemente tema, que algun tyrano le quitara la vida, y le matara: porque le baptiza. La razon de dudar es: porque entonces aquel niño esta en extrema necesidad espiritual.

A esta duda se responde, que de lo dicho se conuence que estoy obligado a baptizarle, no obstante el tal peligro. Antes parece, que estoy mas obligado a socorrer el niño, que al adulto, que esta en extrema necesidad espiritual. Porque al adulto tiene otro remedio, que es disponerse por sus proprias obras, y no ay certidumbre, que aprouechara la correction fraterna, como la ay, de que aprouechara el baptismo. Esta resolucion se entiende, sino fuesse, que mi vida fuesse necessaria para la vida espiritual de la communidad. Porque entonces el bien espiritual de la communidad se ha de preferir al bien espiritual de el particular.

De la resolucion de esta duda se sigue la resolucion de otras dudas. La primera es, quando me acomete vno para ma-

tarme

tarme, y se ciertamente, que esta en peccado mortal, y yo probablemente creo, y tengo por cierto, por algunas conjecturas, en la manera que puedo estar cierto, que estoy en gracia de Dios. En el tal caso es la difficultad, si estare obligado a no me defender, sino dexarme matar. La razon de dudar es, porque el otro, que me acomete esta en extrema necesidad espiritual, porque si le mato se yra al infierno. Luego estoy obligado a poner la vida corporal por el.

A esta duda se responde, que no estoy obligado en el tal caso a dexarme matar. Ansi lo enseña Cayetano, y es commun sentencia. La razon es: porque defendiendome vso de mi derecho, y el que me acomete no esta en articulo de extrema necesidad, sino de grande iniquidad, y el por su voluntad se pone en esse aprieto. Obra seria de grã disima perfection dexarse matar en semejante ocasion, para que el otro tuuiesse lugar de hazer penitencia. Pero seria obra de perfection mirandolo con prudencia, en caso que yo tuuiesse buen testimonio de mi conscіencia. Porque de otra suerte seria gran temeridad, no se defender. Y de lo dicho se responde a la razon de dudar.

Cayeta. 2.2.q.64 art.7.

La segunda difficultad es de vn caso particular, si mi padre, que es bueno y justo y vuiesse recibido los sacramentos estuuiesse en extrema necesidad corporal, y juntamente estuuiesse en la misma necesidad otro peccador: a qual de ellos estoy obligado a acudir. La razon de dudar es: porque el peccador esta en extrema necesidad espiritual. Luego tengo de preferir esta necesidad a la de mi padre. En esta difficultad Almayn tiene por el argumento hecho, que estoy obligado a acudir al peccador, y mueuese con la razon hecha.

Almayn in 3.d.29 q. vnica circa fi. nem.

A esta duda se responde, que lo contrario tengo por certissimo, y es commun sentencia de todos. La razon es, porque el dar de comer de si es medio ordenado a la vida corporal. Luego obligacion tengo de acudir a mi padre. Porque en lo que toca a la vida corporal, mayor obligacion ay de socorrer al padre, y para la vida espiritual el medio ordenado es el buen consejo, y la buena exhortacion. Esto se confirma: porque si esto no fuesse verdad, seria de peor cõdicion mi padre, por ser justo, y bueno. A la razon de dudar se responde facilmẽte de lo dicho.

¶ Decima sexta conclusion. La correction fraterna, que es obra de charidad, y misericordia, obliga al subdito respecto de el prelado. De suerte, que el subdito esta obligado a corregir a su prelado, quando vuiere necessidad de correction. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos y Sumistas. La razon es, porque

D. Thõ. 2.2.q. 33 art.4.

la obra de misericordia, nacida de charidad obliga tambien al subdito respecto de el prelado. Esto se confirma: porque si yo puedo sacar de miseria espiritual al prelado con mi admonicion obligacion me corre de hazer esta lymosna espiritual. Pero ha se de aduertir con el mismo Sancto Thomas, que en la correctiõ de el subdito para el prelado ha de auer modo, y discrecion, y prudencia. Por lo qual se ha de hazer la tal correction con la reuerencia y decencia deuida al prelado. Porque el prelado es superior. De lo qual se sigue, que auiendo padres calificados, y ancianos, que puedan corregir al prelado, no es bien, que lo haga el menos calificado, y menos antiguo, como lo dize Sancto Thomas en el lugar citado, y el Maestro Aragon lo declara en el mismo lugar.

Decima septima conclusion. La tal correction fraterna de ordinario se ha de hazer en secreto. Ansi lo enseñan communmẽte los Doctores, particularmente Cayetano en el lugar de Sancto Thomas alegado. La razon es: porque este es modo conueniente de corregir al prelado, para que no se desautorize delante de los demas. Aduierte Cayetano, que en dos casos es licito reprehender al prelado en publico. El primer caso es, quando el prelado tuuiesse error en la Fè, y lo enseñasse a los demas. El segundo caso es, quando el prelado con sus peruersas costumbres escandaliza al pueblo. La razon es: porque entonces publicamente destruye la charidad. Luego publicamente ha de ser reprehendido. Esto se confirma, porque en el tal caso la correction fraternа publica regularmente puede aprouechar al pueblo y no le puede dañar en ninguna manera. Luego la tal correction ha de ser publica. Fuera de estos casos la correction ha de ser secreta respecto de los prelados. Por lo qual los predicadores han de tener grande atencion, de no hablar mal en publico de los prelados. Y sino fueren perniciosos a la communidad, no los han de reprehender en publico. De lo qual se ha de ver Cayetano: el qual declara muy bien, como se han de auer los predicadores en orden a los prelados. Cayet. 3. p. q. 42. art. 2.

Decimaoctaua conclusion. El peccador por razon de serlo no queda desobligado de el precepto de la correction fraterna. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. La razon es: porque el peccado no quita el juyzio, y por otra parte el precepto de la correction fraterna obliga a todos aquellos, que tienen juyzio. Luego el peccador por serlo, no queda desobligado de el precepto de la correction fraterna. D. Tho. art. 5.

La primera difficultad es. Si el que esta en peccado mortal, pecca mortalmente corrigiendo fraternalmente. La razon de du-

de-

no de corregir a nadie. Luego pecca mortalmente corrigiendo. En esta difficultad algunos Doctores imaginan que el que no es prelado, pecca mortalmente corrigiendo, y sino corrige tambien pecca mortalmente. De suerte, que el tal esta perplexo supuesto que esta en peccado mortal. Traen el exemplo en el cura, que esta en peccado mortal el qual supuesto, que esta en peccado mortal ministrando los sacramentos pecca mortalmente, y si no los ministra tambien.

¶ A esta duda se responde, que esta sentencia es falsa, y que el tal peccador no pecca mortalmente corrigiendo. Esta es commun sentencia de todos los Doctores. La razon es: porque el que esta en algun peccado mortal, puede hazer muchas buenas obras, sin poner mala circunstancia, porq̃ el estar en peccado mortal habitualmente, no es circunstancia q̃ vicie las obras buenas: porque de otra suerte no podria hazer obra buena el peccador. Luego no sera peccado mortal corregir. Esto se entiende, aunque corrija como prelado y juez. Verdad es, que ha de auer gran diligencia en quitar el escandalo: porque por razon de el escandalo podria ser peccado. Y estara obligado a quitar el escandalo para hazer este officio, quando el corregir le conuiene de su proprio officio. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que el peccado mortal no le haze indigno de poder corregir, de suerte, que la indignidad sea causa de que el corregir sea peccado mortal. De lo qual se ha de ver Cayetano en la 2. 2. quæst. 60. artic. segundo ad tertium.

¶ La segunda difficultad es, si el hombre peccador esta obligado a hazer penitencia, quando espera que con su penitencia se ha de corregir el hermano. La razon de dudar es, porque entonces la penitencia tiene razon de medio para la salud espiritual de el proximo. Luego estoy obligado a hazer la tal penitencia. Digo lo primero, regular y communmente hablando no estoy obligado a hazer penitencia para corregir a otro. Esta conclusion enseña el Padre Maestro Soto, y communmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. La razon es: porque el peccador por serlo no queda desobligado de el precepto de la correction fraterna, sino que aunque lo sea puede muy bien corregir, y esta obligado a ello. Luego regular y communmente no esta obligado a hazer penitencia para corregir.

Sotus in relect. de sigillo. m. 2. q. 3. concl. 6.

¶ Digo lo segundo, si esta en peccado mortal escandaloso esta obligado a cessar exteriormente de el tal peccado para corregir al proximo, que escandaliza. La razon es: porque siempre estoy obligado a no escandalizar: porque es precepto negatiuo. Y el precepto affirmatiuo de la correction fraterna obliga

por entonces, como lo suppone-mos. Luego esta obligado a quitar el escandalo. Pero la difficultad esta, quando el peccado no es escandaloso: pero sabelo el hermano, que tengo de corregir, y moralmente hablando, estoy cierto, que si mi hermano sabe que hize penitencia se enmendara de su peccado. La difficultad es, si por virtud de el precepto de la correction fraterna, estoy obligado a cessar de el peccado, y a hazer penitencia.

¶ Digo lo tercero, quando el proximo no esta en extrema necessidad por fuerça y virtud del precepto de la correction fraterna, no estamos obligados a poner este medio, y a hazer penitencia interiormente. La razon es: porque la penitencia interior no puede ser de si medio ordenado para la correction fraterna, que es exterior. Esto se confirma: porque dezir lo contrario seria poner muchos escrupulos a los fieles.

¶ Digo lo quarto, fuera de el caso de extrema necessidad nadie esta obligado a cessar de el peccado exterior para corregir el hermano. Esta resolucion se prueua con la razon de la conclusion passada. Confirmase, porque si yo soy pobre como mi proximo, no estoy obligado, aunque pueda a buscar alguna cosa superflua para dar lymosna, si no fuesse en caso de extrema necessidad. Luego lo mismo se ha de dezir proporcionablemente de la lymosna espiritual.

¶ Digo lo quinto, si el proximo esta en extrema necessidad espiritual, y mi enmienda, quanto a la aparencia exterior, es medio conueniente para la salud de su alma, ay obligacion de charidad de enmendarse de el peccado, por lo menos quanto a la aparencia exterior. La razon es: porque estoy obligado a amar el bien espiritual de el proximo, mas que mi vida corporal, quando esta en extrema necessidad. Luego mas obligado estoy a priuarme de mi commodo, gusto, y contento por el bien espiritual de el proximo. De todo lo qual se ha de ver Fray Luys Lopez. Todo lo dicho se entiende de el hombre particular, porque si es prelado y vee, que el biuir bien y el mudar la vida es necessario para que sus subditos se aprouechen de su correction, obligado esta a mudar la vida para este effecto, como lo dize el Maestro Soto, y Aragon. Pero ha se de aduertir acerca de todo esto, que el peccador quando corrige a su proximo, lo deue hazer con humildad reconociendose por peccador, y no con soberuia y menosprecio, como lo dize Sancto Thomas, en el lugar citado.

Decima nona conclusion. La correctiõ fraterna q̃ procede de charidad, y miser cordia, se hade lexar, quando probablemente se teme, q̃ el peccador no solamẽte no recibira la amonestacion, sino que se hara peor. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque la correction

Luys Lopez in instru. conscienciæ 1. q. c. 16 n. 135.

Sotus in relect. de tegendo secreto memb. 2 q. 3. Aragon. 2. 2. q. 33 art. 5.

D. Thom. 2. 2. q. 33 art. 6.

ctió fraterna de su naturaleza se ordena al bien de el peccador. Luego si la tal correctiò se ha de conuertir en mal suyo, no obliga. Dixe en la conclusion la correction fraterna, que procede de charidad, y misericordia: porque hablando de la correction fraterna, que procede de la virtud de justicia, no se ha de dexar por semejante temor, como lo enseña el Angelico Doctor en el mismo lugar. La razon es: porque si el tal no se quiere enmendar de grado, con la pena le han de forçar a que se enmiende, por el biẽ commun, al qual se tiene atencion. De esta conclusion se sigue lo primero, que la correction fraterna, q̃ procede de la misericordia se ha de dexar, quãdo es ociosa, y no sirue de nada, aunq̃ no se siga mal ninguno. La razon es: porque entonces no tiene fin ninguno la tal correction. Lo mismo es, como dize Cayetano, quando vno esta blasphemãdo, y por corregirle buelue otra vez a blasphemar, en el tal caso se ha de dexar la correction fraterna. Sino fuesse, que fuesse necessario por los demas, que estan presentes, para que echen dever que ay quien buelua por la honra de Dios.

¶ Lo segundo se sigue, que si el confessor sabe, que vno tiene vna ignorancia inuincible principalmente acerca de el hecho, no ha de sacar al penitente de la tal ignorancia, si probablemente entiende que el tal perseuerara en su hecho, y peccara de alli adelante. Pongo exemplo. Vna muger en la aparencia esta casada con vn hombre, el qual en realidad de verdad no es su marido, y probablemente pienso, que auisandole no se enmendara, ni se apartara de el. En el tal caso mucho mejor es dexarla en la tal ignorancia. Porque el aduertirla puede ser dañoso, y no puede ser de prouecho. Luego no ay obligaciõ entõces de aduertirla. Lo mismo es en otros casos semejantes. Esto se entiende, si el tal error, y ignorancia, no prejudica a otros. Esta es doctrina commun de los Doctores. Enseñala el Maestro Bañes en el principio de el articulo sexto citado, y lo mismo enseña Aragon en el mismo lugar, y Adriano. Lo mismo digo de los demas particulares, que no estan obligados a auisarlos, porque no sirue mas que de ponerlos en mala Fè.

La difficultad es de el prelado, y superior que pretende el bien commun, si estara obligado a auisar los y enseñarlos. La razon de dudar es, porque la tal erudicion no ha de ser de prouecho, sino que podria dañar, poniendolos en mala Fè. Luego no tiene obligacion de enseñarlos. Por esta razon Adriano en el lugar alegado tiene que tampoco el prelado tiene obligacion a auisarlos, antes deue callar, y dexarlos en su buena Fè. Lo mismo tienen Couarruuias, y Nauarro.

Digo a esta difficultad lo primero, que hablando de la obli-

Adria. in 4. de confes. q. 5. dubio. 7. & quod lib. 5. artic. 2.

Coua. in 4. decre. p. 2. c. 6. n. 15. Nauar. in c. si quãdo n. 69. de pœnit. d. 7.

gacion, que tiene el prelado, como los demas de charidad y misericordia, no tiene obligacion a auisar en el tal caso por la razon hecha. Y assi se han de entender los Doctores citados. Digo lo segundo, que hablando de el prelado en razon de prelado, y como esta obligado de justicia a mirar por el bien commun, me parece que esta obligado a auisar, y sacar de la tal ignorancia a los tales. La razon es: porque aunque no sea de prouecho la amonestacion en orden a este en particular, puede lo ser en orden al bien commun. Y el prelado puede muy bien hazer que sea de effecto su auiso.

¶ Pero aduiertase, que el que lee, o predica publicamente esta obligado a dezir la verdad, aunque sepa y entienda, que algunos de los oyentes estan con buena Fè en sus errores, y ignorancias, y que con su predicacion o lection perderan la buena Fè, y no se aprouecharan de la doctrina. Esto tiene Soto, Cano, Medina, Couarruuias, y Nauarro. La razon es: porque la licion, y predicacion de su naturaleza no se ordena al bien particular, sino al bien commun. Luego en el sermon, y licion se ha de dezir la verdad, aunque no aya de ser de prouecho, para algun particular, si lo ha de ser para el bien commun. Tambien se ha de aduertir, que esto no se entiende de los que tienen ignorancia inuincible de alguna cosa contra el derecho natural, como si tuuiesse ignorancia inuincible de algun mandamiento de la ley de Dios, estoy obligado a corregirle, aunque entienda, que no ha de aprouechar. Esto enseña el Maestro Aragon. La razon es, porque la tal ignorancia siempre puede redundar en daño de la republica, y aun de la honra de Dios. Y parece, que es grande indecencia, que aya ignorancia de cosa semejante. Aragon 2.2.q. 32 art.2.

¶ Acerca de la conclusion es la difficultad, en caso que sepa probablemente, que con mi correction al presente el proximo se ha de hazer peor, pero despues le sera de prouecho y se enmendara, la duda es, si en el tal caso estoy obligado a corregirle. La razon de dudar es: porque con mi correction antes se haze peor. Luego no estoy obligado a corregirle. En esta difficultad Adriano tiene que en el tal caso ay obligacion de corregir. Victoria, y Soto tienen la misma sentencia, y la siguen communmente los Doctores. La razon de Adrirno es: porque lo principal que se pretende en la correction fraterna es, que el proximo consiga la vida eterna. Luego si la correction ha de aprouechar para este fin obligacion de corregir. Esto se confirma con el exemplo de el Medico discreto, que applica la medicina, que sabe, que por el presente ha de augmentar la calentura, entendiendo que

Sotus in 4. d. 18. q.2. art. 4. Cano de pœn. q.5. Me. de confessione tractu 2. Cou. & Nau. vbi supra.

Adria. in 4. q. vnica de correctione fraterna. art. 3. Victoria & Sotus in relect. de sigilo mẽ bro. 2. q. 3. concluſ. 6.

des-

que despues ha de ser de effecto y de prouecho. Lo segundo: por que mejor es para Pedro, que se salue por la penitencia despues de muchos peccados, que no que se condene al presente por vno. Luego teniendo atencion al bien de Pedro deuemos de corregir. Y estoc ede grande mente en la honra de Dios.

¶ Digo lo primero, regular, y communmente, siempre se ha de cessar de corregir, quando segun prudencia, se teme que el proximo al presente, se ha de hazer peor. La razon es: porque parece cosa metaphysica y no moral, si aora se ha de hazer peor el esperar, que despues boluera ensi por fuerça de la correction.

¶ Digo lo segundo. Quando el peccado, que el proximo ha de cometer por ocasion de mi correction, es derechamente contra la honra diuina, o dañoso a tercera persona, o escandaloso: no es licito corregirle: aunque probablemente espere que despues se hara mejor, y se saluara. El exemplo es, quando por ocasion de mi correction, entiendo que blasphemara, o sera perjuro, o matara, o herira a alguno. La razon es: porque al presente me pertenece mirar por la honra de Dios, y por la vida de el proximo, y euitar estos peccados. Luego no es licito corregir en el tal caso.

¶ Digo lo tercero, que si el que quiere corregir de presente, esta cierto que se hara peor, y no esta cierto, que despues se emendara, no es licito corregirle. La razon es: porque estoy obligado a euitar el mal, que aora se ha de seguir, y no estoy cierto de el bien, que pretendo.

¶ Digo lo quarto, quando ay igual certidumbre o duda de lo vno, y de lo otro, de suerte, que del bien, que se ha de seguir de mi correction en el tiempo venidero, y de el mal que insta tengo igual certidumbre, no tengo de corregir. La razon es: porque a nuestra prouidencia pertenecen las cosas que estan mas cercanas y presentes, que no las que estan por venir, siendo todas las demas cosas iguales.

¶ Digo lo quinto, probable es la sentencia de Adriano, que si el bien futuro es cierto moralmente hablando, principalmente en lo que toca a saluarse el hermano, aunque el peccado, que se ha de seguir sea cierto, tengo obligacion de corregirle, con condicion, que el peccado presente no sea dañoso y prejudicial a tercera persona, ni escandaloso, o notablemente y directamente contra la diuina honra.

¶ Esta resolucion se prueua con los argumentos hechos en fauor de la sentencia de Adriano.

¶ Vigesima conclusion. El orden de la correction fraterna que pone Christo por Sant Mattheo se ha de guardar de. Mat. 18.

baxo de precepto, de suerte, que lo contrario es peccado mortal. Y este precepto es de ley natural. Es el orden, que primero se ha de corregir el hermano en secreto, y sino se enmendare se ha de hazer la amonestacion delante de dos testigos, y si esto no bastare se ha de dezir a el Prelado y superior.

D. Tho. 2.2.q.33 art.7. & 8. Bañez ibi.

¶Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Bañez en dos o tres dudas. Pruevase, de el Euangelio en el qual manda Christo que se guarde este orden. Y que sea precepto de ley natural se collige de lo mismo. Porque en la ley Euangelica no puso Christo precepto fuera de los de la ley natural, sino son los preceptos de los Sacramentos, y de la Fè. Esta conclusion es necessario declararla mas en particular.

¶Vigesima prima conclusion. Quando el peccado es secreto, y solamente es nociuo al que pecca, entonces ay precepto de que la correction se haga primero en secreto. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado, y todos los Summistas, y todos los Doctores. La razon es, porque la charidad y misericordia nos obliga a socorrer la necessidad espiritual de el proximo con el menor detrimento de su fama, que fuere posible. Porque el buen nombre y buena fama es grandemente necessario para la virtud. Luego siendo el peccado secreto tengolo primero de corregir a solas guardando todo lo posible la fama y honra de mi hermano. Esto es lo que dize el Euangelio, si pecca re contra ti tu hermano corrige lo entre ti y el a solas. Esto es, si tu solo estuuieres offendido con la noticia de el peccado de tu hermano a solas, y en secreto le has de corregir. Hase de aduertir lo primero, que si el peccado es publico, y manifiesto no es necessario, que la correction fraterna se haga en secreto. Esto enseñan Sancto Thomas y todos los Doctores citados. La razon es: porque entonces es necessario remediar no solamente al proximo que pecco, sino tambien a los otros, que tienen noticia de el peccado para que no se escandalizen, viendo que no se castigan los peccados. Esto se confirma: porque entonces, ya es el peccado publico, y el proximo esta ya infamado de el. Luego no es necessario, que se haga la correction en secreto para guardar la fama, y honra de el proximo. Lo segundo se ha de aduertir, que si el peccado es secreto pero nociuo a los demas, luego se ha de proceder a la denunciacion, sin que preceda la correction fraternal, sino fuesse, que alguno muy ciertamente pensasse que podria impedir estos males con la admonicion secreta. Esto aduierten todos los Doctores citados. La razon es:

por:

porque el que anſi pecca no ſolamente peeca contra el proximo, que le ha de corregir, ſino tambien contra los otros. Luego neceſſario es impedir luego el mal que puede venir a el innocente, y particularmente a la communidad. Pero ſi todo eſto ſe puede impedir con la admoniciõ ſecreta, primero ſe ha de hazer la tal admonicion. Porque de eſta manera ſe prouee al mal de el innocente con el menor detrimento de el peccador, que ha de ſer corregido. De lo qual ſe ſigue, que quando el peccado de alguno, que ha de ſer corrigido es dañoſo a la Republica, o a algun tercero, ſi puede emendarlo ſecretamente con ſu admonicion, y tiene certeza moral de eſto, hale de corregir, en ſecreto para prouer a el daño de el tercero, o de la communidad con el menor detrimento de la fama de el delinquente. Pero en caſo que el entienda, que no ha de aprouechar ſu correction fraterna, o dude de ello: tiene obligacion de dar orden, para que ſe impida el mal de el tercero, o de la communidad diziendoſelo en ſecreto al tercero, con el menor detrimento de el que auia de ſer corregido. De ſuerte que ſino fuere neceſſario nombrarle al delinquente no ſe le ha de nombrar, ſino aduertirle, que ſe guarde de la manera, que fuere neceſſario. El exemplo es: ſi vno anduuieſſe penſando como ha de matar a otro, y con mi amoneſtacion, yo tengo certidumbre, que lo emendare, tengo obligacion de auiſar a la perſona, q̃ puede impedir eſte mal, o al miſmo, que quiere matar ſiempre con el menor detrimento de el delinquente. Lo qual tiene verdad, aunque fueſſe aſsi, que con eſte remedio ſe vuieſſe de empeorar el peccador, y tomar indignacion: porque ſe ſabe ſu delicto. La razon es: porq̃ entonces ſe pretende el bien de el tercero. Pudiendoſe emendar el peccado ſin denunciar de el tal peccador, no ſe deue denunciar, como luego diremos. Lo miſmo es, y con mucha mas razon quando el mal y daño fueſſe de la comunidad. Porque el bien cõmun ha de ſer preferido al particular. Y ſi fuere neceſſario y vuiere teſtigos ſe ha de denunciar de el tal delicto, por la razon dicha. En algunos delictos pegajoſos, que pueden ſer en daño de la Republica: porque ſe va pegando el tal mal, diremos deſpues, que quando no ay certidumbre, que ſe ha de remediar el tal mal con la correction fraterna, ſe ha de denunciar de el tal delicto por el bien commun. De lo qual ſe infiere, que ſi Pedro ſabe, que Iuan quiere matar a Paulo, o robarle ſu hazienda, licito le es dezir a el dicho Paulo en ſecreto, que ſe guarde, que algunos tienen intencion de hazerle aquel mal, no nombrando a ninguno en particular, ſino fuere neceſſario. La razon es: porque ay obligacion de defender

la vida de el innocente, quando alguno se la quiere quitar, y si se puede hazer sin prejuyzio de el, que la defiende. Y el infamarse el delinquente no es a cuenta de el, que auisa, porque haze lo que tiene obligacion, sino a cuenta de el peccador. Pero obligacion tiene el que sabe el peccado, de buscar todos los remedios possibles para impedir este mal proposito de Iuan, tratandolo con aquellos, que sancta, y discreta, y secretamente lo pueden remediar, antes, que venga a dar el dicho auiso a Paulo innocente. Pero aduiertase, que si Paulo es vn hombre colerico, y rezio de condicion, desuerte que procura ra de matar, o hazer algun graue daño, a aq̃l que presume hazerle este mal, no se lo deue dezir. La razõ es: porque no ha de euitar el graue daño de el vno con graue daño de el otro. Lo qual se dize por algunos indiscretos, que suelen dar semejantes auisos, no aduertiendo la persona, y la calidad de ella, y anssi se suelẽ seguir grandissimos inconuenientes.

¶ Lo vltimo se ha de aduertir, que esta correction fraterna, que ha de preceder en secreto no ha de ser tã solamente vna vez, sino muchas vezes mientras ay esperança probable, de que se emendara, y corrigira. Porque como hemos dicho siempre se ha de hazer con el menor detrimento de el hermano, que fuere possible.

¶ Vigesima segunda conclusion. Despues de la correction fraterna, que se haze en secreto, quando no aprouecha se ha de proceder a la amonestacion, que se ha de hazer delante de testigos, q̃ há de ser vno o dos, y esto ha de preceder a la denunciació, que se ha de hazer delante de el Prelado. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en el lugar citado. Prueuase lo primero de el Euangelio, que expressamente lo manda assi. Lo segundo se declara, con la razon de Sancto Thomas. Porque para passar de la secreta admonestacion a la publica denunciacion, fue cõueniente cosa que se passasse por el medio que es la amonestacion hecha delante de vno o dos testigos. Hase de aduertir, que esta amonestacion hecha delante de testigos no se ha de hazer tan solamente vna vez, sino muchas, mientras se entendiere que la tal amonestacion sera de prouecho. Porque en todo esto se pretende el bien y la enmienda de el hermano. Por lo qual siempre se ha de hazer con el menor detrimento suyo, y por el medio mas blando y suaue que fuere possible. El numero de las vezes que han de ser se dexa a la discrecion de el varon discreto el qual ha de mirar lo que cumple para este effecto, como lo dizen Cordoua, y Bañez, y Nauarra. Pero si entendiere que las dichas amonestaciones no aprouecharan dentro de algun largo espacio no ay obligacion de esperarle, sino puede se proceder a la denunciacion.

Cordo. in anno. ad Sotũ memb. 2. q. 4. concluſ. 6. Bañez vbi sup. Nauarr. de restit. lib. 2. ca. 4. n. 261.

Por

Porque mayor mal es que el tal este en peccado por algun largo espacio que no que su delicto sea manifiesto. La razon de mandar Christo que esta amonestacion se haga delante de testigos con alguna infamia de el peccador es para que confuso se enmiende, y con el temor de ser comprehendido, biua recatadamente. Otras muchas razones traen los Doctores las quales se han de ver en ellos.

¶ Vigesima tercia conclusion. Si la tal amonestacion hecha en secreto y delante de testigos no aprouechare ay obligacion de dezirlo al Prelado como a padre. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en los lugares citados, particularmente los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase de el Euangelio, que lo dispone assi. La razon es, porque el Prelado, que tiene officio de padre, tiene mayor obligacion a procurar el bien de el hijo, y sacarle de la miseria de el peccado en que ha caydo. Este orden puesto en estas conclusiones se ha de guardar regular, y communmẽte en la correction fraterna de el hermano. Porque de esto ay precepto affirmatiuo natural declarado por Christo.

¶ Vigesima quarta conclusiõ. Este orden puesto no se ha de guardar en todo caso y sucesso, sino solamente quando la razon recta dictare, que guardando todos estos grados de proceder, ay esperança de socorrer al proximo, y sacarle de la miser[illegible]n que esta. Esta conclusion enseñan los Doctores comunmente, particularmente el Maestro Bañez en el lugar citado. La razon es: porque es precepto affirmatiuo, y es condicion de los preceptos affirmatiuos, que obliguen en su tiempo y lugar. Luego este precepto de el orden de la correctiõ fraterna no obliga por siempre, sino a su tiempo, y en su lugar. Declaremos esto. Este orden de la correction fraterna cae debaxo de precepto affirmatiuo, por el bien de el proximo. Luego quando se entendiere, que guardar el tal orden le ha de ser nociuo, no obligara por entonces el tal precepto affirmatiuo. El exẽplo es claro. Precepto ay de dar de comer al que tiene hambre. Pero si el que tiene hambre esta con calentura y la comida le ha de ser dañosa, no ay obligacion por entonces de darle de comer. De lo qual se sigue, que alguna vez puede acontecer, que sea necessario en el orden de la correction fraterna dexar el primer grado de ella, y començar de el segundo. Y otras vezes sera necessario dexar el primero y segũdo, y començar immediatamente de el tercero diziendoselo al Prelado, como a padre. La razon es: porque algunas vezes la buena razon y prudencia enseña, que mi secreta correction sera ociosa, o dañosa, y la que se haze delante de testigos util y prouechosa. Y entonces hase de començar de el segundo grado dexando el primero. Y otras vezes sera

Bañez dub. 2. concluſ. 4.

nociuo,

nociuo, ò ocioso el segundo, y entonces hase de començar de el tercero.

¶ La difficultad esta, si en algun caso sera licito dexar todo el orden de la correction fraterna, sin que se diga al Prelado, como a padre. En esta difficuldad Panormitano enseña, que por ningun caso se ha de dexar totalmente el orden de la correction fraterna, sino que por lo menos, se ha de dezir al Prelado como a padre. De suerte, que aunque se entienda, que diziendoselo al Prelado, se hara peor, y no solamente sera cosa inutil, con todo esso se le ha de dezir.

Panor. c. noui. de iudicijs.

¶ A esta difficultad digo lo primero: que en los peccados ordinarios se puede y deue dexar el orden de la correction fraterna totalmente, quando se entiende, que sera inutil o dañoso al delinquente. Esto enseñan communmente los Doctores, particularmente el Maestro Bañez en el lugar citado. La razon es: porque todo el orden de la correction fraterna se ordena al bien particular, y a la emienda de el proximo. Luego cessando este fin no obliga la correction fraterna.

¶ Digo lo segundo, que si el peccado fuesse escandaloso o dañoso a la Republica: en el tal caso se auia de dezir a el Prelado para que lo remediasse por el daño, que se sigue a la Republica, o a la communidad. Y en el tal caso tiene verdad la sentencia de Panormitano, y assi lo dize Aragon.

Aragõ. 2.2.q.37 a.8. pag. 827. col. 2.

¶ De la conclusion se sigue tambien, que no auiendo testigos idoneos para corregir delante de ellos a su hermano, y se entiende, que la amonestacion de el Prelado sera prouechosa, ay obligacion de auisar al Prelado, como a padre. Porque no se puede remediar la necessidad de el proximo, sino es de esta manera. Entonces no seran los testigos idoneos, quando se entiende, que no guardaran secreto, y haran publico lo que es secreto, causando escandalo en los que lo vinieren a saber. Tambien se aduierta, que si la amonestacion, que se haze delante de los testigos, ha de aprouechar mas, que la amonestacion hecha delante de el Prelado, se deue hazer la amonestacion delante de los testigos. La razon es: porque la tal amonestacion es medio mas suaue, y mas apazible para el peccador. Pero si se entendiesse, que la amonestacion de el Prelado, como padre auia de ser mas prouechosa, por ser muy discreto prudente, y Christiano, a el se ha de hazer el auiso. Porque estando ciertos de esto, este es vn medio facillimo, y muy suaue. Pero no lo estando mejor es el primero. Porque de ordinario los Prelados, aunque les auisen, como a padres, no tienen essa blandura, y suauidad.

¶ Vigesima quarta conclu-

sion.

sion. Quando segun prudencia se entiende, que el peccador se enmendara con la correction secreta, es peccado mortal començar corrigiendo delante de testigos. Y lo mismo es, quando se entiende, segun prudencia, que aunque la correction secreta no le sera de prouecho, lo sera la correction hecha delante de testigos. Y sera entonces peccado mortal dexar el segundo grado, y començar auisando al Prelado. Esta conclusion es commun de todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y particularmente Bañez en la conclusion vltima. La razon es: porque de otra suerte, el que corrige, infama a su hermano, sin tener necessidad. Verdad es: que podria auer tales circunstancias en la persona, o personas, a quien se reuela, que no fuesse detrimento, o casi detrimento el reuelarles el peccado. Y entonces seria peccado venial, o no seria peccado.

¶ Acerca de estas conclusiones ay algunas dudas. La primera es: quando los peccados son nociuos a la Republica, o a la cõmunidad. La duda es, si en el tal caso, se ha de guardar el orden de la correction fraterna. La razon de dudar es: porque los tales peccados son pernicioſos a la Republica, y a la communidad. Luego con detrimento de la fama de el proximo, que es bien particular, se deue acudir al bien commun, dexando este orden de la correction fraterna. El exemplo claro es en el peccado de heregia, el qual es nociuo a la Republica, y si se vuiesse de guardar el orden Euangelico de la correction fraterna, seria muy nociuo, y dañoso a la Republica. Y tambien es lo mismo, quando vno procura entregar la Republica al enemigo, y en otros semejantes casos.

¶ A esta duda se responde, que si los peccados son dañosos a la Republica, o a la communidad, como son los dichos: luego, y immediatamente se ha de proceder a denunciar delante de el Prelado, o de los superiores: quales son los Inquisidores, respecto de el caso de heregia, para que se remedie efficazmente el daño, que puede venir al bien commun. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos. La razon es: porque, si el herege por su proprio juyzio se aparto de el commun consentimiento de la Iglesia, no es creyble, que con mi correction particular se enmendara. Esta es demonstracion moral. Y aunque fuera ansi, que el se pudiera enmendar cõ la particular correction: pero no queda segura la Republica de los otros, que le enseñaron o de los que el enseño. Por lo qual justisimamente mandan los Inquisidores, que vayan luego a denunciar de el tal delicto, como lo mandan sopena de excommunion (latæ sententiæ) en los edictos generales. De lo qual, se ha de ver Soto y Castro. De los demas

D. Tho. 2.2. q. 33 ar. 7.

Sot. in rẽ lect. de ratio. tegẽdi, &c. memb. 2. q. 4. concluſ. 2. Cast. l. 2. de iusta hære. punit. c. 25.

pecca-

peccados, que son nociuos, y dañosos a la Republica, tengo de procurar que se ponga remedio efficaz. Si ciertamente entiendo, que con mi amonestacion se emẽdara, y remediara en secreto el daño, tengo obligacion de amonestarle primero. La razon es: porque puedo remediar el daño de la Republica, o de la communidad sin detrimento de la honra de mi hermano. Luego deuo hazerlo assi. Pero sino tengo la tal certidumbre, moralmente hablando, tengo de acudir a la denunciacion, poniendo efficaz remedio. Porque, como se dize en la razon de dudar, el bien commun y publico, hase de preferir, y anteponer al bien particular. Luego con detrimento de la fama, y honra de el proximo, deuo acudir al bien commun. Y assi se responde a la razon de dudar. Hemos dicho y determinado en particular de lo que toca a el caso de heregia, sera bien dezir algo de otros casos muy ordinarios, que se preguntan, tocantes al tribunal de la Sancta Inquisicion.

¶ La segunda difficultad es, de los confessores, que solicitan mugeres en el sacramento de la confesion, o proximamente a el, si ay obligacion de denunciar de los tales a la Sancta Inquisicion immediatamente, sin que preceda fraterna correction. La razon de dudar es: porque los Inquisidores en los edictos generales mandan so pena de descommunion latæ sententiæ, que luego vayan a denunciar de los tales. Luego assi se ha de hazer. Esto se confirma: porque de el caso de heregia se ha de denunciar immediatamente, sin que preceda correction fraterna, en secreto. Luego lo mismo sera de este delicto. Por otra parte, el Euangelio pone aquel orden de la correction fraterna. Luego el tal orden se deue guardar.

¶ Este punto es difficultoso, y haze difficultad a todos los modernos Theologos, quando les preguntan la tal difficultad.

¶ A esta difficultad digo lo primero: que si vuiesse esperança, que el tal confessor se emendaria con la secreta admonicion, o con la que se ha de hazer delante de testigos, entonces se deuia guardar debaxo de precepto el orden de la correction fraterna. La tal esperança se podria colligir de las calidades, y condiciones de el confessor, y de la persona, que le vuiesse de corregir, que tuuiesse fuerça con el para poderle atemorizar, y amenazar. Si para este effecto no fuesse persona idonea la muger solicitada, y entendiesse, que alguna graue persona lo haria bien, podia, y deuia tratarlo con la tal persona para que le amonestasse y corrigiesse. Esto se prueua con el orden de el Euangelio, que pone Christo nuestro Señor. Tambien se prueua: porque no corre la misma razon de este delicto, que de el de la heregia. Porque en la heregia tiene grandissima fuerça conuenciente la que deziamos,

que

que el que no cree a toda la Iglesia, menos se subjectara, y rindira a vn particular de ella. Esta razon no corre en este delicto aunque es grauissimo, y meritamente conocen de ellos los Inquisidores.

¶ Digo lo segundo, que es muy difficultoso de entender, que aya esperança de que los tales solicitadores se corrigiran, y emendaran de este pernicioso peccado, y tan sacrilego con la amonestacion hecha en secreto, o hecha delante de dos testigos. Y ansi no auiendo la tal esperança se ha de denunciar immediatamente de ellos. La razon es: porque los tales, que han llegado a cometer vn tan graue sacrilegio, injurioso a el mismo Sacramento, se presume ser tan perdidos de costumbres, que no se emendaran con el primero ni segundo grado de la correction. Esto se confirma: porque si la muger solicitada los corrige, reyranse de ella por ser tan perdidos. Y si lo dizea otra persona graue para que le corrija, diran que es mentira. Luego no tiene otro remedio, sino acudir a denunciar. Por lo qual los Inquisidores en los edictos generales, presumiendo no auer esperança de emienda por la correction secreta, o hecha delante de testigos manda sopena de descommunion, latæ sententiæ, que vayan a denunciar immediatamente. Y ansi se responde de lo dicho a la razon de dudar, y a la confirmacion.

¶ La tercera duda es, de otros delictos graues de que conoce la Inquisicion, y no son heregia: pero son tan graues, que meritamente conocen de ellos. La duda es, si en los tales se ha de guardar el orden de la correction fraterna, o si se ha de denunciar immediatamente a la Inquisicion. Los delictos son ser casado dos vezes, viuiendo ambas mugeres, y hechizerias, y otros semejantes.

¶ A esta duda se ha de responder en todo, y por todo, como a la passada: porque es la misma razon.

¶ La quarta difficultad es, de algunos peccados, que son prejudiciales y dañosos a la Republica, o a la communidad, porque se van pegando a las partes de la Republica, o communidad: si los tales delictos se han de corregir secretamente, y proceder conforme a el orden de la correction fraterna, o si se deue dezir luego al Prelado, o gouernador espiritual de la Republica para, que de orden en atajar el mal, y q̃ no vaya adelante. El exemplo es, en el peccado nefando, o en otros peccados contra natura, quando comiençan a cundir en alguna Republica, o communidad. ¶ A esta duda se ha de responder conforme a lo que queda dicho, que ay obligacion de acudir al bien commun, y procurar, que efficazmente se remedie, aunque sea con algun

detrimento en la fama y honra de algun particular. Porque el bien commun siempre ha de ser preferido al bien particular, y ay obligacion de esto. Por lo qual quando no se puede proueer al bien commũ de otra manera, sino es por la denunciacion, que se ha de hazer delante de el Prelado, estoy obligado a hazerla. Pero si se puede proueer al bien commun con la secreta admonicion, o con la que se deue hazer delante de testigos, obligado estoy a hazer la secreta amonestacion, o la que se haze delante de testigos. Porque pudiendo proueer al bien commun, sin detrimento de el proximo, tengolo de hazer assi.

¶ Conforme a esta doctrina, que se ha platicado en estas dudas, se han de entender los edictos generales de los Obispos, y Ordinarios, y de los Prelados de las religiones en sus visitas, y de los Inquisidores, quando mandan, que vengan denunciando de los delictos, que vuiere. En los peccados que ha lugar la correction fraterna secreta, y el orden de ella, se ha de guardar sopena de peccado mortal. Y en los que no vuiere lugar el orden de la correction fraterna, no ay obligacion de guardar el tal orden. Que esto sea assi se prueua claramente, porque los Prelados, y Inquisidores pretenden el bien de las almas, y assi no quieren en ninguna manera, que se quebrante la ley de Dios, y el orden Euangelico, sino antes que se guarde puntualmente. Y esta es commun sentencia de todos los Doctores.

¶ La quinta difficultad es, quando van dos religiosos juntos como de ordinario van, y el vno de ellos cayo en algun peccado de carne, como puede acontecer por nuestra miseria, y tan solamente lo sabe el compañero, que yua con el. La duda es, si en el tal caso el compañero esta obligado a guardar el orden de la correction fraterna. La razon de dudar es: porque si el compañero le corrige dos, y tres vezes, podra el otro muy bien fingir, que esta emendado, para que el otro cesse del orden de la correction fraterna, y buscar otro compañero. Luego no estara obligado a guardar el orden de la correction fraterna, sino que podra muy bien dezirselo luego a el Prelado.

¶ A esta duda digo lo primero, que si se entiende, que cayo por flaqueza, y con la ocasion, le deue corregir fraternalmente, y guardar el orden de la correction fraterna. La razon es: porque entonces y en el tal caso muy facilmente se corrigira, y emendara el hermano.

¶ Digo lo segundo, si fuesse peccado de costumbre y no vuiesse esperança que se emendara, como en hecho de verdad parece que no la aura, enton

ces

ces auiase de vsar de el segundo o tercero grado de la correction fraterna, conforme a como fuere necessario. Pero aduiertase: que si de el tal peccado se vuiesse de seguir gran peligro a la religion, entonces auiase de dezir al Prelado, por lo menos, como a padre, para que vele, y mire lo que es necessario para el bien commun, con el menor detrimento de el subdito, que fuere posible. Y aduiertan los Prelados, como proceden en semejantes negocios. Porque deuen proceder con espiritu de hijos de Dios, y de suauidad, no queriendo castigar todos los delictos, y peccados en publico. Porque no son juezes de todos los peccados: porque muchos pertenecen al juyzio diuino.

¶ La sexta difficultad es, en caso, que vn proximo renunciasse el orden de la correction fraterna, si seria licito denunciar immediatamente a el Prelado. La misma difficultad es, de alguna religion o communidad, si sera licito, que los que professan en la tal religion renuncien su derecho. De suerte, que sea licito a los demas denunciar immediatamente al prelado de la tal religion, sin que preceda la correction fraterna. La razon de dudar es: porque nadie puede quitar la fuerça de los diuinos preceptos particularmente, quando son de ley natural. Luego siempre esta en pie el precepto de la correction fraterna: y por consiguiente, aunque mas renuncie su derecho siempre ay obligacion de corregir fraternalmente. Esto se confirma: porque este precepto se puso para conseruaciõ de la fama de el proximo. Y aunque es verdad, que el proximo sea señor de su fama, y pueda ceder de su derecho, pero el dexarla perder facilmente, no dexa de ser peccado venial por lo menos. Luego no es licito ceder a el orden de la correction fraterna. Lo segundo, esto es en detrimento de la misma communidad. Porque por este camino se hazen publicos, y manifiestos los peccados, y defectos de los proximos, de lo qual se sigue gran inconueniente en la communidad. Porque se sigue, que se afficionen a los tales peccados. Luego esto no es licito ni buen gouierno.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que no se descubre razon, que conuença, que los tales no puedan renunciar a su derecho. Ansi lo enseña el Maestro Bañez, y otros Doctores. La razon es: porque cada vno es verdadero señor de su fama, como despues diremos. Luego puede muy bien ceder a su derecho y perderla acerca de alguno, por su bien espiritual, y no auiendo escandalo. Porque si lo vuiesse no seria licito. ¶ Digo lo segundo, que tengo mucha duda, que sea cosa conueniente, que toda vna communidad de religion renuncie su derecho, quãto a esto. Porque la execucion de esto es muy difficultosa, y se pueden turbar

Bañez 2.2. q. 33 a. 8. dub. 2. ad 1. confir. 7. argum.

facilmente los subditos, viendo que sus peccados por ocultos, que sean se hazen manifiestos a los prelados.

¶ A la razon de dudar se respõde, que el orden de la correction fraterna cae debaxo de precepto natural y diuino: porque Christo tuuo atencion a la fama de el proximo. Pero cediendo el a su derecho, no ay tal precepto. Y esto no es quitar el precepto, ni deshazer la obligacion, si no mudar la materia y objecto de el precepto. El exemplo es. Mi proximo tiene precepto de no me infamar en alguna cosa graue, y es precepto natural: pero si yo por alguna causa razonable le digo, que descubra algun peccado mio, de el qual se sigue infamia, licitamente lo puede hazer, y no pecca contra el precepto. Y esto no es quitarle el precepto, sino mudar la materia, y objecto, y hazerla licita, la que antes era illicita. A la confirmacion se responde, que en el tal caso dexa vno que le quiten la fama con razon y por el bien espiritual. A lo segundo se responde, que ellos ceden a su derecho por el bien espiritual. Aunque parece, que es algun inconueniente, el que alli se representa, y que no es tan buena manera ni tan suaue de gouernar.

¶ Vigesima quinta conclusion. Despues de auer llegado el orden de la correction fraterna al Prelado, sin esperança ninguna de emienda, seria grauissimo peccado, que el Prelado sacasse el tal delicto al foro exterior, y peccaria contra justicia, y contra charidad, y estaria obligado a restituyrle la fama, y el daño que le vuiesse hecho. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado: y muy particularmente el Maestro Bañez. La razon es: porque el Prelado no puede proceder a publico juyzio, sin acusador o publica infamia, y ha de ser la acusacion juridica. Y en el tal caso ni ay acusacion juridica, ni publica infamia. Luego grauissimo peccado es contra justicia de el orden de la correction fraterna, proceder a el publico juyzio. Esta conclusion se entiende, quando el peccado no es nociuo a la communidad. Porque si es nociuo el mismo denunciador esta obligado a acusar, o a amonestar a el fiscal para que acuse.

Bañez dub. 4. concluſ. 2.

¶ Vigesima sexta conclusion. Licito es a el Prelado estando en el tercer grado de la correction fraterna reprehender grauemẽte al delinquente, si vee que no aprouecha con blandura, y amenazarle, y dezirle que ha de velar para ver como biue. Y si le pareciere, que conuiene le podra reprehender delante de algunos pocos hombres graues, que pueden aprouechar, y no dañar. Esta enseña el Padre Maestro Bañez en el lugar citado conclusion tercera, y el Padre Maestro Soto. La razon es: porque todo esto se ordena al bien espiritual y a la emienda

Sotus in relect. de ratione tegendi memb. 2 q. 4. concluſ. 7.

de

de el proximo, y todo esto pertenece al orden de la correction fraterna.

¶ La difficultad es: si podra el prelado en el tal caso castigarle con algun castigo, como es la disciplina, o otra cosa semejante. En esta difficultad el Padre Maestro Soto en el lugar citado enseña, que no es licito, porque el tal castigo parece que pertenece al foro exterior.

¶ A esta difficultad mi parecer es, que siendo la disciplina, y el castigo moderado, y como de padre, conforme a el estilo de la religion sera licito, y no de otra manera. Esta resolucion tiene el Padre Maestro Bañez en el lugar citado. Prueuase lo primero: porque como queda dicho en la conclusion, licito es, que el Prelado le reprehenda grauemente delante de algunos hombres graues. Luego licito es castigarle y darle disciplina moderada. Porque mas graue castigo es la tal reprehension. Lo segundo se prueua: porque esto es licito al padre carnal. Luego tambien sera licito al padre espiritual. Y el Padre Maestro Soto en el mismo lugar, bien mirado, parece que lo enseña assi. Pero hase de aduertir, que ha de ser castigo moderado, y como de padre conforme al estilo de la religiõ. Porque si fuesse exorbitante y disciplina extraordinaria conforme al tal estilo, no seria licito, como lo enseñan todos. Tambien enseña el Padre Maestro Soto, que quando el delicto se puede prouar con testigos, y el Prelado le pregunta como padre, esta obligado a responder la verdad, como a padre. Porque tiene derecho para preguntar como padre. Pero aduierta el subdito, que no deue confessar el delicto delante de testigos. Porque puede acontecer, que el prelado sea indiscreto, o de poca consciencia, y le haga acusar, y le prueue el delicto con testigos, y le condene.

¶ La segunda difficultad es, si el tal Prelado le podra descomulgar. La razon de dudar es: porque le puede castigar con castigo moderado, y reprehenderle asperamente. Luego podra descomulgarle.

¶ A esta difficultad se responde, que no le podra descomulgar immediatamente, por auer venido el delicto a su noticia, por via de correction fraterna. Esto enseña el Padre Maestro Soto en el lugar citado. La razon es: porque la tal descomunion pertenece al foro exterior. Dixe immediatamente: porque le puede mandar delante de el denunciador, y de los testigos, so pena de descomunion latæ sententiæ, que quite tal conuersacion, o que no vaya a tal casa, donde peligra su salud espiritual. Y si hiziere lo contrario, entonces incurrira la descomunion, y se verificara lo que dize Christo, Sino obedeciere a la Iglesia, &c. Y esto determina Innocencio en el derecho. C. nouit de iudic.

¶ La tercera difficultad es: si hechas todas estas cosas, no aprouecharen para su emienda de el peccador, sino que esta toda via obstinado, si sera licito, pretendiendo tan solamente el bien espiritual de el peccador, deduzir el delicto a publico juyzio, quando realmente ay fiscal o quien haga sus vezes, y los dos o tres testigos, que estuuieron presentes a el segundo grado de la correction fraterna.

¶ En esta difficultad el doctissimo Padre Maestro Soto en el lugar citado en seña, que si el delicto se puede prouar con testigos idoneos, y precediesse la acusacion iuridica, y segun prudencia se esperasse, que el hermano se emendaria, se auia de proceder por via juridica contra el tal obstinado. Y en el tal caso se acaba el orden de la correction fraterna, y comiença el orden judicial. Pero dize, que sino ay esperança de que se emendara, sino que se hara peor, se ha de cessar, y no se ha de proceder a castigar, como el peccado tan solamente haga daño al peccador. Y esta misma sentencia, quanto a lo primero, parece que tiene Cayetano. La razon es: porque el bien espiritual de el proximo se ha de preferir a su fama, por ser mayor bien. Luego con detrimento de la fama por el bien espiritual le ha de castigar en publico juyzio. Esta sentencia tiene harta probabilidad.

Caietan. 2.2. q.33 ar.8.

¶ A esta duda se responde, ser lo contrario muy mas probable, y que no es licito proceder a el foro exterior, aunque aya esperança que se emendara por esse camino. Esto enseña el Padre Maestro Bañez en el lugar citado.

¶ La razõ es: porq̃ el medio para curar la enfermedad espiritual hade ser proporcionado. Y el proceder a corregir, y castigar en el foro exterior no es medio proporcionado para el bien particular de el peccador, sino en orden al bien commun. Luego no es licito.

¶ Esto se confirma: porque el publicarse los delictos de su naturaleza es pernicioso a la Republica, y a la communidad. Luego no es buen medio para curar al proximo de la enfermedad de el alma, que no es dañosa a la communidad. Lo segundo se prueua: porque la doctrina de el Padre Maestro Soto haze de mejor condicion al peccador obstinado, que no ay esperança de su conuersion, al que ay alguna esperança, lo qual no parece conforme a razon. De suerte que en llegando al tercer grado de la correction fraterna, no se ha de proceder mas adelante, teniendo atencion al bien particular de el proximo, sino tan solamente quando fuesse necessario para el bien commun.

¶ A la razon de dudar se ha de responder de lo dicho, que el proceder al foro exterior, no

es medio proporcionado para el bien espiritual de el proximo.

¶ Pero aduiertase, que aunque quanto a lo dicho de proceder al foro exterior no aya differencia entre aquel, que ay esperança de que se emendara, y entre el otro: pero ay la grandissima quanto a el estar yo obligado a acusarle en el foro exterior, o no estar obligado. Porque aquel de quien ay esperança de que se enmendara tengo obligacion de acusarle, quando por otra parte es licita la acusacion. De lo qual diremos abaxo. Porque la charidad obliga a socorrer la necessidad de el proximo, por qualquier medio, que por otra parte sea licito. Pero al que es incorregible no estoy obligado a acusarle, aunque la acusacion sea licita: sino es, que sea peccado nociuo a la communidad.

¶ La razon es: porque aunque sea licito acusarle, no se sigue bien, ni prouecho al proximo, ni daño a la communidad, y assi no estoy obligado debaxo de precepto a acusarle. Verdad es: que si en el tal caso siendo licita la acusacion, se lo mandasse el Prelado debaxo de excommunion, latæ sententiæ, o de precepto, estaria obligado a hazerlo y a dezir el delicto. Porque se ha de presumir, ser justo y razonable, y que se pone por algun bien o por alguna razon.

¶ La quarta difficultad es, en caso, que el Prelado tuuiesse noticia de algun delicto, por via de acusacion juridica, no auiendo guardado el que acuso el orden de la correction fraterna, ora lo hiziesse por ignorancia, ora por malicia, que puede hazer el Prelado, y que deue de hazer en el tal caso. Como si vno acusasse immediatamente con acusacion juridica vn delicto, sin auer precedido el orden de la correction fraterna. Para declaracion de esto se ha de aduertir, que el juez se puede considerar de dos maneras. La primera es, como persona particular. La segunda es, como persona publica, y como ministro de la Republica.

¶ Lo segundo se deue aduertir, que la injuria hecha al reo, o al delinquente, puede proceder de alguna persona particular, o de el mismo juez.

¶ Lo tercero se deue aduertir, que la injuria se puede hazer en el foro exterior, en quanto es contra las leyes de aquel foro. Puedese tambien hazer la injuria en el foro de la conciencia, en quanto es contra la ley de Dios, lo qual muchas vezes no se considera en el foro exterior.

¶ A esta duda digo lo primero. Todas las vezes que el Prelado entienda, que el pro-

ceſſo en el foro exterior procede de injuria hecha de qualquiera ſuerte a alguna perſona, eſta obligado en conſciencia por ley de charidad, y como perſona particular a impedir el proceſſo publico, que ſe haze contra el delinquente, haziendole injuria, ſi lo puede hazer ſin eſcandalo de la Republica, y guardando las leyes de juez en el foro exterior. De ſuerte, que deue hazer todo lo poſsible, teniendo atencion a las coſas dichas. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente Bañez. La razon es: porque qualquiera eſta obligado a defender al proximo de la injuria, que le hazen. Y por ſer juez, y prelado no ſe le quita la tal obligacion. Pero ha de defender el proximo ſin detrimento de el bien comun. Por lo qual, ſi ay eſcandalo, o quebrantamiento de las leyes de juez en el foro exterior, no lo deue hazer. Porque ſeria hazer daño al bien commun.

Bañez dub. 5. cõ cluſ. 1.

¶ Digo lo ſegundo. En la Republica Chriſtiana, ſi el juez ſabe que han hecho injuria al reo, y que ha nacido eſta injuria de alguna reuelacion de confeſsion, y eſto ſe puede prouar: el juèz no puede proceder adelante, ſino que ha de reponer todo lo hecho. Eſta enſeñan todos los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente Bañez en la concluſion ſegunda. La razon es, porque mayor eſcandalo, y mas pernicioſo ſeria proceder de tan ſacrilego fundamento, que no caſtigar al reo, aunque eſtuuieſſe conuencido por eſte camino. Porque eſto ſeria ocaſion de que los hombres ſe retiraſſen de el ſacramento de la confeſsion. Eſto ſe confirma, porque lo que el confeſſor oye en la confeſsion tan ſolamente lo ſabe como Dios. Luego todo lo que procede de alli no ſe ha de admitir para lo que toca al foro exterior, como no ſe admite lo que tan ſolamente ſabe Dios.

¶ Digo lo tercero. Quando el juez, como juez, y como perſona publica, haze injuria al reo no procediendo conforme al orden de Derecho, entonces, ſi por el tal orden iniquo viene a ſaber el delicto, no puede proceder adelante, ſino eſta obligado a reponer todo lo hecho. Pongo vn exemplo claro. Vn juez iniquamente, y contra razon y juſticia da tormẽto a vno, y por eſte camino viẽne a ſaber de el delicto, no puede proceder adelante, ſino que eſta obligado a reponer todo lo hecho, y ſino peccara mortalmente contra juſticia, y eſtara obligado a reſtituyr todos los daños. Eſto enſeñan communmente los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmẽte el Maeſtro Bañez en la concluſion tercera,

Cap. qualiter & quando 1. de acusat. Sotus in relect. de rat. tegẽdi secretum. m. 3. q. 1. cõclus. 5.

y es commmun doctrina. Esto se prueua de el derecho: en el qual Innocencio Tercero dize, que de aquellas cosas, que se han hecho sin orden, no se puede proceder a hazer conforme a razon y orden. Esto mismo enseña el Maestro Soto.

¶ La difficultad es, de que calidad ha de ser la injuria del juez, para que este obligado a no proceder adelante. En esta difficultad Soto en el lugar citado enseña, que ha de ser injuria graue, la que aya de parte de el juez, para que este obligado a no proceder adelante. De suerte, que si la injuria no es graue, bien puede proceder adelante. Otros Doctores enseñan, que aunque la injuria, que el juez hijo sea graue, si el delicto es enorme puede proceder adelante a sentenciar, y esta obligado a ello, para euitar el escandalo de la Republica. Y el Maestro Soto enseña, que quiça esto es licito. La razon de esta sentencia es: porque con su confesion se haze culpado, aunque la tal confesion la hiziesse por la injuria, que le hizieron. Luego licito sera condenarle,

A esta difficultad digo lo primero, que como la injuria sea peccado mortal, sera cosa sufficiente para que el juez este obligado a no proceder adelante. Esta es la commun sentencia de los Doctores, la qual sigue el Maestro Bañes. Porque en el Derecho, en el lugar citado, Innocentio determina esto, y se conuence de las razones, que trae en aquella decretal.

Digo lo segundo, que aunque el delicto sea enorme esta obligado a no proceder adelante en el orden judicial, si vuo injuria, que fuesse peccado mortal, de la qual procedio el saberse el delicto. La razon es: porque no es licito matar al innocente por la salud de toda la Republica. Y el tal es innocente en el foro exterior: mientras legitimamente no se probare el delicto, como en hecho de verdad no se prueua: quando ay injuria, aunque mas enorme sea. Luego no es licito proceder adelante.

A la razon por la contraria sentencia, se responde, que la tal confesion no es legitima: porque le hizieron injuria, y violencia para que confessasse, y la tal injuria se la hizo la Republica, o el ministro de ella. Por lo qual el tal ministro esta obligado, quanto le fuere posible a reduzir el reo al estado, en que estaua antes, que hiziesse la tal confession.

Todauia quedan por dezir algunas cosas pertenecientes a la duda principal, que veniamos declarando.

A la qual digo lo quarto, quando el juez, como persona particular, y fuera de los actos judiciales haze injuria al reo, esta obligado por todos los medios a dar orden para librar el tal reo con peligro de la propria vida, y honra, proporcionablemente al daño, que se le ha de seguir al reo. Si ha de auer peligro de vi-

da en el reo, con peligro de vida, y si de honra, de honra. El exemplo esta claro, quando el juez dio dineros a los falsos testigos, para que dixessen sus dichos falsos, y segun lo alegado y prouado ha de ser el tal condenado. En el tal caso tiene la obligacion dicha el juez. Esta es commun sentencia de todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y particularmente Bañes en la quarta conclusion. La razon es: porque de otra manera no puede restituyr el daño que hizo. Pero si les medios todos, que ponen segun prudencia, no fuessen efficaces para librarle de aquel daño, lo qual no es creyble, en el tal caso seria licito al juez proceder, y juzgar segun lo alegado y prouado. Porque juzgando segun lo alegado y prouado, haze el officio de la Republica. Luego no pecca de nueuo. Pero esta obligado a restituyr todos los daños, por razon de la injuria passada.

¶Digo lo quinto, quando el juez sabe, que al reo le han hecho alguna injuria en el foro exterior y en el processo de la causa, ora sea official de justicia, el que le hizo la injuria, ora no, esta obligado el juez a hazer quanto es en si, que en el juyzio se manifieste la injuria, para que no se proceda mas adelante contra el reo. Esto es de todos los Doctores. La razon es clara, porque el juez de su proprio officio tiene ser guarda de la justicia. Luego a su officio pertenece proueer que en el juyzio, y en su proprio tribunal no se haga injuria a nadie. Pero sino puede impedir la falsa, y injusta acusacion, ni como persona publica, ni como persona particular, estara obligado a admitirla acusacion, si insta el acusador: porque assi conuiene para el bien commun.

Cap. V. De el escandalo, que es contrario a la correction fraterna.

PRimera conclusion. Escandalo es dicho o hecho no tan bueno, y recto, que da ocasion de cayda espiritual. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y es de todos los Summistas, particularmente Syluestro, y Cayetano y Nauarro. Esta conclusion es la diffinicion de escandalo. En el camino de la vida espiritual, pue de muy bien acõtecer, q̃ alguno se disponga a la cayda espiritual por el dicho o hecho de otro, en quanto el otro con su amonestacion o induction, o exemplo es causa, que el otro peque. Y esto es propriamente escandalo, y es metafora, que se deduze de el estropieço, que ay en el camino material. Pero ha se de aduertir, que propriamente ninguna cosa dispone a cayda espiritual, sino lo que tiene algun defecto en la bondad, y rectitud. Porque lo que es perfectamente recto, y bueno antes induze a bien, que no a cayda. De esta manera

Diffi. scãdali, scandalũ est dictum. l. factũ minus rectũ præbens occasionẽ ruinæ. D. Tho. 2.2.q.43 art. 1. Sũmistæ verbo. scandalũ. Nauarro in Man. ca. 14. n. 30. & 31.

se de-

se declara la diffinicion.

¶Segunda conclusion. El escandalo passiuo, siempre es peccado. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es: porque el escandalo passiuo no es otra cosa, sino vna cayda espiritual de el, que se escandaliza. Luego ha de ser peccado, porque la cayda espiritual no puede ser otra cosa, sino peccado. D. Tho. art. 2.

¶Pero aduiertase, q̃ puede auer escandalo passiuo de parte de el que se escandaliza, sin que aya peccado de parte de aquel que escandaliza. Porque se puede escandalizar sin razon, de alguna obra buena.

¶Tercera conclusion. El escandalo actiuo de parte del que escandaliza siempre es peccado. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el mismo lugar. La razon es, porque la obra, con que escandaliza, o ella en si es peccado, o tiene especie de peccado, la qual auia de dexar por la charidad, con que deue amar al proximo, y procurar su salud espiritual. Luego pecca contra la charidad. Pero ha se de aduertir, que tambien puede auer escandalo actiuo de parte de aquel, que escandaliza, y no lo auer passiuo de parte de aquel que auia de auer escandalo. Bien puede ser, que yo diga alguna palabra, o haga algun hecho, de el qual se podia seguir escandalo passiuo, y cayda espiritual, y que el proximo no caya.

Quarta conclusion. El escandalo passiuo de parte de el que se escandaliza, no es peccado especial, y particular. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque con el dicho o hecho de el otro se puede disponer el proximo a la cayda espiritual cõ varios y diuersos generos de peccados. Luego el tal escãdalo, no es especial, y particular peccado. Cõ el dicho o hecho puede vno disponer a otro, para que peq̃ peccado de fornicacion, o de sacrilegio o de otro qualquier peccado. D. Tho. art. 3.

Quinta cõclusion. El escandalo actiuo, q̃ no es pretendido, no es particular y especial peccado. Esto enseñã todos los Doctores en el lugar alegado. La razõ es: porq̃ lo é es fuera de la intenciõ de el q̃ pecca, y no es cosa pretendida, no constituye peccado particular, y especial. El exemplo es, quãdo vno cõ su dicho o hecho pretende satisfazer a su gusto y volũtad, y no escandalizar ni ser le ocasion de cayda espiritual, aũque se siga esso muy fuera de su intenciõ, y como dizen los Theologos, per accidens. La difficultad es, si este escandalo por lo menos sera circũstancia, q̃ sea necessario declararla en la confession. El exẽplo es: quãdo vno fornica y persuade a vna muger, pretendiendo satisfazer a su gusto, de lo qual se escandalizan otros. Y lo mismo es de otros semejantes peccados. La razon de dudar es: porque el tal escandalo respecto de los otros, que se escandalizan, no es especial y particu-

ticular peccado, como queda dicho, ni circunstancia, que mude la especie, porque no es pretendido. Luego no ay necesidad de declarar en la confesion el tal escandalo.

¶ A esta difficultad se responde, que si es escandalo que sea peccado mortal, es necessario de clararlo en la confesion. Esta sentencia tiene el Maestro Bañes en el lugar citado, y otros muchos. La razon es, porque el tal escandalo agraua notablemente el peccado de la fornicacion. Porque estaua obligado a euitar el tal escandalo. Y cierta cosa es, que las circunstancias, que agrauan notablemente el peccado es necessario declararlas en la confesion, como lo dixe en la materia de confesion. Luego el tal escandalo se ha de declarar. Clara cosa es, que si vno pretendiendo su gusto y deleyte, cometiesse peccado de fornicacion en publico, de lo qual se escandalizan los otros, que seria circunstancia, que agrauasse notablemente, y seria necessario declararlo en la confesion. De lo qual se responde a la razon de dudar, que aunque el tal peccado no sea particular ni circunstancia, que mude la especie, pero agraua notablemente.

¶ Sexta conclusion. El escandalo actiuo pretendido es especial peccado. Si yo con mi dicho o hecho q̃ es pecado, o tiene especie de peccado, pretendo escandalizar al proximo, y disponerle a que caya espiritualmente, es peccado especial, y particular de escandalo. Como si vno solicitasse vna muger pretendiendo su cayda espiritual. Esta enseñan Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, y todos los Sumistas. La razon es, porque el tal peccado se oppone a la correction fraterna, que es obra de la excellente virtud de misericordia. Porque por la correction fraterna se pretende el bien espiritual de el proximo, y con el escandalo la ruyna y cayda espiritual. Luego es especial, y particular peccado oppuesto a especial virtud.

¶ Septima conclusion. El escandalo pasiuo, o actiuo puede ser algunas vezes peccado venial, y otras vezes peccado mortal. Esta enseña Sancto Thomas y sus discipulos y Sumistas, y muy particularmente Cayetano. Declaremos esta conclusion. Hablādo de el escandalo pasiuo es cosa llana. Porque con el dicho o hecho desordenado de el proximo se puede vno disponer a peccado venial, y caer en el, y lo mismo es, que se puede disponer a peccado mortal y caer en el. Y assi el escandalo passiuo puede ser peccado venial, y puede ser peccado mortal. De el escandalo actiuo, no pretendido es lo mismo. Porque puede dezir alguna cosa o hazer alguna cosa imprudente, que nos disponga de si a peccado venial. Porque lo que haze es peccado venial, o lo haze con alguna indiscrecion, que no es mortal. Pue-

d. art. 4.

de

de ser tambien peccado mortal, quando haze alguna cosa, que lo es, o menospreçia, y tiene en poco, de tal suerte, la salud espiritual de el proximo, que por ella no dexa de hazer alguna cosa, que le da gusto. Hablando de el escandalo actiuo pretendido, que pretende induzir el proximo a peccar, es claro. Porque si pretende induzirlo a peccar mortalmente es peccado mortal, y si pretende induzirlo a peccar venialmente por vna obra de peccado venial sera peccado venial.

¶ Acerca de estas conclusiones es la primera difficultad, si para que el escandalo sea especial, y particular pecado, es necessario, que sea pretendido conformal y expressa intencion de induzir el proximo a peccar, o si basta, que el hombre diga o haga alguna cosa, que tiene especie de mal, que le sea al proximo ocasion de cayda. Y en esta duda tan solamente se habla de el escandalo actiuo, que es el que pertenece a esta materia. Para declarar esto se ha de aduertir, que de tres maneras vno puede escandalizar a otro. La primera es, pretendiendo derechamente la muerte y cayda espiritual de el proximo. La segunda manera es, induziendole a alguna obra, que es peccado por el deleyte, y no por el mal espiritual de el proximo, como quando vn hombre induze, y persuade a vna muger, a vna obra deshonesta. La tercera manera es, quando vno haze vna obra de peccado y los demas con el tal exemplo se prouocan a cometer el tal peccado, aunque el no pretende que pequen ni los induze a peccar. La duda es, si el escandalo tan solamente de la primera manera sea especial y particular peccado. En esta difficultad la primera sentencia es de Cayetano: el qual dize tres cosas. La primera es, quando vno escandaliza a otro de la primera manera propria, y formalmente es especial peccado de escandalo. Lo segundo dize, que quando vno haze vna obra, que de sino es mala, pero tiene aparencia, y especie de mal, de la qual se escandaliza el proximo, entonces, aun que no es formalmente especial peccado de escandalo, pero reduze sea peccado especial de escandalo. Lo tercero dize que quando alguno haze alguna obra mala de si, de la qual se escandaliza el proximo, no lo pretendiendo el que haze la obra mala, no es especial peccado de escandalo. Y añade mas, que si vno induze a otro a vna obra mala no pretendiendo hazerle mal espiritualmente, no es especial peccado de escandalo, sino pertenecera a aquella especie de peccado, a que le induze. Como si le induze a peccado de fornicacion sera el tal peccado, y si lo induze a hurto sera hurto. El primer dicho prueualo Cayetano facilmente, porque la obra y el peccado toma la especie de el fin pretendido. Lo qual se confirma, porque la correction fraterna, que es obra de especial virtud, pretende sacar al

Cayeta. 2.2.q.43 art.4.& 2.2.q.73 art.8.& in Sum. v.scandalum.

pro-

proximo de la miseria espiritual. Y el tal con el escandalo pretende lo contrario, que es ponerle en la miseria espiritual. Luego es especial, y particular peccado. El segundo dicho lo prueua Cayetano, porque la tal obra de si no es peccado, como lo suppone mos. Luego la malicia que tiene no puede ser sino de escandalo, y ha se de reduzir a el. El tercer dicho parece que se prueua con la doctrina de Sancto Thomas, que dize en el articulo tercero, que el escandalo actiuo no pretendido, no es especial peccado de escandalo. Como quãdo vno pretende satisfazer a su gusto, y no pretende el mal de el proximo.

Syl. ver. scandalũ §. 2.

¶ La segunda sentencia es de Sylueſtro. El qual dize que todas las vezes, que alguno a sabiẽdas haze alguna obra mala, o que tiene especie, y aparencia de mal, de la qual sabe, que los otros se han de escandalizar es especial peccado de escandalo, aunque no pretenda formal y expressamente la cayda de los otros. Esta sentencia tiene Victoria, y otros discipulos de Sancto Thomas. Porque el Angelico Doctor en el articulo primero soltando el quarto argumento expressamente dize, que aunque vno pretenda la cayda espiritual si el dicho o hecho es tal, que de su propria razon tiene fuerça, y virtud que induze a peccar, es escandalo de si.

¶ La tercera sentencia es, que el peccado de escandalo es particular, quando alguno derechamente pretende la cayda de el hermano, o le induze a acto que es peccado, pero no quando con su exemplo otros se escandalizan, aunque aya echado de ver, que se han de escandalizar. La razon es, porque de la primera y segunda manera es el hombre causa de el peccado, pero no de la tercera manera.

¶ A esta duda digo lo primero que quando vno derechamente pretende con su dicho o hecho la muerte espiritual de el proximo es formalmente pecado especial de escandalo. En esto cõuienen todos los Doctores con Cayetano en su primer dicho. Y la razon, y confirmacion, que se hizieron en fauor de el primer dicho de Cayetano, cõuẽcen esto.

¶ Digo lo segundo, q̃ el segundo dicho de Cayetano es verdadero. Anſi parece, q̃ lo enseña S. Thomas. Prueuase con la razon de Cayetano hecha en fauor de aquel dicho. Esto se confirma: porque aquel acto de su naturaleza no es malo, sino tuuiera aquella circunstancia de escandalizar al proximo. Luego si el acto es malo de la razon de escandalo ha de tomar la especie. El exemplo es: quando vno come carne, siendole licito comerla, sino fuesse por el escandalo de el proximo: en el tal caso es acto malo, y d̃ ninguna otra parte tiene malicia sino es de parte de el escandalo: y esto aunque no sea pretendido. Entonces reduzese a peccado de escandalo.

D. Tho. 1. 2. q. 18 art. 10.

Digo

¶Digo lo tercero, que quanto al tercer dicho es muy probable la sentencia de Cayetano, y tambien es bien probable la sentencia de Sylueſtro, y Victoria. Esto se conuence con la authoridad de estos Doctores, y con las razones hechas en fauor de estas sentencias. Vna cosa se ha de aduertir y es, que el escandalo no solamente pretendido, sino tambien conforme al tercer dicho de Cayetano, y conforme al segundo se ha de declarar en la confession. La razon es: porque si solo el escandalo pretendido se huuiesse de declarar en la confession, nunca seria necessario declarar el escandalo. Porque por marauilla se pretende escandalizar a nadie, y tambien, porque el tal escandalo, o es especial peccado o por lo menos, es circunstancia, que agraua notablemente.

La segunda duda es, si es peccado de escandalo dissuadir al hombre el bien o el mayor bien. Pongo exemplo. Esta vno determinado de dar lymosna, o de ser religioso, y yo persuadole lo contrario: es la duda, si tiene razon de escandalo. La razon de dudar es: porque es dicho o hecho no tan recto y bueno que da ocasion al proximo de caer en los bienes espirituales. Luego es escandalo. Esto se confirma: por que esto es peccado mortal, y no parece que esta en otra especie, sino de escandalo. Luego es peccado de escandalo.

En esta difficultad se hade supponer, que de muchas maneras puede acontecer el dissuadir al proximo el bien o el mayor bien. La primera es, quando vno juzga que al otro no le cumple el tal bien o mayor bien. Como si entendiesse por algunas razones que a vno no le esta bien el estado de la religion y prudentemente lo juzga, y por esso le persuade, que no se a religioso. La segũda manera es, si se lo dissuade detrayendo al estado de la perfection, y de la virtud, y diziendo mal de ella. La tercera manera es, porque esta demasiadamente afficionado al amigo, y querria gozar de el: y por esta razon le persuade, que no sea religioso.

A esta duda digo lo primero, si se haze de la primera manera no es peccado, sino muy buena obra, y de seruicio de Dios. En esto conuienen todos los Doctores. Y la razõ es clara, porque yo juzgo, que el tal estado no le cũple al tal, ni es para el seruicio de Dios. Luego es obra buena el dissuadirselo.

Digo lo segundo, q̃ si lo haze de la segunda manera, claramẽte es peccado mortal. Y si juzgasse, que era assi como lo dize, seria herege, y sino lo juzga es blasphemo contra la religion.

La difficultad es, si sera peccado mortal dissuadirle la religiõ de la tercera manera. La razon de dudar es: porq̃ el no peca mortalmente, cessando de el proposito de ser religioso. Luego tampoco el que le persuade que no lo sea. Quanto a esto ay diuersos pareceres.

Algu-

¶Algunos dizen, que si ya tenia proposito de ser religioso en alguna religion es peccado contra justicia dissuadirselo, y que tiene obligacion de restituyr en la manera, que fuere posible, y si no vuiere otro modo ha de restituyr entrandose el en la religiõ. Otros dizen que no es peccado mortal: porque de otra suerte muchos peccarian mortalmente porque con amor y voluntad persuaden a algunos, que no sean religiosos.

¶Digo lo tercero, que me parece sin duda ninguna, que no es peccado contra justicia, ni ay obligacion de restituyr. La razon es: porque por el tal proposito no adquiere la religion derecho ninguno de justicia a la tal persona. Luego no es peccado contra justicia, ni ay obligacion de restitucion.

¶Digo lo quarto, que me parece ser muy probable, que es peccado mortal dissuadirle la religion. Esta sentencia tiene el Maestro Bañes en el lugar citado, en la duda segunda. La razon es: porque es contra la charidad de Dios, y de el proximo, Luego es peccado mortal. Este peccado se reduze a peccado de escandalo, por la razon de dudar hecha al principio de la duda. Y aunque es verdad, que el no peque mortalmente cessando de aquel proposito, no por esso dexa de peccar mortalmente el otro. La razon es: porque el es señor de sus bienes espirituales, y puede muy bien por su libre albedrio no querer tomar mejor estado de el que tiene, y cessar de el proposito que tenia de ser religioso. Pero yo soy guarda de mi hermano de charidad, y assi ella me obliga a no le persuadir que dexe la religion. De esto ay muchos exemplos en la Theologia. Vno es, si vno quisiesse hazer penitencia luego en peccãdo: y yo le persuadiesse, que no la hiziesse, parece ser peccado mortal. Y si el por su voluntad cessasse de el tal proposito, no peccaria mortalmente. Muy difficultoso es de entender, que siẽdo assi, que el hombre fuera de la religion tiene muchos peligros de offender a Dios, que no sea peccado mortal el persuadirle que no sea religioso. Todauia queda difficultad, si vn hombre tiene proposito de dar lymosna si sera peccado mortal persuadirle, que no la de.

A esta duda se responde, que si la lymosna no era de notable vtilidad, o no era graue la necessidad, no es peccado mortal. Por q̃ aquel bien espiritual de el proximo facilmente se puede resarcir con otras buenas obras. Yansi parece leue materia impedir aquel bien espiritual de el proximo. Pero si la lymosna era notable y la necessidad de el proximo graue, sera peccado mortal principalmente contra la charidad de el proximo. Pero no ay obligacion de restituyr, sino fuesse, que le persuadiesse, que no diesse lymosna al tal pobre con mentira y fraude. La razon

es: por-

es: porque el pobre por el propo sito, que el otro tiene de darle ly mosna no adquiere derecho de justicia a la tal lymosna: pero tiene derecho para que no le impidan con mentira y fraude.

¶ La tercera duda es, si todos los peccados, que se cometen exteriormente tengan circunstancia, y escandalo. Digo los que se cometen exteriormente, porque los que se cometen en oculto de suerte, que no puedan venir en noticia de alguna persona, en ninguna manera tienen razon de escandalo.

¶ A esta duda digo lo primero que si el tal peccado se haga delante de ciertos testigos de los quales tiene certidumbre, que no se escandalizaran, no ay alli circunstancia de escandalo, ni se ha de confessar la tal circunstancia.

Digo lo segundo, que el que pecca en publico, sin miramiēto pecca, y el peccado tiene circunstancia de escandalo, la qual se ha de declarar en la confesion. La razon es: porque quanto es de su parte da ocasion, que los otros se escandalizen, y que caygan espiritualmente.

¶ Octaua conclusion. Ninguna cosa se ha de hazer con escandalo actiuo. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. La razon es clara, porque el escandalo actiuo siempre es peccado. Luego ninguna cosa se ha de hazer con el tal escandalo. De el escandalo passiuo es la difficultad, si se ha de hazer, o dexar de hazer alguna cosa por el tal escandalo.

D. Tho. art. 7.

Nona conclusion. Por euitar el escādalo passiuo no se hā de dexar las cosas espirituales necessarias para la salud espiritual. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es: porque ninguno ha de peccar mortalmente, para impedir el peccado de el otro. Porque mas obligado esta a amarse a si en estos bienes, que no al proximo.

¶ La difficultad es, si en algun caso es licito dexar algun precepto por euitar el escandalo de el proximo. La razon de dudar es: porque parece licito dexarse de confessar alguna vez, aunque caya la confesion debaxo de precepto para vitar el escandalo de el proximo. Ha se de aduertir, que ay tres maneras de preceptos. Vnos preceptos son meramente humanos, como el precepto de el ayuno. Otros son de derecho natural, como el precepto de socorrer al proximo en extrema necessidad. Otros de derecho diuino sobrenatural, como el precepto de la Fé.

A esta duda digo lo primero, q̄ los preceptos de el derecho natural negatiuos en ninguna manera se han de passar, y quebrantar para euitar el escandalo. Como el precepto de no matar, y de no fornicar. En ningun caso es licito matar, o fornicar, por vitar el escandalo. En esto conuienen todos los Doctores. La razon, esta clara, porque esto es intrinseca-

mente malo en todo caso, y ocasion. Luego nunca es licito.

¶ Digo lo segundo: los preceptos affirmatiuos de el derecho natural algunas vezes es licito dexarlos de cumplir para vitar el escandalo. No digo, que brantarlos: porque no obligan por entonces. Pongo exemplo. Esta vna muger en grande necessidad, a la qual quiero socorrer, y si entro en su casa a hazer esta obra de piedad, siguense algunos escandalos, puedo por entonces dexar la lymosna, si no ay otro camino, como acudir a la tal necessidad. La razon es: porque los preceptos affirmatiuos obligan a su tiempo, y lugar, y quando conuiene. Y en el tal caso, no es cosa conueniente el dar la tal lymosna. Luego no obliga entonces el precepto con aquella circunstancia.

¶ Digo lo tercero, quando son medios necessarios de derecho diuino para la salud espiritual, no se han de dexar, aunque se siga escandalo. Pongo el exemplo. Si en casa de aquella muger estuuiesse vn niño que se esta muriendo, sin baptismo, tengo obligacion de entrar en la tal casa, y baptizar el niño. Porque la salud espiritual de aquel niño se ha de anteponer a todo.

¶ Digo lo quarto, los preceptos de el derecho positiuo alguna vez se han de dexar por el escandalo, aunque, ay precepto de ello. Pongo exemplo. Vna muger casada, que ayuna en la quaresma enflaqueceſe, y es causa de que su marido se enoje y escandalize, no ha de ayunar. Ansi lo enseñan muchos Theologos. La razon es clara: porque el legislador, y la Iglesia no quieren obligar con tanto daño.

¶ Despues de auer tratado Sancto Thomas de la virtud de la charidad, y misericordia trata por algunas questiones, y articulos de la virtud de prudencia, y de los vicios opuestos a la tal virtud. Pero esto no tiene tanta difficultad, ni es tan necessario para casos de conscience, el saberlo. Por esta razon no lo pongo aqui. El que lo quisiere ver alli podra. Passemonos a tratar otras cosas mas graues, y mas necessarias, y que suceden cada dia, como son las que pertenecen a la virtud de justicia.

(;)

TRA-

Tratado V. De la virtud de justicia en general y commũ.

ESTE tratado es grãdemente necessario para las costumbres. Lo vno, porque la justicia es vna de las principales virtudes morales, y tambien porque en la Republica es vna de las cosas, que mas se vsan. Por lo qual es muy necessario, declarar todo lo que pertenece a esta virtud muy en particular, y poner todos los casos y dudas particulares, que pertenecen a esta materia.

Cap. I. De la essencia, y naturaleza de la virtud de la justicia en general.

Diffinitio justitiæ. Iustitia est perpetua & cõstãs voluntas iussuũ vnicuique tribuens. D. Tho. 2.2. q. 58 art. 1. Sotus lib. 3. de justitia q. 2. art. 1.

PRIMERA Conclusion. La justicia no es otra cosa, sino vna constente y perpetua voluntad, que da a cada vno aquello, a que tiene derecho. Esta es la diffinicion de la virtud de justicia, hablando en general, y en commun. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el P. Maestro Soto, y el Maestro Aragon, y Molina sobre este lugar de Sancto Thomas, y muy mas particularmente el Maestro Bañes. Prueuasele primero de el derecho, en el qual se pone esta diffinicion, como lo refiere Sancto Thomas, en el lugar citado. Declaremos la diffinicion, que tiene tres o quatro palabras. La primera es, voluntad: debaxo de la qual se entiende vn habito de la misma voluntad, y que es vna virtud, que resi de en ella, como despues diremos. Ha de ser perpetua voluntad. Porque aquel en quien resi de la virtud de justicia ha de tener el animo aparejado, para no se apartar jamas de lo justo. Constante, significa el modo de obrar de la tal virtud, que es con determinacion, que tiene para obrar justamente. Finalmente declara la obra que ha de hazer, que es dar a cada vno aquello, a que tiene derecho.

¶ Segunda conclusion. Propriamente y en rigor, la virtud de justicia se ordena a otro, y no

a si mismo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, y todos los que escriuẽ sobre el: y el Maestro Soto. Pruevase de la diffinicion de justicia, porq̃ la justicia se ordena a dar a cada vno lo que es suyo. Luego la justicia propriamente y en rigor se ordena a otro, y no a si mismo. La virtud de la templança ordenase al mismo hombre que la tiene. Porque por ella el mismo se templa y modera dentro de si. Pero la virtud de justicia ordena al hombre en orden a otro. Si vno contrata con otro, la virtud de la justicia lo templa y ordena en orden al otro, y haze que le de lo deuido segun justicia.

D. Tho. art. 2.

Sot. art. 2.

Tercera conclusion. La justicia es verdadera virtud. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el en la question citada, y el Maestro Soto en el lugar citado. La razon es: porque la justicia tiene vna obra buena, y se ordena a ella y de su naturaleza haze bueno al que la tiene. Luego es verdadera virtud. Porque esta es la diffinicion de la verdadera virtud.

D. Tho. art. 3.

Sot. art. 3.

Quarta conclusion. La justicia esta en la voluntad como en su proprio subjecto. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y el P. Maestro Soto. La razon es: porque dar a cada vno lo que es suyo pertenece a la voluntad, y no al entendimiẽto. Luego en la volũtad ha de estar la tal virtud. De suerte, que en general, y en commun la justicia es vn habito bueno, y virtuoso, que rectifica la voluntad, para que el hombre de a cada vno aquello, a que tiene derecho, y para que no falte en esto.

D. Tho. art. 4.

Sot. lib. 3. art. 4.

Cap. II. De la diuision de la justicia.

PRimera conclusion. Hablando de la justicia, que propriamente y en rigor es justicia, y que constituye ygualdad se deuide muy bien en tres maneras de justicia, vna legal, que llaman general, y otra es justicia particular, y otra distributiua. Esta conclusion pone Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, en la question citada, en los tres articulos siguientes. La razon de esta diuision es, porque como queda dicho la justicia se ordena a otro dandole lo que es suyo. Y el otro puede ser que sea alguna cõmunidad, de la qual es el parte: y entonces se pone la virtud de la justicia legal. Tambien puede ser, que sea entre dos hombres que son partes de la misma communidad, y entonces es justicia particular entre los dos, la qual se llama commutatiua. Finalmẽte la communidad puede dar a las partes lo deuido segun sus meritos, y entõces es justicia distributiua. Declaremos esto mas

en.

en particular. En las partes y el todo de vna communidad, puede auer tres respectos. El primero es, de las partes al todo, dandole lo que es deuido y esto haze la justicia legal. El segundo respecto, de las partes entre si, dando cada vno al otro aquello, a que tiene derecho, y esto haze la justicia particular, y commutatiua. El tercer orden, y respecto es de el todo a las partes distribuyendo a cada vno lo que se le deue, y aquello a que tiene derecho, segun sus meritos, y esto haze la justicia distributiua, que distribuye los bienes communes, conforme a los meritos de cada vno.

¶Segunda conclusion. Estas virtudes de justicia son distinctos habitos, y distinctas virtudes. Esto enseña Sancto Thomas, y todos los Doctores citados en los lugares ya dichos. La razon es: porque tienen tres officios differentissimos, como queda dicho en la conclusion passada, y se declarara mas en particular en cada virtud. Esto basta para hablar de la virtud de justicia en general. Es necessario tratar de ella y de todas sus especies en particular.

Tratado VI. De la Iusticia legal en particular, la qual llaman general.

Cap. I. De la essencia, y naturaleza de la iusticia legal.

PRIMERA Conclusion. La iusticia legal es vna virtud de iusticia, que ordena el hombre al bien commun: y a la communidad. Esta conclusiõ pone Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y muy particularmente el Maestro Soto en los lugares citados. La razon es: porque todas las obras de qualquier particular ciudadano se pueden ordenar al bien commun. Porque los ciudadanos son partes de la Republica, que se ordenan al bien de la communidad. Luego necessaria es la virtud de iusticia legal, que tiene por officio ordenar el bien particular al biẽ comun. Esta virtud se llama general, no porque no sea virtud particular distincta de las demas virtudes, sino porque tiene por materia las obras de las demas virtudes, las quales se pueden ordenar al bien commun. De suerte, que fuera de la virtud de iusticia commutatiua hemos de poner otra virtud distincta que se llama legal, la qual tiene por officio ordenar al bien commun.

¶ La difficultad es, porque, como diremos abaxo, la virtud de la piedad ordena al hõbre a dar su derecho y lo deuido, no solamente a los padres, sino tambien a la patria. Luego no es necessaria la virtud de iusticia legal en orden a la communidad, y a la patria.

¶ A esta duda se responde, ser necessaria distincta virtud de la piedad, que es la iusticia legal para dar su proprio derecho a la communidad. La razon es, porque la piedad mira la patria, y parientes segun otra diuersissima razon, que la iusticia legal. La piedad mira a la patria, como a los padres, en quanto es principio de su ser, y conseruacion. Pero la iusticia legal miralo en razon de bien commun. Por lo qual necessaria cosa es, poner la virtud de iusticia legal distincta de la piedad.

Segun-

¶ Segunda conclusion. La justicia legal es distincta especie de la justicia particular. Y assi en el mismo hombre ay habito de justicia legal, y particular. Esta conclusion enseñan todos los Doctores alegados, y muy particularmente Sylvestro. La razon es, porque la justicia legal tiene muy distincto officio de la justicia particular. Porque proprio es de la justicia particular ordenar el hombre en orden a otro particular poniendo igualdad perfecta entre ellos. Pero el officio proprio, y particular de la justicia legal, es ordenar el hombre al bien commun, de tal suerte, que se aya bien y rectamente en orden al bien commun.

Sylu. v. justicia.

¶ Tercera conclusion. La justicia legal es vna de las mas excellentes virtudes entre las morales. Esta conclusion enseñan communmente los Doctores en el lugar citado. La razon es: porque la justicia legal tiene por officio proprio, mirar el bien commun, el qual es mas excellente que el bien particular. Luego es vna de las mas excellentes virtudes morales. Esto se confirma: porque esta virtud ordena las obras de las demas virtudes al bien commun. Luego es vna de las mas excellentes entre las morales. Declaremos esto mas en particular. La justicia legal es mas excellente virtud, que la justicia particular, y que la justicia distributiua, por la razon hecha. No ha faltado quien diga, que es mas excellente, que la religion. Porque assi lo dize Cayetano, porque la justicia legal ordena las obras de la virtud de religion al bien commun, y da leyes de obras de religion, para el bien commun. Por la misma razon ha de dezir, que es mas excellente que la misericordia. Porque el juez, y Gouernador de la Republica para el bien de ella por virtud de la justicia legal, puede mandar dar limosna en tiempo de necessidad, como lo enseña Cayetano. Y el Philosopho expressamente enseña, que es la mas excellente de las virtudes morales. Todo esto tiene vn poco de difficultad en Theologia, por ser tan excellente virtud la religion, que toca en Dios en alguna manera, como diremos tratando de ella. Lo que se collige claramente de todo lo dicho es, q̃ es vna de las mas excellentes virtudes morales, con la qual se puede seruir mucho a Nuestro Señor.

Cayetan. 2.2. q. 81. art. 6.

Cai. 2.2. q. 118. art. 2. Arist. 5. Ethic. c. 2.

¶ Quarta conclusion. La justicia legal principalmente reside en el Principe, y gouernador de la Republica, y menos principalmente en los hombres particulares de ella. Esta conclusion enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado, y todos los demas Doctores. La razon es,

porque el Principe, y Gouernador principalmente tiene cuydado de el bien commun, y los demas no tan principalmente. Luego la justicia legal que ordena al bien commun principalmente reside en el Principe, y en los demas menos principalmente. Todos estan obligados a mirar por el bien commun: pero mas particularmente los Principes y Gouernadores delas Republicas. Otras muchas cosas se pudieran dezir, pertenecientes a esta virtud, pero por ser Súma no ay lugar de dezir mas.

Cap. II. De el vicio contrario a la justicia legal que es injusticia legal.

PRimera conclusion. La injusticia legal especial, es especial, y particular vicio, y peccado distincto de los demas peccados. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, los que escriuen sobre el, y los Summistas, particularmente Syluestro, y Soto. La razon es: porque la justicia legal es distincta virtud de todas las demas virtudes, como ya queda platicado. Luego la injusticia legal de necessidad ha de ser vicio distincto, y particular. Porque los vicios son contrarios a las mismas virtudes.

D. Tho. 2.2.q.59 ar. 1. Syluest. ver. iniusti-tia. Sot. lib. 3. de iustitia q. 3. art. 1.

¶ Segunda conclusion. El vizio y peccado de injusticia legal principalmẽte se halla en el Principe y Gouernador de la Republica, y menos principalmente en los particulares de ella. Esta enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque como queda dicho en el capitulo passado, la justicia legal principalmẽte reside en el Principe, y menos principalmente en los particulares. Luego lo mismo ha de ser de el vicio contrario, porque han de tener el mismo subjecto, y hã de estar en el mismo subjecto.

¶ Tercera conclusion. La injusticia legal es peccado mortal de su naturaleza. Esta enseña S. Thomas, y todos los Doctores citados en el lugar alegado. La razon es: porque se oppone a la virtud de justicia legal. Luego es peccado mortal de su naturaleza. Esto se confirma: porque como diremos abaxo, la injusticia particular es peccado mortal de su naturaleza. Luego la injusticia legal mucho mejor sera peccado mortal de su naturaleza. Dixe en la conclusion, de su naturaleza, porque si la materia es graue y de importãcia de hecho es pecado mortal, y si la materia es leue podra ser peccado venial. Porque esto suele acontecer en otros vicios y peccados.

Quarta conclusiõ. Este vicio, y peccado de su naturaleza es vno de los mas graues, q̃ se pueden cometer contra las virtudes morales. Esto enseñã cõmunmẽte los Doctores citados. La razõ es, porq̃, como q̃da dicho, en el capitulo passado, la justicia legal es vna de las mas excellẽtes

entre

entre las virtudes morales: ſino es, la mas excellente. Luego lo miſmo ſera de la injuſticia legal. Porque el orden, que ay entre las virtudes de neceſsidad ha de auer entre los vicios contrarios.

¶ Acerca de eſtas concluſiones la difficultad es, ſi alguna vez en particular ſe puede cometer peccado de injuſticia legal, contra la virtud de juſticia legal. La razon de dudar es: porque eſta virtud de juſticia legal nunca tiene obra propria y particular, a la qual obligue. Porque no ſe puede dar caſo, en el qual obligue en particular ſola eſta virtud. Luego tampoco ſe dara obra, que ſea peccado mortal contra eſta virtud tan ſolamente.

¶ A eſta duda digo lo primero, q̃ el Principe, Gouernadores, y particulares perſonas, pueden cometer peccado mortal contra la virtud de juſticia legal. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. Prueuaſe declarando los caſos particulares, en que puede auer peccado mortal contra eſta virtud. El Principe, y Gouernador de la Republica peccara mortalmente contra eſta virtud eſta bleciendo leyes iniquas, que ſeã perniciosas al bien commun, el qual eſtaua obligado a procurar. Tambien pecca contra eſta virtud, poniẽdo tributos y otras coſas ſemejantes, que deſtruyen el bien commun. Tambien pueden peccar contra eſta virtud en otros caſos ſemejantes, y en los que pueden peccar los particulares: los quales declararemos luego. El particular puede peccar contra eſta virtud, ſi entregaſſe, la ciudad, o la Republica con animo de deſtruyr, el bien commun. Tambien pecca contra eſta virtud ſi mataſſe vn capitan excellente y grandemente neceſſario para el bien de la Republica, con animo de hazer daño al bien commun.

¶ Digo lo ſegundo, que de ordinario ſe mezclan otros peccados con la injuſticia legal de ſuerte, que apenas y con gran difficultad ſe de peccado ſolo contra la virtud de juſticia legal. La razon es: porque aſsi como la virtud de juſticia legal es general y ſe mezcla en las obras de las demas virtudes, aſsi tambien el vicio contrario tiene la miſma propriedad. De ſuerte, que con gran difficultad ſe podra dar peccado, que ſea tan ſolamente contra la virtud de juſticia legal, ſin mezcla de otro peccado. De manera, que ſe puede llamar vicio general. Declaremos eſto mas en particular en los exemplos pueſtos. El Principe, o Gouernador, que pone leyes iniquas, o tributos injuſtos con animo de hazer mal al bien commun, no ſolamente pecca cõtra la virtud de juſticia legal, ſino tambien contra la virtud de juſticia commutatiua. Porque por razon de ſu officio eſta obligado de juſticia commutatiua a mirar por el bien cõmun. El particular, que entrega la ciudad con animo de perderla y deſtruyrla, no ſolamente pecca con

tra justicia legal, sino tambien contra justicia commutatiua. Porque fue causa de el daño, que se dio a la Republica. Lo mismo es, de el que mata a algun excellente capitan necessario para el bien commun, porque no solamente pecca contra la justicia legal, sino tambien contra la justicia commutatiua. Porque el homicidio es contra la justicia commutatiua. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La segunda difficultad es, quando vno no pretende hazer mal al bien commun, como si con passion e ira matasse vn gran capitan necessarissimo para la Republica. La duda es, si el tal peccaria contra la justicia legal. La razon de dudar es: porque no pretende el mal, y daño de la Republica, sino cumplir su passion. Luego no pecca contra el bien de la Republica.

¶ A esta duda se responde, que si en realidad de verdad es contra el bien de la Republica, y lo aduierte, como deue aduertir, peccara contra justicia legal: como el que hurta por passion no pretendiendo hazer daño al proximo. La razon es, porque lo pretende interpretatiuamente. De lo qual se responde a la razon de dudar. El exemplo es muy llano en el que hurta en la Iglesia: que no quisiera que fuera en la Iglesia, y con todo esso es sacrilego.

¶ La tercera difficultad es, de los, que matan a sus enemigos no pretendiendo dar detrimento al bien commun: si estos tales peccan contra la justicia legal, siendo los muertos personas particulares, que no eran tan necessarias para el bien commun. La razon de dudar es: porque en realidad de verdad, aunque no lo pretendan, hazen daño a la Republica, y al bien commun. Porque la Republica es guarda de la vida de los tales, y son partes de la Republica, y el mal de las partes redunda en detrimento de el bien commun.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que el tal peccado no es contra justicia legal sino es muy materialmente. Declaremoslo con vn exemplo. El que hurta tan solamente pecca peccado de hurto y el tal no pecca peccado de desobediencia formalmente hablando, sino tan solamente materialmente con la desobediencia general, que esta incluyda en todos los peccados. Pero si este tal hurtasse por menosprecio de la ley de Dios, y del legislador, que es Dios, cometeria dos peccados, vno de hurto, y otro de desobediencia formal. De la misma suerte en nuestro proposito, si el que mata a su enemigo, que es persona particular, pretende hazer daño a la Republica, no solamente pecca peccado de homicidio, sino de injusticia legal, formalment

hablando. Pero ſi lo mata por paſsion, no pretendiendo hazer mal al bien commun, peca peccado de homicidio, y la injuſticia legal ſe halla alli muy materialmente, y generalmente. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

¶ La quarta difficultad es: ſi los que paſſan dineros, o trigo, o cauallos a otros Reynos contra la ley, pequen peccado de injuſticia legal contra el bien commun. La razon de dudar es: porque las tales leyes ſe ponen, teniendo atencion al bien commun: y eſto muy en particular. Porque de otra ſuerte, ſeguirſeyan grandes daños en la Republica. Luego los que paſſan las tales leyes peccan contra la juſticia legal.

¶ A eſta duda digo lo primero, que los que quebrantan eſtas leyes, regular y communmente paſſando coſas ordinarias, peccan contra la dicha ley: pero no contra la virtud de juſticia legal. Como ſi paſſan, tres, o quatro cauallos, o algunas fanegas de trigo, o algun dinero. La razon es: porque ſi eſtos tales peccaſſen contra la virtud de juſticia legal, todos los que paſſan las leyes humanas peccarian contra eſta virtud. Porque todas las leyes humanas, pretenden el bien commun. Lo qual no es verdad, como es coſa notoria. Lo ſegundo: porque no luego, que vno quebranta la tal ley ſe ſigue el daño en la Republica, y en el bien commun. Luego los que paſſan la tal ley, de ordinario, y communmente no peccan contra juſticia legal.

¶ Digo lo ſegundo, que en algunos caſos extraordinarios ſe pecca contra la virtud de juſticia legal, quebrantando la tal ley. Eſte dicho ſe prueua: porque en algunos caſos graues ſe puede ſeguir detrimento graue en el bien commun. Como ſi ſacaſſen gran cantidad de trigo, dinero, o cauallos de ſuerte, que quedaſſe neceſsitada la Republica y con gran peligro. En el tal caſo por el grã detrimento, que ſe da al bien commun iera peccado de injuſticia muy graue contra la juſticia legal: no por hazer contra la ley: ſino por hazer contra el bien commun. Porque en eſtos caſos, aunque no vuiera ley, fuera peccado contra la juſticia legal.

¶ La quinta difficultad es: ſi el que pecca contra la juſticia legal, eſta obligado a reſtituyr. La razon de dudar es: porque el que pecca contra juſticia commutatiua eſta obligado a reſtituyr. Luego tambien el que pecca contra la juſticia legal. Porque aſsi, como el que pecca contra juſticia commutatiua haze daño en el bien particular, y por eſſo tiene obligacion de reſtituyr: aſsi tambien el que pecca contra juſticia legal haze daño al bien cõmun. Luego eſta obligado a reſtituyr.

¶ A eſta

¶ A esta duda por aora se responde breuemente, que el que pecca cõtra sola la justicia legal, y por peccar contra ella, no ay obligacion de restitucion. Esta es commun sentencia de los Doctores en el lugar citado. La razon es: porque la restitucion es obra de justicia commutatiua, como diremos abaxo, de doctrina de Sancto Thomas. Luego ordenase a resarcir el daño hecho contra justicia commutatiua. Lo segundo se prueua: porque lo que deue el ciudadano a la Republica de justicia legal, no es de la Republica, ni esta acommodado a la Republica. Luego, sino se lo da, no ay obligacion de restituyr. De lo qual se responde a la razon de dudar. Verdad es: que algunas vezes se mezcla con la injusticia legal el peccar contra justicia commutatiua: y entonces ay obligació de restituyr por auer peccado contra justicia commutatiua. Esto acontece en el Principe y gouernador, que esta obligado de justicia commutatiua a mirar por el bien cõmun. De esto se dira mas extensamente en la mareria de restitucion.

¶ Lo vltimo se ha de aduertir, que el peccado de injusticia legal, es mas graue en el Principe y Gouernador, que en los demas: de tal suerte, que agraua notablemente. Lo vno: porque estos tales estan obligados de justicia cõmutatiua a mirar por el bien cõmun. Y ansi no mirando por el, peccan contra justicia commutatiua, y contra justicia legal. Lo otro, porque la justicia legal principalmente esta en el Principe, y Gouernador, y en los demas como secundariamente. Todas las demas cosas, que pertenecen a la virtud de justicia legal van mezcladas con la justicia commutatiua, y se diran mas en particular, quando se trate de la justicia commutatiua.

Tratado

Tratado ſeptimo, De la virtud, de juſticia diſtributiua.

Capitulo I. De la eſſencia, y naturaleza; de la juſticia diſtributiua.

PRIMERA Concluſion. La juſticia diſtributiua es la q̃ ordena el bien commun, en ordẽ a los particulares. De ſuerte, que bien aſsi, como la juſticia legal ordena a los particulares al bien commun: aſsi tambien la juſticia diſtributiua ordena el bien commũ a' los particulares, y es de el todo a las partes. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre eſte lugar, y muy en particular el Maeſtro Soto. Prueuaſe de lo dicho: porque la juſticia legal ordena las partes al todo, que es la Republica, la commutatiua las partes entreſi. Luego la diſtributiua ha de ordenar el todo a las partes.

D. Tho. 2.2.q.61 a.1. Sot. lib.5. de iuſt. q.5. ar.1.

¶ Segunda concluſion. La virtud de juſticia diſtributiua es diſtincta de la juſticia legal y de la particular y commutatiua. Eſta enſeñan todos los Doctores citados. Que ſea diſtincta de la legal es coſa notoria. Porque la legal ordena las partes al bien commun, y la diſtributiua al contrario el bien commun lo ordena a las partes, y lo haze ſuyo. Que ſea diſtincta de la commutatiua, conſta: porque la juſticia diſtributiua mira el orden de el todo a las partes, y la commutatiua de las partes entre ſi.

¶ Tercera cõcluſion. Proprio, y particular de la juſticia diſtributiua es dar a cada vno conforme a ſus meritos, y dignidad. Eſta concluſion es de todos los Doctores en el lugar citado. El bien commun, y las dignidades de la Republica ſe han de diſtribuyr conforme al derecho, que tienen las partes, ſegun ſu dignidad. De ſuerte, que la juſticia diſtributiua no da a el ciudadano lo que es ya ſuyo, ſino lo que deue hazer ſuyo, conforme a ſus meritos. La juſticia commutatiua da a cada vno lo que ya era ſuyo. Y en eſto tambien ſe differencian la juſticia diſtributiua, y cõmutatiua.

¶ Quarta concluſion. La virtud de juſticia diſtributiua no es tan perfecta, por lo menos en razon de juſticia, como la commutatiua. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. La razon

es:

es: porque la justicia distributiua, y commutatiua se ordenan a los particulares, ciudadanos. Y la justicia commutatiua tambiē. Pero es la differencia, que la distributiua no miratanto la razon de cosa deuida en los mismos ciudadanos, como la commutatiua. Lo que se da por la justicia commutatiua es deuido absolutamente al ciudadano, y es cosa suya a la qual ya tiene derecho adquirido. Lo que se da, y distribuye por la distributiua, no es de esta manera deuido ni es de el particular, ciudadano, ni tiene derecho adquirido, sino deuese hazer suyo conforme a sus meritos, y conforme a su calidad. Luego por lo menos en razon de justicia, mas perfecta es y mas excellente la commutatiua. Dixe por lo menos en razon de justicia: porque absolutamente puede auer difficultad, qual es mas perfecta virtud la commutatiua, o la distributiua. De lo qual diremos en el capitulo siguiente, hablando de el vicio contrario.

Capitulo II. De la acceptacion de personas, que es vicio contrario a la justicia distributiua.

Accept. personarum est iniustitia qua in di

PRimera conclusion. Acceptacion de personas, es vna injusticia, que se comete en la distribucion de los bienes cōmunes, quando vno se prefiere a otro: no por los meritos, que tiene en orden a aquella cosa, sino por otra causa no deuida. El exemplo es, quando el que distribuye los beneficios communes, lo da a vno en particular, no por los meritos, que tiene en orden al tal beneficio, sino porque es su deudo o pariente o amigo. Lo mismo es, quando el Rey da el Obispado a vno, no por los meritos, que tiene para el Obispado: sino por alguna otra causa no deuida. Esta es la definicion de accepcion de personas. La qual pone Sancto Thomas y todos sus discipulos con el, y todos los que escriuen sobre el, y los Sūmistas, particularmente Syluestro, y Cayetano, y el Padre Fray Manuel Rodriguez, p todos los scholasticos, y muy particularmente el Padre Maestro Soto. Esta definicion es muy facil y clara. De la qual se sigue lo primero, que la acceptacion de personas tiene por materia propria los bienes communes, como la justicia distributiua, a quien se oppone. Y anssi este peccado se comete en la distribucion de estos bienes communes, quando en ella no se tiene atencion a los meritos para la cosa, que se distribuye, sino a la persona como se distingue contra los meritos. Lo segundo se sigue, que si alguno de su propria liberalidad distribuyesse sus propios bienes en los ciudadanos, o hiziesse vn combite, y de la tal distribucion exceptasse a su enemigo:

stributiō ne bonorum communium vnus alteri præfertur, non propter meritaad rem illā, sed propter indebitā causam.

D. Thom. 2.2.q.63 ar. 1. Sūmis. ver. accept. personarum Manuel Rodriguez in Sum. c.6. Scholasti. in 4.d. 15. Sot. lib. 3. de iustic. q.6. art. 1.

migo: eſte tal, aunque peque contra la charidad, no es acceptador de perſonas. Porque no diſtribuye bienes communes, ni diſtribuye lo que es deuido, conforme a los meritos de juſticia diſtributiua, ſino es vna diſtribucion liberal, y de el todo graciosa. Lo tercero ſe ſigue, que eſte vicio no ſe puede cometer ſino es reſpecto de aquellos, a los quales los bienes ſon communes. Si ſe diſtribuyen los bienes communes de vna Republica, la acceptacion de perſonas ſe ha de cometer reſpecto de los ciudadanos, que ſon partes de la Republica.

¶ La difficultad es: ſi es acceptacion de perſonas, quãdo vno entrega ſus bienes a la Republica para que los diſtribuya en los ciudadanos, ſegun ſus meritos, y de alli ſaca al enemigo, y no quiere, que los tales bienes ſe diſtribuyan en el. En eſta difficultad el Maeſtro Bañez en el lugar citado enſeña, que es acceptacion de perſonas, y lo miſmo tenia el Maeſtro Orellana en vnos eſcriptos ſobre el miſmo articulo. La razon es: porque aquellos bienes ya ſon de la Republica, y ſe han de diſtribuyr conforme a los meritos de los ciudadanos, y les ſon deuidos. Luego acceptacion de perſonas es, ſacar al enemigo. Otros Doctores tienẽ lo contrario. Na razon es: porque los tales bienes no ſon abſolutamẽte communes, ſino cõ aq̃lla limitacion, que no participe de ellos ſu enemigo. Luego no ſon deuidos al enemigo, ni ſera acceptacion de perſonas ſacarle. Para declaracio de eſta difficultad ſe ha de aduertir: que de dos maneras ſe puede hazer eſto. La primera es, que abſolutamente, y ſin condicion ni determinacion ninguna de ſus bienes a la Republica, y los haga communes, pero reſerua para ſi, o para ſus herederos la diſtribucio de los tales bienes. La ſegunda manera es: que de aquellos bienes a la Republica, no abſolutamente, ſino con aquella cõdicio, y limitacion, que no participe de ellos ſu enemigo. Como el q̃ inſtituye vna capellania, cõ eſta ley y condicion, que ſe de a ſus deudos y parientes. De ſuerte, q̃ no ſon bienes communes abſolutamente.

¶ A eſta difficultad digo lo primero: que ſi vno da ſus bienes a la Republica, de la primera manera, es peccado de acceptacion de perſonas, ſacar en la diſtribucion al enemigo, o mandarle ſacar. La razon es clara: porque abſolutamente aquellos bienes ſon communes para todos, y ſe han de diſtribuyr, conforme a los meritos de los ciudadanos. Luego ſacar al enemigo es quitarle aquello, que ſe le deue conforme a ſus meritos. Por lo qual es acceptacion de perſonas.

¶ Digo lo ſegũdo, que ſi ſe haga de la ſegunda manera, aunque ſea peccado, no es acceptacion de perſonas. Eſto ſe conuence con la razon hecha en fauor de la ſegunda ſentencia. Y aſsi ſe reſponde a la razon de la contraria ſentencia.

¶ Segunda

¶Segunda cõclusion. La acceptacion de personas de su naturaleza es peccado mortal, y pernicioso a la Republica. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y todos los Doctores en los lugares, citados. La razon es: porque la acceptacion de personas se oppone a la virtud de justicia distributiua. Luego de su naturaleza es peccado mortal. Esto se confirma, porque la acceptacion de personas es la destruycion de la Republica, y causa grandissimo detrimento en ella, y en los ciudadanos. Luego de su naturaleza es peccado mortal pernicioso a la Republica. Dixe de su naturaleza: porque alguna vez puede acõtecer que sea peccado venial, por ser ligera la materia.

¶Tercera conclusion. La acceptacion de personas, es mas graue peccado en las cosas espirituales, como en la distribucion de los beneficios: que no en las cosas temporales. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y todos los Summistas, y el Maestro Soto. La razon es: porque los bienes espirituales son mas excellentes, que los bienes temporales. Luego es mas graue peccado.

D. Tho. q. citata art. 2. Sotus q. citata. art. 2.

¶ Acerca de esta conclusion ay dos difficultades. La primera es: si la acceptacion de personas es mas graue peccado en las cosas espirituales, que en las temporales: de suerte que sea necessario declarar en la confession, que cometio acceptacion de personas en cosas espirituales: o si basta dezir, que cometio peccado de acceptacion de personas. La razon de dudar es: porque el peccado siempre es contra la misma virtud de justicia distributiua. Luego no es necessario declarar en la confession, que fue en los bienes espirituales.

¶ A esta difficultad mi parecer es: que es necessario declarar en la confession que fue acceptador de personas en cosas espirituales. La razon es: porque se agraua el peccado notablemente de parte de la materia. Y las circunstancias, que agrauan notablemente hanse de confessar, como lo determine en la primera parte desta Summa. Confirmase: porque en el hurto es necessario declarar la cantidad de la materia, quando agraua notablemente. Luego lo mismo sera en nuestro proposito. De lo qual se responde a la razon de dudar: que aunque sea peccado de la misma especie y contra la misma virtud, es notablemente mas graue de parte de la materia. Por lo qual es necessario declararlo en la cõfession.

¶ De la resolucion de esta duda se sigue lo primero, que no basta dezir en la confession, que cometio peccado de acceptacion de personas en beneficios y bienes espirituales, sino que es necessario dezir la calidad de el beneficio, en que agrauio al proximo. Declaremoslo con exemplos. La acceptacion de personas,

que

que ſe cometieſſe en la deſtribucion de el Arçobiſpado de Toledo, o Seuilla, ſeria notablemente mas graue peccado, que la que ſe cometieſſe en la prouiſion de otro Obiſpado muy ordinario. Lo miſmo es en la diſtribucion de vn muy grueſſo beneficio. Todo eſto ſe ha de declarar en la confeſsion: porque en la tal cantidad ſe hizo daño a la parte.

¶ Lo ſegundo ſe ſigne, que en la acceptacion de perſonas en las coſas temporales tambien ſe ha de declarar la cantidad de el bien commun, que ſe diſtribuyo. Porque agraua notablemente el peccado, y la injuria que ſe haze al particular.

¶ La ſegunda difficultad es, qual es mas graue peccado de ſu naturaleza, la acceptacion de perſonas, o la injuſticia commutatiua. Dixe, de ſu naturaleza: porque de parte de la cantidad de la injuria, podia ſer vno mas graue, que otro. La razon de dudar es: porque mas derecho tiene vno a lo que ſe le deue de juſticia commutatiua, que no a lo que ſe le deue de juſticia diſtributiua. Porque a lo vno tiene derecho adquirido, y no a lo otro. Luego mayor injuſticia y mas graue peccado es, el que ſe comete contra la juſticia diſtributiua. Por eſta razon algunos diſcipulos de Sancto Thomas han dicho, que el peccado de acceptacion de perſonas, no es tan graue peccado, como el que ſe comete contra la juſticia commutatiua. Eſta ſentencia tuuo el Doctiſsimo M. Fray Iuan Gallo, y yo miſmo le oy eſte parecer.

¶ A eſta difficultad mi parecer es, que es mas graue peccado la acceptacion de perſonas. La razon es: porque eſte peccado cauſa mayor deſorden y detrimento en la Republica: y es la deſtruycion de ella. De ſuerte, que aunque la juſticia commutatiua exceda de aquella parte, que ſe quita lo que es mas deuido: pero de la otra parte excede la injuſticia diſtributiua, y acceptacion de perſonas, en quãto es pernicioſa a la miſma Republica, y al bien commun. De lo qual facillimamente ſe reſponde a la razon en contrario.

¶ En eſte lugar es neceſſario dezir algo de los beneficios Eccleſiaſticos, y aquien ſe han de dar, y como ſe hã de proueer. Porque eſto es grandemente neceſſario.

¶ Quarta concluſion. Para poſſeer vn beneficio Eccleſiaſtico ſon neceſſarias tres condiciones, eſtando en derecho natural, y diuino. La primera es entereza deuida, de ſuerte, que el que no eſta en gracia y es bueno, no es eligible para beneficio Eccleſiaſtico, como lo ſignifica Sancto Thomas en el lugar citado. La ſegunda condicion es, que tenga ſciencia y doctrina para el tal miniſterio. La tercera es diſcrecion, y prudencia en los negocios, y en la adminiſtracion de la juſticia.

Esto es, estando en derecho diuino: que en derecho positiuo otras condiciones son necessarias. Esta conclusion ansi declarada es de todos los Doctores en el lugar citado. Es necessario declarar las condiciones en particular. Que sea necessaria entereza deuida y bondad, se prueua. Porque Christo por Sant Iuan a Sant Pedro, que queria hazer pastor de la Iglesia, le pregunto, si tenia charidad, y amor de Dios. Y esto esta claro: porque no puede tener cuydado de las almas, el que no tiene cuydado de la suya. Esto se confirma de el Derecho, y del Concilio Tridentino, que lo determinan. Esto enseñan tambien todos los Doctores, sin excepcion ninguna: particularmente el Angelico Doctor, y Cayetano, y Adriano, y el Maestro Soto.

Ioan. ca. vtl.

8. q. 1. c. Moyses & c. licet Concil. Trid. sess. 24. & 25. de refor. D. Tho. quodlib. 8. art. 6. Caietan. 2. 2. q. 63 ar. 2. Adrian. in. 4. in mate. de restitu. fol. 44. Sot. lib. 3. de iustitia q. vlt. ar. 2. conel. 5. & 6.

¶ Acerca de esta primera condicion es la primera duda, si esta primera condicion es tan necessaria, que sea siempre peccado mortal eligir el peccador, que esta en peccado mortal para beneficio Ecclesiastico. La razon de dudar es: porque alguno puede auer, que este en peccado mortal, el qual sea mas diligente, y mas idoneo para ministrar los sacramentos. Luego en el tal caso no sera peccado mortal eligir el tal. Esto se confirma: porque algunas vezes en algunas regiones no ay quien pueda ministrar los sacramentos, sino hombres semejantes, como se vee en algunas montañas. Luego entonces licito sera dar los tales beneficios a hombres peccadores. En esta difficultad se ha de supponer, como cosa cierta, que el peccado mortal no haze al hombre incapaz de beneficio Ecclesiastico. Si se le haze la collacion valida es. Ansi lo dizen todos los Doctores: particularmente Aragon, y Fray Manuel Rodriguez. Esto esta determinado en el Concilio Constanciense en la sesion 8. y en la 15. La difficultad es, si es peccado mortal dar el beneficio Ecclesiastico al tal peccador.

Ara. 2. 2. q. 63. art. pag. 36. Manuel Rodrig. in sum. ca. 106. con. 1.

¶ A esta difficultad digo lo primero: Los peccadores de tal suerte son indignos de los beneficios Ecclesiasticos, que tienen annexa cura de almas, que es peccado mortal eligirlos para los tales beneficios. Eligir vn peccador para Obispo, o cura, o Prelado de religion, es peccado mortal. Lo mismo se ha de dezir de todos los beneficios, que tienen obligacion de ministrar sacramentos. Este dicho se prueua con los argumentos hechos para prouar la condicion. Y esto esta determinado en el Derecho. La razon es: porque estos tales son pastores, que han de apacentar sus ouejas, no solamente con doctrina, sino con buen exemplo. Lo qual no pueden hazer los peccadores.

C. in curatis de electio. in c. indecorum & sequentib. de ætate, & qualitate ordinãdorũ.

¶ Digo lo segundo, que hablando de otros beneficios Eccle-

siasticos

siasticos no es tan cierto, que es peccado mortal eligir los peccadores, para los tales beneficios: pero es casi cierto, y lo mas cierto. La primera parte se prueua: porque las razones hechas por el primer dicho, no corren en estos beneficios. Luego no es tan cierto como lo passado. La segunda parte se prueua: porque los derechos alegados hablan vniuersalmente de todos los beneficios Ecclesiasticos no haziendo differencia entre los curados y no curados.

¶ A la razon de dudar se respõde, que aunque es verdad, q̃ puede acontecer alguna vez, que el peccador sea vtil y prouechoso a la Iglesia, quanto a la substancia de las obras que haze: pero no quanto al modo: porque no las haze cõ modo agradable a Dios.

¶ A la confirmacion es la segunda difficultad, si en alguna region, o en las montañas no vuiesse idoneo ministro, que pudiesse ministrar los Sacrametos, sino el que esta en peccado mortal, si seria licito eligir al tal para el beneficio Ecclesiastico. La razon de dudar es: porque este tal es indigno de el tal beneficio, pues es peccador. Luego no es licito eligir al tal para beneficio Ecclesiastico: porque en ningun caso es licito eligir al indigno. En esta difficultad el Padre Maestro Aragon, y Fray Manuel Rodriguez enseñan, que en este caso se puede tolerar, y permitir el eligir el tal ministro, aunque este en peccado mortal. Y esto se haze por el bien commun, por no auer otro ministro idoneo para que ministre los sacramentos. Y dizen, que se ha de permitir el tal ministro, como se permiten las malas mugeres en la Republica por el bien commũ. Esta sentencia han de tener tambien estos Doctores quando el ministro fuesse indigno por falta de sciencia, y no vuiesse otro a quien poner. Esta doctrina, como esta puesta, no es verdadera. La razon es: porque en el tal caso no es solamente permission la de los tales ministros, como lo es la de las mugeres publicas. Si solamente fuera permission, fuera licito. Pero es verdadera election, que se elige el tal para que haga el ministerio, y officio de cura. Luego no es sola permission, sino que verdaderamente concurren positiuamente los electores a constituyr el tal cura. Por lo qual toda la difficultad esta: si sera licito eligir el tal peccador al tal ministerio, por el bien commun, y por no auer otro, que lo haga. La razon de dudar es la que esta puesta en el principio. Y tãbien, que parece, que es concurrir cõ el a la administracion mala de los Sacramentos.

¶ A esta duda digo lo primero, que los electores en el tal caso deuian de dar orden de hazer todo lo possible para buscar ministro, que no fuesse peccador. Y

particularmente esto tiene verdad en el Obispo, y Prelado, al qual pertenece proueer dignos ministros. Y si se esperasse, que en breue tiempo auia de auer ministro, que no fuesse peccador, seria bien hecho esperar algunos dias, para proueer el tal beneficio en ministro digno.

¶ Digo lo segundo, que supuesto, que en las tales tierras, ò montañas no se hallasse (lo qual es caso raro) entonces bien podrian los electores eligir el menos malo, y acommodar la Iglesia en la mejor manera posible. En esto conuengo con los Doctores citados. La razon es: porque estos beneficios se ordenan al bien commun de la Iglesia. Y para el bien commũ es esto muy necessario en el tal caso. Luego licito es. Esto se confirma: porque haziendo esto el elector trata el negocio de la Iglesia fielmente, y como trata de su propria hazienda. Porque si el tuuiera vna viña, y no hallara obreros dignos, tomara los que hallara, y los mejores de ellos. Luego licito es en el tal caso.

¶ A la razon de dudar se responde, que el tal ministro, aunque absolutamente sea indigno, con todo esso los electores le pueden eligir por el bien commun, y en orden al bien commun, o mejor, que en tal caso no es eligir indigno, que esso nunca es licito, sino cumplir con el bien commun. En lo que toca a vsar mal el electo de el poder, que le dieron ministrando indignamente los sacramentos, no concurrẽ los electores a esso, y respecto de esso la election hecha fue permission. Porque tan solamente pretendieron el bien commun y publico, y assi se responde a todo.

¶ La tercera difficultad es: que certidumbre ha de tener el prelado, y el elector, de que el que ha de ser eligido a beneficio ecclesiastico, no ha de ser peccador. La razon de dudar es: porque como dize Sancto Thomas y todos sus discipulos, no puede auer certidumbre, que vno esta en gracia, y que no ha cometido peccado mortal. Luego no es necessario, que aya tal certidumbre. D. Thom. 1.2. q. 112. a. 5.

¶ A esta difficultad se responde, que para ser vno eligible a beneficio Ecclesiastico ha de tener el elector certidumbre moral, y amanera de hombre de su bondad, y de que no es peccador. No se requiere certidumbre de Fè catholica, y de sciencia, sino humana y moral. Esta resolucion es de Cayetano. El qual dize, que no es necessario juyzio cierto de Fè, o de sciencia, sino vna certidumbre moral, qual la pueden tener los hombres. Quando el elector conforme a prudencia humana juzga, que es hombre de bien, y que no es peccador, el tal es eligible. Esto mismo enseña el Maestro Bañez, y el Maestro Aragon en el lugar de Sancto Thomas citado. La razon es clara: porque no puede el elector tener mayor certidumbre, que la q̃ hemos dicho. De lo qual se sigue Caieta. 2.2.q.63 art.2.

que

que el elector mientras no conociere a vno por peccador, y indigno lo ha de tener por digno, y eligible, como se dize en el Derecho. Esto se ha de entender auiendo hecho el elector diligencia moral para saber, y entender la vida, y costumbres de el tal. Porque como esta obligado a eligir el que no es peccador, esta tambien obligado a hazer diligencia para saber si lo es. Lo segundo se sigue, que quando el elector tiene certidumbre de que vno es peccador, en ninguna manera le puede eligir, y peccara mortalmente eligiendole. Como si fuesse publico amancebado, o publico vsurero, o que estuuiesse en estado de peccado mortal.

Cap. vnico de scrutinio.

¶ A la razon de dudar se respõde de lo dicho, que no es necessaria certidumbre de sciencia, o de Fè, sino que basta certidumbre moral.

¶ La quarta difficultad es. Si vn hombre regular y communmente es bueno, y no peccador, y acontecio por su flaqueza caer en peccado mortal, si este tal sera eligible. La razon de dudar es: porque este no es bueno, ni esta en gracia de Dios. Luego no es eligible.

¶ A esta duda se responde, que el tal es eligible. Esta sentencia tienen communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar alegado, y lo mismo tiene Aragon. La razon es: porque este tal hablando al modo humano, y a nuestro modo es justo. Porque nuestra justicia, y sanctidad esta subiecta a estas caydas. Por lo qual: para eligir Prelado, o cura mas se ha de tener atẽcion a la bondad, y justicia habitual, que no al peccado actual, que aora cometio por su flaqueza. De suerte, que el que regularmente viue sin peccado, se llama justo, y bueno a nuestra manera, aunque aya caydo alguna vez. Y el elector le podra eligir, creyendo, q̃ el que de ordinario viue sin peccado, se leuantara facilmente de el que ha cometido aora, y se justificara. Antes me parece, que es mas eligible para beneficio Eccleſiastico el, que regularmente viue bien: aunque aora aya caydo: que no el que regularmente viue mal y al presente se presume estar justificado.

¶ De lo que toca a la sciencia es cierta la conclusion. El Concilio Tridentino determina esto, de lo que toca a los Obispos: que su sciencia ha de ser tal, que puedan satisfazer a su ministerio y officio, que es grande. Por lo qual ha de ser Maestro o Doctor, o Licenciado, en Theologia, o Canones, o que este aprouado con el testimonio publico de alguna vniuersidad para enseñar a los demas. Pero hase de aduertir, que no porque sea Doctor, o Maestro, o Licenciado por alguna vniuersidad, luego tiene bastante sciencia para ser Obispo. Porque suele acontecer graduarse sin tener la sufficiencia. Tambien puede acontecer, que algunos que no estã gradua-

Concil. Trid. sess. 22. c. 2.

dos tengan sciencia bastante para ser Obispos. Por lo qual la regla buena sera la que pone el Cōcilio, que la sciencia sea tal, que pueda satisfazer a su tan alto ministerio. De los ministros, que han de seruir, y tener beneficio parrochial se determina en el mismo Concilio, qual ha de ser su sciencia. Porque se les manda, que todos los dias de fiesta declaren el Euangelio: y ansi hā de tener sufficiente sciencia para este officio. Tambien se ha de aduertir, que el cura tiene de officio proprio el confessar, y ministrar sacramentos. Y ansi ha de tener sufficiente sciencia para esto. De la sciencia necessaria para los demas ministros Ecclesiasticos se trata en el Concilio Tridentino. Alli se podra ver.

Concil. Trid. sess. 24. c. 4.

Concil. Trid. sess. 23. a. c. 3. vsque ad 14.

¶ La difficultad es, qual ha de ser preferido para Obispo: el Theologo, o el Canonista. En esta difficultad Hostiense, y Panormitano, y otros Iuristas enseñan que donde ay heregias ha de ser preferido el Theologo: pero donde, no el Iurista. La razon de estos Doctores es: porque el principal ministerio, que tiene el Obispo es el gouierno de la Iglesia. Y para este ministerio mas a proposito son las leyes y Canones. Esta difficultad se ha de entender quando todas las demas cosas son iguales. Porque si el Canonista fuesse excessiuo, y auentajado en saber, y en otras cosas, y el Theologo no tuuiesse estas ventajas, preferido auia de ser el Canonista. Si el Theologo no predica ni tiene tantas ventajas, que puede enseñar: en el tal caso ha de ser preferido el Canonista. Esto supuesto.

Hosti. & Panor. super. ca. 1. de cōsanguinitate, & affinitate.

¶ Digo lo primero, regularmente hablando, y de si el Theologo ha de ser preferido al Canonista, y al iurista. Esto enseña todos los discipulos de S. Thomas y los que escriuen sobre el, particularmente el Maestro Bañez, el Maestro Aragon en el lugar citado. Los quales traen muchos argumentos y razones en confirmacion de esta verdad. Esta misma sentencia tiene Cayetano, y Soto. La razon es: porque el principal officio de el Obispo es predicar, y apascentar con doctrina espiritual para lleuar los hombres al cielo, como se dize en el Concilio Tridentino. Y para este officio es necessaria, y muy acōmodada la Theologia, y no tanto las Canones. Luego hase de preferir el Theologo, regularmente hablando. Y aunque es verdad, que ha de gouernar y juzgar: pero esse no es officio tā principal en el Obispo: quanto a lo que toca al juzgar. Y assi lo puede cometer como en hecho de verdad lo cometen a los Prouisores. Lo que toca al gouierno ha de ser gouierno espiritual, en ordē a la vida eterna, y para esto mejor es la Theologia, que no los Canones. Digo lo segundo, que en algun caso se puede preferir al Theologo al Iurista. Declaremos este dicho con exemplos. Puede acontecer, que vn Canonista

Cai. 2. 2. q. 185. a. 3. Sot. li. 3. de iust. q. 6. ar. 2. concl. 10

Concil. Trid. sess. 24. c. 4.

Ca. Episcop. 38. dist.

nista se aya esmerado en saber cosas de Theologia, que son necessarias para el gouierno espiritual de las almas, y que predica, como hemos visto algunos en el Reyno. Entonces el tal se puede preferir al Theologo, que no sabe tanto. Porque este tal aunque professa Canones, en realidad de verdad es Theologo en el saber y en lo que toca al gouierno espiritual. Tambiē puede acontecer, que el Canonista tenga singularissima prudencia, y extraordinario zelo de las almas, en lo qual se auentaja sobre el Theologo. Y en el tal caso podrase preferir, y anteponer el Canonista. Esto enseñan Aragon en el lugar citado, y Fray Manuel Rodriguez, y tienen esto Hostiense, y Henrique, y Preposito, y Panormitano, Felino, y Mayores. La razon es: porque en los tales casos se suple muy bien el no ser Theologo con las demas qualidades, en que excede el Canonista. Luego licito es en estos casos.

Manuel Rodr. in sum. cap. 106. concl. 7. Hosti. Heri. Prep. ca. 1. decons. fang. Panor. cap. tuam 2. de ordine cog. Felin. in ca. cū ad ea. de rescrip. Maior. in 4. d. 14. q. 19.

¶ A la razon de dudar se respō de facilmente, de lo que se dixo en el primer dicho al fin de el.

¶ La segunda difficultad es, de el cura que tiene a su cargo almas si ha de ser preferido el Theologo al Iurista.

¶ A esta duda se ha de responder, como a la duda passada. Porque es la misma razon. El cura tiene por officio proprio apascentar las almas con doctrina, y predicacion declarandoles el Euangelio, y gouernandolos en orden a la vida espiritual. Y para este officio muy mas accommodada es la sciēcia de Theologia. Particularmente que el cura no tiene por officio juzgar ni sentenciar.

¶ La tercera difficultad es, si seria licito alguna vez eligir para Obispo, o cura de almas vn hō bre, que no tuuiesse sciencia de Theologia, ni de Canones. La razon de dudar es: porque podria acōtecer, que el tal supliesse esta falta con la grande prudencia, y discrecion, y zelo de las almas, y con tener muy buenos ministros Theologos, que hiziessen el officio de predicar. Por experiencia se ha visto alguna vez en estos Reynos, que alguno no era tan sabio en sciencia de Theologia, y Canones, y con todo esso gouernaua muy biē. Luego licito sera.

¶ A esta difficultad se responde, q̄ por ninguna via me atreueria a justificar la tal election, sino que lo tengo por peccado mortal. La razō es: porq̄ es cōtra los derechos alegados, y cōtra el Cōcilio Tridētino y cōtra la razon. Porq̄ de su naturaleza estos ministerios pidē sciēcia, y saber. Luego peccado mortal sera eligir para estos ministerios vn hōbre sin letras. A la razon de dudar se responde, q̄ la falta de sciēcia se puede suplir muy mal en el Obispo, o cura, aunque tenga mas prudēcia y zelo de las almas.

¶ La tercera cōdicion es: la prudencia en los negocios, ansi espirituales como temporales. Esta cōdicion es grādemente necessa-

ria. La prudencia en las cosas espirituales cierta cosa es, que es muy necessaria. Porque tiene por officio gouernar las almas con gouierno espiritual. Luego ha de ser prudente y discreto en esto. De la prudencia en las cosas temporales tambien es cierto. Porque en esta vida las cosas espirituales estan como jũtas cõ las temporales, y no se puedẽ cõseruar sin ellas. Luego necessaria es la prudencia en las cosas temporales. Pero hase de aduertir, que no ha de ser prudencia, conforme a la carne y con demasiada solicitud de las cosas temporales, sino moderada, y templada. Porque seria impedimento para las cosas espirituales. Algunos Obispos, y muchos curas de almas peccan en esto, y son demasiadamente solicitos, en lo que toca a las cosas temporales. Estas son las condiciones necessarias para que vno pueda ser eligido a beneficio Ecclesiastico.

¶ Algunos Doctores ponen por quarta condicion la capacidad, o habilidad juridica, que pide el Derecho, pero esta propriamente no es cõdiciõ, aunq̃ es necessaria. Necessaria cosa es, que tenga la edad legitima, y las demas condiciones, que pide el Derecho, y las calidades, que son necessarias, o para que la eleccion sea valida, o para que se haga sin pecado mortal. En el Obispo es necessario, que sea legitimo, por lo menos Licenciado en Canones, o Theologia, o aprobado por alguna Vniuersidad, y que tenga treynta años cumplidos, como lo dize el Derecho, y el Concilio Tridentino. El cura ha de auer entrado en veynte y cinco años. De estas condiciones, y calidades se ha de ver Sylueſtro, que habla muy bien. Esto suppuesto.

¶ Quinta conclusion. El que elige, o presenta el indigno a beneficio Ecclesiastico, pecca mortalmẽte. De lo q̃ toca a la obligacion de restituyr no digo aora nada: porq̃ se ha de dezir despues todo junto. Esta cõclusion enseñan con S. Thomas todos sus discipulos, y todos los que escriuen sobre el, y muy en particular el P. M. Soto, y el M. Bañez, y Aragõ. La razon es: porq̃ si el q̃ da el beneficio, es persona publica, pecara contra charidad, y contra justicia legal: por el mal q̃ haze a la communidad. Peccara tambiẽ contra justicia commutatiua. Porque de officio, y justicia commutatiua, estaua obligado a proueer la Iglesia de ministro digno. Y si ay ministro digno, que p̃da el beneficio peccara contra justicia distributiua, por la iniqua distribucion. Todos estos peccados comete el Obispo, o el q̃ tiene sus vezes en este caso. Pero si es vna persona particular, q̃ resigna el beneficio en otro, si resigna en persona indigna, no pecca cõtra justicia distributiua: porq̃ no es distribuydor: pero pecca contra justicia cõmutatiua, por dar ministro indigno a la Iglesia, y tambien

Ca. cum incunctis de elect. Concilio Trid. sess. 7. de reformat. Sylueſtr. verbo. ætas. ver. benefi. ver. cle.

pecca

pecca contra la juſticia legal y bien commun. De lo qual ſe ſigue, que el electo, o preſentero, o el que reſigna eſta obligado a hazer diligencia humana para ſaber, ſi eſtas calidades ya pueſtas, que hazen a vno digno, ſe hallan en aquel, que quiere hazer miniſtro Eccleſiaſtico, como lo dize el Concilio Tridentino. La razon es, porque tienen obligacion de no dar el beneficio a indigno. Luego tienen obligacion de hazer diligencia para ſaber, ſi es indigno. Y ſeralo no teniendo las dichas condiciones.

Concilio Trid. ſeſ. 24. c. 18.

¶La difficultad es acerca de eſta concluſion, la que començamos a poner en la primera condicion, ſi el que es abſolutamente indigno, no auiendo otro le podran eligir para el tal miniſterio. La razon de dudar es, por la parte affirmatiua: porque arriba diximos, que alguna vez era licito eligir para vn beneficio el que era peccador, en caſo que no aya otro, como en las montañas y en otras partes ſemejantes. Luego licito es eligir el indigno. Porque el peccador es indigno. Eſta difficultad tiene lugar muchas vezes. Porque muchas vezes acontece, que para algunos beneficios tenues, quales los ſuele auer en las montañas, no ay oppoſitores, que abſolutamente ſean dignos. Porque lo que toca a la ſciencia es muy corta, de ſuerte, que no ſaben miniſtrar los ſacramentos, como ſe han de miniſtrar, particularmente el ſacramento de la penitencia, que es difficultoſo de miniſtrar bien.

¶ A eſta difficultad, digo lo primero, que bien puede acontecer, que vno ſea indigno reſpecto de vn beneficio, y no reſpecto de otro. Porque puede ſer que el vno pida mas ſciencia, y mas dignidad, que no otro. Para miniſtrar los ſacramentos, y particularmente el de la penitencia en vna ciudad, donde ay muchas trampas, y marañas, mas ſciencia ſe requiere, y mas ſaber, que no para miniſtrar los ſacramentos, en vn lugar corto y de gente ſincera y llana. Y aſsi puede acontecer, que vno tenga dignidad ſufficiente para vn beneficio de vn lugar ſemejante, y no para vno de la ciudad.

¶Digo lo ſegundo, que los Obiſpos, y los demas Prouiſores de los beneficios eſtan obligados ſopena de peccado mortal a procurar que los beneficios, no ſe den a indignos conforme a la calidad de el beneficio, ſino que tengan baſtante ſaber, y prudencia, y las demas calidades neceſſarias. Para eſte effecto deuen hazer todas las diligencias moralmente poſsibles. La razon es clara, porque no pueden prouer para los beneficios a hombres indignos. Podran hazer los Obiſpos las diligencias ſiguien-

tes. La primera es, si el beneficio es tenue, y por esta razon, no ay hombres dignos, que lo quieran, puede annexar dos o tres beneficios curados, o annexarle algun simple. Si para esto fuere necessario authoridad de el Pontifice procurarla: pues la causa es tan justa. La segunda diligencia, que pueden hazer, y deuen hazer quando no vuiesse otro remedio es darles de sus rentas, para que tenga el beneficio bastante sustentacion, y aya digno que le quiera. Quando no vuiesse estos remedios, deue procurar por via de religiosos, que sepan bien, que ministren los sacramentos, y enseñen los ministros para que puedan ser dignos de ser eligidos a beneficios Ecclesiasticos.

¶ Digo lo tercero, que si fuesse tan grande la miseria y necessidad, q̃ no vuiesse ministro digno, que supiesse bastantemente ministrar los Sacramentos, particularmente el de la penitencia, que seria peccado mortal, dar el tal beneficio al indigno. Porque mayor mal se haria al bien commun ministrandoles los sacramentos mal, que no se los ministrando. De suerte, que dar el beneficio al indigno es, intrinsecamente malo, y nunca es licito. El Obispo estara entonces obligado, a buscar quien haga officio de cura hasta que parezca hombre digno de el beneficio, a quien se pueda dar.

¶ A la razon de dudar se puede responder facilmente, que el ser peccador no haze a vno tan indigno de el beneficio Ecclesiastico, como la falta de sciencia y prudencia. La razon es, porque la dignidad se ha de considerar en orden al bien commun. Y para el bien commun no es tan malo el ser peccador, como el ser ignorante. Porque el peccador ministrando los Sacramentos hazese daño assi, peccando mortalmente, y no al bien commun. Pero el ignorante haze mal a los demas, pues no sabe ministrarles los Sacramentos. Verdad es, que si estuviessen habitualmente en peccado mortal, el Obispo deuia hazer muchas diligencias, para sacarle de el, y para que no diesse mal exemplo a sus subditos.

La segunda difficultad es, que deue hazer el Obispo, quando vn indigno esta puesto en vn beneficio Ecclesiastico. El exemplo es, si hallasse en su Obispado vn cura, que no tiene saber bastante para ministrar los sacramentos.

A esta duda digo lo primero, que el Obispo tiene obligacion, sopena de peccado mortal, de dar orden de que aya ministro digno haziendo, que el tal aprenda las cosas necessarias para su ministerio, o sino las puede aprender, por ser ya viejo, le ha de dar coadjutor para q̃ pueda ministrar los

sacra-

sacramentos con el deuido saber, o hazer otras diligencias semejantes, que son necessarias para este effecto.

Digo lo segundo, que el mismo indigno tiene obligacion sopena de peccado mortal, sintiendose por tal a dexar el beneficio, o procurar, que le den coadjutor que pueda seruir dignamente el beneficio. La razon es, porque el no puede cumplir con la obligacion de justicia, que tiene. Luego obligacion tiene de dar orden en esto. Como el jornalero, que no puede trabajar no puede lleuar el jornal, por no cumplir con el officio, a que esta obligado de justicia, ansi tambien el tal indigno tiene obligacion de buscar quien pueda cumplir su ministerio, o dexar al beneficio.

D. Tho. 2.2. q. 63 art. 2. ad tertium Caie. verbo, beneficium Ecclesiasti. secúdum Sylu. verbo elect. 1. q. 16. Manuel Rodr. in Sú. c. 106 concl. 2. Ca. cũ nobis olim de elect. & cap. cũ inter canonicos cap. cum dilectus.

Sexta conclusion. La election hecha en el digno de beneficio curado, auiendo dexado el mas digno, regularmente y segun el derecho antiguo es valida la tal election, de suerte que la tal election no se puede impugnar en el foro exterior, ni puede el mas digno apellar de ella, ni le han de oyr en el foro exterior. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente Cayetano, y Sylueſtro, y Fray Manuel Rodriguez, y todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase lo primero, porque assi se determina en el derecho antiguo. Lo segundo se prueua, porque de otra suerte no auria paz y tranquilidad en los beneficios curados, y todos appellarian de las prouisiones de los beneficios hechas en otros, diziendo que no son dignos. Lo qual seria de grandissimo inconueniente en los beneficios curados, y seria gran inquietud de las consciencias, no teniendo certidumbre de sus proprios curas. De suerte, que la election hecha en el digno valida es. De lo qual se sigue, que conforme al derecho antiguo, el juez que oyesse en publico juyzio al mas digno, que pide, que la election hecha en el digno no fue valida, peccaria mortalmente, contra la ley y estatuto puesto en derecho, y contra el fin de el tal estatuto. Dixe hablando regularmente porque casos puede auer, en los quales se pueda reuocar, como lo resuelue Couarruuias. Tambien dixe conforme al derecho antiguo y commun. Porque en algunas religiones ay estatutos particulares hechos con la authoridad de el Pontifice, que se han de guardar. En nuestra religion la election hecha en el digno la puede cassar, y annullar el prelado: como consta claramente de nuestras constituciones.

Couar. in reg. peccatum p. 2. c. 7.

La difficultad es, acerca de esta conclusion, si este Derecho antiguo, y commun esta reuocado por vn mo-

Motus proprius PijV. qui incipit in conferendis beneficijs eccles. es el 13. entre los suyos

tu proprio de Pio Quinto, en el qual manda, que puedan appellar de la election, hecha en el digno, dexando el mas digno. La razon de dudar es, porque en toda aquella constitucion, no se haze mencion de el derecho antiguo, ni se dize, no obstãte derecho en contrario. Esto se confirma: porque parece, que es contra la paz, y quietud de la Iglesia.

¶A esta difficultad se responde, que la constitucion de Pio Quinto, quanto a algo reuoca el derecho antiguo: aunque no quanto a todo. Esto consta de la misma constitucion, que dize de esta manera. Para que los beneficios parrochiales, no solamente se den a los dignos, sino a los mas dignos, conforme al tenor de el Concilio Tridentino, queremos y determinamos cõ la authoridad Apostolica, que si el Obispo le diere al indigno, dexando al mas digno, puedan los mas dignos, que dexaron, appellar de aquella mala election al Metropolitano. Y si el que eligio fuere Metropolitano, o potestad esenta, puedan appelar al Ordinario mas vezino, y cercano, como alegado de la Sede Apostolica, o a la misma Sede Apostolica. Y puedan prouocar al electo a nueuo examen delante de el juez de la appellacion, y delante de sus examinadores. Y constandole, que el primer Obispo, o Prouisor juzgo mal y dio mal el beneficio, porque lo dio a digno dexando al mas digno, ha de reuocar el tal juyzio y dar el beneficio al mas idoneo. Pero ha se de aduertir, que la tal appellacion interpuesta no impide, que la election, que se hizo primero, se ponga en execucion. De el tenor de esta constitucion consta, que queda reuocado el derecho antiguo quanto a que no se pueda impugnar la election hecha en el digno, dexando el mas digno, y que no se pueda appelar de ella. Pero queda en pie, quanto a esto que la election primera se ponga en execucion no obstante la appelacion. Por que esto era necessario para la paz, y tranquilidad de la Republica.

¶A la razon de dudar se responde, que para reuocar el derecho antiguo, no es necessario, que se haga mencion de el, sino tan solamente basta, que el Pontifice haga nueuo derecho contrario al antiguo: y en lo que le es contrario reuoca el antiguo, como se determina en el mismo derecho. A la confirmacion se responde, que el Pontifice prouey al bien commun de la Iglesia: mandando que la primera election se pusiesse en execucion. Para que vuiesse seguridad en las consciencias, y certeza en la administracion de los Sacramentos. De esta resolucion se sigue claramente, que es licito, y lo fue siempre, impugnar la election hecha

Ca. licet Roman. Pont. de de const. in 6.

en el

en el indigno, y appelar de ella, como de cosa injusta. Porque si es licito impugnar la election hecha en el digno dexando al mas digno, mucho mas sera licito impugnar la election hecha en el indigno. Porque esta es mas injusta, y pernicioſa al bien commun.

Septima concluſion. El Obiſpo, o Prouiſor, que elige el menos digno a beneficio curado, o que tiene gouernacion perpetua de ſi, pecca mortalmente. De ſuerte, que el tal elector eſta obligado, de ſi, a eligir el mas digno, para el tal beneficio. Eſta concluſion es contra la Gloſſa: la qual ſiguen otros Iuriſtas, como lo refiere Couarruuias. Pero nueſtra concluſion es certiſsima de tal ſuerte, que lo contrario no ſe ha de tener por opinion, ni ſe puede ſeguir con buena conſciencia. En lo qual han de aduertir mucho los Obiſpos, y electores, que prouеen los beneficios Eccleſiaſticos dichos. En eſta ſentencia conuienen todos los Doctores Theologos, particularmente los diſcipulos de Sãcto Thomas con el miſmo Sancto Thomas, y el Maeſtro Soto, y Cayetano, y Aragon, y es comun entre los juriſtas, como lo dize Couarruuias. Prueuaſe lo primero: porque la acceptacion de perſonas es peccado mortal contra juſticia diſtributiua, como ya queda determinado. Y en el tal caſo es coſa notoria, que ay accepcion de perſonas. Luego es peccado mortal. Confirmaſe: porque el elector de juſticia commutatiua, y de ſu proprio officio eſta obligado a dar el beneficio al mejor miniſtro, que pudiere auer conforme al eſtipendio. Eſto es hazer bien el officio de miniſtro, y de defenſero de los bienes communes. Luego peccado mortal es contra juſticia diſtributiua no eligir al mas digno. Lo ſegundo ſe prueua de el derecho, en el qual ſe determina eſta verdad, y lo miſmo ſe determina en el Cõcilio Tridentino.

De lo qual ſe ſigue, que los Obiſpos, y electores eſtan obligados a hazer diligente inquiſicion, para ſaber qual es el mas digno de los oppoſitores, y darle al tal el beneficio. En eſto conuienen todos los Doctores, que tienen nueſtra concluſion. La razon es, porque eſtan obligados a dar el beneficio al mas digno, como queda determinado. Luego obligacion les corre de hazer diligencia, para ſaber qual es el mas digno. Pero aduiertaſe que quando el elector y Obiſpo conocen muy biẽ por larga experiẽcia, q̃ vn familiar ſuyo es hombre de bien, y Docto, y induſtrioſo y que ſabe de negocios, meritamente puede penſar, que el tal es mas digno: ſino es que manifieſtamente conſte lo contrario. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. La razon es: porque la larga experiencia, y cierta noticia, que tiene de la dignidad de el tal, y de que es idoneo, ſe ha de anteponer con razon a la noticia

Gloſ. in c. licet 8. q. 1. in c. conſtitutis de appellat. c. 3. de iure patr. c. 2. de officio cuſtodis. Couar. reg. peccatum p. 2. §. 7. n. 3. D. Tho. 2. 2. q. 63 art. 2. & q. 185. articulo. 3. quod lib. 6. art. 9. quod lib. 8. art. 6. Sot. lib. 7. de iuſt. q. 6. art. 2. concl. 9. Cai. ver. benefic. & ve. electio. Couar. in loco ſup. citato y otros muchos cita Aragon. ca. vnico tit. vt eccleſiaſt. beneficia c. metropolit. 60. d. c. Moyſes c. licet 8. q. Concil. Trid. ſeſ. 24. c. 1. c. 18.

ticia incierta de la mayor dignidad de otro. En este caso el Obispo, y electo trata el negocio de la Iglesia, como suyo proprio. Por lo qual satisfaze muy bien al officio, que tiene de eligir. Y ansi los Obispos hazen muy bien algunas vezes, eligiendo sus familiares, quando son personas semejantes: pero otras vezes hazen muy infiel, y injustamente eligiendo sus familiares, que tienen muy cierta noticia por la experiencia, que no son dignos, o que no son tan dignos. En la conclusion dixe, que es peccado mortal de si, y de su naturaleza, eligir al menos digno, dexando al mas digno. Porque en particular podra acontecer que sea peccado venial, aunque sean grandes beneficios, si el exceſſo de el mas digno al digno es poco, y no esde cõsideracio. Aunq el beneficio valga tres o quatro mil ducados, si se da al menos digno, siẽdo el exceſſo de tan poco consideracion no sera peccado mortal, sino tan solamente venial. Ansi lo dizen todos los Doctores citados. La razon es, porque la acceptacion de personas, y la injusticia, en materia leue es peccado venial.

¶Acerca de esto antes, que passemos adelante, es la duda, si el electo jura de elegir al mas digno: si peccara mortalmẽte, si no elige al mas digno: aunque el exceſſo sea poco. Si el exceſſo es grande, estara obligado sopena de peccado mortal a eligir al mas digno, no solamente por razon de la justicia distributiua, y por razon de el officio, sino tambien por razon de el juramento. La difficultad es, quando el exceſſo es poco. La razon de dudar es: porque el juramento, obliga debaxo de peccado mortal, aunque sea la materia leue. Luego en el tal caso sera peccado mortal, eligir el menos digno, aunque el exceſſo sea leue. En esta difficultad, y por esta razon el Maestro Bañes enseña, que es peccado mortal eligir al menos digno, aunque el exceſſo sea leue, y esto por razon de el juramento. De lo qual infiere, que los estudiantes, que en la vniuersidad de Salamanca, o en otras semejantes no eligen al mas digno, peccan mortalmente aunque el exceſſo sea leue: y esto por razon de el juramento. Esta sentencia es muy probable, porque muchos, como diremos abaxo, en la materia de juramento, tienen que el juramento promissorio, aun en cosa leue obliga debaxo de peccado mortal. Bañ. 2. 2. q. 63. ar. 2. dub. 3. conc. 1.

¶A esta duda se responde: ser tambien bien probable, que no es peccado mortal, sino venial. Porque muchos Doctores en la misma materia, enseñan, que el juramento promissorio, en cosa leue, no obliga debaxo de peccado mortal, sino tan solamente debaxo de peccado venial. De lo qual se dira extensamente en su lugar. Y de esto se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ Tambien se ha de aduertir, que la conclusio 1 se ha de entender, sino es, quando el electo r, y Obispo pretende la commodidad, y vtilidad de la Iglesia. Porque si esto pretende, lic to es eligir al menos digno, dexando al mas digno. Porque los beneficios se ordenan a la vtilidad, y commodidad de la Iglesia. Luego si esto es necesario para la vtilidad de la Iglesia, licito es hazerlo assi. De lo qual se sigue, que si vacan dos beneficios, el vno simple y rico, y el otro curado, y pobre, y ay dos opposito res, vno digno, y otro mas digno, q̃ piden el beneficio simple y curado: licito es dar el beneficio simple al menos digno, y el curado al mas digno. Porq̃ esto se ordena al bien, y vtilidad de la Iglesia, para la qual conuiene, q̃ elq̃ tiene cur a de almas se de al mas digno. Y tambien: porque el tal beneficio, aunque tiene menos renta tiene mas meritos delante de Dios.

¶ Tambien se sigue, que no es peccado no eligir para la Iglesia mas rica el Obispo, o cura de otra Iglesia, aunque sea mas digno. Antes de ordinario es mal hecho, y muchos Doctores enseñan, que de ordinario es peccado mortal. Porque la election de los Obispos, y curas se ha de ordenar a la vtilidad, y commodidad de la Iglesia. Y el mudar los Obispos, y curas, y hazerlos, que suban de vn beneficio a otro, y de vn curato a otro: de ordinario es perniciosso a la Iglesia. Por que los curas, y Obispos se hazen ambiciosos, y no cuydan de assiento de el bien de sus Iglesias. Esto es lo ordinario. Pero alguna vez puede ser necessario, o vtil a la Iglesia, y entonces no sera peccado. Esto se entiende, quanto al promouerlos de Obispado a Obispado. Que de Obispado a Arçobispado parece licito el mudarlos: porque es bien mas vniuersal, y diuino.

¶ Tambien se infiere, que si estan dos Iglesias vacas, o dos Obispados, y el vno es mas rico, y el otro tiene mas necessidad de quien cuyde de las almas, en el tal caso no se ha de eligir el mas digno, para el mas rico, sino para el mas necessitado de cuydado pastoral. Esto enseña el Maestro Soto, y Aragon. La razon es, porque en la prouision de los Obispados, y beneficios mas se ha de tener atencion al bien espiritual de las almas, que no a quelos Obispados, y curas se hagan ricos, y se aduentajen en bienes temporales.

¶ Acerca de esta conclusion ansi declarada, ay algunas difficultades graues, y dignas de saber. La primera es, quando ay tres opposítores a vn beneficio Ecclesiastico, que tiene cura de almas, o gouierno perpetuo, conforme a lo dicho. El primer opposítor es digno, y el segundo mas digno, y el tercero dignissimo, y el beneficio se prouee por votos. Vna gran parte de ellos esta firmemente determi-

Sot. lib. 3 de iustit. q. 6. art. 2 circa notam conclusionē Ara. 1. 2. q. 64. art. 2. diffi. 1. conel. 2. corol. 2.

nada

nada de votar por el digno, y otra por el mas digno. Y si vno de los votos persiste en votar por el dignissimo lleuara el beneficio el digno, que es el menos digno respecto de los demas. Es la difficultad, si este voto ha de votar por el dignissimo, no obstante lo dicho. En esta difficultad Iuan de Medina enseña, que los electores, aun en este caso estan obligados a eligir el dignissimo, y persistir en el. Lo mismo enseñan el Maestro Medina en vnos escriptos sobre Sancto Thomas. La razon de estos authores es, porque los electores de justicia commutatiua, y de officio proprio estan obligados a guardar la justicia distributiua y a votar por el dignissimo, y darle su deuida honra. Luego han de votar por el. Esto se confirma, porque en este caso los que votan por el digno, o por el mas digno peccan mortalmente como ya queda resuelto. Luego el tercero no puede ayudar con su voto a ninguna de las partes: porque seria ayudar el peccado de los otros. Esta sentencia tiene alguna manera de probabilidad.

Ioan de Med. tract. de restitu. p. 7. Medina sup. D. Tho. 2. 2 q. 63. art. 2.

A esta difficultad digo lo primero, que sin duda es licito votar por el mas digno, dexando el dignissimo. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado, particularmente el Maestro Bañes, y Orellana en vnos escriptos sobre Sancto Thomas, y el Maestro Soto, y Fray Manuel Rodriguez. La razon es: porque en el tal caso el mas digno es el dignissimo, que se puede auer, moralmente hablando. Luego puede licitamente votar por el. Esto tiene verdad, aunque aya jurado el elector de votar por el dignissimo. Lo qual se declara luego.

Sot. lib. 3. de iustitia. q. 6. art. 2. Manuel Rodrig. in sum. cap. 106. concluf. 5.

Digo lo segundo, que no solamente es licito votar por el mas digno, sino que ay obligacion, sopena de peccado mortal de votar por el mas digno. Esto enseñan los Doctores citados. Prueuase, porque los beneficios eccle siasticos principalmente se ordenan al bien commun, y vtilidad de la Iglesia. Y en el tal caso para el bien commun, y vtilidad de la Iglesia es necessario, que vote por el mas digno dexando el dignissimo. Porque de esta manera la Iglesia tendra mas idoneo ministro. Luego obligacion ay de hazerlo assi. Esto tiene verdad, aunque aya jurado de votar por el dignissimo. Porque el juramẽto de el elector se ordena al bien commun: y assi ha de obligar en orden al bien commun.

A la razon de dudar se responde, que los electores de justicia estan obligados a votar por el dignissimo, que se puede auer moralmente hablando. Lo segundo se responde, que estos beneficios principalmente se ordenan al bien de la Iglesia, y como secundariamente al bien de los oppositores. Por lo qual principalmente se ha de mirar por el bien de la Iglesia, el qual en el

tal

tal caſo, pide que yo me conforme con el mas digno, dexando el digniſsimo.

A la confirmacion ſe reſponde facilmente, que los demas pecan mortalmẽte, no mirãdo por el biẽ dela Igleſia pero el tercero mira muy biẽ por el biẽ d̃ la Igleſia, y aſsi no pecca mortalmente, ni concurre con ellos al pecado.

¶ La ſegunda difficultad es, en caſo, que aya tres electores, y los dos de ellos eſtan determinados de votar por el digno, y en hecho de verdad votan por el. La duda es, ſi el tercero ſe podra conformar con ellos y votar por el digno, dexando el mas digno. En eſta difficultad el Maeſtro Bañes enſeña, que aquel tercer elector puede licitamente votar por el digno dexando el mas digno. Lo miſmo enſeña el Maeſtro Orellana en vnos eſcriptos ſobre el miſmo articulo. Prueuaſe lo primero: porque en el tal caſo el digno ſe ha de tener por el mas digno, abſolutamente, porque es mas grato y apazible a la mayor parte de los electores, y de la communidad, y aſsi ſera de mayor prouecho para el bien commun. Luego podra muy bien votar por el. Eſto ſe confirma: porque eſto conuiene grandemente para la paz, y tranquilidad de la Republica, y para el buen gouierno de ella. Luego podran votar por el. Lo ſegundo, porque en el tal caſo el digno es el digniſsimo, que ſe puede auer moralmente hablando. Luego licito es votar por el. Eſta ſentencia es bien probable, y la tienen muchos hombres doctos, y diſcipulos de Sancto Thomas.

Bañ. 2. 2. q. 63. ar. 2. dub. 3. conc. 3.

¶ A eſta duda ſe reſponde, ſer mas probable lo contrario. Anſi lo enſeñan muchos diſcipulos de Sancto Thomas particularmente el Maeſtro Medina en vnos eſcriptos, ſobre Sancto Thomas en el lugar citado, y Iuan de Medina en el lugar citado en la duda paſſada ha de tener la miſma ſentencia. La razon es: porque en el tal caſo ſe puede muy bien guardar la juſticia diſtributiua eligiendo al mas digno. Y de guardarla no ſe ſigue daño alguno al bien commun de la Igleſia, como en el caſo paſſado. Luego obligacion ay de dar la honra deuida al mas digno, y votar por el. Eſto ſe confirma, porque de otra ſuerte en las elecciones pocas vezes auria obligacion de votar por el mas digno abſolutamente. Porque de ordinario los votos eſtan determinados, y diuididos en diuerſas partes.

A la primera razon de la contraria ſentencia ſe ha de reſponder, que en el tal caſo no es el mas digno abſolutamente, y aſsi el tercero no tiene obligacion de votar por el que votan los demas. Ni eſto es neceſſario para el bien commun, y para la paz, y tranquilidad de la Republica. De lo qual ſe reſponde a la confirmacion. A la ſegunda razon ſe ha de reſponder, que aunque es verdad, que en el tal caſo ſolo aquel parece, que ſe puede eligir moralmente, pero eſto nace, y

procede de la determinacio n de los votos, y absolutamente ay otro mas digno.

La tercera difficultad es, quãdo ay tres opposit ores, el vno indigno, y el otro digno, y el tercero mas digno. Y alguna parte de los votos esta determinada de votar por el indigno, y la otra parte por el digno. La duda es, si el tercero estara obligado abaxar, y descender a votar por el digno si ay peligro de que saldra con la elecion el indigno. La razon de dudar es, porque el elector siempre esta obligado a votar por el mas digno: y esto pide la justicia distributiua. Luego obligacion ay en aquel tercero de votar por el mas digno.

A esta difficultad se ha de responder, que no solamente es licito en el tal caso votar por el digno, sino que ay precisa obligacion, sopena de peccado mortal de votar por el. Esta sentencia tienen communmente los discipulos de Sancto Thomas, y los que escriuen sobre el en el lugar citado. La razon es: porque, como queda dicho, los beneficios principalmente se ordenan al bien, y vtilidad de la Iglesia. Luego en el tal caso ha de acudir al tal bien, y votar por el digno: porque no prevalezca el indigno: y se siga detrimento grande en la Iglesia. Esto tiene verdad, aunque los electores ayan jurado de eligir al mas digno. Porque el juramento se ha de entender conforme a lo dicho. Porque ha de jurar de hazer bien el officio de elector. Y en el tal caso haze muy bien el tal officio.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que los beneficios principalmente se ordenan al bien y vtilidad de la Iglesia, y a esto se ha de tener atencion principalmente.

¶ La quarta difficultad es, si el ministro mas digno que eligen para el beneficio Ecclesiastico y a dicho, tiene obligacion de hazer mas en el ministerio de la Iglesia, que el digno. La razon de dudar es: porque sino tiene obligacion de hazer mas, que el digno, no aura obligacion de eligir al mas digno para el beneficio Ecclesiastico. Porque el digno ha de hazer lo mismo, y los mismos ministerios, que el mas digno.

¶ A esta difficultad se responde, que el mas digno conforme a su mayor dignidad, tiene obligacion de hazer mas en el ministerio, y seruicio de la Iglesia: y por lo menos esta obligado a hazer mejor el tal ministerio. Porque mas se le ha de pedir al, que es mas idoneo: y tiene mas dignidad para seruir mejor la Iglesia. Digo lo segundo, que aunque no estuuiera obligado el mas digno a hazer mas ministerios en seruicio de la Iglesia o a hazer los mejor: con todo esso auia obligacion de eligir al mas digno: para q̃ se guardasse la justicia distributiua, y tambien para que a la Iglesia se diesse el mejor ministro, que se le puede

dar

dar con el tal eſtipendio. Y aſsi ſe reſponde a la razon de dudar.

¶ La quinta difficultad es, ſi es neceſſario eligir el mas digno abſolutamente de todos, los que ay, o ſi baſta eligir el mas digno de los qne ſe opponen al beneficio. La razon de dudar es: porque la juſticia diſtributiua obliga a diſtribuyr los bienes communes en orden a todos. Luego no ſolamente ſe ha de eligir el mas digno de los que ſe oppo nen, ſino de todos.

¶ A eſta duda ſe reſponde, que tan ſolamente ay obligacion de eligir el mas digno de los, que ſe opponen al beneficio. Eſta es commun ſentencia de todos los Doctores, particularmente diſcipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. Prueuaſe lo primero, de el vſo commun de todas las Igleſias de Eſpaña, en las quales no ſe elige, ſino el mas digno de los que concurren a la oppoſicion. Lo ſegundo ſe prue ua, porque los demas, que no ſe opponen, no quieren el tal bien commun. Luego no es neceſſario, eligir el mas digno de todos, ſino de los que ſe oppo nen.

A la razon de dudar ſe reſpon de facilmente de lo dicho. Pero ha ſe de aduertir grandemente, que algunas vezes hazen a algunos, que quieren ſer oppoſitores que no ſe oppongan, y dexan ſe de opponer en alguna manera contra ſu voluntad. Lo qual es muy mal hecho, y es como quitarle el beneficio en alguna manera. Pongo exemplo. El Obiſpo, o los miniſtros de el Obiſpo, tienen algun oppoſitor al beneficio, que no ſabe mucho, o no ſabe tanto, como otro, que ſe quiere opponer. Y para que lleue el beneficio el criado de el Obiſpo o allegado de los miniſtros ſuyos hazen diligencias con el otro para que no ſe opponga y amenazanle, de fuerte, q̃ por eſta occaſion dexala oppoſicion. Eſto es muy mal hecho, y contra el bien de las miſmas Igleſias: porque impiden la oppoſicion de el mas digno. Y tambien es contra el bien de el mas digno: porque ſe dexa de opponer contra ſu guſto, y voluntad.

La ſexta difficultad es, ſi los eſtatutos de ordenaciones de algunas Igleſias, en los quales ſe manda y ordena, que los beneficios de las Igleſias de aquel Obiſpado no ſe den, ſino a los que fueren de el gremio de la tal Igleſia. Eſtos eſtatutos y ordenaciones ay en el Obiſpado de Palencia. La razon de dudar, para que no ſean juſtos es, porque para aquellos beneficios pue de auer otros mas dignos fuera de el gremio de aquella Igleſia. Eſto ſe confirma: porque Innocencio III. Reprehende grande mente al Patriarcha Conſtantinopolitano, porque las Igleſias Conſtantinopolitanas tan ſolamente las daua a los Venecianos. Ioan de Mayores dize in 4. diſtinct. 24. quæſt. octaua, & nona, que ſon leyes injuſtas Ca. ad de corem.

stas y que no se han de suffrir.

¶ A esta difficultad se responde, que los tales estatutos son justos y Sanctos, y ansi se llaman patrimoniales. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y todos los que escriuen sobre el, y muy particularmente el Maestro Soto. Prueuase lo primero, porque en muchos derechos estan aprouados estos estatutos, los quales refiere el Padre Maestro Soto en el lugar citado. Lo segundo se prueua con la razon, porque estos beneficios Ecclesiasticos se ordenan al bien y vtilidad de la Iglesia. Y por muy larga experiencia consta, que las Iglesias, ó tienẽ seme jãtes estatutos, tienẽ mejores curas, y mas Sanctos, y mas doctos, y mas vtiles a la Iglesia: porque estan mas affectos a las mismas Iglesias. Luego los tales estatutos justos son y sanctos. Esto se cõfirma, porq̃ de ordinario estos tales residen mejor. Y la residencia es vna gran cosa en los curas.

D. Tho. 2.2.q. 63 art. 2. ad quartum Sot. lib. 3 de iust. q. 6. art. 2. ante decimam conclusio. & ad quartum.

¶ A la razon de dudar se responde, que los beneficios Ecclesiasticos principalmente se ordenan al bien y vtilidad de la Iglesia. Y los tales estatutos causan grande bien en la Iglesia: y assi son licitos y sanctos. A la confirmacion se responde, que Innocencio. III. Iustamente reprehende a aquel Patriarcha: porque como consta de el mismo capitulo, no lo hazia por el bien de las Iglesias, sino porque lo auia prometido assi a los Venecianos, y en los tales estatutos pretendese el bien de las Iglesias. Pero ha se de aduertir, que si en las tales Iglesias de el gremio de ellas no vuiesse digno, y idoneo, en el tal caso auian le de eligir de fuera. Porque los tales estatutos tan solamente tienen fuerça en quanto no tienen repugnancia con el derecho natural. Y tendrianla si quisiessen, que se eligiesse el indigno de el gremio de la Iglesia.

¶ La septima difficultad es en particular, de el Summo Pontifice, si tienen obligacion los Cardenales de eligir el mas digno, absolutamente. La razon de dudar es: porque en el derecho ay vn estatuto, que elijan de el gremio de los Cardenales. Y cierta cosa es, que puede auer otro mas digno fuera de el collegio de los Cardenales. Luego no es necessario eligir siempre al mas digno.

Ca. oportebat, & c. nullus 70. d.

¶ A esta duda digo lo primero, que sino vuiesse digno para el tal officio de el collegio de los Cardenales, sin duda ninguna auian de eligir de los que estan fuera de el collegio. Esto es commun sentencia de todos los Doctores en el lugar citado. Prueuase de el derecho, en el qual se determina esto. Esto se confirma: porque este es el Derecho natural, que se elija por lo menos el que fuere digno. Luego no auiendo digno en el Collegio de los Cardenales, han le de eligir defuera. Verdad es, que

Ca. in nomine Domini. 23. d.

de

de ordinario aura digno, y idoneo en el Collegio de los Cardenales. Porque siempre ay alli hombres muy Doctos y sanctos y de gran prudencia.

¶ Digo lo segundo, que el estatuto y Derecho, que ay, que se elija el Pontifice de el Collegio de los Cardenales es justo, y Sancto, auiendo idoneo y digno. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y el Maestro Aragon en la segunda conclusion. Prueuase lo primero de el Derecho citado en la razon de dudar, y de el que traximos por el dicho primero, en los quales expressamente se manda, que si vuiere idoneo en el Collegio de los Cardenales se elija el Pontifice de alli. Y ansi no se como el Padre Maestro Soto en el lugar citado dize, que no ay tal ley. Lo segundo se prueua: porque regular, y communmente en el Collegio de los Cardenales ay hombres muy Sanctos y Doctos, y que con la experiencia de los negocios tienen gran prudencia para gouernar la Sede Apostolica. Y si los estatutos de eligir para curas de las Iglesias proprias, y de el gremio de ellas son sanctos, y buenos, como queda dicho: por la misma razon lo sera este.

¶ Digo lo tercero, que de el Colegio de los Cardenales ay obligacion de eligir al mas digno, sopena de peccado mortal, y grauissimo. En esto con uienen todos los Doctores citados. Porque de otra suerte se haria gran daño al bien commun de toda la Iglesia, y al bien particular de el mas digno.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo que queda dicho en el segundo dicho.

Octaua difficultad, si es licito el estatuto, que ay en algunos beneficios, que tienen cuydado de almas, de que se elija de tal, o tal familia, o de tal y tal lugar. Llamo estatuto la institucion de algunos beneficios curados, que se instituyeron con algunas condiciones determinando las personas y las calidades de ellas que sean parientes o de tal lugar. La razon de dudar es, porque estos beneficios curados, siempre se han de dar al mas digno, como queda determinado, particularmente, que estos beneficios despues de instituydos tienen razon de bienes communes, y publicos. Luego han se de dar a los mas dignos, conforme a las leyes de justicia distributiua. En esta difficultad, y por esta razon Ioan de Mayores tiene, que en estos beneficios siempre se ha de eligir el mas digno, y por consiguiente deue dezir, que aquellas condiciones son illicitas, y lo mismo enseña Soto.

Ioã. Ma. in 4. d. 24. q. 9. Soto lib. 3. de iustitia q. 6. art. 2. ad 2. contra quartam conc.

En contrario parece, que haze el capitulo Monasterium, en el qual se concede facultad

c. Monasterium. 16. q. 7.

al que instituye monasterio, que pueda eligir Prior con tal condicion, que sea bueno al aluedrio de el Obispo. Y el Prior es cura de almas. Esto se confirma lo primero, porque el tal beneficio no es absolutamente bien commun, sino con las tales condiciones, y en orden a las tales personas. Luego no es peccado distribuyrlo entre las personas, que nombra el beneficio. Confirma se lo segundo: porque como queda dicho los estatutos, que mandan que se elijan para los beneficios curados de el gremio de la misma Iglesia, son justos y sanctos. Luego lo mismo sera de el, que instituye el tal beneficio con aquellas cõdiciones.

A esta duda digo lo primero: que si no vuiesse digno entre aquellos, que nombra el instituydor, se auia de eligir para el tal beneficio de otros. La razon es, porque siempre es derecho natural, y diuino, que se elija el idoneo. Por lo qual las tales condiciones se han de entender con este limite, y no de otra suerte.

Digo lo segundo ser muy probable, que en los beneficios curados no es licito poner aquellas condiciones, que se de al consanguineo, o que tiene tales condiciones, sino es quando todas las demas cosas son iguales. Y assi en estos beneficios no basta eligir el digno, sino que de necesidad se ha de eligir el mas digno. Esto enseña Mayores, y Soto y communmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. La razon es: porque es en detrimento de la Iglesia, que los beneficios curados, no se den a los mas dignos. Y el que instituye el beneficio pretende augmentar el bien commun. Luego no es licito. Esto se confirma: porque parece que se sigue gran detrimento en la Iglesia, y no ay bien ninguno con el qual se puedan honestar estas condiciones. Luego no es licito. Y estos Doctores enseñan que en el capitulo monasterium tan solamente se dize, que la tal election es valida: pero no se dize que es licita. Lo segundo, que en aquel capitulo solamente se concede, que la primera vez pueda eligir Prior digno, por la commodidad temporal de el Monasterio. Porque el que el instituyere tendra mas cuydado de las cosas temporales, y principalmente, porque entonces se instituye el monasterio de sus proprios bienes, y aun no esta instituydo, Y assi como puede nombrar el lugar, y los Frayles, assi puede nombrar el Prior. Y no es acceptacion de personas, porque aun no es bien commun. Seria lo, sino se eligiesse el mas digno despues de instituydo el monasterio. Y a las confirmaciones es facil de responder de lo dicho en las razones. Esta es la sentencia, que se deue

se-

seguir, como consta de el vso de la Iglesia, que no admitte beneficios curados con semejantes condiciones.

¶Digo lo tercero, que no me parece cosa muy improbable dezir, que las tales condiciones sean licitas. Esta sentencia tiene Fray Manuel Rodriguez in Summa cap. 106. conclusione sexta. Y cita por ella a Couarruuias in regula peccatum. Lo mismo tiene Aragon vbi supra. Porque las razones, que hizimos en contrario, tienen alguna aparencia. Y tambien se puede esto ordenar al bien commun de la Iglesia. Lo vno, para que otros se afficionen a instituyr otros semejantes beneficios. Y lo otro, porque auiendo de ser digno los que tuuieren aquellas condiciones, se esmeraran en hazer se mas idoneos, como acontece en los beneficios patrimoniales. Conforme a esta sentencia ay obligacion de eligir al mas digno de aquella familia, o lugar. Pero como digo, la primera sentencia es mas probable, y es la que se ha de seguir. Lo que queda dicho de el elector en semejantes beneficios curados, se ha de dezir de el patron y de el heredero, que tiene la misma authoridad de nombrar.

¶La nona difficultad es, de el que tiene authoridad de presentar a Obispados, o beneficios curados, si tiene obligacion de eligir al mas digno, o si bastara, que elija el digno. Lo mismo es de el, q̃ tiene derecho de patronazgo. En esta difficultad el Padre Fray Manuel Rodriguez enseña, que el presentero, y patrono de algun beneficio curado, o Obispado cumple muy bien con su ministerio, presentando el que fuere digno, aunque no sea el mas digno. Lo mismo enseña Cesar Lambertino, y lo mismo enseñã otros Canonistas. Esta sentencia se prueua de el derecho en el capitulo monasterium en el qual se dize, que el que hizo algun monasterio de sus bienes proprios, puede poner Prior, como no sea indigno. Y el Concilio Tridentino, hablando de los patrones Ecclesiasticos, dize que han de eligir al mas digno, y de los patrones seculares dize que basta, que presenten el idoneo. Luego por lo menos los patrones seculares no estan obligados a elegir los mas dignos. Lo segundo: porque el que tiene derecho de presentar secular, porque hizo, y instituyo el beneficio curado de sus proprios bienes: pudolo hazer con las condiciones que quisiere, como ordene, que se elija el idoneo. Luego el cumple muy bien con su ministerio, presentãdo el idoneo. Y lo mismo han de dezir conforme a esta sentẽcia de los herederos, q̃ suceden en el tal patronazgo. Esta sentencia quanto a estos patrones seglares, es probable. Y para declaracion de esta duda.

Digo lo primero, q̃ hablãdo de

Ma. Rodrig. in sum. cap. 116. concluſ. 6. & conc. 7.

Cesar Lãber. de iure patro. p. q. 10. art. 3. n. 17. c. monasteriũ. 17. q. 7. Cõ. Trid. sess. 24. c. 1. de reform.

los patrones, q̃ tiené derecho de presentar, por solo priuilegio, y cõcesiõ de el Sũmo Pontifice, q̃ está obligados debaxo de pecado mortal a presentar el mas digno, como el mismo Summo Pontifice. Este dicho tienen todos los Doctores citados, y muy particularmente el Maestro Soto, y Couarruuias. Prueuase lo primero de el Concilio Tridentino, en el lugar immediatamente citado. En el qual se dize, que los patrones, que tienen derecho para presentar a Obispados, han de eligir los mas dignos, y en el capitulo. 18. De los patrones de la Iglesia dize: que estan obligados a presentar los mas dignos para las Iglesias parrochiales. Lo segundo se prueua, porque estos tales patrones suceden en lugar de el Summo Pontifice, y con el mismo derecho, que el. Luego como el Summo Pontifice esta obligado a eligir los mas dignos: ansi tambien los tales patrones. Todas las razones, que conuencen, que el Obispo tiene obligacion de eligir al mas digno, conuencen lo mismo de estos tales patrones.

Sot. lib. 3. de iustitia. q. 6 art. 2. cõclus. 9. Coua. in reg. peccatum p. 2. §. 7. nu. 3.

Digo lo segundo, que no es improbable, que los patrones seglares, que tienen derecho de presentar, porque instituyeron el beneficio, y le dotaron: cumplen eligiendo el digno: pero mas probable es, que tienen obligacion de presentar el mas digno. Este dicho tiene dos partes. La primera se prueua con la authoridad de los Doctores, que la tienen, y con las razones hechas al principio. La segunda parte se prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones hechas por el primer dicho, que conuencen esta parte. Esto se confirma: porque como queda dicho mas probable es, y esta en el vso, que no puedan instituyr beneficios curados, con esta ley, y condicion: que no esten obligados a eligir al mas digno. Luego los patrones, que tienen obligacion por este titulo, han de eligir al mas digno.

Al primer argumento en contrario se responde, que tan solamente conuence, que la presentacion de el digno es valida. Al segundo argumento se responde, que aunque el beneficio se instituyo de los bienes proprios: pero hizose bien commun y aceptolo la Iglesia con esta ley, y condicion, por lo menos virtual, y interpretatiuamente: que el tal beneficio se auia de dar al mas digno.

De lo qual se sigue, que los Reyes de España, y otros Señores, que tienen priuilegio, y concession de presentar a los Obispados, y a otros beneficios curados, tienen obligacion de presentar al que fuere mas digno.

La decima difficultad es, de el confirmador de la election, si puede cõfirmar la election de el digno, quando se ha dexado el mas

digno.

digno. La razon de dudar es: por que el confirmador de la electiõ es causa mas efficaz. Luego si el que elige o presenta ha de eligir, y presentar al mas digno, el confirmador no ha de confirmar, sino al que fuere mas digno. Porque el tambien es distribuydor de los bienes communes, y deue guardar la forma de la justicia distributiua, dando el beneficio al mas digno.

¶ Digo lo primero. En ningũ caso es licito confirmar la eleccion hecha en el indigno. Esta resolucion es commun entre todos los Doctores en el lugar citado, y muy en particular lo determina Aragon en el lugar citado en la quinta conclusion. La razon es: porque el tal no es idoneo para el tal beneficio. Luego no lo puede confirmar. Porque la tal confirmacion seria en graue daño, y detrimento de la Iglesia, y contra el bien commun. Por lo qual, si vn Patron presento vn indigno, le han de repeler, y el ha de boluer a presentar, como lo resuelue Lambertino.

Lamber. de iusti. patron. li. 2. 3. p. q. 1. principip. ar. 5. cum sequentib. ca. pastoralis de iure patron. Cõcil. Trid. sess. 24. c. 18. de reforma.

¶ Digo lo segundo: si el que presentan fuere digno, el confirmador esta obligado a admitirlo, y confirmarlo. Esto enseñan todos los Doctores, citados, particularmente el Maestro Bañez, y Aragon. Prueuase lo primero de el Derecho, y de el Concilio Tridentino. La razon es: porque el digno en semejantes elections tiene derecho, y de justicia. Luego el confirmador esta obligado a confirmar la tal election, y sino la confirma podra appelar al superior. Y esto es necessario para la paz, y tranquilidad de la Republica, y para que no aya pleytos. Y porque ay algunas elections, en las quales el electo no adquiere derecho ninguno, sino que puede el superior libremente confirmar la election por estatuto, o priuilegio, como en nuestra religion se prueua en particular, que deua confirmar la tal election. Porque el digno, que eligio la mayor parte de el Capitulo es mas amable, y mas apazible para la tal Iglesia, y por consiguiente sera mas vtil y prouechoso para ella. Luego el confirmador tiene obligacion de confirmarla: teniendo atencion al bien commun de la tal communidad.

¶ Digo lo tercero: que si al confirmador le presentan muchos, como suele acontecer en algunas elections, esta obligado a eligir al mas digno de aquellos, que le presentan, y aquel tan solamente deue confirmar: y haziendo lo contrario peccara mortalmente como si fuera elector. Esto enseñan communmente los Doctores citados, y particularmente Aragon, y Fray Manuel Rodriguez.

Manuel Rodrig. in sum. ca. 106. con. 11.

¶ La razon es: porque el tal confirmador en este caso tiene razon de elector. Luego deue eligir al mas digno. Que tenga razon de elector consta manifiestamente: porque le

presentan muchos.

¶ Digo lo quarto : si el que presenta es patron eccleſiastico , que tiene obligacion de presentar al mas digno , el confirmador parece que no tiene obligacion de admittir al digno . Esto enseñan algunos Doctores : particularmente Aragon , y Fray Manuel Rodriguez en los lugares citados.

¶ Lo primero : porque el Concilio Tridentino en el lugar citado lo determina anſi.

¶ Lo segundo : porque el presentero , pecca mortalmente no presentando al mas digno . Luego el confirmador, no deue de confirmar la tal election. Dixe el patron Eccleſiastico , porque hablando de el seglar , diximos ser muy probable , que cumple con su officio presentando al digno. Y anſi el confirmador puede y deue confirmar el digno que le presentan . De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La vndecima difficultad es, de los curas , que resignan los beneficios curados : si estan obligados a resignar en el mas digno.

¶ La razon de dudar es, porque los electores estan obligados a eligir al mas digno. Luego los , que resignan tambien deuen resignar en el mas digno. Porque es la misma razon. Esto se confirma : porque los tales tambien tienen obligacion de mirar por el bien commun de la misma Iglesia. Luego si pueden dar a la Iglesia mas digno ministro obligacion tienen a darsele.

¶ A esta difficultad digo lo primero , que los , que resignan en fauor de el indigno sabiendo , que es indigno , o deuiendolo saber , peccan mortalmente. Esto enseñan todos los Doctores , y discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado . La razon es clara : porque el tal , quanto es de su parte da ministro indigno a la Iglesia . Por lo qual pecca contra el bien , y vtilidad de la misma Iglesia. Dixe , quanto es de su parte : porque el Summo Pontifice admitte las resignaciones en forma de digno , cometiendolas al official de el Obispo , con los examinadores synodales . De lo qual se sigue , que el que quiere resignar el beneficio deue hazer diligencia sufficiente para saber , si aquel , en quien quiere resignar , es digno.

¶ Digo lo segundo , que los que resignan, cumplen cõ la obligacion , que tienen resignando sus beneficios en fauor de el digno . Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente el Padre Maestro Bañez, y el Padre Maestro Aragon : y esto enseña Cayetano , y le siguen todos los Do-

Caiet. in sum. verbo beneficium.

ctores. Prueuaſe lo primero de el vſo commun de la Igleſia. El Papa en ſemejantes renunciaciones nunca pide, ſino que el miniſtro, en quien ſe reſigna, ſea digno, y idoneo.

¶ Lo ſegundo ſe prueua: porque el tal beneficio no ſe diſtribuye como bien commun, ſino reſignaſe, como bien proprio y particular. Luego no ay obligacion de darlo al mas digno, y de guardar las leyes de juſticia diſtributiua. Porque ſolos los bienes communes ſe han de diſtribuyr en eſta forma. Pero haſe de aduertir, que eſtas renunciaciones, y reſignaciones de beneficios en eſte tiempo no las pueden hazer los Obiſpos, ſino ſolo el Summo Pontifice. Si el Obiſpo proueyeſſe el beneficio por virtud de la tal reſignacion, o renunciacion: la tal prouiſion ſeria ninguna, y ſe auia de tener el tal beneficio por vaco totalmente. Porque aſsi lo determina Pio quinto en vn motuproprio, que hizo el año de 1567.

Cap. ad hæc. de decimis c. conſul. de jure patro. c. Apoſto. 8. q. 1. Concilio Trid. ſeſ. 25. ca. 7. de reformatione.

¶ Tambien ſe ha de aduertir, que eſtas reſignaciones no ſe han de admittir tan facilmente, particularmente los regreſſos para deſpues de la vida. Porque parece que es heredar los beneficios. Eſto ſe determina en el Derecho, y en el Concilio Tridentino.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde facilmente de lo dicho, que en el tal caſo, el que reſigna, no diſtribuye algun bien commun, y aſsi no eſta obligado a reſignar en el mas digno: pero el electo ſi, porque diſtribuye algun bien commun.

¶ A la confirmacion ſe reſponde, que reſignando en miniſtro digno no ſe haze daño a la Igleſia. Por lo qual no es peccado.

¶ La duodecima difficultad es en particular de el Summo Pontifice, ſi eſta obligado a eligir al mas digno.

¶ La razon de dudar es: porque el Summo Pontifice es ſeñor de los beneficios. Lo qual ſe echa de ver, en que ſi da el beneficio curado al indigno, valida es la colacion. Luego no tiene obligacion de eligir al mas digno.

¶ Eſto ſe confirma: porque la diſpenſacion de el voto, y la conceſsion de las indulgencias no ſon validas, ſino ay cauſa razonable: porque no es ſeñor ſino deſpenſero. Luego ſi la colacion de el beneficio hecha aun al indigno es valida, argumento es, que no es deſpenſero, ſino ſeñor, y por conſiguiente no eſta obligado a eligir al mas digno.

D. Tho. 2. 2. q. 63 art. 2. ad 1.

¶ A eſta difficultad ſe reſponde, que el Summo Pontifice eſta obligado a eligir los mas dignos a los beneficios curados. Eſto enſeña S. Thomas y todos

sus discipulos, y todos los Doctores.

¶ La razõ es: porq̃ el Sũmo Põtifice no es señor de los tales beneficios, sino despensero. Luego ha los de distribuyr, como bienes communes, conforme a las leyes de justicia distributiua. Esto se confirma: porque respecto de estos beneficios no tiene mas derecho el Summo Pontifice en toda la Iglesia, que cada Obispo en su Obispado. Y los demas Obispos estan obligados a eligir el mas digno para estos beneficios. Luego tambien el Summo Pontifice.

¶ A la razon de dudar con su confirmacion se ha de responder, que el Summo Pontifice no es señor de los beneficios Ecclesiasticos, sino tan solamente despensero. Verdad es, que la collacion de el beneficio hecha al indigno es valida: no porque el Papa sea señor de los beneficios, sino porque es assi necessario para el bien commun, y para la paz, y sossiego de las consciencias. Pero la concession de las indulgencias, o dispensacion de el voto, sin causa razonable no vale: porque no es necessario para el bien y vtilidad de la misma Iglesia.

¶ La tercia decima difficultad es, de los examinadores synodales para los beneficios Ecclesiasticos, que pone el Concilio Tridentino, si estan obligados sopena de peccado mortal, a nombrar los mas dignos.

Concil. Trid. sess. 24. c. 18.

¶ La razon de dudar es: porque el Concilio Tridentino expressamente dize, que digan al Obispo todos los idoneos, y que fueren dignos, y de ellos el Obispo elija el mas digno. Luego la obligacion de los tales examinadores no es mas, que nombrar los dignos.

¶ En esta difficultad la primera sentencia de algunos Doctores es, que los examinadores cumplen con su obligacion, nombrando los idoneos, sin nombrar el mas idoneo. Esto parece que consta de el texto de el mismo Concilio, que lo dize assi. Y de los, que juzgaren por idoneos los examinadores, el Obispo ha de eligir el mas idoneo, y a el, y no a otro ha de dar el beneficio.

¶ La razon, porque los examinadores no han de nombrar mas, que los dignos, y idoneos es esta. Porque el Obispo es el gouernador de todo el Obispado, y a el pertenece mirar por el bien commun: y assi puede acontecer, que el mas digno, que podian juzgar los examinadores, no cumpla para el bien commun de el Obispado, que lleue el tal beneficio. Y por esta razon el Concilio remittio la election de el mas digno a solo el Obispo, que deue mirar lo que cumple al bien de todo el Obispado. La segunda

razon es: porque el Concilio quiſo guardar eſte reſpecto a los Obiſpos, y no quiſo, que los examinadores le nombraſſen al mas digno, ſino los dignos. Porque ſi acaſo por algunas juſtas cauſas conuenientes al Obiſpado, no dieſſe el beneficio al mas digno, que ellos juzgaſſen, no vuieſſe eſcandalo en el Obiſpado, de que el Obiſpo no daua los beneficios a los mas dignos: con todo eſſo el examen es de mucha vtilidad: porque por lo menos el Obiſpo no podra dar los beneficios, ſino a los dignos, y las Igleſias tendran miniſtros dignos. Pero el Obiſpo no eſta obligado a eligir al mas digno. Anſi tambien eſta obligado a inquirir, qual es el mas digno, abſolutamente en orden al bien commun, o por vía de los examinadores fuera de aql juyzio, o por otro camino. Eſta ſentencia me parecio ami en algun tiempo cierta: y los Obiſpos de ordinario ſe quieren gouernar por ella, y no quierē, que los examinadores nombren los mas dignos, ſino tan ſolamente los dignos. Verdad es, que algunos Obiſpos celoſos de la juſticia, y que quieren hazer muy bien ſu officio, y con gran rectitud guſtan y quieren que les nombren los mas dignos, para deſcargar bien ſu conſciencia. Eſta ſentencia parece, que tiene fundamento en la corteza de las palabras de el Concilio.

¶ La ſegunda ſentencia es, que los examinadores no cumplen con ſu officio nombrando tan ſolamente los dignos, ſino que tienen obligacion de nombrar los mas dignos. Defuerte, que hemos de cōſiderar, q̄ los examinadores ſon como inſtrumentos de el miſmo Obiſpo, y miniſtros de la Igleſia para ayudar a diſtribuyr los beneficios en los mas dignos. Por lo qual les cōrre obligaciō de juzgar, y declarar, quales ſon los mas dignos. Eſto tiene fundamento en el Concilio, el qual dize, que acabado el examen, los examinadores declaren todos los que juzgāren ſer idoneos. Y el Obiſpo de aquellos ha de eligir el que juzgare ſer mas idoneo, ya aquel ha de dar el beneficio. Eſtas palabras bien pōderadas bien claramente dan a entender, que los examinadores han de juzgar de la mayor dignidad de los oppoſitores. Porque de otra ſuerte, no podria el Obiſpo juzgar, qual es el mas digno: porque ha de juzgar por via de los examinadores. Eſto ſe confirma y claramente ſe conuence, al parecer de el motuproprio de Pio V. que trayamos arriba, y eſta en vſo. En el qual declara, que puedan apelar de la election de el digno, que haze el Obiſpo dexando al mas digno. Si los examinadores juridicamente no nombran al mas digno, ſino tan ſolamente los dignos jamas podra auer lugar la tal apelacion. Porque nunca podra cōſtar, que el Obiſpo eligio el digno, dexando el mas digno. Eſta ſentencia tienen algunos hombres doctos, y vſan de ella.

¶ A eſta

¶ A esta difficultad digo lo primero, que los examinadores synodales de officio, y sopena de peccado mortal, estan obligados a nombrar los que son dignos, no nombrando por dignos los que no lo son: sino excluyendolos. Esto consta ante todas cosas de el Concilio, que lo determina ansi. La razon es clara: porque si nõbrassen por dignos los que en hecho de verdad no lo son, podrian ser causa de la mala election, y de el daño que viniesse a la Republica, por no tener ministro digno. Luego seria peccado mortal y graue. Pero hase de aduertir, que conforme al tenor de el Concilio Tridentino, los examinadores no han de juzgar ni declarar los dignos tan solamente en sciẽcia y saber, sino tambien en las demas calidades, quales son, la edad, y la virtud, y la prudencia. Porque ansi lo determina el Cõcilio Tridentino en el lugar citado. Miradas todas las calidades deuen juzgar la dignidad, o mayor dignidad.

¶ Digo lo segundo, que la primera sentencia es probable: pero mas probable me parece la segunda sentencia. Y los Obispos, que quieren descargar sus consciencias la deuen seguir, y con esto cumplen con Dios, y con los hombres. La primera parte se prueua con las razones hechas en su fauor. La segunda se prueua con las razones hechas por la segunda sentencia, que son muy mas aparentes, y particularmente con el motu proprio, que tiene difficil solucion. Segun esta sentencia los examinadores de officio tienen obligacion de guardar la forma de la justicia distributiua, y sino la guardan peccan grauissimamente. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ Auiendo começado a tratar de los examinadores sera razon declarar todas las cosas, que pertenecen a los examinadores, y las calidades, que han de tener.

¶ Ante todas cosas los examinadores necessarios para semejantes beneficios han de ser tres por lo menos. De suerte, que si no vuiesse tres examinadores synodales, la election de beneficio hecha sin los tales seria irrita y nulla. Esto determina el Concilio en el lugar citado. La razon es: porque la election para beneficio curado se hiziesse con authoridad, y aprobacion de tres testigos graues.

¶ Estos examinadores los han de nombrar cada año en los synodos de la dioceſi, y el nombramiento ha de hazer el Obispo, o su vicario, y ha de proponer seys por lo menos, que satisfagan al synodo, y sean aprobados por el. De suerte, que el nombramiento el Obispo, o su vicario lo ha de hazer. Pero el synodo ha de tener satisfacion de los tales examinadores, y los ha de aprobar.

¶ Acerca-

¶ Acerca de eſto es la difficultad, ſi es neceſſario, que ſe nombren cada año, y que cada año aya ſynodo: de ſuerte, que los examinadores nombrados en el ſynodo no duren mas, que vn año. Eſta difficultad es neceſſario, ſaberla: porque las elections hechas ſin los tales examinadores ſon irritas, y nullas. La razon de dudar es: porque el Concilio expreſſamente dize, que los nombren cada año, y que la election hecha ſin los tales examinadores ſea irrita, y nulla. Luego la election ſe ha de hazer cada año, y ſino, no ſeran verdaderos examinadores los ya nõbrados, ni las elections hechas con los tales ſeran validas.

¶ A eſta difficultad me parece, que ſe ha de dezir, que aunque no ſe nõbren cada año, ſon verdaderos examinadores los nõbrados en el vltimo ſynodo. Eſto conſta de el vſo de todas las Igleſias de Eſpaña, que lo hazen aſsi. Y el vſo es muy buen interprete de la ley. La razon es: porque no es facil de juntar cada año el ſynodo: y anſi la voluntad de el ſynodo vltimo es que perſeueren aquellos examinadores, haſta que aya otro ſynodo.

¶ A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que el nombrarlos cada año, juntando cada año ſynodo, no es coſa tan eſſencial, que dexen de ſer examinadores por no los nombrar cada año.

¶ La mayor difficultad es: ſi dexan de ſer examinadores legitimos, muerto el Obiſpo que los nombro. La razon de dudar es: porque el nombramiento pertenece al Obiſpo, conforme al tenor de el Concilio Tridentino. Luego muerto el Obiſpo ceſſan los examinadores, y es neceſſario nueuo nombramiento, y nueuo ſynodo en la ſede vacante. En eſta difficultad algunos hombres doctos han dicho, que ceſſan los examinadores muerto el Obiſpo, y que es neceſſario, que la ſede vacante haga nueuo nombramiento, y de otra ſuerte las elections hechas ſon irritas y nullas. Y dizen eſtos Doctores, que anſi ſe entiende el Concilio en Roma. De lo qual ſe ſigue, que conforme a la miſma ſentencia en entrando nueuo Obiſpo tenia obligacion de hazer nueuo ſynodo, y nueuo nõbramiento.

¶ A eſta difficultad mi parecer es, ſaluo otro mejor, que los tales examinadores nombrados por el Obiſpo duran haſta que aya otro ſynodo, en el qual aya nueuo nombramiento. Eſta es la commun ſentencia. La qual ſe prueua de el vſo commun de las Igleſias de Eſpaña, que lo hazen ſiempre anſi. Y el tal vſo declara muy biẽ la fuerça de la ley.

¶ A la razon de dudar ſe reſpõde, que es verdad, que el nombramiento pertenece al Obiſpo: pero vna vez hecho dura haſta otro ſynodo.

¶ Tambien puede auer difficultad, ſi el Capitulo, ſede vacante

puede

puede juntar synodo para nombrar examinadores. La razon de dudar es: porque el nombramiento conforme al tenor de el Concilio pertenece, al Obispo. Luego el Capitulo, sede vacante, no puede hazer el tal nombramiento.

¶ A esta duda mi parecer es, que el Capitulo sede vacãte, puede hazer nombramiento de examinadores juntando synodo. La razon es: porque el Capitulo sede vacante, tiene authoridad Episcopal. Luego puede hazer nombramiento de los tales examinadores.

¶ A la razon de dudar se ha de responder, que el Capitulo, sede vacãte, tiene authoridad Episcopal, y esto basta para hazer el dicho nombramiento.

¶ De la resolucion de esta duda se resuelue otra semejante. Y es, de los priores de las ordenes militares, que tienen jurisdictiõ espiritual en muchos pueblos, y proueen los beneficios, como se vee en el Prior de Merida, que tiene jurisdiction espiritual sobre muchos pueblos de Estremadura. La duda es: si estos tales pueden nombrar examinadores synodales juntando synodo, supuesto que no son Obispos.

¶ A esta duda se ha de responder, que si. Porque aunque no son Obispos, tienen authoridad quasi episcopal. Y esto basta para hazer este nombramiento.

¶ La otra dificultad es, si el Obispo deue nombrar personas particulares para examinadores, o si cumplira nombrando personas, que tengan tales officios, quales quiera, que sean. Como si nombrasse el Canonigo de la Magistral, y el de la Doctoral, o el prior, o lector de tal parte, qualquiera que sea.

¶ La razon de dudar es: porque dize el Concilio, que los examinadores han de satisfazer al synodo, y han de ser aprobados por el. Y para esto es necessario, que los que se nombran, sean personas particulares, y no officios. Porque los, que han de suceder en el officio, no pueden satisfazer al synodo al tiempo, que se haze: porque no sabe quien serã. En esta difficultad, y por esta razon algunos hombres doctos han tenido, que los nombrados por examinadores han de ser personas particulares, y no las de tal officio. Y dizen estos Doctores, que esto esta ansi entendido en Roma, y es sentencia bien probable.

¶ A esta difficultad se responde, que se puede nombrar los officios, y las personas, que estuuieren en ellos. Esto tienen commũmente los hõbres doctos de Espaã. Pruebase lo primero de el vso commun de las Iglesias de Espaã, q̃ de ordinario se ha hecho el nombramiento de esta manera. Lo segundo se prueua: porque los tales examinadores pueden muy bien satisfazer al synodo. Porq̃ en tales puestos, officios, y lugares, siempre suceden personas graues, y doctas, y que se les puede fiar el tal examen. Luego licito es nombrar los officios, y

lugares.

lugares. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ De estos seys examinadores que por lo menos se han de nombrar en el synodo, puede el Obispo eligir los tres, que el quisiere, quando ay examen para algun beneficio, o los puede mudar y trocar en diuersos examines a su aluedrio, o llamar siempre los mismos. Y aunque no puede examinar menos que con tres: pero puede llamar mas, como a el le pareciere. Si los tres examinadores se diuidieren en los votos, puede el Obispo, o su Vicario llegarse al voto de el examinador, que le pareciere. Si estuuieren los dos a vna parte, y vno a otra. Tambié se puede llegar el Obispo, o su Vicario a la parte, que quisiere.

¶ Estos examinadores han de ser Maestros, Doctores, o Licenciados en Theologia, o en Derecho Canonico, o otros clerigos, o religiosos, aunque sean de las ordenes mendicantes, o seglares: los quales parezca, que son mas idoneos para este ministerio. Todo esto dispone el Concilio Tridentino en el lugar citado.

¶ Tambien dispone, que estos examinadores ansi nombrados, han de jurar en los Sanctos Euangelios de hazer su officio fielmẽte, posponiendo toda humana affection. De lo qual se sigue, que los examinadores, sino hazẽ fielmente su officio peccan mortalmente, no solamente contra justicia commutatiua, y distributiua, sino tambien contra la virtud de religio. Porque son perjuros.

¶ Tambien dispone el Concilio, que por ocasion de el examẽ los examinadores ni antes, ni despues reciban cosa alguna, y si lo recibieren ellos, y los que lo dan incurran vicio de simonia, de la qual no puedan ser absueltos, sino es dexando los beneficios, aun los que tenian antes, y son inhabiles para otros para adelante. Y los que hizieren lo contrario han de ser grauemente castigados en el Concilio Prouincial.

¶ La difficultad es, si los examinadores por razon de el examen pueden lleuar algunos derechos, como de ordinario se suelen lleuar en las Iglesias de España. La razon de dudar se toma de este decreto de el Concilio, en el qual se manda, que por ocasion de el examen los examinadores no reciban cosa alguna. En esta difficultad teniendo atẽcion a las palabras de el Concilio algunos Doctores han tenido, que no es licito recibir algo por el examen. Por lo qual en algunos Obispados de España han escrupuleado, y tratado de quitar los derechos a los examinadores.

¶ A esta difficultad mi parecer es, que los examinadores pueden lleuar sus derechos por razon de el examen. Esta es commun sentencia de todos los Doctores. Prueuase lo primero del mismo Concilio: en el qual bien claramente se significa las donaciones y recibimientos, que quiere prohibir el Concilio. Y son aquellas

llas, que dan los opposítores a los examinadores, para que voten por ellos. Porque dize el Cõcilio, que incurran vicio de símonia, y sus penas. Los derechos, que se dan a los examinadores, no los dan los opposítores sino paganse de los reditos de el beneficio que esta vaco. Luego estos derechos no quedan prohibidos en el Conc. Lo segũdo se prueua de el Cõcilio prouincial Cõpostellano, que se celebro en Salamãca immediatamente despues de el Concilio Tridentino, en el qual estuuierõ algunos Obispos, y hombres doctos, que auian estado en el Concilio Tridentino, y declararon que los examinadores podian recibir derechos de los mismos beneficios, q̃ estã vacos, y no de los opposítores. Luego argumento grande es, que esto no esta prohibido en el Concilio.

¶ Lo tercero se prueua de el vso commun de todas las Iglesias de España, en las quales ay hombres muy doctos y graues, y de consciencia, y se haze assi. Lo quarto se conuence con razon: porque el Concilio pretẽde, que se proueã los beneficios muy bien guardãdo la justicia a los opposítores, y dando a la Iglesia el mas digno. Para este effecto no importa nada, que de el beneficio vaco se paguen derechos a los examinadores. Porq̃ qualquiera que lleue el beneficio les ha de dar los mismos derechos. Luego esto no esta vedado en el Concilio. Porque por esto no ay razon de acudir mas a vn opposítor que a otro. De suerte, que lo que esta probido es el recibir algo de los opposítores.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

¶ Los derechos, que han de dar a los examinadores, se queda al aluedrio de el Obispo, o su vicario, como lo dispone el Concilio Compostellano, teniendo atencion a la calidad, y renta de el beneficio, y al trabajo de el examen.

¶ Puede auer difficultad acerca de algunos derechos que señalan algunos Obispos: porque mandan que todos los examinados para algun beneficio paguen su examen. De suerte, que si entran quatro a examinarse, cada vno de ellos de su hazienda da vn tanto a cada examinador, y no se paga de el beneficio, que esta vaco. Esto tiene difficultad porque los mismos examinados, y opposítores pagan el examen.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que es mucho mejor, que se paguen los examinadores de los reditos de el beneficio, que esta vaco, y que a costa suya se proueа bien el beneficio. Porque esto es muy justo, y razonable. Como ha de entrar el cura en el beneficio, y ha de lleuar los fructos de el tiempo, que estuuo vaco sin auerlo seruido, no es mucho, que los lleuen los examinadores, que se emplean en el seruicio de la misma Iglesia. Y no parece, que ay razon

ningu-

ninguna ni justicia para que paguen los examinados los derechos de los examinadores.

¶ Digo lo segundo, que con todo esso no me parece que es contra el Concilio Tridentino, el lleuar estos derechos los examinadores. Porque de el Concilio Tridentino se colige, que no se pretende quitar estos derechos, sino vnas donaciones, que pueden dar los opposítores, de suerte, que sean causa de proueerse mal, y simoniacamente los beneficios. Y estos derechos como son comunes para todos no hazen este effecto. Y ansi se responde a la razon de dudar.

¶ Todauia que queda difficultad de las dadiuas, y presentes que pueden recibir los examinadores de los opposítores antes, o despues de el examen: si estas tales son licitas y contra el tenor de el Concilio Tridentino. Como son algunos presentes, y cosas manuales, que algunas veces pueden dar los opposítores.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que es muy mal hecho, que los examinadores reciban semejantes dadiuas, aunque sean liberales, y graciosas, particularmente al tiempo de la opposicion, y examen.

¶ En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque las dadiuas, quebrantan peñas, y hazen que los examinadores, no esten tan desapassionados como es necessario, para que hagan bien su officio. Luego no es licito. Lo segundo, porque los juezes por esta razon estan prohibidos de recibir dadiuas graciosas, porque hagan su officio desapassionadamente. Luego no es bien hecho, que los examinadores reciban dadiuas graciosas. Si los examinadores son juezes de los que estan prohibidos, y impedidos por leyes de el Reyno, que no reciban presentes ni dadiuas graciosas, disputarseha abaxo hablando de los juezes, y de la tal ley. Por aora mas cierto me parece que no.

¶ Digo lo segundo, que hablando en rigor el recibir las tales dadiuas graciosas, y liberales no me parece, que es contra la prohibicion de el Concilio Tridentino. La razon es: porque el Concilio Tridentino dize, que los que dan y reciben, incurran el vicio de simonia, y todas las penas de ella. Lo qual no parece, que se puede entender de estas dadiuas liberales, y graciosas. Pero aduiertase, que quando vn opositor diesse al examinador vna cosa grande, y de mucha importancia, no parece, que se ha de entender, que la tal dadiua es graciosa, y liberal, sino que por aquel camino pretende alcançar el beneficio. Porq̃ no se ha de creer q̃ tan liberal, y graciosamente le da cosa de tanta importancia.

Determina mas el Concilio, q̃ estos beneficios curados no se puedã dar a otro, q̃ a los examinados, y aprobados por los examinadores. Y las prouisiones, o institutiones de curas, q̃ se hizieren no

guardando la dicha forma de el examen, las da el Concilio por subrepticias. Esto es lo que toca a los examinadores para los beneficios curados.

¶ Quartadecima difficultad principal es, de las elecciones de los religiosos, en las quales se eligen prelados, que son curas de almas, si ay obligacion de eligir al mas digno. La razon de dudar es: porque estos bienes communes, y estas prelacias no tienen razon de bien, sino de carga, y de molestia y trabajo. Luego no ay obligacion de eligir al mas digno.

A esta difficultad se ha de responder, que sin duda ninguna en las tales elections ay obligacion de eligir al mas digno, sopena de peccado mortal y ser acceptador de personas. En esto conuienen todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y todos los Doctores le siguen. La razon es, porque son bienes communes, que tienen jũta grande honra y se han de distribuyr conforme a los meritos. Y tambien, que son curas de almas, y ay obligacion de dar el ministro mas digno, que se pudiere auer.

A la razon de dudar se ha de responder, que estas prelacias no tienen tan solamente carga y trabajo, sino tambien tienen junta mucha hõra. Y assi se ha de guardar la forma de la justicia distributiua. De suerte, que ay obligaciõ de eligir no solamẽte el digno, sino el mas digno, y lo contrario seria destruycion de el bien commun.

A esta difficultad esta junta, y annexa otra, y es, si los estatutos y breues, que suele auer en las religiones, de que se elijan los prelados de tal, o tal casa, o que aya alternatiua de suerte, que vna vez sea de vna parte el electo, y otra vez de otra, si son justas, y sanctas. La razon de dudar es: porque parece, que son contra el derecho natural, y diuino, que obliga a eligir al mas digno. Por que puede acontecer, que el mas digno este impedido para ser electo conforme a las tales leyes, y estatutos. Luego los tales estatutos o breues no son licitos.

A esta difficultad digo lo primero, que siempre ay obligacion de eligir al digno. En esto conuienen todos los Doctores. Para esto ay mil razones, que ya hemos traydo. Sino vuiesse digno entre aquellos, que mannda eligir las leyes, o estatutos, o breues auian de eligir de los otros. Porque los breues y estatutos no pueden tener fuerça siendo contra el derecho natural y diuino.

Digo lo segundo, que estas leyes, y estatutos, y breues son sanctos, y buenos, quando se hazen teniendo atencion al bien commun. Esto enseñan los Doctores communmente, particularmente el Padre Maestro Bañes. La razon es, porque como dezianos arriba, justos son los estatutos, que mandan, que los curas se elijan de el gremio de las Iglesia

Bañ. 2. 2. q. 63. art. 2. dub. 3. ad 4. arg.

por-

porque en esto se pretende el bien comun, y el augmento de las mismas Iglesias. Luego lo mismo sera de estas leyes. Porque se puede pretender el bien cõmun, y que se augmenten los religiosos, y vayan adelante en perfecion.

¶ La quintadecima duda es, de los beneficios, que no tienen annexa cura de almas, o gouernacion espiritual perpetua, como son los beneficios simples y canonicatos: si ay obligacion de eligir al mas digno.

¶ La razon dé dudar es: porque los tales beneficios, aunque no tengan annexa cura de almas son bienes communes de la Iglesia. Luego obligacion ay de distribuyrlos conforme a las leyes de justicia distributiua. Esto se confirma, porque ay obligacion de dar el ministro mas digno a la Iglesia. Porque los beneficios principalmente se ordenan al bien commun. Luego obligacion ay de eligir al mas digno. En esta difficultad el Padre Maestro Soto generalmente enseña, que no es peccado mortal dexar al mas digno en la prouision de los beneficios, que no tienen cura de almas, ni gouernacion perpetua. La razon es, porque en orden a estos beneficios se requiere tan poca dignidad, que para ellos parece que son todos igualmente dignos.

Sot. lib. 3. de iust. titia q. 6. art. 2.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que en los canonicatos, y otros beneficios simples, que se proueen por votos, certissima cosa es, que es peccado mortal, no eligir al que es mas digno notablemente. Como quando proueen vna canongia de pulpito, o de lectura, o otras semejãtes, q̃ se proueen por cõcurso, auiẽdo muchos opositores. En esto cõuiẽ todos los Doctores, particularmente el Maestro Aragon. La razon es: porque en el tal caso el tal beneficio, aunque sea simple se distribuye, como bien commun por oppositcion, y poniendo edictos. Luego obligacion ay de darlo al mas digno.

Ara. 2. 2. q. 64. art. 2. dub. 1. in 1. concluſ.

¶ Digo lo segundo, que hablãdo de los beneficios simples que se proueen sin concurso ninguno, y sin oppositcion, me parece muy probable, y casi cierto que no es necessario eligir al mas digno, sino que basta eligir al digno. Esto enseña el Maestro Soto en el lugar citado, y le sigue Aragon: aunque lo contrario tiene el Maestro Bañes 2. 2. q. 63. art. 2. dub. 5. Prueuase lo primero de el vso commun de la Iglesia. Porq̃ todos los prelados, y Obispos se contentan con dar los beneficios simples, que no se proueé por oppositcion a los dignos. Lo segundo se prueua, porque estos beneficios se ordenan a muy corto y limitado ministerio, y es menester muy poca dignidad para ellos, de suerte, que en orden al tal ministerio en llegando a ser dignos son igualmente dignos en orden a aquel ministerio. Porque tiene por officio rezar el officio diuino, o dezir vna missa, o Epistola, y Euangelio, o cantar en el Cho-

ro. Luego en orden a este ministerio, los que son dignos todos son igualmente dignos, y si ay algun exceſſo en orden al tal ministerio, se tiene por leue. De suerte, que no aya obligacion so pena de peccado mortal de eligir al mas digno. De lo qual se sigue, la solucion de la razon de dudar y de la confirmacion.

¶ De la resolució de esta duda se resuelue otra, que podria auer de algunos beneficios simples, q̃ se instituyen con ciertas condiciones, y las instituciones de sus proprios bienes. Como algunas capellanias, que se instituyen cõ condicion, que el capellã, que eligieren aya de ser pariente, o de tal, y tal lugar. La duda es, si se han de admittir estas condiciones, y si ay obligacion de eligir al mas digno, no obstãte la institucion con aquellas condiciones. La razon de dudar es: porque el tal beneficio despues de instituydo, es bien commun. Luego ha se de distribuyr conforme a las leyes de justicia distributiua, y darse al mas digno. Ioãnes de Mayores por la razon hecha enseña, q̃ no obstãte la institucion, el tal beneficio se deue dar al mas digno.

May. in 4. d. 24. q. 9.

¶ A esta duda digo lo primero que si entre los nombrados en el beneficio no vuiesse digno, se auia de dar a otro fuera de aquellos, y esto so pena de peccado mortal. En esto conuienẽ todos los Doctores. La razon es manifiesta, que la hemos ya dicho otras vezes.

¶ Digo lo segundo, que auiendo digno, entre aquellos no ay obligacion de eligir al mas digno. En esto conuienen todos los Doctores. Prueuase lo primero de el vso commun de la Iglesia. Lo segundo de el capitulo monasterium ya citado, en el qual se concede esto al que instituyo el beneficio. Lo tercero se prueua, porq̃ lo instituye de sus proprios bienes. Luego puede poner las condiciones, que le pareciere, como se de al digno. Lo vltimo: porque en siendo vno digno en orden a la tal Capellania, o beneficio todos son igualmente dignos, o el exceſſo es muy poco.

¶ A la razon de dudar se responde, que el beneficio anssi instituydo, no es biẽ commun, hablãdo absolutamente, sino con las limitaciones, y condiciones, que pone el que le instituyo. Y las tales condiciones son buenas por el bien commun. Lo segundo se dize, que todos son igualmente dignos en orden a estos beneficios.

¶ Todauia queda difficultad acerca de esto, si el instituydor de el beneficio pide, que el beneficiado sea pariente o de tal familia, o de tal lugar, o parrochia si ay obligacion de eligir al mas digno dentro de aquellos, y auiẽdo muchos, que pidan el tal beneficio. En esta difficultad Fray Manuel Rodriguez enseña, que ay obligacion de eligir al mas digno, no solamẽte en los beneficios curados, sino tambien en los simples.

Man. Rodrig. in sum. cap. 106. concluſ. 6.

ples. La razon es, porque es bien commun respecto de aquellos. Luego respecto de ellos ha se de guardar la forma de la justicia distributiua. Lo qual tiene verdad quando se distribuyesse el tal beneficio por votos, y con oppossicion, como queda dicho.

¶ A esta duda se responde de lo dicho, que quando estos beneficios no se proueen por oppossicion, ni es condicion de la institucion, que se de al mas digno se cumple muy bien dandolo al digno. Porque como queda dicho en orden al tal ministerio, todos son igualmente dignos, o el tal exceso no es de mucha consideracion. Y ansi se responde a la razon de dudar.

¶ Todauia ay difficultad, si en la institucion, se mandasse, que el tal beneficio se diesse a vno de sus parientes, el mas digno, si seria el mas digno el mas cercano pariente. En esta difficultad Fray Manuel Rodriguez enseña, que no es vno mas digno, por ser mas pariente, y mas propinquo al instituydor. Y en confirmacion de esta sentencia cita a Pelaez.

Pelaez de Mayora. 1. p. q. 72

¶ A esta difficultad digo lo primero, que absolutamente no es el mas digno el mas cercano pariente. En esto dizen bien estos authores. La razon es, porque la mayor dignidad absolutamente se ha de tomar de la virtud, letras, y prudencia. Y puede acontecer, que el que no es tan pariente tenga mucho mas de estas qualidades. Luego absolutamente no es el mas digno, el mas pariente.

¶ Digo lo segundo, q̃ si en las demas cosas dichas son igua les el mas pariente tiene mayor dignidad. Esto dize la razon, y la justicia. Porque el tal en razon de ser mas parietе, mirara mejor por el beneficio. Verdad es, que si el exceso en el paretesco fuesse poco, seria cosa de poca consideracio.

¶ Digo lo tercero, que si el testador manda, que se de el beneficio apariente, se hade dar el beneficio a vno de los illegitimos, siẽdo idoneo, y no auiendo otro legitimo. Esto enseña muy bien Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque aunque sea illegitimo es pariẽte. Dixe no auiendo otro legitimo, porque auiendole el tal ha de ser preferido, aunque sea muy mas remoto, que el illegitimo, como lo enseña Iuan Gutierrez. Esto tiene verdad, aunq̃ el testador mande, q̃ sea electo el deudo mas propinquo. Porque siempre se ha de preferir el legitimo al que no lo es. Y esto se ha de entender de la voluntad de el que instituye la Capellania.

Gutierr. lib. 1. practic. q. 66 n. 3. & 4.

Decima sexta difficultad es, si es calidad, que se ha de cõsiderar en la collacion de el beneficio, el ser natural de el Obispado. La razõ de dudar por la parte affirmatiua es, porque los beneficios de el obispado son bienes communes de el tal obispado. Luego a solos los de aq̃l obispado se ha de dar cõforme a su mayor dignidad y no a los de fuera de el obispado. En esta difficultad se habla aun de los beneficios curados.

¶ A esta difficultad digo lo primero, q̃ no es necessario dar los beneficios de vn obispado a solos los naturales de el tal obispado. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque este es el vso commun, y cõmun consentimiento de toda la Iglesia. No siempre se dan los beneficios a los de la Dioceſi, ni nadie haze escrupulo de esso. Sino tan solamente se da el beneficio o se deue de dar almas digno, sease de adõde se fuere: y aunq̃ sea de fuera de el obispado. Lo segũdo porque los beneficios, como son bienes espirituales, son cõmunes para toda la Iglesia, y para todos los hijos de ella. Luego no es necessario eligirlos de el obispado. De lo qual se responde a la razõ de dudar. Tambien se puede dezir, que aunque sean bienes cõmunes de este obispado se recompensa esto con que los beneficios de otro obispado, o de los demas obispados, se hazen tambien cõmunes para los de este obispado.

¶ Digo lo segundo, que si todas las demas cosas pertenecientes a la dignidad para el beneficio fuessen iguales, que ha de ser preferido el natural de el obispado. Es en tanto grado esto verdad, que entiendo, que no careceria de graue escrupulo dexar el natural siendo iguales en las demas cosas. La razon es, porque parece que por ser natural tiene mas derecho al beneficio. Tambien, porque los tales residen mejor, y estan mas de asiento en los beneficios. Porque los demas perpetuamente estan piando por yr se de los beneficios a sus tierras, y por dar los a penſion. Y no tengo por calidad de tan poca importancia esta, como parece. Porque los naturales procuran el bien de los beneficios, y el augmentarlos en virtud y en todo. El natural aunq̃ fuesse vn poco menos digno en las demas calidades, le antepõdria yo al q̃ no es natural, por las razones dichas.

¶ De lo qual se sigue, que sea vn beneficio se vienen a opponer algunos opposito res: y algunos de ellos son Maestros y Doctores en Canones, o Theologia, o Colegiales mayores, que absolutamẽte tienen mucha dignidad para vn beneficio curado: pero moralmente se entiende, q̃ no han de residir en el beneficio, ni le quieren para esso, sino para darlo a pẽsion, o cãbalacharle: y ay otros idoneos, de los quales se presume, q̃ residirã, y assistirã al beneficio y procuraran, su biẽ y vtilidad en todo, yo tengo por mas dignos a estos, y entiendo, q̃ ay obligacio de darles los beneficios curados. Porq̃ la mayor dignidad se ha de mirar en orden al biẽ y vtilidad de la Iglesia. Para esto importã mas estos vltimos. Porq̃ q̃ le importa a la Iglesia, q̃ sea graduado, y Colegial mayor si no ha de assistir a beneficio, y lo ha de dar despues, sino lo da luego avn hõbre de saber ordinario. Visto se ha dar beneficio a cathedraticos en Theologia, y en Canones, que por no residir en ellos, y escusarse por la Eugenia-

na, que

na, que tiene la vniuersidad de Salamanca, se han menoscabado muchos beneficios.

¶ Decima septima difficultad es, de la edad, que es necessaria para aquellos, a quien se ha de hazer la collacion de los beneficios Ecclesiasticos.

¶ A esta duda digo lo primero, para beneficio parrochial, o dignidad, que tiene annexa cura de almas, es necessaria edad de veynte y cinco años, y si se haze collacion de el tal beneficio al, que no los tiene: la collacion es irrita, y nulla. Esto se determina en el Derecho, y en el Concilio Tridentino. Pruevase con razõ: porque el que ha de ser cura de almas ha de tener prudencia, y discrecion. Y para esto es necessaria la tal edad. Porque en la tal edad se tiene prudencia y discrecion. De lo qual se ha de ver Syluestro, y Nauarro. Pero hase de aduertir, que para ser capaz de beneficio Ecclesiastico curado, y de la tal dignidad, basta que aya entrado en los veynte y cinco años, y ha de auer cumplido los veynte y quatro, como se dize en los Derechos citados. De lo qual se ha de ver el Concilio Tridentino. Tambien se ha de aduertir, que la tal election, quando se dize, que es irrita y nulla, no se ha de entender solamente en el foro exterior: sino en el foro de la conscientia. De suerte, que si a vno, que no tiene la tal edad le diessen vn beneficio curado, o vna de estas dignidades, no seria suya en el foro de la conscientia, ni haria los fructos suyos. Y aduiertase, que aquel a quien se diere beneficio parrochial, o semejante dignidad, hase de ordenar de sacerdote dentro de vn año.

Ca. cum incunctis de elect. & ca. statutum eodem tit. Concilio Trid. sess. 24. c. 12. Syl. ver. benefic. 3. q. 1. Nauar. in man. ca. 25. nu. 6.

Concilio Trid. sess. 7. c. 3. & sess. 22. c. 4.

¶ Digo lo segundo: para el beneficio, o dignidad, q̃ no tiene annexa cura de almas, como vn Canonicato, o vna racion, se requiere por lo menos edad de veynte y dos años, y que dẽtro de vn año pueda ordenarse de la ordẽ, q̃ pide el tal beneficio, guardados los estatutos de el Cõcilio Tridentino. Esto se determina en el Cõcilio Tridẽtino. El qual dize, q̃ la prouisiõ, q̃ se haze de otra manera, es irrita, y nulla. La razon es: porq̃ estos tales han de seruir de aconsejar al Obispo, para lo qual es necessario tener la edad, que pide el Concilio Tridentino.

Concilio Trid. sess. 22. ca. 4. & sess. 24. c. 12.

¶ Digo lo tercero: para ningũ beneficio Ecclesiastico se puede admittir el que no tiene catorze años. Esto se determina en el Cõcilio Tridẽtino. La razõ es: porq̃ los moços, que no tiene catorze años, no se sabẽ regir a sí. Luego indigna cosa es, q̃ rijan la Iglesia de Dios. Esta razõ se halla en el mismo Derecho. Lo segũdo: porque los q̃ tienen beneficio Ecclesiastico, tienen obligacion de rezar el officio diuino. Lo qual no puedẽ hazer cõmodamente los q̃ no tienen catorze años. Pero hase de aduertir, q̃ es grande abuso dar los beneficios Ecclesiasticos a los que no tienen mas de catorze años, si ay otros dignos, ya adultos. Porque estos tales no son tan dignos: sino fuesse al-

Concilio Trid. sess. 23. c. 6.

ca. indecorũ de ætate & qualitate, &c.

gun mancebo de grandes esperaças, y de vn gran natural, que entonces con dispensacion de el Summo Pontifice le podrian dar beneficio, aunque fuesse curado, por ser de tantas esperanças, que se entiende, que en muy breue tiempo sera vtil y prouechoso a la Iglesia.

¶ Decima octaua difficultad: qual es mas digno absolutamente para beneficio curado, de suerte, que aya de ser eligido para el tal beneficio, vn hombre de grandes esperanças, y que tiene mucho natural, o otro que no tiene tanto natural, ni ay mas esperanças de el, pero aora sin duda ninguna es mas letrado, y mas docto. Pongo exemplo. Opponense dos a vna canõgia de oposicion, o a vn beneficio curado, el vno de ellos es hombre docto, y que sabe mas, que el otro, pero no ha de passar mas adelante, ni es de tanto natural, ni de tãtas esperanças, como el otro, aunque aora al presente no tiene tãto saber. La duda es, qual de estos ha de ser preferido en la election por mas digno.

¶ A esta duda se responde, que tales pueden ser las esperanças, que valgan mas absolutamente, y aya de ser preferido el tal. Muchas vezes vale mas la buena esperança, cierta moralmente, que no la possession, quando no es tal. La razon es: porque en esto se ha de mirar el bien y vtilidad de la Iglesia. Y para esto muchas vezes importa mas la buena esperãça: porque en breue espacio se hara muy mas digno, y sera de mucho mas prouecho para la Iglesia, y para el bien de ella.

¶ Decima nona difficultad es. Si los dignos, que reciben los beneficios en la election, en la qual dexaron el mas digno, si peccan mortalmente. Parece que si: porque el que le eligio, pecco mortalmente, eligiendole, y dexando al mas digno. Luego el electo no puede con buena conciencia acceptar la tal election: porque es consentir con el pecado grauissimo, que hizieron los electores.

¶ A esta duda digo lo primero que si vno se oppone a vn beneficio con buena fe, pensando con razõ que es el mas digno, o igualmente digno, y dexando la election, y el juyzio a los electores: si le eligieron por mas digno, y le dieron el beneficio, lo puede acceptar sin peccado ninguno, y no deue hazer mas diligencia, ni inquisicion. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Prueuase de el vso de los hombres sabios, y de buena conciencia, que no hazen escrupulo de esso. Lo segundo se prueua: porque este tal, que recibe el beneficio no es distribuydor de los beneficios, ni tiene obligacion de inquirir, y pesar los meritos suyos, y los de los demas. Luego no es peccado en el tal caso acceptar la election, que hizieron los electores en su fauor. Por lo qual de ordinario, no ay escrupulo en lo que toca a esto.

¶ Digo

¶Digo lo ſegundo: que el indigno, que ſabiendolo es, ſe opone al beneficio procurando ſe le den, pecca mortalmente. En eſto conuienen todos los Doctores. La razon es: porque ſe opone a lo que no tiene juſticia, y pretende aquello, que es indigno de ello. Luego pecca mortalmente. La difficultad eſta, quando ſe oppone vn digno con el que ſabe claramẽte, que es mas digno, y que tiene todas las partes mas auentajadas para el beneficio.

¶Digo lo tercero: que oponiendoſe con quien ſabe claramente, que es mas digno, pretendiendo el beneficio, que no ſe, como le eſcuſar de peccado mortal. Porq̃ en el tal caſo ſe oppone al beneficio, ſabiẽdo, q̃ no tiene juſticia para el: y q̃ aunq̃ abſolutamẽte es digno, pero en comparacion de el otro, es indigno. Luego parece, q̃ es peccado mortal. Sino fueſſe, que lo hizieſſe para ſolamẽte moſtrar ſu dignidad a los examinadores: para que en otra ocaſiõ le dieſſen beneficio, teniendo juſticia. Dixe, que no ſe como le eſcuſar de peccado mortal, mirãdo eſta razõ hecha. Porque algunos hõbres doctos, con quiẽ he cõmunicado eſte pũto, dizẽ, que el tal oppoſitor no pecca mortalmẽte: porque no haze mas que preſentar ſu idoneydad delãte de los electores, y que ellos quedã libres para poder dar el beneficio al que fuere mas digno. Pero yo no acabo de entender, como oponiẽdoſe a lo que no tiene juſticia, ni derecho, como no le tiene en preſencia de el mas digno, no ſea peccado mortal, el opponerſe, y pedir el tal beneficio. Porque lo pide contra juſticia, y derecho. Eſto tiene verdad conforme a nueſtra ſentencia, que ay obligacion de peccado mortal de eligir al mas digno. Y lo cõtrario no lo tẽgo por opinion, que ſe pueda ſeguir.

¶De lo qual ſe ſigue, que el recibir el digno el tal beneficio en preſencia de el mas digno tãbien es peccado mortal, ſabiendo, que es menos digno: por la miſma razon. Porq̃ recibe aq̃llo, q̃ ſabe claramẽte, q̃ no tiene juſticia a ello, y que ſe haze injuſticia a la Igleſia, y al mas digno dandoſelo a el. Pero de ordinario los oppoſitores no peccan mortalmente, opponiendoſe: porq̃ no ſabẽ cierto: que los otros oppoſitores ſon mas dignos, ni tienen obligaciõ de hazer diligencia para ſaberlo. Porque ellos no ſon diſtribuydores de los beneficios. De lo qual ſe reſponde a la razon de dudar. Es neceſſario antes, q̃ paſſemos adelante, dezir algo de la pluralidad de los beneficios, que pertenece a eſta materia. Al preſente no ſe llama pluralidad de beneficios, quãdo el vno eſta annexo al otro, o eſtã vnidos perpetuamẽte: de ſuerte, q̃ el vno depẽde de el otro, aora ſe aya hecho la vniõ por ſer tenues, o por otra cauſa razonable. De lo qual ſe ha de ver el Derecho, y el Concilio Trid. La razõ es: porq̃ en el tal caſo no es mas, q̃ vn beneficio. Vea ſe Nauarro in Man. c. 25. n. 119.

c. vni. 16. q. 3. cap. Epiſcop. 16. q. 1. & ca. ſicut. de excef. prælat. Concil. Trid. ſeſ. 21. c. 5. & ſeſ. 24. c. 13. de refor.

¶Octaua

Octaua conclusion. La pluralidad de beneficios, absolutamente, y generalmente, es cosa sospechosa, odiosa, y reprobada en el derecho Canonico, y por consiguiente suena mal por muchos inconuenientes, que se siguen de juntarse muchos beneficios en vno. Prueuase: porq̃ en el derecho la pluralidad de los beneficios, se llama enemiga de los Sacros Canones: y en la Extrauagãte, execrabilis se ponen grandissimos inconuenientes, y el Concilio Tridentino dize, q̃ por este camino se peruierte todo el orden de la Iglesia.

Ca. quia in tãtum depræb. extraua. execrabilis depræbend. Concil: Trid. sess. 24. c. 17.

¶ Nona cõclusion. No es licito dar a vno muchos beneficios curados, q̃ requieré residencia personal; y aũque se los den no los puede tener sin legitima dispensaciõ de el Sũmo Pontifice, como son muchos Obispados: o curatos. Dixe sin legitima dispensacion: porque si el Papa lo hiziesse sin causa razonable, peccaria mortalmente. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y con el todos sus discipulos, y Adriano, y Aragon. Prueuase lo primero de el Derecho, y de el Concilio Tridentino q̃ determinan claramente esta verdad. La razon es: porq̃ semejantes beneficios no se pueden seruir bien sin residencia personal: como es cosa notoria. Y vno no puede residir en diuersas partes. Luego no es licito ni se ha de dispensar sin vrgentissima causa. Lo segũdo: porq̃ es peccado de acceptaciõ de personas dar muchos beneficios semejantes a vno por amistad, o por otra causa: no teniendo atẽcion al biẽ de la Iglesia. El acceptaciõ de personas es peccado mortal desi, como queda dicho. Luego. Esto tiene Soto lib. 3. de iust. q. 6. art. 3. Nauarro in manuali ca. 25. nu. 125. Rebufo. tract. beneficiorũ tit. de dispen. ad plura benefi. pagina 366. La difficultad es, si a vno dispensasse el Papa para que tuuiesse muchos beneficios curados, si estaria seguro en conscien cia. En esta difficultad algunos Doctores dizen, q̃ si. La razones: porque puede seruir la vna Iglesia por si mismo, y la otra por vicario digno y idoneo. Luego estara seguro en conscience.

D. Tho. quodlib. 9. ar. 15. Adrian. de pluralitate benefi. Ara. 2. 2. q. 63. ar. 2. pagina 316. c. adhæc c. de multa. depræben. cap. quia nõnulli de clericis nõ resid. in extra. execrab. Concil. Trid. sess. 7. c. 4. sess. 24. c. 17.

¶ A esta duda digo lo primero: que el q̃ pide la dispensacion, sin legitima causa pecca mortalmẽte, y el q̃ vsa de ella teniendo muchos beneficios curados, tãbiẽ pecca mortalmẽte. Esto tiẽ todos los Doctores citados y se prueua con las mismas razones. Digo lo segũdo: q̃ no esta seguro en conscience el q̃ gouierna vna de las Iglesias, por vicario aunq̃ sea digno, quanto mas, que de ordinario los vicarios son indignos. Esto tiene Hostiẽse, y Panormitano: los quales reprueuan la razon de aq̃l los Doctores. De lo qual se ha de ver Syluestro. Prueuase lo primero: porque la Iglesia tiene buen stipendio para tener vn tal ministro, que la ayude con sus consejos y enseñãça, y con sus limosnas: lo qual no hara el vicario. Luego injusticia grauissima es.

Hostien. & Panormi. c. extirpãda. depræb. Syluestr. verb. beneficium 4. nu. 4.

¶ Lo

¶ Lo segundo: porque el mercenario hara el officio como tal, como lo dize Christo. De lo qual se sigue, que el que tuuiere muchos beneficios sin legitima dispensacion de el Papa, no le han de absoluer, hasta que se quede con el vn beneficio, y renuncie el otro. Assi lo dize Sancto Thomas Panormitano, Syluestro, y otros doctores. La razon es clara: porque el tal esta en estado de peccado mortal. Luego no le han de absoluer hasta que salga de el peccado. Digo lo tercero: que teniendo legitima dispensacion de el Summo Pontifice para tener muchos beneficios curados, estara seguro en consciencia el que los tiene. Esto es cosa clara y notoria, y no ay necessidad de probacio. Sera legitima la dispensacion, quando vuiere vrgentissima causa en orden al bien commun de la Iglesia. No se ha de mirar al bien particular de el que posseé los beneficios, sino al bien commun de la Iglesia. Sino vuiesse quien tuuiesse los beneficios cõmodamente, sino que lo hara mejor vno que muchos: en el tal caso seria licito dispensar por el bien commun.

¶ Toda via quedan dos difficultades. La primera es: quando no es cosa cierta, y aueriguada, ser legitima la causa, sino que es cosa dudosa entre hombres doctos y discretos, y de buena cõsciencia, si dispensando el Sũmo Pontifice quedara seguro en cõsciencia el que tiene muchos beneficios.

¶ A esta duda se responde, que mi parecer es, que estara seguro en consciencia. La razon es: porque en caso de duda la authoridad de el superior saca de duda, particularmente la authoridad de el Summo Pontifice, que es cabeça vniuersal de toda la Iglesia.

¶ La segunda difficultad es, quando dispensa el Summo Pontifice, que vno tenga muchos beneficios curados sin legitima causa, si vale la tal dispensacion: de suerte, que los beneficios sean suyos. La razon de dudar es: porque si el Pontifice dispensa en vn voto, sin causa legitima, no vale la dispensacion, y el voto se queda en pie. Luego en nuestro caso la tal dispensacion no sera valida: y sera quanto al effecto, como sino vuiesse dispensado.

¶ En esta difficultad digo lo primero: que la collacion de los beneficios sera valida, y tendra verdadero titulo, y sera verdadero cura en ambas las Iglesias. Esto enseñan communmente todos los Doctores. De lo qual se puede ver Fray Manuel Rodriguez. La razon es: porque assi cumple al bien commun de la Iglesia. Si el tal no fuesse verdadero cura en ambas las Iglesias, y tuuiesse verdadera jurisdicion en ellas seria gran daño para las almas, y causaria inquietud de consciencia en ellas. De suerte, que quanto a esto valida es la collacion de ambos los beneficios.

Manuel Rodr. in sum. cap. 30. concl. 7.

¶ Digo

¶ Digo lo segundo: que en el tal caso la dispensacion de el Summo Pontifice, no es valida: quanto al tener los beneficios con buena conciencia.

¶ Esto enseñan todos los Doctores, y Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. Prueuase lo primero con la razon de dudar, puesta al principio: la qual conuence esto. Lo segundo: porque en las cosas, que son contra derecho diuino, y natural, no puede el Papa dispensar sin justa causa, como lo dizen communmente los Theologos, y se vee muy claro en la dispensacion de el voto. Y la residencia de los curas en sus beneficios es de derecho diuino, como diremos abaxo. Luego no puede el Papa dispensar sin legitima causa, en que vno tenga muchos beneficios: porque es dispẽsar en la residencia.

¶ A la razon de dudar se ha responder de lo dicho, que la collacion de los beneficios es valida: porque es assi necessario para el bien commun de la Iglesia: pero la dispensacion no es valida para lo que toca a estarse seguro en conciencia. Y aunque en el Derecho canonico se diga, que el Papa tiene libre poder para hazer collacion de muchos beneficios: esto se ha de entender como dispensero de ellos, que los ha de dispensar, como ministro de Dios, como lo dize Fray Luys Lopez, y alega por esta sentencia al Padre Maestro Fray Iuan de la Peña de buena memoria. Aduirtase, que Cayetano en la Summa verbo, benefitium, expressamente dize, que no se ha de negar facilmente la absolucion a los que tienen muchos beneficios con dispensacion de el Papa, aunque sean curados, y aunque la dispensacion se aya hecho sin causa razonable. Porque aunque la dispensacion sea mala, despues de hecha es valida y el que assi esta dispensado, solamente queda obligado a proueer bien de ministro a las Iglesias. Esta sentencia de lo dicho se puede impugnar. Porque aunque sea valida, quanto a la collacion de los beneficios curados, de los quales hablamos al presente. Pero no es valida, quanto a lo que es estar seguro en conciencia, y poder tener los beneficios, sino que los deue dexar a lo menos el vno de ellos.

¶ Decima conclusiõ. Con legitima dispensaciõ muy biẽ puede vno tener muchos beneficios curados, y el dispẽsado esta seguro en cõsciẽcia. Esta conclusiõ es de todos los Doctores, y particularmẽte la tiene el M. Aragon en el lugar citado. La razõ es manifiesta: porq̃ el Papa tiene authoridad de dispensar en esto, auiendo legitima causa, como puede dispensar en el voto, auiendo causa legitima.

¶ La difficultad es: qual sera causa legitima para que el Papa pueda dispensar legitimamente, para que vno tenga muchos beneficios curados.

Clemen. 1. vt lite pendẽte nihil innouetur. Luys Lopez in instruct. conscié. p. 2. cap. 120.

¶ A esta

¶ A eſta duda ſe reſpõde, q̃ las cauſas razonables, y legitimas ſe reduzen a tres. La primera es, la neceſsidad de las miſmas Igleſias. Quãdo por auer pocos miniſtros idoneos, es neceſſario encargar a vno dos Igleſias, para q̃ cuyde de ellas. Eſto ſe determina en derecho, y ſe ha de ver Hoſtiẽſe. La ſegunda cauſa puede ſer la neceſsidad de la perſona. Quando los reditos ſon tenues, de ſuerte, que no ſon ſufficiẽtes para la honeſta ſuſtentacion, conforme a la calidad de la perſona. Eſta cauſa ponen los Doctores Iuriſtas: y lo miſmo ſe determina en la extrauagante, citada. En eſtos lugares ſe dize, que ſi fuere vna perſona muy calificada, y de muchas letras, le podra proueer el Papa de muchos beneficios: aunq̃ ſean curados. Lo miſmo ſe dize de los Cardenales, y de los hijos de Reyes, y Principes, que en eſto han de tener mas priuileg o. Verdad es, que el Concilio Tridentino no admite, que por la neceſsidad de alguna perſona, aunq̃ ſea Obiſpo, o Cardenal ſe dẽ muchos beneficios, q̃ piden reſidencia perſonal, ſino que ſu neceſsidad ſe proueа por via de beneficios ſimples, o por otro camino. La tercera cauſa es, la pia vtilidad. Quãdo es muy vtil, o muy prouechoſo a las Igleſias, que ſe encomienden muchas a vno miſmo por ſer auentajadiſsimo en ſciencia, y en bondad, y en induſtria, y nobleza, y por otras buenas calidades: de ſuerte, que ſera mas prouechoſo a las Igleſias auſente, que otro preſente. Eſto ſe vee en el Derecho. A eſta cauſa ſe ha de reduzir lo que ſe dize en el Capitulo de multa, que las perſonas, illuſtres, y de muchas letras ſe han de atauiar con mayores beneficios. Porque en eſto ſe mira por la commodidad, y vtilidad de la Igleſia, que no de los tales. Y eſto redunda en gran bien de las miſmas Igleſias. Pero aduiertaſe: que aunque vuieſſe alguna de eſtas cauſas razonables, nunca es licito tener muchos beneficios curados ſin authoridad de el Summo Pontifice. Aſſi lo enſeña Sancto Thomas, Soto, Syluestro, Nauarro.

¶ Vndecima cõcluſiõ. En lo q̃ toca a los beneficios ſimples, que no tienẽ cura de almas, ni requiẽ reſidencia perſonal, como ſon los preſtamos, no es neceſſaria diſpẽſaciõ de el Sũmo Pontifice ni del Obiſpo para q̃ vno tenga muchos beneficios. Eſta concluſiõ tienen cõmunmente los Doctores Iuriſtas, y Theologos, particularmente el Padre Maeſtro Soto, y Aragon. La razon es: porque por ningun Derecho eſta prohibido el tener muchos beneficios de eſtos tales. De lo qual ſe ſigue, que hablando de ſi, y de ſu naturaleza ningun peccado es tener muchos beneficios de eſtos. Dixe, de ſi y de ſu naturaleza: porque puede acontecer, que ſea illicito, como quando ſe amontonaſſen muchos beneficios ſimples en vna perſona: de ſuerte que ex-

Ca. cleri. 21. q. 1. Hoſti. in ca. graue depræb.

Cap. de multa. de præb.

Concil. Trid. ſeſ. 24. c. 13. & 17.

C. relat. & c. illud 21. q. 1.

D. Tho. quodlib. 9. ar. 15. Sotus in loco cita to Sylue. verb. benefi. 4. n. 4. Naua. in manu. c. 17. nu. 125. Sot. lib. 3. de iuſt. q. 6. ar. 3. cõcluſ. 4. Ara. 2. 2. q. 63. art. 2. p. 318. Y Nauarro in manuale. cã. 25. num. 117. Y Angles in ſuis floribus.

ce-

cediessen grandemente la congrua sustentacion de la tal persona conforme a su calidad. Esto se dize en el Derecho. Por esta razon se manda en el Derecho, que los que alcançan algun beneficio de el Papa, le hagan relació, si tienen otro, por pequeño que sea, y de poca rẽta: y que de otra suerte la collacion de el tal beneficio sea irrita y nulla.

C. cũ teneamur. depræb. in c. non potest c. si metu. de præb. in. 6.

¶ La difficultad es, si con dispensacion de el Summo Pontifice podra vno tener muchos beneficios simples de estos: de suerte que excedan grandemente la congrua sustentacion de la persona, conforme a su calidad. La razon de dudar es: porque no parece, que ay razon que conuença, que el Papa no pueda dispensar en esto.

¶ A esta duda digo, que el Papa no puede dispensar en esto: y el que tuuiere muchos beneficios de esta manera no esta seguro en cõsciencia, ni le han de absoluer, hasta que dexe los que exceden la congrua sustentacion. Esto enseña el Maestro Aragon, y otros muchos Doctores, y particularmente el Doctor Nauarro. La razon es: porque es contra la naturaleza, y contra la institucion de los tales beneficios: y por consiguiente es contra Derecho diuino, y natural. De lo qual se respõde facilmente a la razon de dudar.

Arag. 2.2.q.63 a.2. pag. 317. Nauarr. in manu. c. 25. num. 129.

¶ Duodecima conclusion. En los beneficios no curados que requieren residencia personal, como son Canonicatos y dignidades de Iglesias cathedrales, o Colegiales necessaria es dispensacio de el Summo Pontifice, para que vna persona pueda tener dos, o mas beneficios. Esta conclusion enseñan communmente los Doctores, y muy particularmente el Maestro Aragon en el lugar citado. La razon es: porq̃ estos beneficios requieren residencia personal. Y vna persona no puede residir en dos Iglesias. Luego para poder tener dos semejantes beneficios necessaria es dispensacion de el Summo Pontifice. Assi lo enseña Nauarro in manu. cap. 25. num 117. con la commũ, y esta determinado en el Concilio Tridentino ses. 24. capit. 17. de reformatione, y lo hã declarado los Cardenales de la reformacio y habla de los beneficios que requieren residencia personal, como se vee en el Concilio. Pero hase de aduertir, que el Summo Pontifice mas facilmente puede dispensar en que muchos beneficios de estos esten en vna persona, que no en lo que toca a los beneficios curados. La razon es clara porque aunque en estos beneficios sea necessaria la residencia personal: pero no es tan necessaria, como en los curatos. Porque el cura ha de residir por la necessidad, que ay de su presencia para el bien de las almas. Y este officio no lo hara tan bien el mercenario, como el cura proprio. Pero la residencia, que piden estos beneficios puedese suplir por otro tercero, y no es tan necessaria. Porque su necessidad se toma

Arag. pagin. 318.

de

de el ministerio, que han de hazer los tales en el Choro.

¶ La primera difficultad es, quien puede dispensar para que vno pueda tener muchos beneficios simples, si podra dispensar el Obispo en su obispado. La razõ de dudar se puede tomar de el vso, porque siempre se pide la dispensacion al Summo Pontifice.

¶ A esta difficultad se responde, que auiendo legitima causa podra dispensar el Obispo, para que vno tenga muchos de estos beneficios, quando son de differente razon, como Canongia, y dignidad. De suerte, que puede dispensar el Obispo para que vno en la misma Iglesia tenga vn Canonicato, y vna dignidad, o Canonicato, y Capellania, o beneficio curado. Esta resolucion es commun entre todos los Doctores, particularmente la tiene Syl. ver. beneficiũ 1. §. vlt. Federico con. 115 c. 1. de cõsuetudine lib. 6. cũ Glos. ibid. Syl. uestro, y Federico. Prueuase de el Derecho con la Glossa, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua de el vso. Porque los Obispos dispensan para que vno tenga Canonicato, y dignidad, y los demas beneficios que no son de la misma razon. Pero ha de ser la dispensacion cõ causa razonable. Porque menos cabar los ministros de la Iglesia, y hazer, que si auian de ser dos sea vno no es bien hecho, y ansi tiene necesidad de que aya justa causa. Y aun a mi parecer es necessario, que aya muy buena causa por esta misma razon. De lo qual diremos luego.

¶ Digo lo segũdo, que el Obispo, no puede dispensar para que vno tenga dos beneficios de la misma razon, como dos Canonicatos, dos raciones, dos dignidades, ni dos altares, aunque sean dentro de la misma Iglesia, y aun que sea en titulo. Esta es cõmun sentencia de todos los Doctores: consta de el vso de toda la Iglesia. De los altares en particular se prueua: porque en realidad de verdad son beneficios, quando se dan en titulo, como lo dize la Glossa en la Clementina. 2. de decimis. Y son beneficios conformes, y de la misma razon. Luego el Obispo no puede dispensar para que esten en vno. Pero quãdo estos altares no se dan en titulo, bien se pueden tener dos por dispensacion de el Summo Pontifice.

¶ Digo lo tercero, que en las demas dignidades, o administraciones, o officios perpetuos, de qualquiera suerte que se nombrẽ solo el Papa puede dispensar, aora sea en la mesma Iglesia, o en diuersas. En esto conuienen todos los Doctores. Prueuase de el Derecho en el qual se determina esto. Y aunque es verdad, que en el capitulo de multa, solamente habla en vna misma Iglesia: pero los Doctores lo declaran tambiẽ en diuersas Iglesias, conforme al capitulo non nulli. Aunque Innocencio sobre el capitulo de multa, diga lo contrario. Cap. de multa de præben. Cap. nõ nulli de clerico in residẽte.

¶ La segunda difficultad es, que causa sera necessaria para que la tal dispensacion sea buena, y para que este el que los tiene se-

guro en consciencia. En esta dificultad se habla de los beneficios simples, que requieren residencia personal. Tambien se habla de el Obispo respecto de los beneficios, en que puede dispensar, y de el Papa en los beneficios que esta reseruada la dispensacion para el.

¶ A esta duda digo lo primero, q̃ es necessaria alguna causa, y razonable, como ya queda dicho sin la qual el que esta dispensado no quedara seguro ni lo estara en consciencia. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es la dicha. Porque las Iglesias tienen sus estipendios, y salarios para los ministros, y para que se haga el oficio diuino con la decencia deuida, y para que sus ministros tengan la deuida authoridad. Luego alguna causa y razon es necessaria para poner dos beneficios semejantes en vna persona.

¶ Digo lo segundo, que como queda dicho no es necessaria tan vrgente causa como en los beneficios curados, o que tienen annexa cura de almas. Esto enseñan communmente todos los Doctores. La razon es clara: porque los beneficios curados, o que tienen annexa cura de almas, requieren residencia personal, ordenada al bien espiritual de las almas: lo qual no es necessario en los beneficios no curados. Luego mas causa, y razon es menester en los curados, o que tienen adjuncta, y annexa la cura de almas.

¶ Digo lo tercero, que la causa razonable, y legitima de dispensar en tener dos beneficios, que no tienen cura de almas, se ha de tomar de el orden al bien y vtilidad de la misma Iglesia, o de la Iglesia vniuersal, y no de el bien particular de el que tiene los beneficios. En esto han de cõuenir todos los Doctores. La razon es, porque todo genero de beneficios se ordena al bien vniuersal: y vtilidad de la Iglesia particular, y de la Iglesia vniuersal. Luego la causa de dispensar sera justa, quando se ordenare al bien y vtilidad de la Iglesia particular, o de la Iglesia vniuersal. Como en los Canonicatos, o dignidades se dispensa justamente en la residencia por el bien de la Iglesia. Como se vee en los Inquisidores, que no tienen obligacion de residir en las dignidades, y Canonicatos, por el bien vniuersal de la Iglesia, assi tambien se puede dispensar en el tener muchos tales beneficios por el bien particular de la Iglesia, o por el bien vniuersal de toda la Iglesia.

¶ La tercera difficultad es, si es licito tener muchos beneficios, o a lo menos dos de los que tienen annexa cura de almas, o requieren personal residencia con dispensacion de el Papa, de tal suerte, que el vno sea proprio, y el otro lo tenga en encomienda, o encomendado. La razon de dudar es por la parte negatiua, por

que

que los mismos inconuenientes se siguen de esta manera, que si fueran proprios.

¶ A esta duda digo lo primero certissima cosa es, que nadie puede tener los tales beneficios dela manera dicha, si es perpetua la encomienda sin dispensacion de el Papa. Esto se determina expressamente en el Concilio Tridentino.

Concilio Trid. sess. 7. c. 4.

¶ Digo lo segundo, que es licito, sin dispensacion de el Papa tener dos beneficios curados, vno en titulo, y otro en encomienda por espacio de seys meses tan solamente. Esto se prueua de el Derecho, y el Concilio Tridentino en el lugar citado no dize lo contrario. De suerte, que aunque es verdad, que no esta en el vso que el Papa dispense en la pluralidad de los beneficios: pero por la necessidad puede muy bien encomendar vna Iglesia en cura de almas a el que tiene otra en titulo, por algun tiempo, que no exceda a los seys meses, hasta que se pueda acudir a Roma. Toda la difficultad esta, si para que pueda tener dos beneficios tales con dispensacion de el Summo Pontifice, vno en titulo, y otro en encomienda perpetua, sean necessarias las mismas causas, que si ambos fueran en titulo delas quales diximos arriba, de suerte que si no ay las tales causas el dispensado no este seguro en conscien-cia.

Ca. nemo de elect. in 6.

¶ En esta difficultad los Canonistas enseñan ser licito, aunque no aya las mismas causas. La razon es, porque esto no esta prohibido por derecho diuino, ni humano. Porque esto no es tener muchos beneficios.

¶ Digo lo tercero, que las mismas causas son necessarias. Esto enseña Soto, Aragon, Nauarro, Alexandro, y Gomez, que cita a otros muchos. La razon es manifiesta, porque los mismos inconuenientes se siguen, y las mismas razones corren de tener vn beneficio en titulo, y otro en encomienda perpetua. Luego las mismas justas causas son necessarias que si tuuiera dos beneficios en titulo. De lo qual se sigue, que assi como no han de absoluer a el que tiene dos beneficios en titulo con dispensacion de el Pontifice, sin causa razonable, hasta que dexe el vno de ellos, assi tambiē no han de absoluer al que tiene vno en titulo, y otro en encomienda perpetua, con dispensacion de el Summo Pontifice, si no ay las mismas justas causas, hasta que dexe el vno.

Sot. lib. 3 de iustitia. q. 6. art. 3. Ara. 2. 2. q. 63. ar. 2. p. 319. Naua. in Man. ca. 25. n. 125 Alex. c. cūautem 44. d. Gomez in regulis. de infirmis resignantibus. q. 13.

La quarta difficultad es, de estos beneficios simples, que es necessario dispensacion de el Papa para tener muchos, si vno quādo pide al Sumo Pontifice vn beneficio de estos simples y le haze relacion, que tiene otro, si sera sufficiente dispensacion para tener los dos beneficios. El exemplo es, si en la suplica que echan al Padre Sancto le hiziesse relacion, de que tiene otro beneficio y el Papa le concede el que pide la duda es, si estara sufficiente-

mente dispensando para tener ambos beneficios. La razon de dudar es, porque concediendo el tal beneficio, suppuesto que tiene otro, y lo sabe el mismo Papa y le consta por la suplica, parece que dispensa, por lo menos virtualmente, para que tenga los dos beneficios. En esta difficultad Fray Manuel Rodrigueztiene, que no es dispensacion ni esta ra el tal seguro, en consciencia teniendo los dos beneficios. Por su sentencia trae a Nauarro. La razon de esta sentencia puede ser, porque aquella no es sufficiente dispensacion. Porque el hazer la relacion, de que tiene otro beneficio es necessario, porque assi esta determinado en Derecho. De otra suerte seria subrepticia la gracia.

Man. Rodrig. in sum. cap. 31. conc. 2. Naua. de oratione c. 22. nu. 64. & 65 c. 22. nu. 129.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que sin duda, quando ay otro beneficio, es necessario hazer mencion de el en la suplica, para que la gracia sea valida. Esto consta de el Derecho, que trayamos arriba, y esto tienen todos los Doctores.

¶ Digo lo segundo, que la sentencia de estos Doctores es muy probable, porque le tienen ellos, y Nauarro trae algunas razones en su confirmacion. De suerte, que conforme a esta sentencia ay dos derechos. El vno que manda, que para alcançar vn beneficio de el Papa se le haga mencio de el otro, que possee. El otro es, que ninguno pueda tener dos beneficios de los que vamos hablãdo, sin dispensacion de el Pontifice. Y por auer cumplido con el vno, haziẽdole relacion, de que tiene otro beneficio, no parece que se cumple con el otro. Digo lo tercero, que si no ay estilo en la curia Romana en contrario, que me parece muy probable lo contrario, por la razon de dudar puesta al principio. De suerte, que entonces ay virtual dispensacion. Y aunque son dos derechos se puede muy bien cumplir con ambos haziendo la tal relacion. De suerte, que el tal estara seguro en consciencia, sino ay estilo en contrario en la curia Romana.

¶ La quinta difficultad es, si sera causa sufficiente para tener muchos beneficios, que excedan la congrua sustentacion conforme a la calidad de la persona, el tener intencion de hazer muchas lymosnas y exercitarse en obras pias, reteniendo para si tã solamente lo necessario para la congrua sustentacion, conforme a la calidad de su persona. La razon de dudar es, porque estos bienes Ecclesiasticos particularissimamente estan obligados a las lymosnas, o obras pias. Luego la tal intencion sera causa sufficiente, para que este seguro en consciencia teniendo muchos beneficios que exceden a la congrua sustentacion.

¶ A esta duda se responde, no ser causa sufficiente despues de el Concilio Tridentino. Anssi lo enseña Nauarro. La razon es: porque el Concilio Trid nti no expressamente prohibe tener

Naua. de oratione cap. 22. n. 129. Concilio Trid. sess. 24. c. 17. de refor.

muchos

muchos beneficios, aunque sean compatibles, bastando vno dellos para la congrua sustentació. Luego no es causa bastante. Dixe despues de el Conc. porq̃ los q̃ tuuierõ antes del Concilio Tridentino dos beneficios sin dispensacion de el Papa los pueden tener con animo de gastar mas largamente, con los pobres, y obras pias, reteniendo para si tan solamente, lo que es necessario para sustentar honestamẽte la vida humana, conforme a la calidad de su persona. Assi lo dize Nauarro enel lugar arriba allegado, y Fray Luys Lopez. La razon es, porque entonces no estaua prohibido el tener muchos beneficios, que no requieren residencia personal.

Luys Lopez in instructo. conscięt. p.2.c.11

¶ A la razõ de dudar se respõde facilmẽte, q̃ esto esta prohibido por el Concilio. Y assi no ay lugar el tener muchos beneficios.

¶ La sexta difficultad es, si el que recibe vn beneficio, que tiene cura de almas quede luego priuado de el que antes tiene, por ser incompatible. La razon de dudar por la parte negatiua es, porque el Conc. Tridentino dize en el lugar immediatamente allegado, que el que tuuiere dos Iglesias parrochiales, o vna parrochial, y otra cathedral, que le compelan a que dexe la vna de ellas. Luego argumento grande es, que no queda luego priuado. En esta difficultad Nauarro enel lugar immediatamente citado poniendo los ojos en las palabras de el Concilio Tridentino, que hemos referido enseña, que ninguno de los beneficios vaca luego, ipso iure, sino que le han de compeler a que dexe vno dellos.

¶ A esta duda digo lo primero que el que recibiere vn beneficio, que tiene cura de almas, que da luego priuado de el que antes tiene, que es incompatible. Esta sentencia tiene Salzedo en su practica criminal contra Nauarro. Esta misma sentencia tiene Fray Manuel Rodriguez. Prueuase de el derecho antiguo en el capitulo de multa de præbendis, en el qual expressamente se manda esto. En lo que toca al Concilio Tridentino, se ha de dezir que habla en caso differente. Porque dize, que sean compelidos antes, que passen los seys meses despues de auer recibido el segundo beneficio. Porque en estos seys meses el ordinario ha de compeler al beneficiado, a que dexe vno de ellos. Pero passados luego vaca el beneficio, que antes tenia ipso iure, como lo determina el mismo concilio. El qual dize, que no podra hazer los fructos suyos despues de aquel tiempo. Y assi se responde a la razon de dudar.

Sal.c.47 circa finem. Ma. Rodrig. in sum.cap. 31.cõc.4

¶ De lo qual se sigue, que aq̃l, a quien pertenece dar el primer beneficio, viendo que el beneficiado acepta el segundo, tiene licencia para le dar, y hazer collacion de el. Tambien se ha de aduertir que el Derecho dispone, que si porfiare diziendo, que ha de tener el primer beneficio, que luego sea despojado de entrambos. Esto se haze en pena de el pecca-

do. Por lo qual, no q̃da luego despojado de ambos beneficios hasta la sentẽcia de el juez. Porque las leyes penales, como diremos abaxo no obligan en cõsciencia, antes de la sentencia declaratoria de el juez.

¶ Todauia queda difficultad, quãdo alguno enojado, y enfadado recibe el segũdo beneficio, si luego le pesa de auerle aceptado si q̃da priuado de el primer beneficio. La razon de dudar se toma de lo dicho, porque en aceptando el beneficio curado, luego q̃da priuado de el otro incompatible. Luego en el tal caso q̃dara priuado de el primer beneficio.

¶ A esta duda se responde, que no queda priuado. Esto enseña Tiraquelo. Y lo mismo enseña Fray Manuel Rodriguez en el lugar alegado. La razon puede ser, porque este tal no acepto el beneficio segundo perfecta y enteramente, y si le acepto, luego se arrepintio, y lo dexo de aceptar. De lo qual se responde muy facilmente a la razon de dudar.

Tiraq. in tract. de pœna. caus. n. 25.

¶ Tambien se ha de aduertir, que el Concilio Tridentino, en el lugar allegado, en aquellos q̃ por justa dispensacion tenia dos beneficios curados, antes de el Concilio Tridẽtino. Porq̃ estan obligados dentro de seys meses a dexar el vno de ellos, como lo enseña el Doctor Nauarro. Pero habla el Cõcilio quando los dos beneficios son compatibles, como es vna dignidad, y vn beneficio curado.

Nau. vbi supra nu. 129.

¶ La septima difficultad es, si es licito despues de el Concilio Tridentino tener dos beneficios curados, vno en el qual reside y sirue, y otro el qual, aũque antiguamente tenia parrochianos, agora y muchos dias ha no los tiene: porque se han muerto. La razon de dudar es, porq̃ es tener dos beneficios curados. Luego no es licito.

¶ A esta duda se respõde ser licito, aun despues de el Concilio Tridentino. Esto enseña Gutierrez allegando al Abad, y otros muchos Canonistas, y Theologos. Pruebase, porq̃ en muchas partes se ha juzgado conforme a esta sentencia. Y la razon es, porq̃ la razon de no ser licito tener muchos beneficios curados, es la residencia, q̃ es necessaria. Y esta razõno ha lugar al presente, pues se vee claramente q̃ no ay necessidad d' residir en el vno. Aduierta se, q̃ si la dicha Iglesia tuuiesse barrio, y territorio limitado como tal vezindad no seria licito tener el beneficio de ella con otro. Porque aunq̃ es verdad que al presente no tiene parrochianos, pero podrialos tener presto, a los quales tendrian necesidad de administrar los sacramentos.

Guti. alega. 8. n. 1 cũ sequẽtibus.

¶ De lo qual se sigue, q̃ si alguno impetrare el dicho beneficio en caso, q̃ lo pueda tener, ha de hazer mẽcion al Sũmo Põtifice, q̃ el tal beneficio de su naturaleza es curado, aũq̃ al presente no tẽga subditos. Y sino se haze mẽcion de esto seran las letras subrepticias, como lo enseña Rebufo. Y esto mismo enseñan otros muchos

Rebuf. in rub. de dispensatione etat. pag. 3.

chos Doctores. La razõ esta clara, porque de su naturaleza es curado, y puede tener subditos.

¶ Terciadecima conclusion. Si el Obispo diesse algũ beneficio a alguno, que no tiene legitima edad, y la edad necessaria conforme a derecho, fuera de que la election seria irrita y nulla, peccaria peccado de aceptacion de personas. Que la election sea irrita y nulla q̃da ya determinado, quando hablamos de la edad necessaria para los beneficios Ecclesiasticos. Que se cometa peccado de aceptacion de personas, lo enseñã todos los discipulos de S. Thomas, y los que escriuen sobre el, particularmente el Maestro Aragon, y elegantissimamente Cayetano, cuyas palabras se hã de ver. La razon es, porque el Obispo en la collacion de el tal beneficio no tiene atencion a la dignidad de la persona, sino a otras causas extrinsecas, que no hazen al proposito. Luego es peccado de aceptacion de personas. Aduiertase, que el Obispo no puede dispẽsar en lo que toca a la edad. Lo mismo se ha de dezir de el Papa, quando dispensa sin justa y razonable causa para tener los tales beneficios.

¶ La difficultad es, si es peccado de aceptacion de personas, dar a los moços despues de catorze años aquellos beneficios simples que se llamã prestamos o prestameras. La razon de dudar es, porq̃ por ningun derecho esta prohibido, que los tales beneficios se dẽ a estos tales, y antes parece que el Conc. Trid. lo aprueua. La razon es, porq̃ puede auer algunos de estos de excellẽtes, y auẽtajados ingenios, y de bonissimos naturales, delos quales aya grãdes esperanças, que hã de ser muy vtiles y prouechosos a las Iglesias.

¶ A esta difficultad se responde, ser peccado de acceptacion de personas, commun y ordinariamente. Esto enseña Cayetano grauissimamẽte en el lugar citado. Y lo mismo enseña el M. Aragõ en el lugar ya citado. Prueuase lo primero, porque dar los beneficios a estos mocitos dexãdo a otros mas idoneos es peccado de acceptaciõ de personas, particularmẽte, que estos tales cõ difficultad serãidoneos. Lo segũdo porque solamẽte son idoneos en esperãça, y los otros en acto. Luego regular y cõmunmente es acceptaciõ de personas. Lo tercero porque los tales regular y cõmũmẽte no puedẽ cũplir cõ el rezar deuotamente el officio diuino. anssi esto se reprehende en el derecho. De lo qual infiere Cayetano que si en alguna parte estuuiessen ordenadas algunas prebẽdas pára semejantes moços, mirãdo bien sus estatutos, se hallara, que no son beneficios Ecclesiasticos sino vna manera de prouisiones para sustentar, y alimentar los tales en el seruicio de la Iglesia. Por lo qual no estan obligados a dezir el officio diuino, sino a seruir en el ministerio, para que estan conduzidos. Pero ha se de aduertir, que antes de el Conci-

D. Tho. 2.2.q.63 art.2. Arag. ibidem. pa. 319. Cayetan. in sum. verbo beneficiũ. c. 2.

Concilio Trid. sess. 23. ca. 6.

ca. suprã in ordinata. de præbend.

lio Tridentino, no estaua tan prohibido el tener beneficios Ecclesiasticos, antes de catorze años, como se vee en Syluestro. Pero despues de el Concilio Tridentino, esta muy prohibido, y ansi la idoneidad para tener los beneficios no esta tanto en esperança. Porque siendo de catorze años, parece que se ha de auer descubierto algo la idoneydad.

Syl. ver. ætas.

¶ De lo qual se sigue, q̃ en algũ caso raro, no sera illicito, ni peccado de acceptacion de personas, dar algun beneficio Ecclesiastico a algun mancebo, o a algunos mancebos, que ayan cumplido catorze años, si tienen señales de buen natural, y que son de grandes esperanças. Pero esto ha de ser, como queda dicho, muy raras vezes, y ha se de hazer con gran cautela. Porque la esperança, que se puede tener de los tales moços, es grandemente incierta, y assi es grande el peligro de quedarse los beneficios en personas indignas. Tambien, porque estos tales, por marauilla cúplé con el rezar el officio diuino.

¶ Antes que passemos adelante sera razon dezir algo de las pensiones, que se ponen en los beneficios, si son licitas, y si puede auer en ellas peccado de acceptacion de personas. La naturaleza de la pension es, que no tiene annexos titulos Ecclesiasticos. Porque el que tiene la pension, y la lleua no es posseedor de beneficio Ecclesiastico. Tan solamẽte se pone essa carga de pagarle a que tiene el beneficio. Esta pẽsio se puede poner, o a la persona, mientras posee el beneficio, o a los fructos de el mismo beneficio, mientras biue el q̃ lleua la pẽsion. Y esto es lo mas ordinario.

¶ Quarta decima conclusion. Las tales pensiones, si se den sin justa, y legitima causa es peccado mortal de acceptacion de personas, y injusticia grãdissima, y los q̃ las tienen no estan seguros en conscience. Esta conclusiõ enseñan communmẽte los Doctores particularmente Aragõ. Prueuase lo primero, porq̃ el Papa no es señor de los beneficios y de los reditos Ecclesiasticos, sino tã solamente despensero. Luego auiẽdo razonable causa podra diuidir estos reditos, y darlos a esta persona, o a la otra, y sino ay causa razonable en ningunamanera podra. Lo segũdo, porq̃ de ordinario cõestas pẽsiones se defraudan las Iglesias de los ministros deuidos y de el deuido culto. Porq̃ no q̃dã a los beneficios los abũdãtes reditos, q̃ anian de tener. Luego poner las tales pẽsiones sin justa y razonable causa es peccado de acceptaciõ de personas, y vna manera de hurto, q̃ se haze en ordẽ a la Iglesia, y los ministros della. Declaremos esto, vale vn beneficio mil ducados, y cõforme a su valor merece tener por cura proprio, vn hombre docto, y de muchos meritos, q̃ seruiria muy biẽ a la Iglesia, y con mucha authoridad de ella. Si al tal beneficio le ponẽ vna gran pẽsion, no podra tener el cura proprio tan principal, y tã auentajado en meritos.

Arag. loco citato p. 320.

Lo

Lo qual es en gran detrimento de la Igleſia. Luego no es licito, ſin cauſa juſta, y razonable. Por lo qual las tales penſiones ſe reprehendē grauemente en el Derecho.

c. extirpā dæ c. aua ritia, de præben.

¶ Acerca de eſta cōcluſiō es neceſſario declarar, q̄ ſean las cauſas juſtas, para poder poner penſion de ſuerte q̄ el que la tiene pueda eſtar ſeguro en cōſciēcia.

¶ A eſto digo, q̄ puede auer algunas cauſas juſtas para poderſe poner pēſion. La primera cauſa juſta y razonable es la ſuſtentaciō de aquellos, q̄ trabajaron mucho en la Igleſia, y ya por vejez o por enfermedad, no puedē trabajar. El exēplo es, en vn cura o Obiſpo, que ha trabajado grāde mēte en ſu propria Igleſia, y a el preſente por ſer ya viejo o eſtar enfermo no puede trabajar: a eſte tal juſtamente ſe le puede dar penſion ſobre los fructos de el beneficio queriendolo dexar por el bien miſmo de la Igleſia. Eſto enſeñā cōmunmēte los Doctores, particularmente el Maeſtro Aragon, y el P. F. Manuel Rodriguez. Eſto ſe determina en el Derecho. Prueuaſe, porque eſto ſe ordena al biē, y vtilidad de la miſma Igleſia. Tābien: por que es juſto y razonable, que los que ſirue bien a la Igleſia, la miſma Igleſia los ſuſtente, quando no pueden trabajar. Como los hombres nobles, ſuelē ſuſtentar a los criados, que les han ſeruido bien quando no pueden trabajar por vejez o enfermedad. A eſta miſma cauſa ſe reduze, lo que determina el Concilio Trid. que ſi algun proprio parrocho de buena vida y coſtūbres no tuuiere letras baſtātes para gouernar el beneficio, a eſte tal le dē vicario, y le ſeñalē pēſiō ſufficiēte, para q̄ ſe pueda ſuſtentar. Que eſta ſea ſufficiēte, y juſta cauſa conſta: porq̄ no es razon, q̄ el beneficio padezca aq̄l detrimento, y la tal pēſiō ſe ordena al bien de la miſma Igleſia. Luego es juſta y razonable cauſa. La ſegunda cauſa es: el ſuplir la neceſsidad de vna Igleſia pobre cō la riqueza de otras. Por eſta razō antiguamente el Arçobiſpo para ſuſtentar los Canonigos pobres: podia poner penſion a los ricos, o a las Igleſias inferiores ricas. Eſto eſta determinado en el Derecho. Pero eſto ya no es licito, ſin authoridad del Sūmo Pōtifice.

Concilio Trid. ſeſ. 21. c. 6.

cap. cum veniſſet de reſtitu. ſpolia to ca. aua ritia de præben.

¶ La tercera cauſa es, el quitar pleytos. El exēplo es: ſi dos traē pleyto, acerca de algun beneficio: y por biē de paz ſe da al vno penſiō para q̄ el otro libremente entre en el beneficio. Eſta tal es juſta, y razonable cauſa para q̄ ſe ponga penſion. Eſto ſe determina en el Derecho. La razō es: porq̄ eſto pertenece grandemente a la paz, y tranquilidad de los que pleyteā, y tābien redūda en bien de la Igleſia. Porq̄ quitando los pleytos, ſe podra ſeruir mejor la Igleſia.

Aragon vbi ſupr. pag. 320. Manuel Rodrig. in Sum. tom. 2. c. 21. con cluſ. 1. c. quāuis 7. q. 1.

c. niſi eſ. ſet. depræ bend.

¶ La quarta cauſa es, el auer trabajado algun ſoldado o Capitan, o algun Rey en defenſiō de la Igleſia. Eſta cauſa es juſta, y razonable, como las paſ-

sadas: y ansi lo dizen los mismos Doctores. La razon es: porque es cosa justa, y razonable, que la misma Iglesia sea agradecida a aquellos, que la defienden, y han defendido, y que trabajan en esto. Por esta misma razon las pensiones se pueden dar a aquellos, que tratã los negocios de la Iglesia, en los Concilios, o en la corte, o en otras partes. A esta causa se reduze, quando vno augmẽta el b en tẽ poral o espiritual de la Iglesia, o lo puede augmentar con doctrina, y sanctidad, y haziendo rostro a los enemigos de la Iglesia, o con disputas, o con armas. Por esta razon a los Reyes de España han concedido los Summos Pontifices muchas rentas de la Iglesia: porque la defiendẽ con armas.

¶ La primera duda es: si las pẽsiones, que se dan a instancia de el Rey, o de los Principes a criados suyos, o hijos de sus criados, sean justas, de suerte, que tengan legitima causa, y los que los tienen esten seguros en consciencia. La razon de dudar es: porque no interuiene alguna de las causas justas, que hemos referido. Luego no es licito.

¶ A esta duda se responde, que las tales pensiones algunas vezes se pueden justificar. Ansi lo enseñan los Doctores arriba citados. La razon es: porque los meritos de el Rey, y de el Principe pueden ser tan grandes, que meritamente pidan, que en gracia de ellos se les den semejantes pensiones. Y todo esto redunda en bien de la misma Iglesia. Por lo qual esta puede ser justa causa, y se puede reduzir a la quarta causa: y ansi se responde a la razon de dudar. De lo qual se sigue, que tambien es justa causa, de poner estas pensiones, el darse a personas nobles, que estudiã, o a estudiãtes pobres, de los quales ay probable esperãça, q̃ serã vtiles, y prouechosos para la Iglesia. Porq̃ en esto tambiẽ se tiene atẽciõ al biẽ de la Iglesia: y se reduze a la misma justa causa. Pero siẽpre se ha de tener atencion a que no aya exceso en esto.

¶ La segũda difficultad es, quãdo dos quierẽ trocar, y cõmutar los beneficios, y el vno tiene mas rẽta, q̃ el otro: si sera justo y razonable causa constituyr, y poner pẽsiõ en el vn beneficio, por razõ de el exceso, q̃ le haze el otro en el valor de los reditos. La razõ de dudar es: porq̃ esto no se reduze a ninguna de las causas justas y razonables, q̃ hemos puesto. Luego no es licito. En esta difficultad algunos Doctores enseñã, q̃ es licito constituyr la tal pẽsiõ cõ authoridad de el Sũmo Põtifice, y q̃ ay justa causa para la tal pẽsion. Esta sentẽcia tiene Adriano, y otros algunos Doctores, que refiere Gigas, y Gomez. La razõ se toma de el vso. Porq̃ muchas vezes el Sũmo Põtifice cõsiẽte, q̃ se põga la tal pẽsiõ. Y parece, q̃ esto pertenece en alguna manera al bien de la misma Iglesia. La cõtraria sentencia

Gigas de pen. sio. q. 21. Gomez inq. de in firmis resignan. q. 16. ar. 4.

tienen

tienẽ muchos Doctores. Tiene la el M. Victoria, y el M. Soto, y Couarruuias, y el Abad.

¶ A eſta duda mi parecer es, q̃ eſta ſegũda ſentẽcia es muy mas probable. La razõ es: porq̃ no ay cauſa ninguna para poner la tal pẽſiõ, de ſuerte, que quede juſtificada, como cõſta de las cauſas y razones, q̃ hemos referido. Por lo qual a la razõ de dudar de la contraria ſentẽcia ſe deue reſpõder, que el tal vſo, ſi lo ay no es bueno, y que ſeria bien, que no lo vuieſſe.

¶ La tercera difficultad es, ſi es cauſa juſta, y razonable ſola la reſignaciõ, o renunciacion de algun beneficio en fauor de otro. Declaremos eſto. Quiere vno renunciar o reſignar el beneficio en fauor de otro, como ſuele acõtecer: la difficultad es: ſi por ſolo el reſignar, o renunciar ſera juſta cauſa, para poner penſiõ. La razon de dudar es: porque eſto ſe vſa muchas vezes, poniendoſe la tal penſion con authoridad de el Summo Pontifice.

¶ A eſta duda ſe reſponde, que por ſola eſta cauſa, no es licito, ni ay cauſa razonable. Digo por ſola eſta cauſa: porque ſe puede mezclar otra: que es ſer viejo el reſignante, y auer ſeruido a la Igleſia, como ya queda dicho. De ſuerte, que el que tuuiere la tal penſion, no eſtara ſeguro en conſciencia. Eſto enſeña el Padre Maeſtro Soto, y Cordoua, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. La razon es: porque ninguna de las cauſas juſtas para poner penſion ſe halla en eſte caſo, como ſe puede ver, poniendo los ojos en las cauſas juſtas. Luego no es licito.

¶ De lo qual ſe ſigue lo primero, que no es licito, que vno reſigne ſu beneficio en fauor de otro, con condicion, que conſienta que el que reſigna reſerue para ſi cierta penſion con authoridad de el Summo Pontifice, no auiendo otra cauſa, ſino el reſignar en ſu fauor. Eſto claramente ſe ſigue de lo dicho. Si eſte concierto tiene eſpecie de ſimonia, haſe de determinar abaxo en ſu proprio lugar.

¶ Lo ſegũdo ſe ſigue, ſer mas illicito, y muy perniciоſo a la Igleſia, reſignar ſu beneficio en fauor de otro cõ cõdiciõ, que cõſienta todos los fructos por penſiõ por la vida de el que renũcia. Eſto enſeña bien el Padre Fray Manuel Rodriguez, en el lugar citado. La razon es: porque el vno tendria el titulo de el beneficio, y todas ſus cargas, y el otro ſe lleuaria el prouecho, ſin trabajo ninguno, y ſin cauſa juſta, que pueda juſtificar, tan exceſsiua penſion. Eſto tambien ſeria deſtruycion de el beneficio, y muy perniciоſo a la Igleſia.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, que no auiendo otra juſta cauſa, que juſtifiq̃ la tal penſiõ, no es bueno el vſo.

¶ Acerca de eſtas penſiones, ſe han de aduertir algunas coſas. Lo primero ſe ha d̃ aduertir,

Victo. in repetit. de ſimo. num. 52. Sot. lib. 10. de iuſti. q. 5. ar. 3. Couar. li. 1. variarũ c. 5. n. 9. Abas. in cap. ad q. de rerum permut. nu. 3.

Sot. li. 3. de iuſt. q. 6. ar. 2. & lib. 9. q. 7. a. 2. Cordo. lib. 1. q. q. 21. pa. 191. Manuel Ro. in ſum. tomo. 2. c. 21. con clu. 4.

que

que no se puede poner pensiõn en Obispado ninguno, q̃ no valga mas de dos mil ducados, ni tã poco en beneficio curado, que no tenga mas de cien ducados de reditos. Esto determina el Cõcilio Trid. sanctissimamẽte. Porq̃ si el Obispado, o beneficio parochial no vale mas de lo dicho: tã solamẽte tiene la cõgrua sustentacion. Luego no es justo ni razonable poner pẽsiõ en los tales Obispados o beneficios.

Concilio Trid. sess. 24. c. 3.

¶ Lo segundo se ha de aduertir, q̃ no puede auer regla cierta en lo q̃ toca al señalar la cãtidad de la pensiõn, si han de ser cinquenta, o si han de ser ciento. Porque los beneficios no son iguales en la renta. Lo qual digo: porq̃ la pensiõn, aunque por otra parte fuesse justificada, por el exceso en la cantidad, podria ser q̃ no fuesse justa. Vna manera de regla puede auer, que aquella sera justa pensiõn de esta parte, la qual no haga falta al beneficiado, que queda con el titulo, y carga de el beneficio. De suerte, que con lo que le queda se pueda sustentar decentemente. Porque de otra manera seria injustic a, que el beneficiado trabajasse, y no pudiesse sustentarse decentemente de el tal trabajo. Conforme al Concilio Trid. en el lugar citado, por lo menos le han de quedar al beneficiado cien ducados, para que con ello se pueda sustentar. La regla q̃ pone el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la quinta conclusiõn, que la pensiõn no deue exceder la tercera parte de los reditos de el beneficio, hablando de los beneficios curados: no parece cierta: como consta de el vso y de la pratica. Porque quando es muy gruesso el beneficio, le ponen la mitad de los fructos por pensiõn. De suerte, que se ha de tener atencion a la cantidad de los reditos. Dixe en los beneficios curados: porque en los Obispados tan solamente se ha de poner por pensiõn la tercera parte de los reditos.

¶ Lo tercero se deue aduertir, que los hijos de los clerigos, no pueden tener pensiones sobre los beneficios que sus padres aora tienen, o en algun tiempo tuuierõ. Esto determina el Concilio Trid. La razõ es clara: porq̃ seria pernicioso a la Iglesia, que pudiessen tener las tales pensiones. Porq̃ los padres naturalmẽte quieren bien a sus hijos, y siẽpre pondrian las tales pensiones: lo qual seria en gran detrimento de la Iglesia. Verdad es: q̃ pueden tener pensiones en las Iglesias, donde sus padres tienen o tuuierõ beneficios: como no este puesta la pensiõn sobre los beneficios, que tienen o tuuieron sus padres. Esto cõsta de el mismo Cõcilio. Particularmẽte, que teniendo pẽsiõn no tiene obligacion de ministrar en la misma Iglesia, y por razon de la tal administracion les esta prohibido en Derecho tener beneficio en la misma Iglesia.

Concilio Trid. sess. 29. c. 15. de refor.

c. addecoram. de filijs presbyt.

De

De ſuerte : que aunque les eſte prohibido tener beneficio en la miſma Igleſia, que ſu padre : como lo eſta, con todo eſſo no le eſta prohibido el tener penſion en la miſma Igleſia, por la razon ya dicha.

¶ Lo quarto ſe ha de aduertir, que quando vno tiene cierta penſion ſobre algun beneficio, con facultad de la transferir, y paſſar a otro, no la puede transferir, y paſſar a otro reſeruandola para ſi, mientras biuiere. Eſto enſeña el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar alegado, en la concluſion ſeptima. La razon es : porque el tal tan ſolamente tiene licencia de el Papa, para transferir la penſion : y no para transferirla con la tal reſeruacion. Y era neceſſaria authoridad de el Papa, y que el quiſieſſe, como ſe dize en Derecho. Si eſto es ſimonia, y incurre la excomunion, no es de eſte lugar. Haſe de dezir en lo de ſimonia.

¶ Lo quinto ſe ha de aduertir, que la penſiõ legitimamente conſtituyda ſobre algun beneficio Eccleſiaſtico no ſe puede redimir ſin authoridad de el Papa. La razon es: porque la penſiõ no ſe puede conſtituyr, ſin authoridad de el Papa. Luego tampoco ſe puede redimir, ſin authoridad de el miſmo Papa. Si ſeria ſimonia redimirla, ſin authoridad de el Papa, ſe dira abaxo en la materia de ſimonia, en la qual ſe ha de tratar, ſi es coſa eſpiritual o ſi es coſa temporal.

¶ Lo ſexto ſe ha de aduertir: q̃ no ſe puede pagar ni recibir penſion, ſin tener letras Apoſtolicas. En tanto grado, que los que las reciben ſin ellas, ſon priuados de los beneficios, que tienen, y inhabiles para los tener. Eſto enſeña Cordoua, y Fray Manuel Rodriguez. Prueuaſe : porque aſsi lo ordeno Pio V. en vna conſtitucion, que hizo el año de mil y quinientos y ſeſenta y nueue. La razon es: porque de otra ſuerte auria grandes engaños en lo que toca a las penſiones. Aduiertaſe, que el que recibe la penſion, y el que la paga, incurren en deſcommunion papal, y en otras cenſuras, que pone el motuproprio de Pio V.

¶ La difficultad es: ſi deſpues, que el Papa dio, el fiat, ſe puede recibir la dicha penſion. La razõ de dudar es: porque no ay letras Apoſtolicas para poderla lleuar. Luego no ſe puede recibir, ni dar la tal penſion. Porque lo prohibe el motuproprio ya alegado.

¶ A eſta duda ſe reſponde: que deſpues de el, fiat, por eſpacio de los ſeys meſes ſiguientes, aunque las Bullas no eſten deſpachadas, es licito dar y recibir la tal penſion. Pero paſſados los ſeys meſes, no ſe puede dar ni recibir, ſino ay bullas, aunque eſte dado el fiat. Eſto enſeña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, n la concluſion nona : y lo miſmo enſeña Cordoua. Eſtos authores no traen otra razon, ſino que lo han oydo dezir a Curiales, que anſi ſe vſa y pratica en la corte

Cordoua de caſib. q. 165. Manuel Rodrig. loco cita to. concluſ. 9.

Pius V. conſtitutio. quæ incipit. intoleraբiles.

c. cum ſuper. de oficio de legati.

Cord. de caſib. q. 166.

Roma-

Romana. La razon deue ser: porque despues de el, fiat, basta espacio de seys meses, para despachar las Bullas. Sino vienen dentro de seys meses, ni se despachan, presumese auer fraude.

¶ Lo septimo se ha de aduertir, que el clerigo, que tiene pension sobre algun beneficio, y lleua sus fructos, esta obligado a pagar los gastos hechos en reedificar la Iglesia. Anssi lo dize el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion vndecima. Y no da razon de esta verdad. Pero la razon es: porque todos los fructos de el beneficio tienen esta carga. Y la pension es parte de los fructos de el beneficio. Luego la pension tiene parte de esta carga, conforme a como fuere. Esto tiene verdad, sino fuesse, que la pension fuesse puesta de manera, que quedasse libre de toda la carga. Anssi lo dize Gigas. La razõ es: porque la pension en el tal caso fue puesta, sin carga ninguna. Luego entonces no tiene obligacion à acudir a el edificio de la Iglesia, ni a otràs cosas semejantes.

Gigas in tract. res. ad quasdam q. ei propositas super pensionibus. q. 8.

¶ Lo octauo se ha de aduertir, que las renunciaciones, y resignaciones, que se hazen en fauor de algunos pensionarios, conforme a lo que entre ellos se concierta, vale la prouision, y concession de el Papa, aunque no se declare el valor de el beneficio. Deuese aduertir: que quando de nueuo se impetra algun beneficio de el Papa, no vale la prouision de el, sino se haze relacion de lo que rentaua cada año. Assi lo determina Pio quinto en vna constitucion suya. Pues dezimos en nuestro notable, que no obstante esta constitucion, valen las resignaciones dichas, aunque no se haga mencion de el valor de el beneficio. Esto enseña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion sexta, y Cordoua. Prueuanlo primero: porque dizen, que assi se platica en la curia Romana, entre los Curiales. Lo segundo: porque los que assi se conciertan consienten en su perjuyzio.

Habetur reg. 58. & 68. fo. 22. & 25. Apostoli carũ sanctionũ.

Cord. de casib. q. 166.

¶ Acerca de todas estas cosas es la primera difficultad, si peccan los casados tomando pensiones sobre beneficios Ecclesiasticos con authoridad Apostolica. La razon de dudar es: porque las tales pensiones son bienes ecclesiasticos, como es cosa notoria. Luego no es cosa conueniente, que las tales pensiones las tengã hombres casados.

¶ En esta difficultad el Padre Maestro Soto enseña, ser esto illicito: y que es tan contrario al instituto ecclesiastico, que no entiende, como la Iglesia lo suffre. El Doctor Nauarro dize ser licito con cierta moderacion, que es recibiendolas para la sustentacion necessaria a su estado, y no para gastos excessiuos. Prueualo lo primero: porque esto no es contra derecho diuino. Lo segundo: porque el Papa de consentimiento de el beneficiado, puede applicar los fru-

Sot. lib. 10. de iusti. q. 5. art. 6. pa. 936.

Nauarr. in manu. c. 25. nu. 119.

ctos de el beneficio, a las obras pias, a las quales los puede applicar el mismo beneficiado. Y cosa cierta es, que el beneficiado los puede aplicar a hombres pobres casados. Luego lo mismo puede hazer el Papa.

¶A esta duda digo lo primero, que la primera sentencia es probable, y la segunda muy mas probable. La primera parte se prueua con la authoridad de el Maestro Soto, y con la razon hecha en su fauor. La segunda parte se prueua con la authoridad de el Doctor Nauarro, y con las razones hechas en su fauor, que son mas probables. Esta misma sentencia tiene Fray Luys Lopez, y Fray Manuel Rodriguez.

Luys Lopez in instru. cōf. p. 2. cap. 106. Manuel Rodriguez vbi sup. concluſ. 11.

¶Digo lo segundo: que el Papa raras vezes ha de hazer esto, y no lo ha de hazer sin gran causa. Esto enseña Nauarro en el lugar citado. La razon es, por el escandalo, que puede auer de esto. De lo qual se ha de ver Nauarro en el lugar citado.

¶La segunda difficultad es, si vn pensionario tiene muchas pēsiones, o muchos prestamos, sin justa causa, y los puede tener con buena conſciencia de fuerte, que le puedan absoluer. En esta difficultad Cordoua enseña, que este tal esta con buena conſciencia, y puede ser absuelto, con condicion, que proponga no recibir mas, y que en la distribucion y gastos de los fructos se ha de auer christianamente. Lo mismo tiene Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion doze.

Cordo. lib. 1. q. ¶. 21.

¶A esta duda mi parecer es, no ser licito, y que no le pueden absoluer, sino es dexando los prestamos o pensiones, que no tiene con justa causa. La razon es clara: porque sino los tiene con justa causa. Luego tienelos illicitamente, y pecca mortalmente teniendolos. Porque todos los que tienen prestamos, o pensiones sin justa causa, estan en estado de peccado mortal, y por conſiguiente no han de ser absueltos, no teniendo justa y legitima causa.

¶La tercera duda es, de vn clerigo, que por tener vna pensiō tenue, se va a la guerra, boluiendo de alla andando en habito de soldado: si esta obligado a biuir como clerigo, dexando el tal habito. En esta difficultad Nauarro dize dos cosas. Lo primero es, que este tal esta obligado a biuir como clerigo, dexando el tal habito. Lo qual prueua cōtra el Maestro Soto. El qual dize lo cōtrario, en el lugar alli citado. Dize lo segundo, que no esta obligado a restituyr los fructos recibidos, rezando el officio de nuestra Señora, assi como no se pueden negar los fructos de el beneficio al beneficiado, q̄ reza las horas canonicas, aū no biua como clerigo, y caya en irregularidad. Porq̄ no pierde ipso iure, los fructos de el, como lo tiene Inno. cōmūmēte recibido. Antes los puede justamēte pedir para biuir decentemente, y dar

Nauarr. miscel. 45.

Innoc. in ca. cū nostras de concess. præben.

Nauarr. lib. 3. consilio. tit. de præb. consi. 55.

limosna

limosna a los pobres, como lo resuelue el mismo Nauarro. En esta difficultad la misma sentencia tiene Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion decima. En esta duda no quiero disputar, si los que tienen pension tienen obligacion de rezar el officio de nuestra Señora, de suerte, que sino lo rezen esten obligados a restituyr. Porque de esto se ha de dezir abaxo. Solamente hemos de explicar, si es necessario tener habito de clerigo, y biuir como clerigo para poder lleuar la tal pension.

¶A esta duda digo lo primero: que los que tienen pension, que no son soldados, o tienen otro beneficio Ecclesiastico, tienen obligacion de traer habito clerical. Esta resolucion enseña el Doctor Nauarro en el lugar citado, y le sigue Fray Manuel Rodriguez en el lugar allegado, en la conclusion decima, y esto tienen todos los Doctores communmente. Prueuase: porque los que tienen beneficios Ecclesiasticos, o pensiones, que no son soldados, tienen obligacion a biuir como clerigos, y traer habito decente a clerigo. Pero aduiertase: que ay vn motuproprio de Sixto quinto en el qual riguroſissimamente, y debaxo de graues penas manda, que los tales trayan habito clerical. Y declara que el habito clerical se llama habito largo hasta los touillos, o cerca. Y de las penas grauissimas que pone, se collige facilmente ser peccado mortal, que los tales no trayan el tal habito. Porque los priua de los beneficios, y dignidades, y de las pensiones: las quales cassa, y extingue luego. Verdad es: que el mismo dize, que fuera de otras penas, incurran estas priuaciones. Por lo qual siendo pena, no obligara en consciencia antes de la condenacion, o declaracion juridica de el juez. Porque la ley penal, conforme a la mas commun sentencia no obliga antes de la sentencia declaratoria de el juez. Tambien se aduierta, que conforme al motuproprio tengo por cierto, que es bastante habito clerical el traer ferreruelo largo, y sombrero, como no aya lechuguilla, y que cō esto se cumple con el motuproprio. Esto que digo se entiende de los que no son soldados: porque assi lo dize el mismo motuproprio. Por lo qual por el mismo caso, que vno dexa de ser soldado, de los soldados, que luego diremos, tiene obligacion de traer habito clerical para cumplir con la dicha constitucion. Lo que queda dicho de el habito clerical se ha de dezir de la tonsura. Porque de la misma suerte, y con el mismo rigor manda el Summo Pontifice lo vno, que lo otro.

Motus propri. qui incipit. cum Sacro sanctam Dei Ecclesiā.

¶Digo lo segundo, que cierta manera de soldados no tienen obligacion de traer habito clerical, sino que cumplen con traer el habito decente a la milicia. Lo qual se entiende, aunque tengan pensiones, o

otros

otros beneficios simples. La razon es: porque el Papa los excepta en el mismo motuproprio. Estos soldados son los que biuen debaxo de alguna regla aprobada, y canonicamente instituyda: como son las ordenes militares, o tambien los officiales de la Curia Romana, que no se tratan como clerigos, sino como soldados, conforme a los priuilegios, y dispensaciones cõcedidas por Pio quinto en vna constitucion que comiença. Sacrosanctum. Esta manera de soldados excepta el motuproprio. Todos los demas, que no traxeren habito clerical, peccan grauemente por la razon ya dicha.

¶ Digo lo tercero, que no estan obligados a restituyr luego los fructos de el beneficio, o pension, hasta la declaracion de el juez. Anſi lo dize Nauarro en el lugar citado. Porque conforme al motuproprio no quedan luego priuados de los beneficios o pensiones, hasta la sentencia de el juez. Luego antes no tienen obligacion de restituyr los fructos de la pension, o de el beneficio.

¶ Antes que passemos adelante se ha de dezir algo de la aceptacion de personas en la distribucion de los bienes temporales, y de los officios publicos, y publicas dignidades: como son corregimientos, y regimientos.

¶ Quinta decima conclusion. Dar el officio publico al indigno, es peccado mortal muy graue, aora se le de por eleccion, o por donacion, o por vendicio de qualquiera suerte que sea. Como si el Rey o la Republica, o otro particular de graciosamente, o venda vn officio de los tales a vn indigno: lo mismo es de otros officios semejantes, como es ser Iurado o alguazil o escriuano. Esta conclusion enseña Cayetano, y lo mismo enseña el Padre Maestro Soto, y Aragon, y todos los Doctores. Prueuase: porque el eligir el indigno para semejantes officios, es intrinsecamente malo: porque es contra el bien commun, y contra justicia legal, y contra justicia commutatiua. Luego es peccado mortal. Declaremos esto. Si es persona publica la que da el tal officio, como el Rey, o persona semejante de officio, y justicia commutatiua, esta obligado a dar ministro digno. Porque para esso recibe stipendio de la Republica. Si es persona particular, como vn official publico, que quiere passar su officio a otro, como vn regidor, o escriuano: esta obligado a poner en su lugar otro ministro idoneo, y digno. Y para esto hizo pacto, y concierto, por lo menos virtual con la misma Republica. Porque dando la Republica estipendio bastante para el tal ministro, de justicia pide, que le den ministro indigno.

¶ De lo qual se sigue lo primero,

Caiet. verbo electio. Eccleſiastici pasto. Sot. 3. de iust. q. vltim. ar. 4. Ara. 2. 2. q. 63. ar. 2. pagina 322.

mero: que el que quiere dar algun officio publico a alguno, como vn regimiento, o escriuania, esta obligado a hazer sufficiente diligencia para saber, si es digno. La razon es: porque esta obligado a dar el tal officio publico al digno. Luego obligacion tiene de hazer diligencia, para saber, si es digno, o no.

¶ Lo segundo se sigue, que el que da el officio publico al indigno, esta obligado de justicia a restituyr todos los daños, y detrimentos, que se siguen de auerselo dado. La razon es clara: porque de justicia commutatiua estaua obligado, a no lo dar a hombre indigno, para que no se siguiessen semejantes daños. Luego obligado esta a restituyr. De lo qual se dira mas en particular abaxo. Pero es necessario declarar mas en particular, que cosas sean necessarias, para que vno sea digno, y idoneo para estos officios. En lo qual se ha de aduertir, que como son varios, y differentes officios, y de diuersa razon, no se puede señalar para todos vna misma dignidad, y idoneydad. Otro officio es el de el regidor, y iurado, otro el de el Corregidor, y otro differente el de el escriuano. Para los Corregidores, jurados, y officios semejantes, son necessarias sciencia competente, prudencia, destreza en los negocios, fuerça de animo, zelo de justicia, y de el bien publico. Y la nobleza ayuda grandemente a la dignidad, como de el Derecho lo prueua Gregorio Lopez. Vno de los grandes daños, que ay en la Republica es: que los officios publicos, quales son los dichos, no se den a los hombres nobles, quando son tales. Porque los demas, quando lleuan estos officios, por tener hazienda, y dineros mas atienden a boluer a cobrar su hazienda, que no al biē publico. Gre. Lopez p. 2. tit. 9. le. 2. versic. nobles omes & titu. 18. leg. 9. versi. sobre los otros omes.

¶ La duda es: si es necessario para que vno sea digno de los tales officios, que sea bueno. En esta difficultad el Padre Maestro Soto expressamente enseña, que es necessario, que los tales sean buenos en las costumbres. La razon es: porque no podran los tales exercitar bien, y justamente los tales officios, sino son ellos buenos, y de buenas costumbres. Luego es calidad necessaria en los tales. De suerte, que conforme a la sentencia de el Maestro Soto los tales no han de estar en peccado mortal, para ser eligidos. Sot. lib. 3. de iust. q. 6. a. 4.

¶ A esta duda se responde, q̄ esto no es necessario hablando de el peccado mortal o culto, sino es, q̄ fuesse vn hōbre injusto habitualmente. De suerte, que si fuesse peccador, y mal hōbre publicamente o fuesse injusto de assiento, y q̄ tuuiesse habito de esto, no seria digno para estos officios, que se ordenan al ministrar justicia, y a hazer tratar de virtud. Pero si fuesse otro peccado o culto, no queda por esso in-

digno

digno de estos officios. Esto enseñan communmente los discipulos de S. Tho. y los q̃ escriuen sobre el, particularmẽte Aragõ. Tãbien lo enseña Caietano en la Sũma, y Fray Manuel Rodriguez. La razõ es: porque puede ser muy bien, que vno sea vicioso, y que con todo esso tenga zelo de la justicia, y de el bien publico. Luego puede ser digno de los tales officios. Tambien, q̃ estos officios no se ordenan a cosas sagradas, y obras tales, como los beneficios ecclesiasticos. Luego no es necessario, que vno este sin peccado mortal, para tenerlos. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar: y assi se ha de entender el Padre Maestro Soto.

D. Tho. 2.2. q. 63 a. 2. Ara. ibi pag. 320. Caie. in sum ma verb. electio. Manuel Rod. in sum. cap. 107. con clus. 1.

¶ De lo que toca a los demas officios de la Republica, como son escriuanos, procuradores, y otros semejantes es necessario tambien, que sean idoneos, y dignos, para que se les puedan dar los tales officios. Estos tales deuen tener el saber conueniente para sus officios, y destreza, y prudencia y discrecion en los negocios, y sobre todo el zelo de la justicia, para que no hagã mil injusticias: como las suelen hazer. No han de ser hombres de malas costumbres publicamente y notoriamente, ni han de ser injustos habitualmente. Vna de las razones, porque las Republicas estan perdidas, es: porque los ministros de la justicia son de malas costumbres, y injustos de habito, y de assiento: por lo qual no saben guardar justicia en cosa alguna. Los Reyes, y Principes, y superiores, tienen obligacion, so pena de peccado mortal, y de restitucion de daños a reformar esto, y quitar los officios a los tales, y darlos a hombres dignos, y q̃ justamente exercite sus officios.

¶ Decima sexta conclusiõ. La Republica es señora absoluta de estos officios. Esta conclusion enseñan cõmunmẽte los discipulos de S. Tho. en el lugar immediatamente citado, y la tienen todos los Theologos, y Iuristas. La razõ es: porq̃ estos officios, alguno puede tener dominio de ellos. Y no ay señor mas cõmodo de los tales officios, que la Republica. Luego la Republica es la señora de los tales officios. De manera, que ay gran differencia entre la Republica espiritual, y ciuil. En la Republica spiritual el poder esta principalmente en el Principe, que es el Summo Pontifice, y de alli se deriua a lo restante de la Iglesia. Pero en la Republica ciuil principalmente esta el dominio, y poder en la Republica, y de alli se deriua a los demas,

¶ La difficultad es, si el Rey es señor de estos officios. La razon de dudar es: porque para la buena gouernacion de la Republica ciuil, no es necessario, que el Rey sea señor de los tales officios, sino basta, que tenga poder de dispensarlos. Porque el Summo Pontifice para

la buena gouernacion de la Iglesia no tiene dominio de los beneficios, sino tan solamente poder de dispensar los beneficios. Luego el Rey no es señor de estos officios. Porque el Rey tan solamente tiene el poder, que es necessario para la buena gouernacion de la Republica. En esta difficultad Adriano tiene, que el Rey no es señor de los officios seculares, sino despensero. Como el Papa es despensero de los beneficios Ecclesiasticos: ansi tambien el Rey es despensero de los officios seculares: porque es la misma razon. Todos los Doctores dizen que esta sentencia es bien probable.

Adria. in 4. in ma. de restit. fol. 32.

D. Tho. opusc. 21. ad Duc. Brabant. dub. 5. & 6. discip.

¶ A esta duda se responde, ser muy mas probable, que el Rey es señor de estos officios, aunque no tan absoluto señor, como la Republica. Esta resolucio tiene Sancto Thomas y todos sus discipulos, particularmente el Maestro Victoria, y el Maestro Soto, y los Iuristas, Baldo, y otros, particularmente Guillermo Benedicto. Prueuase: porque la Republica dio a el Rey, y passo en el Rey todo el poder, que ella misma tenia, como se dize en la ley primera. ff. de constitutionibus principum. Y es assi, que la Republica es señora de estos officios, como ya queda determinado. Luego tambien el Rey. Que no sea tan absoluto señor, como la Republica, consta: porque la Republica tiene de si el dominio, y passolo a el Rey, con ciertas limitaciones, y condiciones, que se pusieron al tiempo de hazerle Rey. Luego no es tan absoluto señor.

D. Tho. 2. 2. q. 63 art. 2. & ibi Vict. Sot. 3. de iust. q. 6. ar. 4. Bal. & alij Leg. Barbar. de officio prætoris. Guiller. in repet. quadã. c. Raynuntius de testam.

¶ A la razon de dudar se responde, que aunque sea ansi, que absolutamente no era necessario que el Rey tuuiesse dominio de estos officios, para la buena gouernacion de la Republica: con todo esso la republica le dio el dominio, que tenia. Christo nuestro Señor no dio el tal dominio a la Republica ciuil.

¶ La segunda difficultad es, si los Duques, Condes, y Marqueses en sus lugares, y tierras sean señores de estos tales officios. La razon de dudar es: porque el Rey es señor de los tales officios, como queda determinado. Luego lo mismo sera de estos señores. Porque el mismo poder tienen ellos en sus tierras que el Rey en el Reyno.

¶ A esta duda se responde, que estos tales no tienen dominio de estos officios, ni son señores de las escriuanias ni de los demas officios. Lo mismo se ha de dezir, que los Corregidores no son señores de el officio de tiniente. Esta resolucion tienen todos los Theologos, y juristas. De suerte, que los tales meramente son despenseros de estos officios. La razon es: porque la Republica tan solamente passo su dominio al Rey, y en el Rey. Luego los demas inferiores no tienen tal dominio.

¶ A la razon de dudar se respõ

de

de de lo dicho. Tambien se ha de dezir, que el Rey no es tan absoluto señor, como la Republica: de suerte, que pueda passar el Dominio de estos officios a otro. Y quando fuera absoluto señor no se ha de presumir, que quiere passar el dominio de los tales officios a los Duques, Condes, y Marqueses: sino fuesse haziendo particular y expressa mencion de esto. De suerte, que por hazer a vno Duque, o Conde, o Marques, no le da luego el dominio de estos officios: pero dale la dispensacion y hazele despensero de ellos.

¶ La tercera duda es: si los Duques, Condes, y Marqueses, y otros semejantes, que no son señores de los officios publicos, como queda dicho: si los pueden vender, y si es licito que los vendan. Es la duda, si pueden vender los regimiẽtos, y escriuanias de sus lugares, y lo mismo es de otros officios semejantes. La razon de dudar se toma de la costumbre immemorial, que ay de que algunos grandes venden los tales officios. Y la tal costumbre immemorial basta por titulo, y dominio en semejantes possessiones, como se dize en las Cortes de Madrid de el año de 1528. Luego licito es a los tales vender los officios. Esto se confirma: porque es licito al Corregidor lleuar alguna parte de el precio de los otros ministros, como de el alguazil por la execucion, que haze. Luego licito es dar el tal officio, poniendo pension sobre el. Que lo dicho sea licito, consta de el vso, que no lo reprueuan los hombres doctos. En esta difficultad Fray Manuel Rodriguez in summa cap. 77. conclu. 10. tiene q̃ estos señores pueden vender estos officios de escriuanos, porque assi se vsa y el Rey lo vee y no contradize.

¶ A esta duda se responde, que estos grandes y señores no pueden licitamente vender estos officios, ni alquilarlos, poniendo pension sobre ellos. Esta resolucion tienen communmente los Doctores: particularmente discipulos de Sancto Thomas y los que escriuen sobre el, y particularmente el M. Bañez, y Orellana en vnos escriptos, y Aragon y Soto. La razon es: porque intrinsecamente es malo vẽder, o alquilar, poniendo pension en lo que no es suyo, ni tiene dominio de ello. Y estos señores no tienẽ dominio de estos officios, como queda dicho. Luego no es licito, que los vendan poniendo pension. De esta resolucion se sigue claramente, que estos tales estan obligados a restituyr el precio, que recibieron. Como si vn señor de estos vende vna escriuania, o la alquila poniendole pension, esta obligado a restituyr el precio que recibio, como consta de la razon hecha.

¶ A la razon de dudar se respõde, que aquella ley hecha en Madrid, no se acepto, quanto al vẽder estos officios. Esto consta de

Discipuli D. Tho. 2.2.q.63 ar.2. Bañez ibidem. Aragon ibidem pag.325. Y el M. Soto vbi sup.26.

el vso de los juezes. Y en las chãcillerias, y consejos del Rey siẽpre condenan a los que venden los tales officios: aunque aleguẽ costumbre immemorial. A la cõfirmacion se responde, que el hazer la execucion es officio proprio de el Corregidor: y de si no conuiene a los demas ministros, sino es por cõmission suya. Por lo qual el Corregidor puede cometer su proprio officio a vn ministro inferior, poniendole pension. De lo qual no se sigue, que es licito vender el officio proprio o las obras proprias de el ministro inferior, o alquilarsele poniendole pension.

¶ La quarta difficultad es, de la Republica, o de el Rey, que son señores destos officios: si es licito venderlos. En esta difficultad la primera sentencia es de Adriano, el qual dize, que no es licito vender estos officios. Su razon es: porque como queda dicho, este author tiene, que el Principe no es señor de esto officios. Por lo qual no es licito: que el los venda. De la Republica, que es señora no dize cosa alguna. Esta sentencia es probable. La segunda sentencia es, que el vender estos officios, si se mire metaphysicamente, y especulatiuamente no tiene malicia: pero mirãdo moralmente, y en la practica, es malo y muy pernicioso a la Republica. Esta sentẽcia tiene Cayetano, y el M. Soto. Prueuase: porque el vẽder estos officios causa grandissimo detrimento en la Republica. Porque los officios, que se auian de dar por la virtud, y por los meritos, se dan por el dinero: lo qual es causa que los hombres no cuyden detener meritos, sino alcançar dinero. Y esto es la peste de la Republica. Esto se confirma: porque los derechos, que se deuen a los tales officios, son justos, y moderados, o excessiuos, y injustos. Si son excessiuos, y injustos, ay obligacion de restituyrlos a aquellos, de quiẽ los recibieron. Si son justos y moderados. Luego el Principe no puede lleuar nada por el tal officio. Porque los Derechos moderados deuense de justicia a los officiales: y ansi no selos pueden quitar. La tercera sentencia es, de S. Thomas, el qual dize dos cosas. Lo primero es, que no le parece illicito vender estos officios. Lo segundo es, q̃ no es conueniente el venderlos: porque se siguen grandes detrimẽtos en la Republica. En esta difficultad hemos de declarar lo que ay de derecho natural y lo que ay de derecho positiuo.

¶ A esta duda digo lo primero: El vender estos officios seglares mirado en el ayre, y de su naturaleza, y prescindiẽdo de algunos accideres, y circũstancias, no es malo. Esto enseña S. Tho. en el lugar citado, y Cayetano en el lugar citado. Esto mismo tiene Syluestro, y los juristas, siguiendo a Baldo, y hase de ver Guillermo Benedicto en el lugar citado. La razon es: por-

Adria. in man. de resti. fol. 31.

Caye. in sum. verbo officiorũ secularium venalitas Sot. 3. de just. q. vltima art. 4. ad 2. concl. 1. &. 2.

D. Tho. opus cul. 21. ad Ducissã Barbant.

Syl. verbo. dignitas. q. 3. verb. si monia. §. 9. Bald. in leg. Barbar. ff. de offi. prætoris.

que

que el tal officio de ſu naturaleza es temporal y q̃ ſe puede eſtimar con precio, como es coſa notoria. Y la Republica, y el Principe tiene dominio deſtos officios como queda determinado. Luego de ſu naturalezr no es malo vender eſtos officios. Eſto ſe cõfirma, porque los Duques, y Cõdes, y Marqueſes, quando vendẽ los lugares, q̃ tienen juriſdicion, los venden por mayor precio, por razon de la juriſdicion. Luego el officio de juzgar de ſu naturaleza es vendible: y por conſiguiente el vender ſemejantes officios de ſi no es malo.

¶ Digo lo ſegundo, que el vẽder eſtos officios enel exercicio, y en la practica regular, y communmente es malo. Eſto enſeña S. Tho. en el lugar citado, porque dize que el vender eſtos officios, no es coſa conueniente: porque ſe ſiguen grandes detrimẽtos en la Republica. Y lo miſmo enſeña Cayetano. La razon es: porque de vender eſtos officios ſe ſiguen grandes detrimentos en la republica. Porque ſe ſigue, que los hombres ambicioſos anaros, y menos dignos, y idoneos, tengan eſtos officios: como ſe vee por la experiencia. Porque los que tienen dineros los tienen.

¶ De lo qual ſe ſigue, que el vẽder eſtos officios ſuena mal. Por lo qual para hazerſe bien, y licitamente ſon neceſſarias algunas circunſtancias, y condiciones. Sancto Thomas en el lugar alegado pone dos. La primera es: q̃ el tal officio ſe venda a hombre, digno, y vtil, y prouechoſo para el. La ſegũda es, que ſe vẽda por precio moderado, y tẽplado, de tal ſuerte, q̃ le ſea facil al, q̃ cõpra el officio, recuperar el precio ſin carga de los ciudadanos. La tercera condicion ſe ha de añadir, q̃ para ſer licito el vender el tal officio, ſe ha de hazer la tal vẽta para ſocorrer a alguna graue neceſſidad de la Republica. Con eſtas condiciones, particularmente con la vltima el vender eſtos officios, ſe puede juſtificar, y hazerſe licito. La razon es: porque eſtos officios ſon bienes de la communidad. Luego el precio, que ſe por ellos ſe ha de ordenar al commodo, y vtilidad de la Republica. Porque el precio ſe computa por vna miſma coſa con la coſa, que ſe vende.

¶ Digo lo tercero: que eſtãdo en derecho natural, la perſona particular, a quié eſta applicado el officio publico, lo puede vender, y alquilar poniẽdo pẽſion ſobre el, auiẽdo las dos cõdiciones primeras. Põgo exẽplo, en vn eſcriuano, que tiene vna eſcriuania, el qual la puede vender, y alquilar poniendole penſion eſtando en derechõ natural. Eſto enſeñan communmẽte los diſcipulos de S. Thom. en el lugar ya alegado. La razon es: porque eſtando en derecho natural, el tal officio es vẽdible, y el que le tiene no eſta obligado a exercitarlo, por ſi miſmo. Luego puede lo vender, y alquilar poniendole penſion

¶Digo lo quarto: que estando en derecho commun, y particular de España, esta prohibido el vender los officios publicos, que tienen annexa administracion de justicia, pero no esta prohibido el vender otros officios. Esta resolucion tiene dos partes. La primera parte tiene exemplo en el officio de el juez, y en el officio de escriuano. Verdad es, q̃ algunos Iuristas enseñan, que tiene verdad en solo el officio de el juez: y no en otros officios. Pero la verdad es de todos los ministros, que administran iusticia, aunque sea en el officio de la escriuania. Esta parte esta determinada en el Derecho ciuil, en el qual Iustiniano Emperador con muchas razones prohibe las tales vẽtas. Y en el derecho particular de España estan prohibidas estas ventas: y assi se dize de estos officios. Y los no arrienden, y que los pongan, sin renta, y sin precio. De suerte, que por las tales leyes se han de annullar, y cassar las tales vendiciones. Esto se confirma de el vso de los juezes. Porque en las chancillerias, y consejos de España, siempre se condenan las tales ventas. La segunda parte tiene exemplo en las guardas, y en otros officios, que no tienen adjunta administracion de justicia. La razon, con que se prueua esta parte es: porque no ay ley que diga lo contrario.

In autentico, vt iudices si ne quoquo sufragio fiãt. lib. 2. ordinat. regaliũ tit. 5. leg. 2. titul. 13. leg. 6. ti. 14. le. 16 lib. 7. tit. 2. le. 27. in reporto. pragmaticarũ Corol. 5. lib. 7. tit. 1. leg. 1.

¶Digo lo quinto: que estos officios, que tienen annexa administracion de justicia, se pueden vender con licencia de el Rey, auiendo las demas condiciones necessarias. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es clara: porque esto tan solamente esta prohibido por Derecho ciuil commun, y por Derecho particular de España. Luego el Rey puede dispensar y dar licencia, para que se vendan los tales officios. Pero hase de aduertir: que el que tiene licencia de el Rey para passar a otro el officio publico, que tiene annexa administracion de justicia, licitamente lo puede passar, como es cosa clara. Pero el que tiene licencia de passar el tal officio, no tiene licencia por el mismo caso de venderle: lo qual consta de el vso. Y tambien: porque differente es la facultad de vender el officio, que de darle. Principalmente, que el venderle es cosa odiosa en el Derecho. Tãbien se ha de aduertir, que algunas vezes da el Rey licencia para vender el tal officio, como virtual, y interpretatiuamente. El primer caso es: quãdo el Rey da a vn priuado suyo vno de estos officios, como vna escriuania, sabiendo claramente, que hã de vender el tal officio, en el tal caso ay licencia virtual, y interpretatiua de vender el tal officio. El segundo caso es: quando el Rey cõcede facultad al Padre de passar el officio al hijo: en el tal caso el Rey da vna manera de licencia virtual, y interpretatiua para cierto genero

de ven-

de venta. Y puede el Padre passar el officio al hijo con esta ley, y condicion, que el tal hijo dexe alguna parte de su herencia a los demas hijos. Y este passar el officio con esta ley, y condicion es vna manera de venta. De lo dicho se responde facilmente a las razones de las otras sentencias. Y se dira despues mas.

¶ Todauia quedan dos difficultades acerca de esto. La primera es, si las leyes, que prohiben el vender estos officios de tal suerte lo veden, que si vna persona particular, que tiene vno de estos officios, por auerse lo dado el Rey o vendidoselo, lo buelua a vender sin licencia de el Rey, no valga la venta en consciencia. Dixe en consciencia, porque en el foro exterior es cosa clara, que no vale. En esto la primera sentencia es, que la tal venta no es valida en consciencia. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Soto. La razon es, porque si el señor determina a su Mayordomo la forma, y modo, que ha de tener en los contratos, que hiziere en su nombre sino guarda la tal forma, y modo, no son validos en consciencia. Y la Republica y el Rey, que son señores de estos officios, no quieren que se vendan sin licencia de el Rey, como consta de las leyes traydas, que declaran la voluntad de el Rey, y de la Republica. Luego las tales ventas, no son validas en consciencia. Porque se hazen contra la voluntad de el verdadero dueño y señor. Esta sentencia es bien probable. Para declarar esta duda se ha de aduertir, que la persona particular, a quien esta applicado el officio, puede tener dominio de el de dos maneras. La primera es absolutamente, sin limitacion, ni condicion alguna. De suerte, que no se lo dio el Rey o la Republica por algun tiempo, o con algunas condiciones, sin limite. La segunda manera puede tener dominio de el tal officio con ciertas limitaciones, y condiciones. Como si se lo diesse la Republica, o el Rey, o se lo vendiesse con esta ley, y condicion que lo tenga por su vida tan solamente, y q̃ no lo pueda passar a otro. Y communmente se dan los officios o se venden de esta manera.

¶ A esta duda digo lo primero, que la persona particular, que vende estos officios, pecca mortalmente. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque haze contra las leyes justas, y sanctas, que ya hemos allegado. Luego pecca mortalmente.

¶ Digo lo segundo, que si la persona particular tiene absolutamente dominio de el officio, y lo vende sin licencia, la tal vendicion es valida en consciencia, y passa dominio de el tal officio. Esto se prueua, porque la persona particular tiene verdadero, y perfecto domi-

Sot. 3. de iust. q. vltima art. 4. ad secundum concl. 3.

nio de el tal officio. Y por otra parte las leyes aunque prohiben la venta, no le hazen inhabil, para passar el dominio de el officio, ni para adquirir dominio de el precio. Luego en conscíencia la tal venta es valida. Esta sentencia es la mas probable, aunque la contraria tambien tiene probabilidad. Segun esta sentencia mas probable se deue aduertir, que la tal venta en el foro exterior, no es valida. Por lo qual el dominio, que passa de el officio en el otro, es flaco, y que se puede reuocar en el foro exterior. Como dizen algunos de el testamento, al qual faltan las solennidades de el Derecho, que en conscíencia se passa dominio de las cosas, que se mandan en el tal testamento, pero este dominio es flaco, y que se deue reuocar en el foro exterior.

¶ Digo lo tercero, que si la persona particular tiene dominio de el tal officio imperfecto, y con ciertas condiciones, y de la segunda manera, la venta no es valida en conscíencia, ni se passa verdadero dominio. Declaremos lo con vn exemplo. El Mayorazgo, que tiene dominio con ciertos limites, y condiciones, no lo puede vender ni passar dominio de el. De la misma suerte en nuestro proposito, la tal persona tiene dominio de el tal officio, con ciertos limites, y condiciones, y assi no lo puede vender. La razon es, porque el tal officio absolutamente no es suyo, sino con ciertas condiciones y vna es, que no lo pueda vender, ni passar a otro. Luego en conscíencia la tal venta no es valida.

¶ A la razon de dudar se ha de responder, en quanto procede contra el segundo dicho, que ay gran differencia entre el Mayordomo, y la persona particular, a quien esta applicado el officio absolutamente, y sin limite. El Mayordomo no tiene dominio ninguno de los bienes de su amo, y señor. Por lo qual si en los contractos, no guarda la forma, que le pone el verdadero Señor, no son validos en conscíencia: porque los contractos tienen valor por la voluntad del verdadero señor, pero la persona particular, a quien esta applicado el officio publico de la primera manera tiene verdadero dominio. Y assi aunque esta prohibida la venta, si vende el tal officio, la venta valida es en conscíencia.

¶ La segunda difficultad es, quando la persona particular, a la qual esta applicado el officio publico, tiene licencia de el Rey para passarlo a otro, pero no para venderle. La duda es, si peccara mortalmente vendiendole, y estara obligado a restituyr el precio. Es muy necessario saber la resolu-

cion

cion de eſta duda. Porque communmente eſtos officios ſe paſſan de eſta manera. Primero hazen concierto de paſſar el officio a otra perſona con condicion, que den al que tenia el officio alguna cantidad de dinero. Deſpues de eſto piden licencia al Rey, para paſſar el officio a otro, y reſignarlo en el no haziendo mencion alguna de la venta. La duda es, ſi eſto es peccado mortal, y ay obligacion de reſtituyr el precio. En eſta dificultad la primera ſentencia es, que ſi la perſona particular tiene licencia de el Rey para paſſar el officio no le declarando que ha de ſer por venta, ſi la tal perſona vende el officio pecca mortalmente, y eſta obligado a reſtituyr el precio a quien ſe lo dio. Eſta ſentencia tiene el Padre Maeſtro Soto. La miſma ſentencia tiene el Padre Maeſtro Bañes, y la miſma tienen otros muchos Doctores. La razon es, porque el vender eſtos officios juſtiſsimamente eſta prohibido por las leyes por los grandes inconuenientes, que ſe ſiguen, los quales no ſe ſiguen de dar graciosamente el tal officio. Luego aunque vno tenga licencia de el Rey de paſſar el tal officio pecca mortalmente vendiendole, porque haze contra eſtas leyes Sanctas y juſtas, y eſta obligado a reſtituyr el precio. Porque deuia de dar el officio de gracia, y lleua dinero por el.

Sot. 3. de juſt. q. vltima art. 4. ad ſecũdum con cluſ. 3. Bañ. 2. 2. q. 63. art. 2. dub. 6. pag. 304.

¶ La ſegunda ſentencia es, que en el tal caſo no pecca mortalmente, ni eſta obligado a reſtituyr. Eſta ſentencia tiene el Maeſtro Orellana en vnos eſcriptos ſobre la ſecunda ſecundæ, y otros diſcipulos de Sancto Thomas. La razon de eſta ſentencia es, porque la tal perſona particular tiene licencia de el Rey para paſſar el tal officio a otro. Y que lo paſſe de gracia, o por venta no daña nada a la Republica, como el tenga cuydado, de que no ſe ſiga algun detrimento en ella. Y al tercero, a quien vende el officio no ſe le ſigue detrimento ninguno, ſi ſe lo da por el juſto precio. Luego eſte tal en el tal caſo no pecca mortalmente, ni eſta obligado a reſtituyr.

Orellana 2. 2. q. 63 art. 2.

¶ A eſta duda digo lo primero, que ambas ſentencias ſon bien probables. Lo qual ſe prueua con la authoridad de los Doctores, que tienen eſtas ſentencias, y con las razones hechas en fauor de ellas. Eſtando en la ſentencia de el Padre Maeſtro Soto, que enſeña, que en el tal caſo la vendicion no es valida, podria auer duda, ſi el tal contracto aſsi celebrado ſea valido en razõ de donacion. Mi parecer es, que no, porque el tal no quiere ni pretende paſſar el officio, ſino es por venta. Luego no vale en ra-

zon de donacion. El exemplo puede ser en el que contrahe matrimono clandestino, el qual no vale ni en razonde desposorio. Porque el no pretendia, sino contraher matrimonio.

¶Digo lo segundo, que muy mas probable es vna sentencia media: y es, que en el tal caso la persona particular, que passa el officio por venta, pécca mortalmente, pero no esta obligado a restituyr el precio. Que peque mortalmente consta, porque haze contra las leyes justas, y sanctas. Que no este obligado a restituyr se prueua con la razon hecha por la segunda sentencia. La qual se confirma, porque las leyes ciuiles, que prohiben las tales ventas no las irritan, ni annullan. Luego validas son en consciencia, y por consiguiente no ay obligacion de restituyr el precio, sino fuesse, que el juez diesse por nulla la venta en el foro exterior.

¶A las razones de ambas las sentencias se responde facilmente conforme a lo dicho en el segundo dicho. Pero ha se de aduertir acerca de todo lo dicho de poder vender estos officios, que ningun Rey, ni Principe los puede vender licitamente por tan demasiado, y excessiuo precio, que probablemente crea, que los que los compran han de hazer con ellos tales abusos, que con ellos han de oprimir a sus vassallos, pues estos officios se ordenan para el bien commun, como lo enseña Sancto Thomas, y communmente los Doctores. Si los venden tienen obligacion de poner vna moderada tassa en sus salarios, para que no excedan y opriman el pueblo. Ansi lo enseña Cayetano, Soto, Nauarro, Cordoua, y Garcia, y Fray Luys Lopez. Verdad es, que el precio y los derechos de estos officios algunas vezes los tassan excessiuos a manera de vn tributo honesto para socorrer las necessidades de la Republica. Desuerte, que el que compra el tal officio con los derechos, que lleua facilmente puede sacar el precio de el officio, y quedarle el justo estipendio de las obras, que haze siruiendo el tal officio.

¶Tambien se ha de aduertir, que de todo lo dicho se infiere, que quando vn Regidor renuncia su Regimiento en su hijo el mayor, dexando le en su testamento despues de su muerte, el tal hijo tiene obligacion de traer el valor de este Regimiento a las particiones. Esto enseña Couarruuias, y Cordoua. La razon es, porque el tal Regimiento se puede vender, y estimar con dinero, y Oro es, lo que Oro vale. Estos mismos Doctores enseñan, que aunque estas partijas no se hagan: sino despues de treynta años, passados de la muerte de su padre, se ha de traer eldicho valor a las

D. Thō. in opusc. citato ad Ducissā Barbantiæ q. 1. Caye. in Sū. ver. venali - tas. Sot. lib. 9. de iust. q. 6 art. 4. ad secundū Naua. in Man. ca. 25. n. 7. Cordo. de casibus q. 117. Garcia 1. p. de contracti c. 18. Fray Luys Lopez in instructo. conc. 5. 1. p. cap. 180. pa. 794. Couar. lib. 2. variar. cap. 19. n. 6. Cordo. de casibus. q. 134.

par-

partijas, mas no lo que gano en tonces por razon de el dicho officio, yendo por procurador a las cortes.

¶ Lo tercero se deue aduertir, que esta prohibido el vender y comprar por si o por otro el officio de procurador de cortes, y el que le vendiere, queda priuado de el, y el que le comprare queda inhabil para le tener. Esto se determina en vna ley de la nueua compilacion. Nauarro trae vna constitucion de Pio V. la qual castiga con perdimiento de bienes degradacion, y perdimiento de officios, aunque sean seculares, y con vltimo suplicio a los que procuran en la corte Romana officios, que tienen administracion y jurisdicion con dinero, o promessa de dinero.

Leg. 7. titulo. 7. lib. 3. nouæ cõpil. Naua. in Man. ca. 25. n. 7.

¶ Acerca de esto puede auer vna difficultad de el officio de procurador de cortes, si el que le vende, y el que le compra peccã mortalmente: y si el que le vende tiene obligacion de restituyr el precio, que recibio por el. Esto es muy necessario saberlo, porque es muy ordinario el vso de esto. En tiempo de cortes, quando a vn Regidor le caben las cortes, y no tiene gusto de yr a ellas conciertase en secreto con otro Regidor de darle el tal officio por vn tanto. La duda es, si es pecado mortal y la venta no es valida, de suerte, que tiene obligacion el que vendio el officio de restituyr el precio. La resolucion de esta dificultad se puede colligir facilmente de lo que queda dicho de las escriuanias, quando se venden sin licencia y contra la ley.

¶ A esta duda digo lo primero, que el q̃ vende el tal officio, y el que le compra peccan mortalmẽte. La razon es, porque hazen cõtra vna ley justa, y sancta. Verdad es, que quanto al quedar el que le vende priuado de el officio de procurador de cortes, y el que le compra inhabil para el no se incurre luego, hasta que aya sentencia por lo menos declaratoria de el delicto. Porque quanto a esto es ley penal, que no obliga antes de la sentencia de el juez. De suerte, que el que compro el tal officio licitamente lo puede exercitar hasta que le condenen.

¶ Digo lo segundo, que es probable, que el que vendio esta obligado a restituyr el precio, antes que aya sentẽcia de el juez: pero mas probable me parece lo contrario, lo qual todo consta de lo dicho de la escriuania.

¶ Lo vltimo se ha de aduertir, que los Obispos, que tienen jurisdicion seglar, y quanto a ella no reconocen superior en la tierra, pueden muy bien y licitamente vender los officios, que le tocan, segun aquella razon. Esto enseñan communmente los Doctores, particularmente el Maestro Aragõ. La razon es, porque estos tales tienen potestad regia. Esta conclusiõ se entiende auiendo las condiciones, que arriba pusimos, particularmente la necessidad de la Republica. Pero si es-

Ara. 2. 2. q. 63. ar. 2. fo. 326

tos

tos tales tienen potestad secular subjecta al Rey, como los demas grandes de el Reyno, ha se de dezir lo que queda dicho de los demas grandes, que es muy mas probable y casi cierto, que no los pueden vender. Y los Obispos han de tener mayor cuydado de no vender los tales officios, porque fuera de los inconuenientes, que platicamos de los demas señores, se siguiria escandalo en particular de los Obispos, que professan tanta perfection. Quãto a los officios de la jurisdicion ecclesiastica, como la notaria, y otros semejantes, cierta cosa es que no los pueden vender los Obispos. Porque se llegan grandemente a las cosas espirituales. Y los tales officios han de tener derechos, y estipendios muy moderados, como se determina en muchos decretos de el Concilio Tridentino. Esto determina el Maestro Aragon en el lugar citado, y lo trae Fray Manuel Rodriguez. Particularmente han de tener atencion los Obispos de no arrendar el officio de la Fiscalia: porque esto es en gran perjuyzio, y detrimento de la Republica, como lo dize el mismo Fray Manuel Rodriguez, trayendolo de Cayetano, Soto, y Nauarro, y Salzedo. La razon es, porque si el tal officio se vende, o arrienda para rescatar el precio inuentara el tal Fiscal millones de pleytos: lo qual es en gran detrimẽto y perjuyzio de la Republica. Por lo qual ni los q̃ arriẽdã los tales officios, ni otros por ellos los pueden exercitar. Es en tanto grado verdad, que aunque tengan concession para ello de la Sede Apostolica, se ha de tener y juzgar por subrepticia, como parece que se dize en el Concilio Tridentino.

Concilio Trid. sess. 25. c. 11. de refor.

¶ La quinta difficultad principal es, de la Republica, y de los Reyes, y Señores: si estan obligados a distribuyr estos officios, segun la forma de justicia distributiua, de suerte que esten obligados a eligir al mas digno, y sea peccado mortal y de acceptacion de personas eligir el digno, dexando el mas digno. Esta difficultad tiene lugar, quando la Republica o el Rey, no los venden, por alguna graue necessidad, que quando los venden, no corre esta duda. En esta difficultad Cayetano dize tres cosas. La primera es, que no vee obligacion de peccado mortal, de eligir para estos officios el mas digno, sino que basta eligir el digno, dexando el mas digno.

Cayet. in sum. ver. electio.

¶ Dize lo segundo, que las elections, q̃ se hazen en las communidades seglares de sus proprios officios, se han de hazer en los ciudadanos segun las leyes de justicia distributiua. Dize lo tercero, que el que da el voto contra justicia distributiua, pecca mortalmente, sino es que se escuse por la imperfection de la obra. De suerte, que en el primer dicho significa, no ser peccado mortal de acceptacion

Concilio Trid. sess. 7. c. de reformatione.

Man. Rodrig. in sum. cap. 76. concluss. 12.

Cayet. in sum. ver. officiorũ venali - tas.

Sot. 9. de iust. q. 6. art. 4. ad secũ dũ.

Nau. in Man. c. 25. n. 7

Sal. in pract. criminali c. 4. pag. 12.

P

de

de personas, eligir el digno, dexando al mas digno. Esta sentencia tiene algunos fundamentos. El primero es, porque el Rey, y la Republica son señores de estos officios, como queda determinado. Luego no es peccado mortal de acceptacion de personas, no dar estos officios a los mas dignos. Porque los bienes proprios, no es necessario distribuyrlos, conforme a las leyes de justicia distributiua. El segundo fundamento se toma de el vso, porque estos officios no siempre se dan a los mas dignos, como es cosa notoria. El vltimo fundamento es, porque estos officios no estan instituydos como premios de la virtud, sino por ser necessarios para la Republica, como se vee en la escriuania, en el regimiento, y en el corregimiento. Luego los tales officios no ay obligacion de distribuyrlos, conforme a las leyes de justicia distributiua.

¶A esta duda digo lo primero, quando la election a estos officios o de estos officios se haze por votos, y el que ha de ser eligido para el tal officio, necessariamente ha de ser parte, o ciudadano de la Republica, cuyo es el officio, es peccado mortal de acceptacion de personas no eligir al mas digno, aunque los electores sean señores de los officios. El exemplo es, quando los Regidores elegen los ministros de la Republica, o los lugares eligen los Alcaldes. Esto tienen communmente los discipulos de Sancto Thomas, y los que escriuen sobre el, particularmente Bañes, y Aragon, y tiene lo Cayetano en el segundo y tercer dicho, y Soto. Pruuase, porque en los beneficios, y dignidades Ecclesiasticas es peccado mortal de acceptacion de personas, no eligir al mas digno, como queda resuelto en lo passado. Luego lo mismo sera de estos officios, y dignidades. Porque es la misma razon. Esto se confirma, porque aunque estos officios principalmente se instituyan por el bien publico, y por la publica necessidad: pero secundariamente se ordenan al bien de los mismos ciudadanos. Luego, quando se cumple con el bien commun, tambien se ha de tener atencion a la dignidad y meritos de los ciudadanos. Esto se confirma lo segundo, porque en el modo de proceder por votos se declara, que se distribuye bien commun, y por otra parte se distribuye en los ciudadanos, y partes de la Republica. Luego ha se de guardar la forma de justicia distributiua.

¶Digo lo segundo, el supremo Principe, y los demas señores, y otros qualesquier electores, estan obligados so pena de peccado mortal a eligir el mas digno para estos officios, particularmente quando el que ha de ser electo ha de ser Ciudadano de la Republica. Y sino eligen el

D. Tho. 2.2.q. 63 art. 2. Bañ. col. 305. Aragon. 323 Sot. lib. 3 de iust. q. vltima artic. 4.

sup

mas

mas digno, peccan mortalmente por lo menos peccado de acepta cion de personas. Dixe porlo me nos, porque tambien peccan con tra justicia commutatiua, por el pacto, y concierto, que ay por lo menos virtual entre la Republica, y ellos. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados por el dicho precediente. Prueua se, porque estos officios publicos son bienes communes de la Republica ordenados segundariamente al bien y vtilidad de los ciudadanos. Luego obligacion ay sopena de peccado mortal de distribuyrse, conforme a las leyes de justicia distributiua. De lo qual se sigue, que el presidente, y los demas que tiené por officio eligir para estos officios publicos, y para Oydores, tienen obligacion a proueer los mas dignos, sopena de peccado mortal por las mismas razones. Las quales todas se confirman, porque los beneficios Ecclesiasticos siempre se han de dar a los mas dignos, como queda resuelto. Luego lo mismo se ha de dezir de estos officios publicos. Porque es la misma razon y los mismos inconuenientes se siguen de no eligir los mas dignos en vn caso, que en otro. Pero aduiertase, que han de eligir los mas dignos, que pudieren auer moralmente, y haziendo la diligencia humana. Esto supuesto se ha de responder a los fundamentos de la contraria sentencia.

¶ Al primer fundamento se responde, que estos officios son bienes publicos, y communes, que los ha de applicar el Rey, y la Republica a los ciudadanos particulares. Por lo qual aunque los distribuyan los que son señores de estos officios, los han de distribuyr conforme a las leyes de justicia distributiua.

¶ Al segundo fundamento se responde, que aunque los Reyes no siempre prouean los mas dignos, para estos officios, pero hazen diligencia humana, para saber quales son los mas dignos, y darles los officios. Sino hiziessen esta diligencia por si, o por terceros, y no pretendiessen dar los officios a los mas dignos, el tal vso seria peccado mortal, sino fuesse que el excesso fuesse poco, que entonces seria venial.

¶ Al tercer fundamento se responde facilmente, que los tales officios principalmente se ordenan al bien, y necessidad de la Republica, pero tambien como secundariamente se ordenan al bien, y vtilidad de los mismos ciudadanos.

¶ Acerca de esto mismo todauia quedan dos difficultades. La primera es, quando la election se haze por votos, pero el que ha de ser eligido no es necessario, que sea parte de la tal Republica, si en el tal caso sera peccado de acepta cion de personas no eligir el mas digno. Como si en vna Republica se eligiesse algú official de la tal republica por votos: pero el eligido no ha de ser de aq̃lla ciudad, o de aq̃lla republica. El exẽplo claro era en la electió,

que

que hazen los estudiantes para cathedratico, la qual se haze por votos: pero no es necessario, que el que ha de ser eligido, sea parte de la tal Republica. Pero de esto diremos de proposito mas abaxo. En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que quando el que ha de ser eligido no es necessario, que sea de la misma Republica, ni parte de ella, no es peccado mortal ni acceptacion de personas, no eligir al mas digno. Esta sentencia tiene Cayetano, el qual habla apartando el juramento a vna parte, y el pacto y concierto por lo menos virtual. Esta misma sentencia tienē otros Doctores. Toda la razon, en que se funda esta sentencia es, porque estos officios en este caso no se dan al ciudadano, o al que es parte de la ciudad. Luego no pertenece a la justicia distributiua, repartir estos bienes. Porque la justicia distributiua, el bien commun reparte y diuide por las partes de la communidad: y por consiguiente no sera peccado de acceptacion de personas no dar estos officios a los mas dignos.

¶ La segunda sentencia es contraria a esta, que es peccado de acceptacion de personas. Esta sentencia tiene el Maestro Bañes en el lugar citado, y el Maestro Orellana en vnos escriptos sobre el mismo articulo. La razon de esta sentencia es, porque los tales officios se distribuyen por votos y por otra parte el bien que se distribuye es commun a aquellos, entre los quales se ha de hazer la eleccion, como es cosa notoria. Luego obligacion ay de distribuyr los tales officios, conforme a las leyes de justicia distributiua, y por consiguiente sera peccado de acceptacion de personas, no eligir al mas digno.

¶ A esta duda digo lo primero ser certissimo, que en el tal caso los electores estan obligados so pena de peccado mortal de fidelidad, y pacto por lo menos virtual de eligir al mas digno, conforme a las leyes de justicia distributiua. Y sino eligen al mas digno, peccan mortalmente cōtra justicia commutatiua, por el pacto virtual, que tienen hecho. Y si juran de eligir al mas digno como en hecho de verdad lo juran los estudiantes en la election de el cathedratico, peccan mortalmente, y son perjuros, y sacrilegos contra el juramento. En esto conuienen todos los Doctores, y Cayetano bien mirado no dize lo contrario. Porque solamente habla de el peccado de acceptacion de personas. La razon es, porque los tales electores han hecho pacto, por lo menos virtual, de eligir al mas digno.

¶ Digo lo segundo, que es probable, que los tales electores no peccan peccado de acceptacion de personas, pero muy mas probable es lo contrario, y yo lo tengo por cierto. La primera parte se prueua con la authoridad de los Doctores, que tienen la tal sentencia, y con la razon hecha en su fauor. La segunda parte se prueua con la authoridad de los

Doctores, que la tienen, y con la razon hecha por la segunda sentencia, que es muy mas probable. En lo que toca a los estudiantes no tiene difficultad ninguna, porque ninguno puede ser opposítor, sino es, que sea parte de la Vniuersidad. Porque ha de estar matriculado, y encorporado en ella, como consta de los estatutos particularmente de la Vniuersidad de Salamanca. De la razon de la segunda sentencia se responde facilmente a la razon de la primera.

¶ La segunda duda es, quando la election no se haze por votos, y el que ha de ser electo para el tal officio, no es necessario, que sea parte de la tal Republica. El exẽplo es en las elections, o nõbramientos, que haze el Rey, o el Presidente, nombrando Oydores, o Corregidores. La duda es, si ay obligacion de eligir al mas digno, y si sera peccado de acceptacion de personas, no eligir al mas digno. En esta difficultad algunos Maestros han querido enseñar, que no sera peccado mortal de acceptacion de personas, no eligir al mas digno. Pero dizen, que sera peccado venial y muy graue no eligir al mas digno. De esta manera escusan al Rey, y al Presidente de peccado mortal quãdo no eligẽ al mas digno. La razon de esta sentencia es, porque el Rey o Presidente en el tal caso no distribuye algun bien comun en las partes de aquella Republica, o Ciudad.

¶ La segunda sentencia es, que en el tal caso pecca peccado mortal de acceptacion de personas, no eligiendo el mas digno, y juntamente pecca contra el pacto y concierto virtual, y contra la fidelidad deuida a la Republica. La razon es, porque distribuye algun bien cõmun para todos aq̃llos, en los quales se distribuye.

¶ A esta duda digo lo primero que en el tal caso esta obligado de justicia commutatiua por el pacto, y concierto virtual, como diximos en la duda passada.

¶ Digo lo segundo, ser probable, que el Rey en el tal caso no pecca peccado de acceptacion de personas: pero muy mas probable es lo contrario, y para mi es cierto, como queda resuelto y determinado en la duda passada.

¶ Decima septima conclusiõ. La acceptacion de personas tiene lugar en la reuerencia, y honra, que se haze. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente Bañes, y Aragon, y el Maestro Soto. La razon es, porq̃ la honra es biẽ cõmũ q̃ se ha de distribuyr conforme a los meritos y a la dignidad y excellencia de las personas. Luego en esto puede auer peccado de acceptacion de personas. De lo qual se sigue, que honrar al rico, por ser rico es peccadõ de acceptacion de personas. Como lo dize Santiago en su Canonica. La razon es, porque no es sufficiente causa de la honra las riquezas, como lo dize Sylue stro, y Conrado, y Cayetano. Pero aduiertase, que honrar al rico

D. Thom. 2.2.q.63. artic. 3. quod lib. 8. art. 7. quod lib. 10. art. 12. Bañes & & Arag. ibi Sotus 3. de iust. q. 6. ar. 6. Iac. ca. 2. Sylu. ver. opinio. Conr. de contract. q. vltima Cay. ver. opinio.

que

que tiene por sus riquezas lugar mas alto en la Republica, o porque las riquezas son instrumento de la virtud, no es pecado de acceptacion de personas, como lo tiene Cayetano. Ni tampoco sera peccado honrarle por las riquezas tan solamente en caso, que parezca no deuerse a otro la honra, ni hazerselo injuria. La razon es, porque en este caso no se haze cosa alguna contra la justicia distributiua. Y como por la mayor parte la materia de la injusticia, que se haze dando honra a los ricos por su riqueza, sea materia leue, no sera peccado mortal la acceptacion de personas: sino tan solamente peccado venial. Tambien se ha de aduertir, que no es peccado hazer algunas honras a los ricos, como es quitarles la gorra, y humillarse delante de ellos en reconocimiento de sus riquezas, porque esto es vrbanidad, como lo dize el Maestro Medina. Tambien se sigue, que quando en las honras deuidas, que es preferido el indigno, ay peccado de acceptacion de personas. La razon es, porque no se da lo deuido a cada vno. Por lo qual el que en alguna comunidad da el lugar a alguno, que no se le deue segun su calidad, dandose por respecto agena de la honra pecca peccado de acceptacion de personas.

Medina. 1.2.q.74 ar.9.

¶ Decima octaua conclusion. En los publicos assientos y honras se comete derechamente peccado de acceptacion de personas. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores. La razō es: porq̄ en estos assiētos, y honras a cada vno se le deue de justicia la hōra, y lugar segun la proporciō de su dignidad en orde al otro. Luego quando no se le da la tal honra, sera peccado de acceptacion de personas contra justicia distributiua. Y puede ser que alguna vez sea peccado contra justicia commutatiua. Como si a vno le nieguen la honra o el lugar, al qual tiene ya adquirido derecho.

¶ La difficultad es, si en las hōras particulares puede auer peccado de acceptaciō de personas. En esta difficultad Cayetano en el articulo citado enseña, que aūque es verdad, que en las honras publicas, y cōmunes puede auer acceptacion de personas, pero no en las particulares. Pero puede auer otro peccado, que es inurbanidad o inobseruancia. La razō es: porque en las cosas graciosas no ay acceptacion de personas. Porq̄ el acceptacion de personas presupone alguna razon de justicia, y de deuda: y la persona particular no deue de justicia dar la talhōra particular, sino meramēte d̄ gracia. Luego no se comete peccado de acceptaciō de personas. Otros Doctores tiné lo contrario. La razō de estos authores es, porq̄ semejantes honores se deuē de justicia, cōforme al vso cōmū de los hōbres. Lo qual se vee claramente, porq̄ para vengarse vno de algun agrauio, que le han hecho, suele no hazer comedimiento ni quitar la gorra, ni hablar al que se la quita y le habla.

¶ A esta duda digo lo primero, que puede auer peccado mortal cõtra justicia cõmutatiua en estas honras particulares. Esto se conuence con la razon hecha por la segunda sentencia. Porque al que me saluda segun el vso de los hombres, se le deue de justicia commutatiua el responder con semejante salutacion. Luego peccado mortal sera contra justicia commutatiua, no boluer a saludarle.

¶ Digo lo segundo, probable cosa es: que no ay acceptacion de personas en estas honras particulares, pero mas probable es lo contrario. Esto se prueua, quanto a la primera parte con la authoridad de Cayetano, y con la razon hecha en su fauor. Segun esta sentencia se ha de dezir, que el que no da el deuido honor particular, pecca cõtra justicia commutatiua, pero no contra distributiua, porque la persona particular no es distribuydora de el biẽ commun, sino tan solamente quita la honra, que ya se le deue al tal, conforme al vso commun de los hombres. La segunda parte se prueua de la authoridad de los Doctores, que la tienen, y con la razon hecha en su fauor. De suerte, que la persona particular es como distribuydora de este bien commun, que es dar la honra acada vno, conforme a la proporcion de su dignidad. De lo qual se responde a la razon de Cayetano.

¶ De lo qual se sigue, que es peccado de acceptacion de personas, dar el honor, que procede de la interior estimacion de la persona, que es honrada, a los peccadores. La razon es, porque la tal honra de su naturaleza se deue a la virtud, y el tal no tiene virtud ninguna, por la qual se le deua la honra. Luego es peccado de acceptacion de personas. Esto se entiende, quando se le da la honra, como a persona particular. Porque si se la diessen por tener tal estado, que representa virtud, o tiene estado de ella, estamos obligados a reuerẽciarlos, aunque seã peccadores. De esta manera se deue honra a los padres, a los Príncipes, y prelados, y a los ancianos y tambien se deue a los que tienen riquezas.

¶ Decimanona conclusion. En los juyzios, y sentencias de los juezes, puede auer peccado de acceptacion de personas. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente el Maestro Bañes, y el Maestro Aragon, y el Maestro Soto, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. Prueuase lo primero de vna regla de el Derecho, que lo dize expressamente. La razon es: porque la sentencia de el juez es deuida de justicia a las partes, conforme a sus meritos, y es como vn bien commun. Luego dar la tal sentencia no teniendo atencion a los meritos, sino a otras cosas extrinsecas es acceptacion de personas. De suerte que deuemos considerar que el juez, es como distribuydor de la

D. Thom. 2.2. q. 63 art. 4. Bañes & Arag. ibidem Sotus lib. 3. de iust. q. 6. art. 5. Man. Rodrig. in sum. c. 6. conc. 1. de reg. iuris in 6. reg. 12.

sen-

sentencia, que es vn bien comun, la qual ha de applicar segũ la forma de la justicia distributiua, dando a cada vno conforme a sus meritos. Y sino lo haze es peccado de acceptacion de personas contra justicia distributiua.

¶La primera difficultad es, si puede auer peccado de acceptacion de personas en el juez, en aquellas cosas que se dexan al aluedrio de el juez, como son prolongar los terminos de la probãça, o restringirlos, o oyr la causa en el dia de fiesta, o no la oyr. En esta difficultad Soto enseña, que quãdo la justicia es dudosa de ambas partes, no es peccado ninguno anteponer vna parte a otra en las cosas, que son graciosas. Y pone exemplo en el restringir o prolongar los terminos. Verdad es, que pone vna excepcion, sino es, que se siga escandalo o daño a la otra parte. Como si el prorogar los terminos de la prouança la otra parte haga mayores gastos, o sino es que el juez venda aquel beneficio gracioso. La razon, con que se prueua, que no es acceptacion de personas es: porque la acceptacion de personas tiene lugar en las cosas deuidas de justicia distributiua. Y estas cosas son graciosas, porque se dexan al aluedrio de el juez. Luego no ay acceptacion de personas.

Sot. vbi supra ad tertium princip. in 3. concluſ.

¶Para declaracion de esta difficultad se deue aduertir, que las cosas, que por la ley se dexan al aluedrio de el juez son en dos maneras. La primera manera es, que se hazen en fauor, y gracia de el mismo juez, como es que no este obligado a oyr causas, y pleytos en dia de fiesta, y estas son de el todo graciosas. Otras cosas ay, que se cometen al aluedrio de el juez, no por hazerle gracia ni fauor, sino porque la ley, no podia proueer en todos los casos singulares, ni podia poner regla igual para todos los casos. Por lo qual lo dexa a la prudencia y equidad de el juez, para que quando viere, que cumple, haga esto o lo otro, y prorogue los terminos de la prouança, o los acorte. Y estas cosas no son meramente graciosas.

¶A esta duda digo lo primero que en las cosas primeras, el juez no comete pecado de acceptacion de personas inclinando en fauor de el amigo, y no de la otra parte. La razon es: porque estas cosas son de el todo graciosas, y no deuidas a la parte, y concedidas en fauor, y gracia de el juez. Luego no es peccado de acceptacion de personas.

¶Digo lo segundo, en las cosas de la segunda manera ay acceptacion de personas, si el juez por sola la amistad o por otra razon estraña a la causa, alargue, o acorte los terminos. Este dicho se entiende no solamente, quando de alargar los terminos en fauor de el amigo se sigue daño a la otra parte, porque hazen mayores gastos, o se cãsa de esperar, y de gastar, y desiste de el pleyto, sino tambien, quando, aunque no aya nada de esto,

el juez por hazer gracia, y fauor a su amigo, concede estas cosas, que estan cometidas a su equidad, entonces ay acceptacion de personas. Esto es contra el Maestro Soto, pero tienenlo grauissimos authores, como son el Maestro Bañes, y el Maestro Orellana. La razon es, porque aquello es bien commun deuido de justicia a las partes, segun los meritos de la causa. Y el juez es ministro publico, y como distribuydor. Luego peccado sera de acceptacion de personas conceder esto por razon de la amistad.

Bañes loco citato pag. 311

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que estas cosas de la segunda manera no son graciosas, sino deuidas de justicia, aunque se dexan al aluedrio y equidad de el juez.

¶ Otras difficultades se suelé tratar aqui pertenecientes a los juezes. Como es, si deuen seguir los testimonios mas probables, y si estan obligados a seguir la opinion mas probable, pero de esto dirase abaxo, quando tratemos de los juezes.

¶ La segunda difficultad es, de los Principes, que perdonan a vn reo la pena deuida, y no a los demas, siendo culpados en vn mismo delicto, si comete el peccado de acceptacion de personas. La razon de dudar es, porque esto es libre y voluntario al Rey. Luego no puede auer pecado de acceptacion de personas.

¶ A esta duda se responde que concurriendo las mismas circunstancias en los delinquentes, ay acceptacion de personas. La razon es, porque esto no es de el todo gracioso sino es deuido devna equidad natural. Esto se comete al Principe no en gracia, y fauor suyo, sino para que lo mire, porque la ley no lo puede determinar en particular. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Por la misma razon peccan los prelados dispensando con vno, y no con otro auiendo las mismas causas para dispensar.

¶ Vigesima conclusion. En poner tributos, y otras cosas semejantes entre los ciudadanos, puede auer acceptacion de personas. En esto conuienen todos los discipulos de Sancto Thomas, en los lugares citados. La razon es, porque los tales tributos, y cargas se han de poner segun la forma de justicia distributiua. De suerte, que bien assi: como los bienes publicos, y las honras se han de distribuyr conforme a las leyes de justicia distributiua, an si tambien las cargas publicas, y los tributos. Luego en no poner estos tributos, y cargas, conforme a las leyes de justicia distributiua, puede auer acceptacion de personas. Para declaracion de esto es necessario declarar lo que pertenece a estos tributos, y cargas. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto, y Cayetano, y Sylues-

Sot. 3. de

iuſt.q. 6. art. vltimo Cayetano ver. vectigal Sylu. verbo Gabella.

tro. Para declaracion de eſto ſe ha de aduertir, que a tres differencias ſe pueden reduzir todos los generos de tributos. La primera es que ſe llama cenſo. Y eneſte propoſito no ſe llama cenſo lo que cõmunmente ſuelen llamar cẽſo, ſino es vna manera de penſion, que ſe paga al Principe en reconocimiento de ſubjection, de el qual preguntaron a Chriſto, ſi era licito dar el tributo a Ceſar. Eſta manera y genero de tributo ſignifica ſoberuia, y gran tyrannia, y anſi no ſe vſa entre los Principes Chriſtianos. La ſegunda manera de tributo es, que ſe paga al Principe, para ſuſtentacion, y para que guarde la paz de la Republica, y pagaſele de alguna tierra, o viña. Y eſte tributo ſe llama en Eſpaña pecho, y pechar. La tercera manera de pecho ſe llama, portazgo, que es vna manera de penſion, que ſe paga por las mercadurias, que ſe venden, o que ſe ſacan de eſte reyno, y las paſſan a otro, o las traen de otro a eſte, o de vn lugar a otro para venderlas o cambiarlas. A eſta manera de tributo ſe reduzen otros, de los quales hazen mencion los Summiſtas, como ſon aduana, y alcauala, y otras ſemejantes maneras de tributos.

¶ Lo ſegundo ſe ha de aduertir, que para juſtificar eſtos tributos, ſon neceſſarias cinco condiciones. La primera condicion es, que ponga el tal tributo el que tiene legitima authoridad. Tienen authoridad para poner tributos el Papa, el Concilio, el Emperador, y el Rey, y los ſeñores que no reconocen ſuperior en lo temporal, y la coſtumbre antigua, y immemorial. En nombre de Concilio ſe entiende el Concilio General, y debaxo de nombre de Rey ſe entienden las Republicas, que no reconocen ſeñor en la tierra, como es la Republica de Venecia. Eſto ſe determina en el Derecho. Si alguno, ſin legitima authoridad pone nueuos tributos, o augmenta los antiguos, incurre deſcommunion de el Papa, y pecca mortalmente. Eſta deſcommunion eſta en la Bulla de la Cena de el Señor, de la qual ſe ha de ver Cayetano que la declara muy bien. Aduiertaſe, que muchas Ciudades y pueblos, y ſeñores temporales, que reconocen ſuperior, pueden poner tributos por la coſtumbre antigua, y immemorial, y no la auiendo peccan mortalmente, y incurren deſcommunion, y eſtan obligados a reſtitucion, poniendolos y pidiendolos.

Ca. ſuprã quibuſdã de verborum ſignific.

Cay. ver. excom. c. 71.

¶ La ſegunda condicion es, la cauſa final de el tributo, que ſea juſta, y que redunde en bien y vtilidad de la Republica. De ſuerte, que los tributos, o ſe ordenen a tal fin, que ſea vtil a la Republica, para que los bienes del

la Republica se conseruen, y los Principes mismos se sustenten decentemente, y conforme a su estado, y no han de pretender enriquecerse o hazer otros gastos impertinentes. De suerte que no se ha de poner el tributo, por el bié particular de el Principe, saluo sino tiene có que sustentar su estado sufficientemente. Porque esto tambien redunda en bien y vtilidad de la misma Republica. Pero aduiertase, que los tributos han de ser proporcionados con la causa final, porque se ponen. Porque si la causa es pequeña y el tributo es grande, sera injusto, quanto a aquello, en que excediere. Si la causa pide diez mil ducados de tributo, y sacan cien mil ducados, todo aquello que excede es injusto, y tiene obligacion de restituyrlo. Esto se determina en el Derecho. La razon es, porque si es necessaria la tal causa, tambien sera necessario, que el tributo se ponga proporcionado con la causa.

Ca. quia plerique de immunit. eccle siarum.

¶ La tercera condicion es, que el vso de los tales tributos sea tambien justo, esto es, que se gaste en aquellas cosas, por las quales se pone. Declaremos lo por exemplo. Ponese el tributo para reedificar el muro, o hazer vna puente, el tal tributo se ha de gastar en estas cosas. En cessando la tal necessidad, ha de cessar el tributo. La razon es, porque la razon de iustificar el tal tributo, fue aquella necessidad. Luego en ella se ha de gastar, y en cessando, hade cessar, hablando de si. De lo qual se sigue, que es injusto el tributo, que se llama portazgo, el qual se puso al principio para hazer alguna puente, y despues de hecha la puente todauia perseuera, y si se cae no se buelue a edificar delo q̃ se coje de el tal tributo, sino que se pone nueuo tributo. Todo esto se entiende hablando de si. Porque puede sobreuenir otra nueua causa razonable, de tal suerte, que cessando la primera necessidad, todauia perseueren los tributos. Pongo exemplo, si despues de juntos los tributos para hazer el muro, o la puente, sobre uiniesse otra mayor necessidad en la Republica, podria muy bien el Principe, sin nueuo consentimiento de la Republica gastar el tal tributo en aquella tan vrgente necessidad. Lo mismo se ha de dezir, si la cantidad de el dinero se ha cogido para edificar la puente, o el muro, excediesse la tal necessidad, podria muy bien el Principe gastar el exceso en otra necessidad de la Republica. Porq̃ entonces ay virtual y interpretatiua volũtad de la Republica. Lo mismo se ha de dezir, si ay muy frequentes guerras, o los derechos antiguos de el Rey no bastan para sustentar decentemente la Casa Real. En el tal caso podran los tributos antiguos que estauan puestos por semejantes necessidades perseuerar, aunque cessen las tales necessidades, porque ha sobre-

ueni-

uenido otra necessidad. Y ansi perseuera en España el tributo, que se llama alcauala. Si es ansi, que las tales necessidades las aya, de suerte, que no se puedan suplir, sino es pidiendo tan rigurosamente este tributo de la alcauala, nō pertenece al Theologo determinarlo. Lo que es cierto en Theologia es, que si estas necessidades de el Rey, y de el Reyno no se pueden suplir de otra manera, justissimo es el tributo, que se pide con tanto rigor. Si se pueden suplir de otra suerte, no es justo. Pero esto el Rey y los consejeros suyos lo han de juzgar, si es ansi, y han de dar cuenta a Dios supremo juez.

¶ La quarta condicion es: que la materia, sobre la qual se pone el tributo, sea justa, y decente. Deuese aduertir, que no se ha de poner el tributo sobre qualesquier cosas, sino tan solamente sobre aquellas, que se traen para negociar con ellas. Pero sobre aquellas cosas, que se traen para sus proprios vsos, esta vedado en el Derecho el poner tributo: y pone pena de muerte al que le pidiere. Lo mismo se ha de dezir, que no se puede poner tributo de aquellas cosas, que se traen para sembrar, o para el mismo fisco: como se dize en el Derecho. Por lo qual el que pidiesse tributo de estas cosas incurriria la descommunion papal, que ya hemos dicho. Verdad es: que cierto tributo, que se llama pecho, se pone sobre los fructos de la tierra. Por lo qual el tal tributo ha de ser muy moderado. Lo vno, porque de los fructos de la tierra se pagan los diezmos. Lo otro: porque muchos estan libres de el tal tributo, como son los hidalgos. Deue se aduertir con Cayetano: que si fuere tan grande la necessidad de la Republica, que no se pueda remediar, si no es poniendo tributo sobre aquellas cosas, que se traen para sus proprios vsos, en el tal caso sera licito poner el tal tributo. Porque la ley natural dicta, que las partes se deuen poner a peligro por el todo.

Cay. verbo vecti gal.

¶ La quinta condicion es: que se guarde la justa forma en el poner de los tributos. Lo vno, porque los tributos han de tener proporcion con las hazien das de los particulares. Por lo qual sera injusto el grande tributo, si se pone estando los vassallos pobres y necesitados. Ansi lo tiene Aragon, y fray Luys lopez. El qual cuenta ocho causas: por las quales se puede poner el tributo. Por lo qual deuen aduertir los consejeros de el Rey, que quando se pone algun gran tributo, han de tener atencion a la necessidad, y pobreza de los vassallos. Porque esto importa para el bien de el Reyno, y consiguiente mente para el bien de el mismo Rey. Porque si se acaban, y pier-

Leg. vniuersi C. de vecti ga.

Arag. 2. 2 q. 62. ar. 3. p. 232. Luys Lopez. in instructo. consci. p. 2. c. 39.

den los vassallos es necessario se acabe y destruya el Reyno: y el mismo Rey. Por lo qual los tributos, en la forma han de tener proporcion con las haziendas de los vassallos. Lo segundo se han de poner segun la forma de justicia distributiua. De suerte, que assi como los bienes, y honras se han de distribuyr en cierta proporcion, segun los meritos de los ciudadanos: assi tambien es necessario, que los tributos, y cargas publicas, se distribuyan en cierta proporcion: De suerte que no carguen mas sobre vno, que sobre otro, segun su proporcion. Porque seria peccado de acceptacion de personas. Acerca de esto ay vna duda de vn tributo muy vsado, que se llama, sisa, si es justo. La razon de dudar es: porque el tal tributo carga mucho mas sobre los pobres, que sobre los ricos. Porque el tal tributo se pone de ordinario sobre el vino, y sobre la carne, y sobre otras cosas semejantes: y los pobres tienen mas necessidad de comprar estas cosas, que no los ricos. Por que los ricos tienen las de suyo y los pobres no, luego el tal tributo no es justo. Por esta razon Castro de lege pœnali, lib. 1. c. 5. dize, q̃ este tributo es injusto. Y el Maestro Fray Martin de Ledesma dize lo mismo en el quarto questiõ decima octaua articu. tercero dubio. 10.

A esta duda se responde, que el tal tributo es muy odioso, y para justificarse son necessarias muchas circunstancias, con las quales se justifica como lo dize Medina de restitutione quæstione 15. y Nauarra de restitutione libro. 3. capitulo primo a numero 35. Lo primero no se ha de poner, sino es por alguna singular necessidad de la Republica, que no se pueda suplir ni remediar de otra manera. Lo segundo se ha de poner por vn breue tiempo. Lo tercero se ha de poner en vna cãtidad muy pequeña, que sea como impercepti ble, y que no la sientan los que compran. Lo vltimo se ha de poner sobre las cosas mas communes, de tal suerte, que la carga caya ygualmente sobre todos, como es sobre la carne, y sobre el vino. De esta manera sera licito el tal tributo, de lo qual se ha de ver Cayetano. Y assi se responde a la razon de dudar en contrario.

Cay. verbo vectigal.

¶ A esta quinta condicion se pueden reduzir algunas libertades, y exempciones de tributos de algunas personas, que meritamente se libran y eximen de los tales tributos. Porque assi como la fama de justicia distributiua es, que las honras se distribuyan a aquellos, a quien se deuen, conforme a sus dignidades: assi tambien las cargas publicas se han de poner a aquellos, que mas conuiene, que las lleuen. Por esta razon meritamente son libres de estos tributos, y cargas los nobles y caualleros, y esto

por

por el bien de la Republica. Porque los tales defienden la Republica no solamente de los enemigos estaños: sino tambien de el vulgo, que suele ser rebelde, y duro. Si los nobles igualmente lleuassen los tributos, como lo lleua el vulgo tambien se rebelarian contra el Rey. Tambien meritamente son exemptos de estos tributos los Ecclesiasticos: porque estan diputados, y consagrados para el culto diuino. Esto se determina en el Derecho, en el qual se descommulgan a los que piden estos tributos o los hazen pedir a personas Ecclesiasticas: de las quales descommuniones se ha de ver Cayetano. Ha se de aduertir, que estas descommuniones se han de entender de los tributos ordinarios, como consta de el mismo Derecho. Pero no se han de entend r de algun tributo particular, que se pusiesse por alguna necessidad commun para todos. Pongo exemplo: Si se offreciesse ne cessidad de algun tributo particular para alguna fuente, o para el edificio de alguna puente.

c. aduersus. de cē sibus in 6. c. quā quam. de immunitate Eccle siarum. Cay. verbo excōmunicatio c. 39. &. 4.

¶ Es la duda si en este caso los los Ecclesiasticos estan obligados a pagar este tributo. En esta difficultad la commun sentencia es, que no estan obligados Ecclesiasticos a pagar el tal tributo. De lo qual se ha de ver Syluestro.

Syl. vér. im munitas. 1. §.

¶ A esta duda responde muy bien Panormitano con distinction. La vtilidad, o necessidad de poner el tal tributo de dos maneras puede pertenecer a los Ecclesiasticos. La primera es remotamente, y como indirectamente, y con vna manera de consequencia. Porque la vtilidad, o necessidad pertenece a toda la communidad, y por consiguiente les toca a las personas Ecclesiasticas. El exemplo es, en el edificio de la puente, o el hazer la fuente. En este caso no estan obligados a pagar el tributo, sino es, que el Obispo, y el clero libremente consienta, y consultando primero el Summo Pontifice, y teniendo licencia y facultad de el: como se determina en el Derecho. Y si fuesse tan grande la necessidad, y tambien la pobreza de los seglares, que no pudiessen sin escandalo, y peligro acudir al Papa: en el tal caso bastaria la deliberacion de el Obispo, y de el clero. La segunda manera es: quando la tal necessidad toca a los mismos Ecclesiasticos, como derechamente, y proximamente. El exemplo es: si la langosta destruyesse los campos, donde tienen tierras los clerigos, o lleuan diezmos. En el tal caso, para socorrer a estas necessidades, estan obligados los clerigos, y Ecclesiasticos a pagar estos tributos. Pero hase de hazer con consentimiento de el Obispo. Porque los juezes seglares, no los pueden compeler

Panor. in cap. in minus. de immunitate. Ecclesiastic. cum.

cap. aduersus. de immun ta. Eccle siarum.

a pagar

a pagar los tributos. En estas necesidades, en las quales los Ecclesiasticos estan obligados a pagar tributos, ninguno se ha de eximir, aunque sea noble. Esto suppuesto.

¶ Vigesima prima conclusiõ. Todas las vezes, q̃ faltare alguna de las condiciones puestas, y como estan explicadas, el tributo es injusto, y no obliga en conscience. Esto enseña Sylvestro. Prueuase con las razones hechas, e insinuadas en la declaracion de las condiciones. De lo dicho en esta conclusion se declara muy bien lo que se dize en el capitulo quamquam, que estos tributos, y cargas meritamente se condenan, hablando lo regular y commun, en el Derecho Canonico, y Ciuil. Porq̃ es difficultosa cosa, que se hallẽ juntas todas estas condiciones.

Syl. verbo. Gabela. 3.

Ca. quæ quam. de censib. in 6.

¶ Vigesima segunda cõclusiõ. Los ministros, que cobran los tributos, que saben ciertamente, q̃ el tributo es injusto, peccãmortalmẽte cõtra justicia commutatiua: y estan obligados o restitucion. Esto enseñan todos los Doctores: particularmente discipulos de S. Thomas en el lugar citado. La razon es clara: porque estos tales concurren a la injusticia tomando lo ageno. Esto se confirma: porque los soldados: que pelean sabiendo, que la guerra es injusta, peccan mortalmente contra justicia commutatiua, y estan obligados a restituyr los daños. Luego lo mismo sera en nuestro proposito: Porque es la misma razon.

¶ La duda es, si a los ministros, y q̃ cogẽ el tributo no les consta de la injusticia de el tal tributo, si no q̃ dudã, si es justo el tributo: si podrã cõ buena cõsciencia pedir el tributo. La razõ de dudar es: porq̃ si no estan ciertos q̃ el tributo es justo, ponense a peligro de hazer injusticia. Luego no pueden en ninguna manera pedir el tributo.

¶ A esta duda se respõde, q̃ sera licito a los tales ministros pedir el tributo, si lo hazẽ por mandado de el Principe, y no de otra suerte. En esta resoluciõ cõuienen todos los Doctor. particularmente los discipulos de S. Tho. en el lugar citado. La razõ es: porq̃ es cõmũ, y muy vsado prouerbio de los Theologos, q̃ en caso de duda, la obediencia de el Prelado, y superior, escusa al subdito. Esto se cõfirma: porq̃ en caso de duda el subdito mãdandoselo su principe, puede muy biẽ pelear. Luego lo mismo sera en caso de duda de los tales ministros.

¶ A la razõ de dudar se ha de respõder, q̃ en el tal caso, la obediencia de el prelado, y superior haze ciertos a los ministros, q̃ lo puedẽ pedir. Verdad es: q̃ el Rey, y el Principe no podran en el tal caso pedir el tributo, sino que peccara mortalmente y estara obligado a restituyr. Porque el es la causa principal, que pone el tributo: y ansi esta obligado a aueriguar primero, si el tributo es justo o no.

¶ Vige-

¶ Vigesima tercia conclusiõ. Quãdo falta la quinta cõdicion en estos tributos, hablãdo de si, tã solamẽte se peca cõtra la justicia distributiua. La razõ es: porq̃ a la justicia distributiua pertenece distribuyr los bienes publicos, y los tributos, y cargas publicas, segũ la proporciõ de los ciudadanos entresi. Y quãdo falta esta quinta condicion, no se guarda esta forma, como es cosa notoria. Luego en el tal caso pecca se contra la virtud de la justicia distributiua.

¶ De esta cõclusion se sigue lo primero: que si el Principe quiere libertar a alguno de estos tributos por hazerle gracia, o por venta, y compra, como quando se compran las hidalguias, en el tal caso la parte de el tributo, que auia de pagar el tal ciudadano, no se le ha de cargar a lo restante de el pueblo. Porque si de gracia lo haze libre de el tributo es perdonarle la parte de el tributo, que denia: y si cõpro la hidalguia, ya recibio el Rey en el precio la parte de tributo, q̃ deuia aquel ciudadano. Luego no puede cargar aq̃lla parte de tributo en los demas. Tambien que el Rey, y Principe por hazer gracia y liberalidad cõ vnos, no puede cargar demasiado los otros.

¶ Lo segundo se sigue: que es injusticia grande probar la hidalguia con falsos testigos. La razon es: porque fuera de que los testigos son perjuros, y el los haze perjurar: la parte de el tributo, que el auia de pagar carga sobre lo restante de el pueblo. Por lo qual el tal, que assi prueua la hidalguia, como los testigos con que la prueua, estan obligados a pagar aquella parte de tributo, que el deuia y a hazer, de suerte, que aquella parte de tributo no cargue sobre los demas.

¶ Vigesima quarta conclusion. Los gouernadores de la Republica peccan mortalmente poniendo injustos tributos en ella, y tienen obligaciõ de restituyr. Como los regidores, o otros semejantes gouernadores. En esta conclusion conuienen todos los Theologos en el lugar citado: particularmente se ha de ver Fray Manuel Rodriguez. La razon es: porque ellos son causa de este daño injusto que se da en la Republica. Luego peccan mortalmente, y estan obligados a restituyr. Manuel Rod. in Sum. ca. 72. conc. 4.

¶ La difficultad es, en cierto caso, el qual es, que en el consistorio la mayor parte de el conuiene firmemẽte, y han votado, que se ponga el tal tributo injusto. Los que se siguen, viendo q̃ ya ay consistorio, y que se ha de poner el tal tributo votan lo mismo. La duda es: si estos vltimos peccan mortalmente, y estan obligados a restituyr. La razon de dudar es: porque estos tales no son causa de que se ponga este tributo: Porque ya auia causa efficaz de el tributo, que es la mayor parte. Luego estos tales vltimos no peccan mortalmente, ni estan obligados a res-

titucion. La mesma difficultad es, de vna Republica perfecta, que puede poner tributo. En esta difficultad el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar immediatamente citado enseña, que estos tales no estan obligados a restitucion. Mueuese por la razon de dudar. Cordoua enseña, que estos tales peccan mortalmente, y estan obligados a restitucion. La razon es: porque estos vltimos son con causas, cō los primeros de aquel daño, que se da a la Republica. Luego peccan mortalmente, y estan obligados a restitucion.

Cord. de casib. q. 191.

¶ A esta duda digo lo primero: que estos vltimos peccaron mortal mente, y contra justicia. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es: porq̄ por lo menos consienten en la injusticia, que se haze a la Republica, votando el tributo injusto. Luego peccan mortalmēte contra justicia. Tambien, que aunque la injusticia de el tributo se auia de poner en execucion, con todo esso estos tales estan obligados de officio proprio a boluer por la justicia: porque para esso son regidores, o gouernadores de la Republica. Luego peccan mortalmente votando el injusto tributo, y el peccado es contra su proprio officio, y contra justicia: aunque en hecho de verdad estos tales no ayan sido la causa efficaz de el daño.

¶ Digo lo segundo, que si estos que votaron a la postre, votando lo que era justicia pudierō impedir el daño, y que no se pusiesse el tal tributo, peccan mortalmente contra justicia, y estan obligados a restituyr, si votan lo qué voto la mayor parte. Declaremos esto, la mayor parte ha votado el tributo, que es injusto. Los vltimos saben muy muy bié, q̄ si ellos votā en cōtrario, la mayor parte nose atreuera a poner en execucion el tributo, en el tal caso si los vltimos votasen con los primeros, peccarian mortalmēte, y estarian obligados a restitucion. En esto cōuienen todos los Doctores: y en esto manifiestamente tiene verdad la sentencia de Cordoua. La razon es: porque en el tal caso los vltimos votando lo que los primeros, son causa efficaz de el daño, y de el injusto tributo. Luego peccā mortal mente, y estan obligados a restituyr. Digo lo tercero: q̄ quādo se ha de seguir efficazmente el daño, y ponerse el tributo injusto, aunque ellos voten lo contrario, si votan lo que los primeros, mas probable me parece, q̄ no tienē obligaciō de restituyr. Porque la razon de dudar me parece que tiene gran fuerça, para conuencer esto. Y a la razon hecha en fauor de Cordoua, se ha de dezir, que estos, que votan a la postre, no son concausas efficaces de el daño. Porque aunque voten lo contrario se ha de seguir el daño. De lo dicho, y resuelto en esta difficultad se puede to

mar

mar luz para otras muchas cosas q̃ passan en los consistorios, y en las Republicas.

¶ De lo dicho se colige quan grauemente peccã cõtra justicia los procuradores de cortes, que votan algun tributo injusto, y que estan obligados a restituyr, si son causa efficaz de el daño, cõforme a lo que queda dicho.

¶ La segunda difficultad es, dessos mismos regidores o gouernadores de las Republicas, si estan obligados a assistir a los regimiẽtos, quando ay alguna difficultad en ellos. Suele muchas vezes acontecer, el llamar a regimiento para alguna cosa difficultosa, y que les parece injusta: como para conceder alguna cosa, o algun tributo injusto. Ellos por respectos humanos, no se atreuen anegar, lo que se pide en regimiento teniendo obligacion de negarlo: y para cumplir con el mundo dexan de yr a regimiento, y por no yr al regimiento, y por de votar, sale lo que es injusto, o el tributo injusto. La duda es, si en el tal caso peccan mortalmente y estã obligados a restituyr. La razon de dudar es: porque estos tales no parece, que son causa de la tal injusticia, o de el tributo injusto: porque no votaron. Luego no peccaron mortalmente, ni estan obligados a restitucion.

¶ A esta duda digo lo primero, q̃ si la tal injusticia, o tributo injusto auia de salir de regimiẽto, assi como assi: porq̃ era la mayor parte los que estauan determinados de votar aquello, los que se quedaron en casa, entẽdiendo, y sabiendo cierta mẽte, esto, no estan obligados a restitucion. La razon es: porq̃ no fuerõ causa de el tal daño efficazmente. Luego no tienẽ obligaciõ de restituciõ. En lo que toca a peccar mortalmente por no yr a regimiẽto, en el tal caso me parece muy aparẽte cosa, q̃ no es peccadõ mortal: supuesto, que entienden, q̃ el tal negocio, esta hecho efficazmente, y que ellos no han de ser parte para impedirlo.

¶ Digo lo segundo, que si el negocio no esta hecho, sino q̃ puedẽ impedir cõ sus votos la injusticia, q̃ tienen obligaciõ, so pena de peccado mortal, y obligaciõ de restituciõ de yr al regimiẽto, y votar lo que es justo y razon: y no cumplen cõ no yr a regimiẽto. La razon es: porque los tales de su proprio officio, y de justicia commutatiua tienen obligacion a esto. Porque para esso son regidores, y tienen la honra, y authoridad de regidores en la Republica, y otros fauores, y aũ intereses en ella. De suerte, que no se escusan en el tal caso callando. Antes el callar en el tal caso es pernicioso, y injusto. Y de esto se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ Toda via q̃da difficultad, si los tales regidores estan obligados a hazer este officio, como lo hemos pintado: aun q̃ aya algun peligro de algun daño. Suele acõtecer en algunas Republicas, que a los regidores los suelen

amenazar

amenazar, para que vengan en lo que pretenden los de la corte. La difficultad es: sino obstante esto tienen obligacion de yr a regimiento, y votar por lo que entienden ser justicia.

¶ A esta duda se responde: que estan obligados so pena de pecado mortal, y obligacion de restitucion, a yr a consistorio, y votar lo què fuere justicia, y razõ. Porque esto tienen de officio, y es obligacion de justicia, que tienen a hazer su officio fielmente.

¶ Vigesima quinta conclusion. Si el tributo puesto por el Rey, o por el que tiene authoridad, tiene causas justas, y es bueno y tolerable, estan los subditos en consciẽcia obligados a pagarlo: si lo dize la ley de el tributo: y esto aunque no se lo pidan. Esta conclusion es contra Henrico, y contra la Summa Angelica. Los quales tienẽ, que no ay obligacion de pagar estos tributos antes que los pidã. Porque tienen por opinion, que las leyes de los tributos son penales, que no obligan antes de la sentencia de el juez. Pero nuestra conclusion es commun entre todos los Theologos, que tienẽ, que en el tal caso ay obligacion de pagar el tributo si es tal: y si no lo pagan tienen obligacion de restitucion. Esto enseña S. Thomas. Y todos sus discipulos, y entre ellos el P. M. Soto, y otros muchos, y Aragon, y los juristas. La razon es: porque las leyes obligan en conscien-

Henric. lib. 3. q. 21. Sum. Ang. verbo pedagiũ. q. 1

D. Tho. opusc. 20. de regim. princip. li. 1. c. 12. & lib. 3. c. 5. & 11. ad Rom. ca. 13. lect. 1. Arag. 2. 2. q. 62 ar. 3. fol. 233.

cia quanto a aquello, que mandan antes de la sentencia de el juez: aunque no obligan a la pena hasta que aya sentencia de el juez. Y es assi, que estos tributos ya dichos son justos. Luego obligan en consciencia antes de la sentencia de el juez. Esto se confirma: porque los fieles tienen obligacion de pagar los diezmos, antes que se los pidan: y sino lo hazen estan obligados, a restitucion: por mandarse por vna ley Ecclesiastica justa, y sancta. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque es la misma razon.

¶ Acerca de esta conclusion es la primera duda, quando no es cierto, que el tributo es justo: si no que ay duda razonable por ambas partes de la justicia de el tributo, si aura obligacion en cõsciencia de pagarle so pena de restitucion. La razon de dudar es: porque en caso de duda el subdito posee el tributo, queha de pagar al Rey. Luego no tiene obligacion de restitucion.

¶ A esta duda digo lo primero, que si el tributo es antiguo, y recibido por la costumbre por bueno y justo, aunque aya agora duda, ay obligacion de pagarlo en consciencia, y sopena de restitucion. El caso es, que pudo acontecer, que vn tributo antiguo al principio, que se puso se tuuo por bueno, y justo, y esta recibido por tal y despues de algunos dias, o de muchos dias, se començo a dudar, y razonablemente de la justicia de el tal tributo, o

por-

porque se variaron las cosas, o porque aduirtieron de nueuo. En el tal caso ay obligació de pagar el tributo. Esta resolució tiene Castro, y Fray Manuel Rodriguez, que se ha de entender desta manera. La razon es: porque en el tal caso el Rey posee el tal tributo: y en caso de duda mejor es la condicion de el que posee. Luego ay obligacion de pagar el tal tributo. Esta misma sentencia tiene Aragon en el lugar citado.

Cast. de leg. pœnali. lib. 1. c. 10. Manu. Rod. c. 72. conclus. 2.

¶ Digo lo segundo: Si el tributo es nueuo, y se comiença a poner de nueuo, si se duda de su justicia, no estan obligados los ciudadanos a pargarle. Esta sentencia tiene Gabriel, y Medina, y Aragon, y Fray Manuel Rodriguez. La razon es: porque en caso de duda, mejor es la condicion de el que posee. Y los ciudadanos en el tal caso estan en la posesion. Esto se confirma: porque los tributos en el Derecho siempre se presumen injustos, sino costa de lo cotrario. Y contra esto no haze lo que comunmente se dize, que en las dudas se ha de presumir por la sentencia, y mandato de el superior: porque esto se entiende quando no se trata de el interes de el Rey.

Gabri. in 4. d. 15. q. 5. ar. 2. Medi. q. 13. Aragon & Manuel Ro. vbi. sup.

¶ De lo qual se sigue, que quãdo el tributo antiguo se augmẽta de nueuo, y se duda de la justicia de el augmẽto, no estã obligados los ciudadanos a pagar el tal tributo, quanto al augmento. Porq̃ se duda de la justicia de el augmento, y el principe no esta en la possesion, quanto a aquel excesso. A la razon de dudar se responde, de lo dicho.

¶ La segunda duda es: si ay obligacion en conciencia de pagar los tributos, que ponen los Principes y Reyes antes, que los pidan, de suerte, que si no los pagan esten obligados a restitucion. La razon de dudar es, porque parece cosa grauissima, y dificultosa el pagar estos tributos antes, que lo pidan. Luego no obligan en conciencia antes que se pidan. Particularmente esto tiene mas difficultad en la alcauala, en la qual se pide de diez vno. Porque es muy graue cosa pagar de diez vno. Luego por lo menos no obliga antes de la condenacion de el juez. En esta difficultad el Maestro Soto enseña que quando se venden cosas de poco precio, que no estan obligados los que venden a buscar los alcaualeros, o arrẽdadores, sino basta pagar la tal alcauala, quando la piden, sino fuesse q̃ vsassen de fraude y dolo ocultando se para que no se la pidã. De suerte, que en la sentencia deste Doctor, en lo q̃ toca al alcauala se ha de vsar de esta moderació. El M. Aragõ enseña cõtra el M. Soto y con algunas razones friuolas le impugna: como es facil de ver en el mismo autor.

Sot. li. 3. de just. q. 6. ar. 7. & lib. 4. q. 6. art. 4.

Arag. lo co citat. pa. 134.

¶ A esta duda digo lo primero, quãdo ay costũbre de q̃ los tales tributos no se pague, sino los pi-

dē, particularmente de lo q̄ toca al alcauala, el q̄ passa por su camino derecho cō sus mercadurias, ò las vēde sin fraude, y sin engaño, y no ay alcaualero q̄ los pida, no esta obligado a restituyr, sino los paga. Pero si viene el alcaualero, o arrendador, y le pregunta si ha vēdido las tales mercadurias, esta obligado a dezir la verdad, y no lo puede esconder: y sera perjuro si le tomā juramēto, y no dize la verdad. La razon es: porq̄ la costumbre en el tal caso tiene fuerça de ley, y es declaradora de la ley. Lo qual se entiende de la costūbre, que es tan recibida que lo sabē todos, q̄ esta recibida. Porque si la costūbre no es tal, no tiene fuerça de ley, ni puede declarar la ley. Tābien es necessario, q̄ el Principe formal o interpretatiuamente aya aprobado la tal costumbre: lo qual tendra verdad, quando sabiendo, que lo hazen assi, no'castiga a los tales.

¶ Digo lo segūdo, q̄ quādo el tributo es justo, y razonable no ay duda ninguna, sino q̄ ay obligaciō de pagarlo antes de la condenacion del juez, como lo dize Aragon, y tābien lo enseña muy bien el P. M. Bañes. La razon es clara: porque el tal tributo se le deue al Principe de justicia commutatiua, y no es ley penal como es cosa notoria. Luego ay obligacion de pagar el tal tributo antes de la condenacion de el juez. De esto no ay difficultad. Toda la difficultad es: si la alcauala pedida con todo el rigor, y de diez vno sea graue carga el pagarla, antes que la pidan, o si basta para su justificacion, q̄ aya obligacion de pagarla quando la pidieren. De suerte, que con esta limitacion sea justo tributo, y no sea tan pesado, como parece, que lo significa el Padre Maestro Soto.

Bañe. 2.2 q. 62. ar. 3. p. 237.

¶ A esto digo lo tercero: En lo que toca a las alcaualas, que es muy aparente, y probable, que el que vende sus mercadurias cō buena fee, sin fraude, ni engaño en ocultar lo que vende, si a caso no lo vee el alcaualero, o arrendador, no tiene obligacion de pagar el tal tributo. Esto enseña absolutamente el M. Bañes en el lugar citado, y el P. M. Soto acude a esto en las mercadurias ordinarias, y que no son en gran cantidad. La razon es: porque el tal tributo lleuādo de diez vno, parece que seria intolerable, si obligasse a que los mismos, q̄ vendē, anduuiessen a buscar el alcaualero. Pero hase de aduertir, que si vso de algun fraude, o engaño en ocultar las mercadurias, y la venta para que no lo supiesse el alcaualero, tiene obligacion de restituyr el tal tributo, como lo enseñan los Doctores citados. Tambien se ha de aduertir, que a mi no me parece mal, sino muy bien la limitacion de el Padre M. Soto, que esto se entienda en las ventas ordinarias quando se venden cosas, q̄ son de poco momento, o que no son de mucho momento. Porq̄ si se vendiessen algunas cosas de mucho momento, ten-

to tẽgo por cierto, que auia obligacion de pagar la tal alcauala. Porq̃ de otra manera se defraudaria el tributo en gran cantidad. En el tal caso no obligaria yo a pagar en conscientia el tal tributo de diez vno, sino de treynta vno, o vna cosa ansi. Porque de esta manera, me parece que seria justificado el tributo. De suerte, que en las compras y ventas ordinarias, que no son de mucho precio el tributo no es pesado, ni se justifica con esta limitacion, que se pida el tal tributo. Pero en las cosas de mucha importancia se podria justificar con la limitacion ya dicha. Y esto significa el Padre M. Soto. Porque siempre en España el tributo de diez vno, ha parescido riguroso, sino es con algunas limitaciones. De lo qual se sigue, que vna ley ciento y veynte, que ay en el quaderno de las alcaualas, que manda, que el que vende alguna cosa dentro de quinze dias, manifieste la venta al alcaualero, no esta recibida en España ni se vsa. Porque es muy aspera ley.

¶ Digo lo quarto, que es muy probable, que el que con fraude y dolo escondio o oculto la venta, si se passan dos años no ay obligacion de restitucion. Esto enseña el P. M. Bañes en el lugar citado, y enseñalo por cosa cierta y aueriguada. Porq̃ vna ley ciẽto y veynte y nueue de el mismo quaderno le pone al alcaualero termino de dos años, dentro de los quales pueda pedir el tal tributo. Y en ciertas mercadurias, que no se venden delante de escriuano, se le determina tiẽpo de dos meses dentro de el qual pueda pedir los tales tributos. Luego los q̃ vendẽ con esta cõdicion, estã obligados a pagar el tributo. En este dicho solamẽte dixe ser probable esto: porque estas leyes se pueden entender en el foro exterior. De suerte, que si vuo fraude y engaño en el ocultar la venta, passado aquel tiempo no le pueden pedir en el foro exterior. Pero en el foro de la conscientia tambiẽ es probable que aura obligacion a restituyr. El exemplo es, en la venta, en la qual no ay engaño Vltra dimidium justi precij, que no lo pueden pedir en el foro exterior: pero aũque no sea tanto el engaño ay obligacion de restituyr en el foro de la conscientia

¶ Digo lo quinto: que cõmun, y ordinariamente, en los lugares de los señores subjectos al Rey, y q̃ son vassallos suyos, los que vsan de fraude y engaño, no estan obligados a restituyr el tal tributo. Antes no es fraude ni engaño sino cautela. Esto enseña el Maestro Bañes en el lugar citado, y es muy probable. La razon es: porque estos señores regular y communmente tienẽ mayor rigor en cobrar los tributos, que no el Rey. Lo qual es clarissima injusticia. Porque no tienen ellos mayor poder para pedir los tributos, que el Rey que se los concedio, digo

communmente: porque algunos señores no piden los tributos de las alcaualas con mayor rigor, que el Rey. Por lo qual a estos tales se les han de pagar con las mismas cõdiciones, q̃ al Rey.

¶ Digo lo vltimo de lo que toca a los portazgo, q̃ el q̃ con buena fee passa sus mercadurias de vn Reyno a otro, sino ay quien le pida el portazgo, no esta obligado a pagarlo. El exemplo es si passa por su camino ordinario como se suelen passar los demas. Esto enseña Bañes, y le siguen muchos Thomistas en el mismo lugar. La razon es: porque el tal tributo es justo, y no pesado con estas condiciones, como queda dicho de la alcaualа. Pero aduiertase: que si con engaño y fraude passando por caminos extraordinarios ocultã el passar las mercadurias, estan obligados a pagar el tal tributo, como queda dicho de la alcaualа. Esto entiendo yo de las mercadurias ordinarias: porque si fuessen cosas grandes, aunque se passasse sin engaño, y fraude me parece, que auria alguna obligacion de pagar el tributo con alguna moderacion, como queda dicho de el alcaualа. De lo que toca a los ministros de el tal tributo, quando dissimulan por algun precio, si estan obligados a restituyr, y lo mismo los q̃ passan, dirase a baxo en la materia de restitucion.

¶ De lo qual se sigue, que hay obligacion de pagar alcaualа de las cosas menudas, que se vendẽ: como son cosas q̃ valẽ dos o tres reales. Esta doctrina parece contra el M. Soto. El qual dize, que no fue la intencion de el legislador obligar a pagar alcaualа de cosas tan menudas: como es vna gallina, que vende vn pobre labrador. Pero este colorario se colige de lo dicho, y se ha de entender conforme a lo dicho, que ay obligacion de pagar alcaualа de esto: y que la intencion de el legislador fue esta. La razon esta clara: porque se venden muchas cosas, por menudo: y si no se pagasse alcaualа de ellas, perderse ya grandissima cantidad de este tributo. De suerte, que aunque cada cosa por si sea poca cantidad: pero todo junto haze vna gran cantidad. Esto enseña Aragõ, y otros modernos. La tercera duda es: si ay obligacion de pagar alcaualа, quando no va delante la venta de vna casa. Es el caso. Dos mercaderes hazen vn contracto de compra y venta: y despues de hecho el contrato arrepientense y deshazenle: la duda es, si se deue alcaualа de esta compra y venta. La razon de dudar es: porque en realidad de verdad, fue verdadera compra, y venta. Luego ay obligacion de pagar alcaualа.

¶ A esta duda se responde, que en el tal caso, no ay obligacion de pagar alcaualа, quando la cosa vendida no se ha entregado, al cõprador, ni el cõprador ha pagado el precio. Esta resolucion tiene Fray Luys Lopez, y Nauarra, y Fray Manuel Rodriguez. La

Sot. li. 3. de justi. q. 6. ar. vltim.

Luys Lopez in instructo. consci. par. 2. c. 41. Nauar. li. 3. de restitutione. c. 1. nu. 244. Manuel. Rodrig. in Sum. ca. 73. conc. 3.

razon

razon es: porque la ley, que obliga a pagar las alcauálas en razon de la venta es ley odiosa. Luego haſe de reſtringir, y limitar, que ſe entienda quando la venta es conſummada, y perfecta. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, diziendo, que la tal venta, y el tal contracto no es conſumado, y perfecto. Por lo qual no ſe deue alcauala de el tal contrato de venta.

¶ La quarta duda es, quando ſe vende la coſa al fiado, y ſe entrega al comprador, de ſuerte que corre por el: en el tal caſo es la duda, ſi ay obligaciõ de pagar la alcauala. La razon de dudar es: porque en el caſo paſſado no ay obligacion de pagar alcauala, por no ſer conſumada la venta. Luego tampoco aura obligaciõ de pagar alcauala en eſta caſo: porque tampoco eſta conſumada, y perfecta la venta.

¶ A eſta duda ſe reſponde, que en eſte caſo ſe deue alcauala, y ſe puede pedir. Eſto enſeña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado: y tambien otros Doctores. La razon es: porque en el tal caſo ya la venta eſta perfecta, y conſumada. Porque aquella es la naturaleza de el vender al fiado. Luego deueſe alcauala en eſte caſo.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde, que ay gran differẽcia entre el caſo de la duda paſſada, y eſte. Porque en el paſſado no ſe haze entrega de la coſa: por lo qual la venta no es perfecta: y tampoco ſe hizo entrega de el precio. Pero en eſte caſo la vẽta es perfecta: porque ſe entrego la coſa, que ſe vendia, aunque ſe aguarda por el precio.

¶ La quinta difficultad es: quãdo ſe vende vna coſa, y el que cõpra da alguna coſa al vendedor, en ſeñal de precio: como es vſo y coſtumbre de vender alguna coſa, y que el que compra de algo en ſeñal. La difficultad es: ſi de eſta venta ſe deue luego el alcauala, ſi la tal venta no paſſa a delante, ſino que ſe deshaze. En eſta difficultad Fray Manuel Rodriguez en el miſmo lugar, enſeña, que en el tal caſo ſe deue alcauala, aunque deſpues ſea parte de la venta. La razon de eſte author deue ſer: porque le parece, que eſta effectuada la venta por auer recibido algo en ſeñal.

¶ A eſta duda digo lo primero: que me parece muy mas aparente, y mas conforme a la doctrina de las dudas paſſadas: que en el tal caſo no ſe deue alcauala. La razon es: porque en el tal caſo no eſta conſummada y perfecta la venta, pues no ſe ha entregado la coſa vendida ni el precio, ſino tan ſolamente ſe ha dado ſeñal. Eſto ſe confirma: porque la tal venta ſe puede deshazer perdiendo la ſeñal. Luego por la tal venta haſta que eſte cõſummada y perfecta, no ſe deue alcauala.

¶ Digo lo ſegundo, que quando ſe da alguna prenda no en ſeñal de paga, ſino ſolamẽte como

prenda, y el comprador arrepentido de la cosa, quiere mas perderla, q̃ estar por el contrato hecho, en el tal caso no se deue alcaualа. Esto enseña F. Manuel Rodriguez en el lugar citado. Y su razon es, porque se puede deshazer la venta perdiendo la prẽda. Pero deuiera de aduertir que lo mismo es en el caso de el primer dicho. Porque tambiẽ se deshaze la venta perdiendo la señal, como es vso y costumbre.

¶ La sexta difficultad, es quando el cobrador, o alcaualero dexa a la conscіencia de los que las deuen, que manifiesten lo que deuen: si estan obligados sopena de peccado mortal a manifestarlo que deuen: y si estan obligados a jurar, y jurar la verdad. Nauar. c. 7. n. 202. Nauarro enseña, qua estos tales, no estan obligados a jurar. Su fundamento es, que la ley penal solamente obliga a la pena, y no a la culpa. Y la ley de pagar los tributos es penal, y por cõsiguiẽte no obliga a la culpa, sino apena.

¶ A esta duda digo: que en el tal caso esta obligado a manifestar la verdad, y deue jurar: y jurar la verdad, y si miente pecca mortalmẽte cõtra justicia, y cõtra la sanctidad de el juramẽto, y esta obligado a restitucion de el tributo deuido. Esto enseña Medina, Cordoua, y F. Luys Lopez, y en algo conuiene Nauarro con ellos, y F. Manuel Rodriguez. La razon es: porque la ley de pagar los tributos no es meramente penal, sino que obliga de justicia, como ya queda dicho, y por consiguiente ay verdadera jurisdiction para poder pedir juramento. De lo qual se responde a la razon de Nauarro.

Med. de rest. q. 3. Cord. de casib. q. 94. Luys Lop. in instruct. cõcs. pa. 2. ca. 37. Man. Rodri. c. 73. concl. 4.

¶ La septima difficultad es: si el q̃ deue el portazgo puede dezir al que lo cobra, dexãdolo en su conscіencia, q̃ le dara vn tanto: deuiendole mas. La razon de dudar es, porque como queda dicho en la duda passada, el que deue la alcauala, si se lo dexan en su conscіẽcia, ha de dezir la verdad sopena de peccado mortal, y obligacion de restitucion. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

¶ A esta duda digo lo primero, que hablando absolutamente se ha de dezir, q̃ ay obligaciõ de dezir la verdad, y le pueden tomar juramẽto y no respondiẽdo la verdad se perjura, y tiene obligacion de restitucion. Esto se cõuence, cõ la razon de dudar, y cõ la resolucion de la duda passada.

¶ Digo lo segundo, q̃ tales circunstancias podria auer, que no vuiesse obligacion de restituyr. Declaremoslo con exemplo. Ay mucha amistad entre los arrẽdadores ð los portazgos, y los mercaderes, q̃ frequẽtan el camino, donde se paga portazgo. Estos mercaderes podrian yr por otro camino, y vã por alli, y assi causan ganãcia a los dichos arrendadores. En el tal caso si el mercader, q̃ deue el portazgo, cõfiado en la amistad dixesse, q̃ deuia tãto deuiẽdo algo mas, porq̃ se lo dexã en su cõscіencia, no seria peccado ð injusticia, ni auria obligaciõ de restituyr. Esto enseña Fray Manuel

nuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion quinta. Y esto es bien aparente. Porque en el tal caso el arrendador de el tributo, parece, que se da por satisfecho, y contento. Siempre hablo de el arrendador de el tributo. Porq̃ si cobrasse en nõbre de el Rey seria negocio muy differente. Dixe que no pecca pecado de injusticia: porque en el tal caso puede auer mentira. Y para euitar la mentira, que cometẽ diziendo que deuen tanto, deuiendo mas, mejor seria dezir tomad esto, y contentaos, sin dezir no deuo mas.

¶ La Octaua duda es, si el q̃ ha recibido algũ daño de el Principe, puede no pagarle las alcaualas, q̃ le deue, recõpensando cõ ellas el daño, q̃ recibio cõtra justicia. Es el caso. Vn soldado, o otro official de el Rey, aquien no han pagado lo q̃ le deuian de justicia: es la duda, si el tal se podra satisfazer de lo q̃ el Rey le deue de justicia, no pagando las alcaualas, q̃ deue. Esta duda tiene lugar, quãdo las alcaualas estã por el Rey, y se cobrã para el, de tal suerte q̃ no las tiene arrendadas. Porque si las tiene arrendadas a otro, en ninguna manera es licito. La razon es clara: porque entonces no toma la satisfacion de el Rey, que le deue sus estipendios sino de aquel que tiene las alcaualas arrendadas. Verdad es, que Sylueſtro, y Nauarra enseñan cõtra esto. Los quales dizen, que aunque este arrendado el tal tributo, pueden hazer la tal recompensa. Su razon es: porq̃ los arrẽdadores cõpran por menos precio estas alcaualas, con los muchos engaños, q̃ en su cobrança suelẽ suceder: por lo qual no se puede dezir, q̃ son dãnificados. Esta razon no cõuence. Porque aunq̃ es verdad, que cõpran las alcaualas por menos precio, por razõ de los engaños, q̃ ay, pero no por esso dexã de pecar los q̃ cometẽ estos engaños, pidiẽdoles juridicamẽte las alcaualas. Y quãdo esto fuera verdad no se ha de entender, de estos engaños q̃ se hazẽ en recõpensa de lo q̃ les deuia el Rey, sino de otros engaños, q̃ se hazẽ por falta de diligẽcia, y inquisicion de los cobradores. Tãbien traẽ estos Doctores otra razõ para cõuencer su intẽto. Y es, q̃ el Principe a nadie puede vẽder lo q̃ es mio, y mio es lo que se me deue. A esta razõ se responde q̃ las alcaualas, que el Rey vende y arrienda, suyas son, y no son de aquellos, a quien deue el Rey. Y no es mio aquello, que yo podia cõ buena conscicncia retener. Porque aquesto, aunque pudiesse tener verdad de aq̃llo, que yo tengo en mi poder, porq̃ esta en poder de el Principe: pero no de aquello, q̃ esta ya vendido. Porq̃ aquello ya no es de el Principe. De suerte, que tengo por cierto, y aueriguado, que quãdo el Rey ha arrẽdado, o vẽdido las alcaualas, no se puede vno satisfazer de la deuda, que el Rey le deue. Toda la difficultad es, quãdo el rey no tiene vẽdidas ni arrendadas las alcaualas, sino

Syl. ver. bo. Gabela. 3. q. 9. Nau. lib. 3. de resti. ca. 1. nu. 248.

que estan por el y se cobrā por el, y por sus administradores.

¶ A esta difficultad digo lo primero q̄ pudiēdose cobrar los salarios o partidos, que deue el Rey a los soldados, o a otros officiales por via juridica, acudiēdo a los juezes, no puede vno satisfazerse, y hazer recōpensaciō en las tales alcaualas. La razō es: porque se ha de guardar la via juridica. Esto se confirma: porque vn particular, aquiē se deue alguna deuda, no se puede el satisfazer por su propria mano de la tal deuda, sino que deue acudir a los juezes. Luego lo mismo sera en nuestro caso. ¶ Digo lo segundo, que no pudiendo auer satisfaciō por via juridica, delo que se deue podria muy biē satisfazerse, y hazer recōpēsaciō en las dichas alcaualas. Esto enseña Sylueſtro, y Nauarra en los lugares citados. La razon es: porq̄ el Rey le deue de justicia otra tāta cātidad. Luego no se pudiendo satisfazer por otro camino, podra muy biē por este. Pero hase de aduertir, q̄ la satisfacion, y recompensa se haga sin passion, y guardādo y gualdad y justicia. De lo qual se sigue, que quando el Rey tiene vendidas y arrēdadas las alcaualas, si aquel, que las arrendo, o compro vuiesse hecho algun daño a alguno, q̄ deue alcauala, el tal podria muy biē satisfazerse en las dichas alcaualas, guardādo y gualdad cōforme a lo q̄ queda dicho de el Rey. ¶ La nona difficultad es: si es pecado cōprar mercadurias de los que defraudan las alcaualas licitas, y moderadas: y si estan obligados a hazer alguna restitucio: particularmente si callan, y prometen de callar las tales ventas. La razon de dudar es: porque parece, que concurren con los otros a el peccado de la injusticia. Luego es peccado y ay obligacion de restituyr.

¶ A esta duda se respōde, q̄ los tales no peccā mortalmēte, ni estā obligados a restituyr las alcaualas. Esta resolucio tiene Nauarra, y otros Doctores. La razon es: porque los tales no defraudā las alcaualas, ni tampoco peccan por callar: porque no tienen obligacion de justicia, a manifestar semejantes delictos, sino tuuiessen officio, q̄ les obligasse a ello. Y tambien que no ay obligacion de euitar el daño de los alcaualeros, o de el dueño de la alcauala, cō daño suyo proprio. Y si manifestassen estos delictos es cosa clara, q̄ nadie les querria vender su hazienda. Y tābien, q̄ auia de preceder primero la correctio fraterna. A la razō de dudar se respō de facilmēte, q̄ los tales cōpradores no cōcurrē a la obra mala, sino vsan tan solamēte de su derecho. Y q̄ ellos no paguē la alcaualа no esta por su cuēta, ni cōcurrē a esso. ¶ La decima duda es: si estan obligados los herederos, y legatarios en cōsciēcia a pagar la alcauala de las cosas de el defunto, q̄ seles applicā apreciadas y estimadas. Pōgo exēplo. Māda vn defunto mil ducados a vno, y pone se la hazienda en almoneda, y sacan cosas en la almoneda, que

Nauar. li. 3. de restitu. c. 1. n. 170.

valen

valen los mil ducados, y pidelas este tal legatario. La duda es, si en este caso se deue alcauala. Lo mismo es, si el defunto dexa vna casa, que vale quinientos ducados, y son cinco los herederos, a los quales mando a cada cien ducados, si a cada vno se applica la quinta parte de aquella casa, es la duda, si se deue alcauala. La razon de dudar es, porque en estos casos ay verdadera venta. Luego deuese alcauala.

¶A esta duda se responde, que no ay obligacion de pagar alcauala. Esto enseña Nauarra en el lugar citado, y otros Doctores modernos. La razon es, porque en el tal caso propriamente no ay venta, ni compra, sino tan solamente se applican al heredero, y legatario las partes, que se les deuen de los bienes de el defunto, lo qual mas es partijas y diuision de bienes, que compra ni venta. Luego no ay obligacion de pagar alcauala. De lo qual se respõde facilmẽte a la razõ de dudar.

¶De lo qual se sigue, que si el heredero, o legatario fuera de lo que le viene de su herencia, o legado toman otra cosa apreciada y estimada, en el tal caso el testamentario, o el que la vende, tiene obligacion a pagar la alcauala como lo dize Nauarra en el lugar citado. La razon es, porque en este caso lo que se les da, no es por via de partija, sino por via de venta.

¶La vndecima duda es, si pueden los Christianos, que cõpran mercadurias, o las venden a los infieles defraudar las alcaualas, y tributos, que se deuen a los Principes infieles, por razon de la dicha compra, o vẽta. La razõ de dudar es, porque ellos posseen tyrannicamente las tierras de los Christianos. Luego no es peccado defraudarlos de las tales alcaualas, y es vna manera de recompensa.

¶A esta duda se responde, no ser licito. Esto enseña Soto, y Victoria, y Cordoua, y Fray Luys Lopez. La razon es, porq̃ aũque posseã tyrannicamente las tierras de los Christianos, no esta a cuẽta de los particulares recuperar estos bienes, sino a cuenta de el Sũmo Pontifice, y de los Principes Christianos. Luego los particulares por este titulo no pueden defraudarlos de las alcaualas y tributos. Esta resolucion tiene mas verdad, si los tales Principes no tienẽ la tierra de la Christiandad ni hazen daño a los Christianos: entõces ni cõ authoridad de el Papa, ni cõ licencia de el Rey, les puedẽ defraudar de los tributos, q̃ segũ justicia se les deuẽ. Esto enseñã los mismos Doctores. La razõ es clara, porq̃ en el tal caso los infieles no hazen injusticia ni agrauio ninguno a los Christianos. Luego por via de recõpẽsacion no los puedẽ defraudar de los tributos. ¶De esta resoluciõ se sigue, q̃ ninguno puede defraudar al infiel particular en las cosas, q̃ se vendẽ por cuenta y razõ, y el q̃ le defrauda q̃da obligado a restituyr este daño. La razõ es, porq̃ esto es vsurpar lo deuido

Co. lib. 1 quæst. q. 17. Luys Lopez li. 1. instru. neg. c. 10

al infiel por su particular trabajo, o por su mercaduria. Esto tiene verdad, aunque el infiel sea de aquellos, q̃ posseẽ tyrãnicamẽte las tierras de los Christianos. Esto enseña el M. F. Luys Lopez, y dize q̃ assi lo respondio Victoria. Colegese esto de lo ya dicho.

Luys Lopez in instruct. cõsci. 1. p. c. 39.

¶ Vigesima sexta conclusion. Los señores, que tienẽ las alcaualas de sus pueblos, porque se las dio el Rey, o se las vẽdio, no las puedẽ lleuar cõ buena conscièçia por entero, como las lleua el Rey esto es de diez vno. Esto enseña el M. Soto, y el M. F. Luys Lopez, y F. Manuel Rodriguez, y otros modernos. La razõ es, porquè si el Rey lleua de diez vno es por la gran necessidad, en q̃ esta puesto, la qual si cessasse no podria lleuar el tal tributo cõ tãto rigor. Y aun auiẽdo tãta necessidad el Rey se cõpone cõ sus vassallos. Luego los demas señores no podran lleuar con buena cõscien cia los tales tributos. Esto se confirma, porq̃ los señores cõpraron estas alcaualas en timpo, q̃ rẽtauan menos: porq̃ no se pagauan cõ tanto rigor y assi les costaron menos, y las compraron por menos precio. Luego no las pueden lleuar con tanto rigor.

Sot. lib. 3 de iust. q. 6. art. 5. Luys Lopez in instruct. cõscient. 1. p. c. 38. in instruct. neg. lib. 1 c. 20. Manuel Rodrig. cap. 72. cõcl. 7. in sum.

¶ Acerca de esta conclusion es la difficultad: porque estos señores tienen el mismo derecho, q̃ el Rey. Porq̃ por donacion o por vẽta les passo su derecho. Luego pueden lleuar estas alcauala con el mismo rigor, q̃ el Rey, particularmẽte parece que tiene fuerça, quando se las compraron por el justo precio, y quando las alcauala estauã en su punto, y le dierõ por ellas lo que era justo y razõ. En esta difficultad Cordoua tiene contra nuestra conclusion, y enseña, que los tales señores pueden lleuar las alcauala, como el mismo Rey, aunque tan solamẽte estos señores seã colectores de las alcauala, y no tengã de ellas pleno derecho. En confirmaciõ de esta sentencia se puede traer vna ley de la nueua compilacion como lo aduierte Fray Luys Lopez. La qual dize, q̃ los señores, que por via de merced, o remuneracion deuida a sus seruicios alcançaron de el Rey los derechos de las alcauala, que las puedan recibir, y lleuar de la misma manera, y no de otra, que el mismo Rey las podia lleuar.

Cord. de casib. q. 115.

Leg. 18 tit. 10. li. 5. nouæ compil. Luis Lo. lib. 2. instruct. negoc. cap. 44.

¶ A esta duda se puede responder, q̃ los tales señores pueden lleuar las alcaualas, como el mismo Rey, quãdo el Rey las lleua cõ moderaciõ, y contẽplança, y sin rigor. Pero no las podran lleuar cõ todo el rigor q̃ el Rey, quãdo las lleua el Rey muy rigurosamẽte apretado, y como cõpelido de la necessidad, como q̃da declarado en la cõclusiõ. De esta manera se puede explicar la dicha ley. Tambien se ha de dezir dela misma suerte a la razon de dudar, que estos señores tienen el mismo derecho, que el Rey, quando el Rey cobra las alcaualas con templança, y moderacion. Porque este es el derecho claro, y liso, que tiene el Rey.

¶ La segũda duda es, si puedẽ

los ſeñores ſtéporales lleuar los tributos, q̃ ſe ſolian pagar por guardar las fortalezas, y las atalayas, q̃ en ellas ſe poniã auiendo ceſſado la neceſsidad de guardarſe: porq̃ las fortalezas eſtã ya por tierra, y no ſe ponẽ guardas en ellas, y anſi ha ceſſado la cauſa de la impoſiciõ de el tributo. ¶ A eſta difficultad ſe ha d̃ dezir, q̃ en el tal caſo no pueden eſtos ſeñores lleuar el tal tributo ni ay obligacion de pagarle por aq̃lla cauſa, q̃ ſe puſo. En eſto conuienẽ communmẽte los Doctores, Syluestro, Cordoua, F. Luys Lopez, y F. Man. Rodrig. La razõ es clara, porq̃ en el tal caſo ceſſa la cauſa de el tal tributo. Luego no pueden lleuar el tal tributo. Porq̃, como q̃da dicho, vna de las condiciones neceſſarias para la juſtificaciõ de el tributo, es la cauſa de el tributo, y que perſeuere en el tal tributo.

Syl. v. dominiũ q. 4. dicto 4. Cord. de caſib. q. 113. Luys Lopez lib. 2 inſtru. negotian. c. 38 Man.. Rod. in ſumma c. 72. cõcl. 8.

¶ La mayor difficultad es, quando las fortalezas eſtan en pie, y el Rey pone en ellas alcaydes, o guardas, ſi ſera licito en eſte caſo pedir los tales tributos, aunque en hecho de verdad, no ſe gaſten en la paga de las atalayas, y velas, ſino en otra coſa. En eſte caſo enſeñan algunos Doctores, que es licito lleuar los tales tributos. Verdad es, que ponẽ algunas limitaciones para ſereſto aſsi. La primera, quando ay probabilidad moral, que en algun tiempo tendran eſtas fortalezas neceſsidad de velas y atalayas. La ſegunda, quando inſtando la neceſsidad de poner las no obligan de nueuo los Señores a los vaſſallos a pagar mayores tributos por ellas, aunque les ſea neceſſario poner mas de las acoſtumbradas. Mas ſino ay probabilidad moral, que aura eſto el tal tributo es illicito. Eſta ſentencia anſi declarada, enſeña Cordoua, y el Padre Fray Manuel Rodriguez no ſe aparta de ella. La razon puede ſer: porque el tal tributo parece, que ſe juſtifica con eſta manera de igualdad que ſe haze hallandoſe eſtas dos condiciones, y no de otra ſuerte.

Cord. de caſibus q. 113. Ma. Rodr. in ſum. con. 8.

¶ Otros Doctores dudan mucho de eſta ſentencia particularmente hablando en eſte Reyno de Leon, en el qual hablando moralmente, eſtan muy ſeguras de los enemigos, ſin temor que adelante los haura. Por loqual dizẽ, que como ceſſa la cauſa moralmente hablando, por la qual fueron pueſtos los tales tributos, pecca el Principe pidiendolos, aunque aya coſtũbre de pagarlos como lo dize Sylu. Eſta ſentẽcia tiene F. Luys Lop. en el lugar citado. ¶ A eſta duda ſe reſpõde, que eſta vltima ſentencia parece mas verdadera, como ſe cõuence cõ la razõ hecha en ſu fauor. Eſto ſe entiende quando no huuieſſe otras cauſas juſtas, y razonables, con las quales ſe juſtificaſſe el tal tributo. Porq̃ auiẽdo las tales razones, q̃ juſtifiquẽ el tal tributo ſeria otra coſa differẽte. ¶ Vigeſi maſexta concl. El Rey tiene poder, y autoridad para exẽptar, y librar de los tributos ya dichos algunas perſonas, como libra de los tales tributos a los hidalgos,

Syl. v. dominiũ q. 4.

y a otras personas semejãtes. Esto se entiende auiendo justas, y razonables causas, para la tal esencion. Esta conclusion enseña Soto y Nauarro, y communmente los Doctores. La razon es, porq̃ el Principe tiene authoridad para poner estos tributos en orden al bien publico, como ya q̃da determinado. Luego en orden al mismo bien publico tẽdra authoridad de libertar del tal tributo o de los tales tributos algunas personas. Aduiertase que en la cõclusion q̃da dicho, que el Principe tiene authoridad de libertar de estos tributos por justas, y razonables causas. Porq̃ no auiẽdo las tales causas no podria justamente librar del tal tributo algunas personas, cargando aquella parte de tributo a lo restante del pueblo. El exemplo es, si a los vezinos, y moradores de vn lugar se les reparte ciẽ ducados d̃ tributo, y el Rey libertasse del tal tributo a vn ciudadano sin razon, ni causa cargando los mismos ciẽ ducados, sobre los demas vezinos del pueblo, no lo podria hazer. Lo mismo es, quando el Rey o el Principe liberta a vno del tributo por alguna summa de dinero no lo puede hazer, sino es q̃ la parte d̃ tributo, q̃ cabia a aq̃l vezino, q̃ haze libre, la descargue, y quite de los vezinos. De lo qual se sigue, q̃ los señores temporales no pueden hazer libres de los tributos a los q̃ guardan la caça q̃ ellos han inuentado y ordenado para su recreacion. Esto se entiende sino fuesse q̃ libertassen lo restante del pueblo de aq̃lla summa que auian de pagar los tales guardias. Esto enseñan Gabriel, y Sylueestro, y Cordoua, y Soto y Nauarro en el lugar citado. La razõ es, porq̃ los tales señores no tienen authoridad de poner grauamẽ no deuido a sus pueblos, por sus recreaciones, y cargarlos d̃ la parte de tributo, q̃ auiã de pagar las guardas, y caçadores es grauamen no deuido, como es cosa notoria. Luego no es licito a los tales señores. ¶ Vigesimaseptima conclusion. Los eccleſiasticos no estan obligados a pagar los tales tributos a los señores tẽporales. Esto enseñã cõmunmẽte todos los Doctores, y es doctrina muy recebida entre Theologos, y Iuristas. Prueuase esta conclusion del derecho, en el qual se determina, q̃ los clerigos sean libres de este tributo. Y para esto ay muchas razones. La principal es, porq̃ los eccleſiasticos son como de casta real, y tienen diuina hidalguia. Luego como fue cosa conueniente, q̃ el Rey libertasse de tributos a los hidalgos, assi tãbiẽ fue cosa cõueniẽtiſsima librar de los tributos a los eccleſiasticos. Aduiertase lo primero, q̃ los cobradores de los tributos no los pueden pedir a los tales eccleſiasticos, y pidiendoselos, quedã descommulgados por la bulla de la Cena del Señor, y si se los lleuan tienen obligacion, de restitucio, porq̃ hurtã lo q̃s ageno. Esto enseña en particular Salzedo, y generalmẽte lo tienẽ todos los Doctores. Aduiertase lo segũdo, q̃los cle-

Soto lib. 3. de iust. q. 9. art. vlt. Nau. in summa c. 15. n. 6 & 17.

Gabr. in 4. d. 15. q. 5. d. 2. Syl. v. dominiũ & ver. exactio.

Salzed. in pract. criminali c. 59.

Clerigos que no tienen, ſino ordenes menores, y no tienen beneficio Eccleſiaſtico, no gozan de eſte priuilegio. Tampoco gozan de eſte priuilegio los Clerigos, aunque eſten ordenados de ordenes mayores, que compran, y venden y ſe exercitan en eſto. Eſto conſta de vna ley de la nueua recopilacion, y de otra ley nueua, que hizo el Rey Don Phelippe Segundo conforme a vnas leyes de la partida. Anſi lo tiene Gregorio Lopez Nauarro, y Medina. Aduiertaſe lo tercero que Fray Luys Lopez ponderando, y aduertiendo vn decreto del derecho canonico, enſeña que los Eccleſiaſticos, que tratan, y negocian no eſtan obligados a pagar eſtos tributos, antes que ſe los pidan: y aun no eſtan obligados a pagar los antes que les amoneſten tres vezes, que no ſean negociantes y tratantes. Aduiertaſe lo quarto, que en algunos caſos los Eccleſiaſticos tienen obligacion a pagar algunos tributos quando la neceſsidad es grande, y commun de todos. Dizen los Doctores: para declarar eſte punto, que la neceſsidad imminente puede ſer concerniente al prouecho publico de los miſmos Eccleſiaſticos en dos maneras. La primera manera es, quando no pertenece immediatamente al prouecho publico de la Igleſia, ſi no remotamente, y por vna conſequencia. En el tal caſo dizen, que no eſtan obligados los Eccleſiaſticos a pagar el tal tributo, que pagan los ſeglares, para ſemejante neceſsidad. Eſto tiene verdad ſino es que los Eccleſiaſticos de ſu voluntad lo quieran pagar aprobandolo el Obiſpo con el Clerigo, y conſultando ſobre ello al Summo Pontifice, como eſta determinado en derecho, y anſi lo enſeñan Nauarro, y Medina. Verdad es que alguna vez puede ſer tal, y tan grande, y tan apretada la neceſsidad, que no de lugar para acudir al Summo Pōtifice, ſin gran peligro y eſcandalo. En el tal caſo baſtara que los clerigos con el Obiſpo conſientan en el tal tributo, y conſintiēdo, y lo podrā pagar licitamente. Eſto enſeña Gregorio Lopez Ioan Gutierrez. La ſegunda manera de neceſsidad es, que concierne directamente al prouecho de las Igleſias, y de los ſeculares. El exemplo es, quando ponen fuego a algunas heredades, y tierras, entre las quales eſtan muchas heredades de la Igleſia. En eſte caſo los Clerigos deuen contribuyr, y pagar los tributos, que ſe ponen para el remedio de la tal neceſsidad deliberandolo no ſolamente el pueblo, mas aun todo el clero en la cōtribucion, que ſe ha de hazer. La razon es clara, porque eſta neceſsidad toca a todos, y anſi de todos ha de ſer aprobado. En caſo que no quiſieſſe el clero conſentir en ello, no teniendo en ello legitima cauſa pueden los ſeglares, y deuen pedir el auxilio de ſu ſuperior Eccleſiaſtico, para que los cōpela a pagar el tal tributo. Eſto ſe determina en el Derecho. En eſte caſo

Lib. 9. titulo. 28. lib. 6. & 9. nouæ compila. lib. 1. titulo 4. lege 2. & lege 6. & 7. p. 5. Vbi Greg. v. Clerigo Nauar. in Man. c. 7 nu. 201. Medina de reſtit. q. 5. Fray Luys Lopez in inſtructo. p. 2. cap. 41. cap. ex literis de vita & honeſtate clericorū

Derecho ca. aduerſus ca. nō minus de immunitate eccleſiarū Nauarro in Man. ca. 17. n. 201 & ca. 23. nu. 120. Medina de reſtit. q. 15. in principio Gregor. Lopez in lege 51. tit. 6. art. 1. Gutie. lib. 1. in practicis q. 4.

Cap. nullus de iure patronatus.

no

no es necessario consultar al Papa, porque el tal gasto no solamente es para la publica vtilidad sino tambien para la vtildad particular de las Iglesias. De donde se infiere, q̃ los Ecclesiasticos en el tiempo de peste estan obligados a contribuyr para los gastos, q̃ se hazen en sacar los enfermos de la ciudad, porque no la inficionen. Esto enseña Fray Luys Lopez, y communmente los Doctores. La razõ es, porq̃ esto pertenesce al bien cõmun de los mismos clerigos. Tambien se aduierta, q̃ sin recurrir al Papa, pueden y deuen contribuyr los ecclesiasticos quando el Obispo y el clero vieren, que es grande la necesidad, y es tanta la pobreza de la Republica, que es necessario, que cõtribuyan los ecclesiasticos, supuesto que no bastan las haziendas de los seculares para remediar la necesidad grande en q̃ esta puesta la Republica. Esto se determina en derecho. La razon es, porq̃ en el tal caso es necessario para el bien publico, remediar la tal necesidad, y no se puede remediar de otra suerte. El juzgar esto, no pertenesce al Obispo y clerigos por ser ellos parte en este negocio, sino que ha de pertenescer a otros juezes de confiança, como lo enseña Iuan Gutierrez.

Fray Luys Lopez in instru. conf. p. 2 c. 40.

Cap. non minus & ca. aduersus de immunit. ecclesiarũ.

Iuã Gut. vbi supra p. 2 1. col. 1. & 2. Nana. in Man. ca. 27. n. 201

¶ La duda es, si los clerigos estan obligados a pagar las sisas, q̃ se ponen en el vino, y en la carne y en otras cosas semejantes. En esta duda Nauarro enseña, q̃ no es licito poner estas imposiciones respecto de los clerigos, ni los clerigos tienen obligacion a pagar las tales sisas.

¶ A esta duda digo lo primero, que los clerigos no estan obligados a pagar las dichas sisas, quando se ponen principalmente por el prouecho de los seglares, el qual prouecho redunda en bien de los ecclesiasticos, porque el prouecho de los seglares indirectamente pertenesce al bien de los clerigos. Esto consta de lo que queda dicho arriba. Digo lo segundo, que auiendo causa y razon para poner esta sisa no la pueden poner los Regidores sin authoridad de su Magestad, teniendo atencion a la deuida moderacion, de suerte que no se pongan sobre aquellas cosas, que de ordinario son mas compradas de los clerigos que de los seglares. Porque de otra suerte seria cargar la principal parte del tributo sobre los clerigos, lo qual en ninguna manera es licito. Poniendose esta sisa con la deuida moderacion, no se pueden quexar los ecclesiasticos. Particularmente si pueden comprar estas cosas en sus officinas particulares, como son carnicerias y tauernillas, en las quales no ay la tal sisa. Esto enseña Sylues-tro, y Fray Luys Lopez. Digo lo tercero, q̃ donde no ay estas officinas particulares para los clerigos, no seria licito lleuar las tales imposiciones respecto de los clerigos, sino diessen algun orden o traça, para q̃ no se lleuasse la sisa a los clerigos. Y quanto a esto tie-

Sylu. vbi sup. Fray Luys Lopez in instru. con. p. 2. c. 40

ne ver-

ne verdad la sentencia de Nauarro. Podrianse dar algunas traças y algun orden para que no se leuasse la sisa a los clerigos, y de esta manera se podria justificar el tal tributo auiendo causas bastantes para lleuarlo.

Sot. lib. 3 de iust. q. 6. art. 1.

¶ Vigesima octaua conclusion, los Nobles y Hidalgos tambien son esentos de pagar estos tributos. Esto enseña Soto y communmente todos los Doctores. La razon es, porque estos tales han hecho algunos hechos famosos en bien, y vtilidad de la Republica, y esto mismo redunda en bié de la misma Republica: porque de esta manera otros se animan, y aficionan a hazer hechos grandes y illustres en fauor de la misma Republica: y esto es gran bien suyo.

¶ La duda es, si podra el Principe librar de estos tributos a alguno, que es benemerito de la misma Republica, porque ha hecho algun hecho famoso en fauor, y vtilidad de la misma Republica.

¶ A esta duda se respondé, que en el tal caso, puede muy bien el Principe librar al tal de los tributos. La razon es, porque en este caso ay causa justa y razonable, para hazer esto. Y aunque es verdad, que parece, que redunda en detrimento, y grauamen de la republica, y de lo restantè de ella, con todo esso bien mirado no redunda sino en bien y vtilidad de la misma Republica. Porque de esta manera se animaran otros a hazer hechos illustres, y grandemente prouechosos para el bien, y vtilidad de la Republica. Seria esto illicito, si el Principe sin causa justa, y razonable libertasse de los tributos, como ya queda dicho, en lo passado. De lo qual se sigue, que auiendo alguna gran necessidad en el reyno, puede el Rey para biẽ y vtilidad del mismo reyno, vender el priuilegio de hidalguia y esencion de los tributos a gente ordinaria. Esto se entiende no se haziendo agrauio a los demas. La razon de todo esto es, porque entonces redunda en vtilidad y prouecho del bien commun. Otras muchas cosas se pudieran tratar en esta materia: pero las dichas son bastantes para tratar las en summa. Los que se aprouecharen tan solamente de summas deuen tener atencion a consultar cosas graues y de importancia con Theologos, y hombres doctos, que sepan hazer distinction en estas cosas, y no se han de gouernar por si mismos. Esto basta para lo que toca a los tributos.

¶ Acerca de toda esta materia de aceptacion de personas ay vna graue difficultad, si el que comete peccado mortal de aceptacion de personas tiene obligacion de restituyr al mas digno, que dexo de proueer. El exemplo es en vn obispo, y en vn distribuydor de beneficios, que eligio para vn beneficio, el que era digno, y dexo por proueer al mas

dig-

digno, y que lo mereſcia mejor, y eſto hizo ſin cauſa ninguna razonable. La razon de dudar por la parte negatiua es: porque la reſtitucion es obra propria de la juſticia commutatiua, como queda determinado arriba. Luego la reſtitucion ſuppone eſtar leſa la juſticia commutatiua, y no baſta, que eſte leſa la juſticia diſtributiua.

¶ En eſta difficultad ay diuerſas ſentencias. La primera ſentencia es, que affirma, que no obliga a reſtitucion. Eſto enſeña Adriano, y otros muchos Doctores. La ſegunda ſentencia es, que enſeña que el no guardar la forma y orden de la juſticia diſtributiua en diſpenſar los bienes, que immediatamente ſe ordenan al biẽ particular de los ciudadanos, obliga a reſtitucion. Pero quando los bienes, que ſe diſpenſan ſe ordenan al bien commũ no obliga a reſtitucion. El exemplo es en los beneficios, que ſe ordenan al bien commun de la Igleſia. Eſta ſentencia tiene Soto, Couarruuias, Nauarro, y otros Doctores.

¶ La tercera ſentencia es de los antiguos Theologos, que el que no guarda el orden y la juſticia diſtributiua, eſta obligado a reſtituyr al mas digno, que dexo ſin proueer.

¶ Eſta ſentencia tiene Sancto Thomas, y Ricardo, y Palude, y Syluestro, y Cayetano, y Victoria, y communmente los diſcipulos de Sancto Thomas, ſiguen eſta ſentencia.

¶ A eſta duda digo lo primero, que el que proueyeſſe el beneficio al indigno, tẽdria obligaciõ de reſtituyr el daño, q̃ ſe hizieſſe a la Igleſia. En eſto conuienen todos los Doctores. La razõ es, porque el tal diſtribuydor pecca mortalmente contra juſticia cõmutatiua en orden a la Igleſia, pues no le da miniſtro digno. Luego el daño que ſe conſigue a la miſma Igleſia tiene obligaciõ de reſtituyrlo. Eſta reſtitucion ſe ha de hazer al aluedrio del varon diſcreto y prudente. De eſto no ay difficultad entre los Doctores. La difficultad es, quãdo ſe haze la electiõ, y ſe da miniſtro digno dexando el mas digno.

¶ Digo lo ſegundo, que el tal diſtribuydor tiene obligacion de reſtituyr, el daño que hizo al mas digno. La razon es, porque el tal diſtribuydor de juſticia commutatiua eſtaua obligado en el tal caſo a hazer bien el officio de diſtribuydor, y dar el beneficio al mas digno. Luego ſino ſe lo da pecca contra juſticia commutatiua, y es como ſi ya lo tuuiera y ſe lo quitara, y por conſiguiente tiene obligacion de reſtituyr al mas digno. De ſuerte, que en el tal caſo ay violaciõ no ſolamente de juſticia diſtributiua ſino tambien de juſticia commutatiua. Otras muchas razones ſe pudieran hazer en fauor de eſta ſentencia: pero eſta es razon facil, y clara de la qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, que ſe puſo al principio.

Adria. in 4. in materia de reſtitut. in q. de collatione oficio. & beneficiorũ eccleſiaſticorum. Sot. lib. 3 de iuſtit. q. 6. art. 2. Coua. in relect. regulæ peccatũ q. 2. §. 7. n. 6. Na. in Man. c. 17. n. 69. vſq; ad 74. D. Tho. in 2. 2. q. 62. art. 1. ad 3. & art. 2. ad 4. Ricar. & Palude in 4. d. 15 Syl. v. reſtit. 3. §. 12. Caie. in loc. cit. D. Tho. & v. acceptio perſonarum.

Y esta sentencia es la que se ha de seguir en la pratica, y es cosa conueniente para el bien comun que se sigua. Por lo qual los obispos que proueen los beneficios auian de seguir siempre esta sentencia como en realidad de verdad estan obligados. Porque de lo contrario se siguen grandissimos inconuenientes en las Iglesias y se haze grande daño en el bien publico.

¶ Digo lo tercero, que el queda el beneficio al digno, dexando el mas digno es muy probable, que no tiene obligacion de restituyr a la Iglesia, sino tan solamente al mas digno. Esto tienen communmente los Doctores, y entre ellos el Maestro Soto en el lugar citado. La razon es, porque en el tal caso, no pecca el distribuydor contra justicia distributiua en orden a la Iglesia, sino tan solamente en orden al mas digno. Porque a la Iglesia le da ministro digno, y que hara deuidamente los ministerios, que son necessarios para el bien, y vtilidad de la Iglesia. De suerte que en el tal caso hemos de dezir, que el distribuydor en orden a la Iglesia tan solamente pecca peccado de infidelidad, el qual no obliga a restitucion. Porque en el tal caso no haze su officio con la fidelidad, que deue. Pero dandole ministro digno no se haze injusticia alguna, ni desigualdad, y ansi no tiene obligacion de restituyr cosa alguna a la Iglesia. Porque la restitucion es obra propria de la virtud de justicia commutatiua.

Trata-

Tratado Octauo. De la virtud de justicia commutatiua, y de los vicios a ella contrarios.

Cap. I. De la naturaleza, y esse cia de la justicia commutatiua.

PRIMERA Conclusion, La justicia commutatiua es vna justicia, que mira el bié particular del otro. De suerte q̃ la justicia commutatiua propriamente, y en rigor se halla entre dos particulares, y ciudadanos de la misma Republica, o que se miran como personas particulares. Esta virtud no es como la justicia legal, que tiene por officio mirar el bien commun, ni es como la justicia distributiua, que tiene por officio distribuyr los bienes communes entre los particulares, sino tiene por officio dar a cada vno en particular lo que se le deue. Si deuo a vno cien ducados, esta virtud tiene por officio el pagarlos. Esta es la justicia por la qual el hombre se guarda de hazer injuria al proximo, y pagarle todo lo q̃ le deue. Por esta virtud se da honra al que se deue y dineros al que se deuen, y seruicio a quien se deue, no mirando sino la razon de deuda. Esta conclusion enseña S. Thom. y todos sus discipulos. La razon es, porq̃ la justicia legal tiene por officio mirar el bien commun, y la distributiua distribuyr el bien commun, en los particulares conforme a sus meritos, y dignidades. Luego necessario fue poner esta virtud de justicia commutatiua que tuuiesse por officio mirar por lo que se le deue al particular. De suerte, que mira el orden que ay entre dos particulares.

D. Tho. in 2. 2. q. 58. art. 8

¶ De lo qual se sigue, que es muy proprio officio desta virtud, tener cuydado de las cõmutaciones contractos y ventas, q̃ se hazen entre los particulares, para que se hagan deuidamente y no aya exceso, ni defecto en las tales commutaciones, o contratos, o ventas.

¶ La difficultad es, quãdo vno haze vn contrato o venta con la Republica. Pongo por exẽplo, con vna ciudad, o otro semejante contrato. La difficultad es, si pertenece a la justicia cõmutatiua el moderar, y tẽplar este cõtrato, para q̃ se haga justamẽte, y sin injuria. La razo de dudar es: por q̃ el tal cõtrato, o cõpra, y vẽta se ordena al biẽ cõmun. Luego pertenece a la justicia legal, y no a la

justi-

justicia commutatiua.

¶ A esta difficultad, digo lo primero, que si el que trata cõ la Republica, no es de la misma Republica ni parte suya, sino de otra Republica, en el tal caso no ay duda, sino que el tal contrato o venta pertenece a la justicia cõmutatiua. La razõ es, porque entonces la Republica se ha, como otro qualquier particular, de suerte que el que contrata con ella, no es parte suya y ansi se miran como dos particulares distinctos. Luego en el tal tal caso la justicia cõmutatiua deue hazer su officio. Toda la difficultad esta, quando es ciudadano de la misma republica, y es parte suya.

¶ Digo lo segundo, que en el tal caso tambien pertenece a la virtud de justicia commutatiua el tal contrato, o venta. Porque en hecho de verdad la Republica en el tal caso se considera, como otro particular, y como tal trata y contrata con su ciudadano. Luego a la virtud de justicia cõmutatiua pertenece esto. Verdad es, como despues diremos mas a la larga, que si este tal particular en el contrato, o en la cõpra, y venta engañasse la Republica, no solamente peccaria contra justicia commutatiua, sino contra justicia legal, por el daño que haze en el bien commun.

¶ De lo dicho en esta duda se resuelue otra, q̃ podria auer, quãdo vn hijo haze vn contrato, o vna compra y venta cõ su mismo padre, si la tal compra y vẽta, del tal contrato pertenece a la virtud de justicia commutatiua. La razon de dudar es, porq̃ es entre padre y hijo. Luego pertenece a la virtud de piedad, q̃ es del hijo al padre, y no a la virtud de justicia commutatiua, que es entre dos particulares distinctos.

¶ A esta difficultad se ha de responder, q̃ el tal contrato, o vẽta pertenece a la virtud de justicia cõmutatiua. Porq̃ en el tal cõtrato, o venta el padre, y el hijo no se miran, como tales, sino como personas particulares. Particularmente, si el hijo esta emancipado. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Todo esto enseña Sancto Thomas. D. Tho. 2.2.q.61 art. 4. ad secũdum

¶ De lo qual se sigue, q̃ si la Republica presta a vn ciudadano cié ducados, o mil ducados de justicia cõmutatiua, esta obligado a voluer otros tantos. Y lo mismo es si vn ciudadano vende a la Republica cosa q̃ vale mil ducados, de justicia esta obligado a pagarle los mil ducados, y si no los paga, peccara contra justicia cõmutatiua. Lo mismo es, si la Republica alquila algun ciudadano para algun officio particular, esta obligada de justicia cõmutatiua a pagar el estipẽdio igual, y q̃ corresponde al tal officio. Por esta razõ la Republica de justicia cõmutatiua esta obligada a pagar los estipendios a los soldados, y el salario a los juezes, que la siruen.

¶ Segũda cõclu. la justicia cõmutatiua es distincta virtud de la justicia legal, y de la distributiua. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos. La D. Tho. 2.2.q.6. art. 1. & secundo.

razon es clara, porque la justicia commutatiua tiene muy distincto officio de las demas justicias. Porque, como queda dicho en el tratado passado la justicia cõmutatiua tiene por officio dar a los particulares lo que les es deuido, y es suyo proprio. Luego es distincta virtud de todas las demas virtudes.

Tercera conclusion. La justicia commutatiua no es tan perfecta, como la justicia legal. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, particularmente discipulos de S. Thom. La razõ es, porque la justicia legal tiene por officio mirar el bien cõmun, y la justicia commutatiua tiene por officio mirar el bien particular. Luego la justicia commutatiua no es tan perfecta, como la legal. Porque el bien commũ es mas excelente que el particular.

Disci D. Tho. 2.2. qu. 58. Artic. 9 12.

Acerca desta conclusion puede auer difficultad, qual es mas excelente virtud, la justicia commutatiua, o la justicia distributiua. Desta difficultad se dixo en el tratado passado en el capitulo segundo, en la conclusion segunda, adonde se tratò, qual es mas graue pecado, la aceptaciõ de personas, o el hurtar lo ageno. Alli se podra ver.

Quarta Conclusion. La justicia commutatiua es grandemente necessaria en la Republica. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque en la Republica son necessarios los contratos, compras y ventas, en los quales la justicia commutatiua pone orden y medio. Luego la justicia commutatiua es grandemente necessaria en la Republica. Sino vuiesse esta virtud, no se podria bien conseruar la Republica, porque es necessario que en estos contratos, y compras, y ventas se guarde igualdad.

¶ Quinta conclusion. El vicio contrario a la justicia commutatiua, que es injusticia commutatiua, es peccado mortal, de su naturaleza y muy pernicioso a la Republica. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque la injusticia commutatiua quita el derecho, y dominio, que vno tiene, y quitasele contra su gusto, y voluntad. Luego es peccado mortal de su naturaleza. Los exemplos son claros, y manifiestos. Como si vno hurta a otro lo que no es suyo, vna pieça de oro, o de plata, o le quita la honra, o fama contra su voluntad. Dixe en la conclusion de su naturaleza, porque puede ser, que el peccado de su naturaleza sea mortal, y ser tan pequeña la materia, que por aquel accidente venga a ser peccado venial. Como si vno hurtasse vna vez vn quarto, o cosa que lo valiesse, no seria peccado mortal. Tambien dixe, que es delicto muy pernicioso: porque la justicia commutatiua es muy necessaria en la Republica, y ansi el hazer muchas injusticias

D. Tho 2.2.q. 58

destas

deſtas no puede dexar de ſer perniciosso a la miſma Republica. La grauedad deſte peccado ſe puede muy bien coligir de la virtud contraria, que es la juſticia commutatiua: la qual tiene muy buen lugar entre todas las virtudes morales. Por lo qual el vicio de injuſticia commutatiua tambien tiene buen lugar entre los vicios. Porque ha de auer proporcion entre los vicios y virtudes.

Capit. II. Del juyzio temerario, y ſentencia tal.

ANte todas coſas ſe ha de ſupponer, que el juyzio principalmente ſignifica la ſentencia del juez, y del ſuperior que da entre las partes, que eſtan diuiſas, y que pleytean. En eſte ſentido es obra propria de juſticia commutatiua. Pero en eſte lugar no quiero tratar deſte juyzio y ſentencia, haſta que tratemos abaxo de los juezes, y de ſus ſentencias. De otra manera ſe toma juyzio por vna obra del entendimiento, que es vna imagen del juyzio exterior. En el qual la razon, como ſentada pro tribunali, miradas todas las coſas de vna parte y de otra, determinadamente pronuncia la ſentencia. Eſte juyzio, y ſentencia puede ſer acerca de perſonas particulares, y acerca de terceras perſonas, aunque ſean publicas. Como ſi yo juzgo de vno, que es bueno, o malo honeſto, o deshoneſto. Y en eſte ſentido ſe ha de tratar en eſte lugar de juyzio.

¶ Primera concluſion. El juzgar de la vida de los demas es obra propria de la virtud de juſticia commutatiua. Officio proprio deſta virtud es, poner rienda al juyzio, y al entendimiento, para que no juzgue temerariamente, ſino con mucho acuerdo, y razon. En los juyzios, que tocan a tercero, ſe ha de auer el hombre como vn recto juez, el qual miradas las razones de todas partes pronuncia muy rectamente la ſentencia, conforme a lo que dize el Sabio, que los penſamientos de los juſtos ſon juyzios, y ſentencias muy acordadamente pronunciadas. Eſto particularmente tiene verdad en los juyzios tocantes a terceros. Eſta concluſion anſi declarada es de Sancto Thomas, y de todos ſus diſcipulos, y de todos los que eſcriuen ſobre lo de juſticia & iure. La razon es: porque es proprio de la juſticia commutatiua dar a cada vno lo que es ſuyo: y el hombre tiene derecho a ſu honra, y fama, y a vn dominio, como diremos abaxo. Luego proprio es de la juſticia dar la honra, y fama deuida, y juzgar del proximo conforme a juſticia, y razon, y poner medio en eſto, de ſuerte, que no exceda, ni falte en eſto. Y

Prouer. 12.

D. Tho. 2.2.q.60 art. 1.

bien ansi, como en los contratos, y compras y ventas, y la justicia commutatiua pone medio, ansi tambien la justicia commutatiua pone orden y medio en lo que toca a los juyzios interiores.

¶ Segunda conclusion, el juzgar interiormente del proximo, y de la vida suya, licito es, haziendose como se deue hazer. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados con Sancto Thomas, en el articulo segundo. La razon es, porque como queda dicho el juzgar, haziendose deuidamente, es obra de la virtud de la justicia commutatiua, en la qual se da a cada vno lo que es suyo. Luego licito es, y sancto haziendose como se deue hazer. De suerte, que bien ansi, como la justicia commutatiua tiene por officio proprio dar a cada vno lo que le es deuido, y esto es licito, y sancto dessa misma suerte tiene por officio dar a cada vno el juyzio interior, que se le deue, conforme a quien es. No tiene menor derecho el hombre de justicia commutatiua a las cosas exteriores, que son suyas, que al juyzio interno. Deuesele el tal juyzio interior, conforme a quien es.

D. Tho. 2.2.q.60 art.2. & ibi omnesisti authores.

¶ Tercera conclusion. El juyzio temerario de vn peccado graue del proximo de su naturaleza, es peccado mortal. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Muy particularmente el Maestro Gallo de buena memoria, en vnos scriptos suyos, y el Maestro Bañes, y Aragon, y Victoria, y Fray Iuan de la Peña, y el Maestro Orellana. Declaremos esta conclusion. Aduertiendo lo primero, que la humana policia no se puede conseruar entre los hombres, sino es, que en el trato, y conuersacion familiar aya igualdad, de suerte que se de a cada vno lo que se le deue en lo exterior, conforme a sus meritos, y conforme a su dignidad, y que se le guarde la honra deuida. De donde viene que la gente noble por defender su honra pone a peligro no solamente los bienes temporales: pero la honra. Aduiertase lo segundo, que la reuerencia exterior, que se deue ha de proceder de la interior estimacion porque de otra suerte seria fingida, y no podria permanecer. Por lo qual como los hombres tienen derecho de justicia a la reuerencia, y honra exterior: ansi tambien tienen derecho de justicia a la interior estimacion sin la qual commodamente no puede auer la deuida reuerencia. Y bien ansi, como aquel, que tiene derecho a la exterior restitucion, tiene tambien derecho al consentimiento de la voluntad, del qual ha de proceder, ansi tambien en nuestro proposito. Lo tercero se ha de aduertir, que la exterior reuerencia, y honra principalmente se de-

se deue a la bondad moral, que es conforme a la virtud, y si se deue a la nobleza, y al poder o a otras cosas semejantes es en orden a la virtud, en quanto son instrumentos o testimonios de virtud. Lo vltimo se ha de aduertir, que juyzio temerario, no es otra cosa, sino vna cierta, y firme sentencia, q̃ vno tiene en el entendimiento de la malicia del otro, y que procede de ligeros indicios. Esto suppuesto, dezimos en la tercera conclusion, que el juyzio temerario del graue peccado del proximo de su genero, y naturaleza es peccado mortal. Prueuase, porque el tal juyzio quita del proximo la buena estimacion, que se le deue de justicia, como consta de lo dicho. Y violar la justicia commutatiua en cosa graue, qual es esta, es peccado mortal de su genero. Luego, &c. Esto se confirma, si vno con sus razones quitasse al proximo la buena estimacion, que tienen los otros del en cosa graue, peccaria mortalmente, como se dira en su proprio lugar. Luego si le quita la deuida estimacion en su proprio entendimiento, sera peccado mortal. Porque no tiene menos derecho a su propria estimacion, que a la de los otros. Esto esta determinado en derecho. Es necessario declarar en particular, quando sera la materia graue, para que sea peccado mortal el tal juyzio. Para declarar esto se han de poner algunas reglas necessarias para las costumbres, y para que se descubra en particular lo que toca a juyzio temerario.

2.q.1.ca. nonum.

¶ La primera regla, y principal es, que aquella materia se ha de tener por graue al presente, por la qual el proximo notablemente se menosprecia, y tiene en poco. De suerte, que si yo juzgo del proximo alguna cosa graue, de suerte, que del tal juyzio nace, y procede el estimar en poco al proximo, entonces sera materia graue.

¶ Segunda regla, que declara la primera. Si queremos ver, quando el juyzio interior tiene estas calidades. Pongamos le, y saquemos le fuera delante de los ojos de los hombres, y si delante de ellos lo hiziesse contemptible, y digno de menos precio, y sin honra esso mismo juzgarlo interiormente, es contra justicia. La razon es: porque por esta razon es contra justicia el dezir lo delante de los hombres porque pierde su opinion, y estima delante dellos. Luego lo mismo sera del juyzio interior. Porque tambien tiene derecho de justicia al interior juyzio, y estimacion.

¶ Tercera regla: Alguna cosa puede ser graue en el juyzio interior respecto de vna persona, y no respecto de otra. La razon es: porque respecto de vna persona, algunas cosas parecen mal, y pierde vno opinion, y en essas mismas cosas otro no pierde opinion ninguna: como

Tercera regla.

se declarara mas en particular en lo siguiẽte. De todo lo dicho se sigue, lo primero, que hablãdo de si, y de su naturaleza, materia graue de juyzio temerario es, qualquier peccado mortal. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque qualquier peccado mortal de su naturaleza haze al hombre infame delante de Dios, y su enemigo, y condenado al infierno, compañero de los Demonios: y tambien le haze infame, y digno de menos precio, delante de los hombres, y indigno de beneficios, y officios publicos. Dixe de si, porque como dizen los Theologos, per accidens, y fuera de regla, puede acontecer, que algun peccado mortal no sea infame respecto de algunos hombres, ni materia graue respecto del juyzio temerario, y assi no sera peccado mortal. El exemplo es, quando vno desafia a otro, que le ha injuriado: o si los hombres de palacio siruen a damas, o cosas semejantes. Esto enseñan los Doctores citados, y muy en particular el Maestro Soto, y Nauarro.

Sot. lib. 3 de iusti t. q. 4. ar. 4. Nauar. in Man. ca. 18.

¶ La razon es: porque estos tales peccados no hazen a estos tales hombres dignos de menos precio delante de los ojos de los hombres. Luego el juyzio temerario destas cosas, respecto de hombres semejantes no sera peccado mortal.

¶ La primera difficultad es acerca desto mismo, si qualquier peccado mortal, sera materia graue respecto del juyzio temerario. La razon de dudar es, porque aunque es verdad, que los hombres vulgares, y del mundo no menosprecien, ni estimen en menos a vno, por auer cometido algunos peccados mortales, pero los hombres graues, que tienen el saber, que se ha de tener, tienen en poco, y menos precian al que comete qualquier peccado mortal. Luego por lo menos estos son hombres graues, si tienen juyzio temerario de semejantes peccados, respecto destos hombres sera materia graue, y por consiguiente peccado mortal. Porque en realidad de verdad, los hombres graues tienen en poco y menos precian a los que cometen qualquier peccado mortal. Esto se confirma: porque la estimacion, y parecer del vulgo se ha de tener en poco, si no se funda en la ley de Dios, como lo dize el Apostol S. Pablo. Luego quanto a la graue- 1. Cor. c. 4.
dad de la materia, no se ha de tener atencion a la estimacion del vulgo, sino a la estimacion de los hombres graues, y que tienen el juyzio de las cosas, que se deue tener. En esta difficultad, cierta cosa es, que generalmente hablando, no es materia graue de juyzio temerario qualquier peccado mortal. En esto conuienen todos los Doctores por la razon hecha. Cierta cosa es, que los hombres del mundo, que juzgan conforme al mundo no menos precian, ni tienen en poco a

vn hombre por auer cometido algunos peccados mortales, como conſta de los exemplos pueſtos. Por lo qual, quando vn hombre de los del mundo juzga del otro hombre del mundo algun peccado mortal, que no es infamia acerca de los tales, el tal juyzio en eſtos hombres no ſera peccado mortal: porque de tal juyzio no nace menoſprecio ninguno ni mala eſtimacion. Toda la difficultad, que a mi en particular ſe me haze, es quando vn hombre graue juzga de vn hombre del mundo qualquier peccado mortal, ſi ſera materia graue de juyzio temerario. Porque entonces parece, que el tal juyzio es cauſa, que eſte que juzga las coſas bien, menoſprecie a eſte tal, y le eſtime en poco en ſu coraçon. En eſte punto he eſtado dentro de mi dudoſo por la razon hecha. Y aunque todos los Doctores traten deſto, no he viſto ninguno, que toque eſte pũto. Mi parecer fue al principio, que en eſtos hombres graues en particular era materia graue, para que el juyzio temerario fueſſe peccado mortal.

¶ A eſta duda ſe reſponde, que no es materia graue de juyzio temerario: de ſuerte, que ſi los hombres graues juzguen temerariamente de ſemejantes peccados, no ſera peccado mortal. Eſto parece, que enſeñã los Doctores communmente, hablando en general, que no tocan el caſo en particular. La razon es: porque aquellos, de quien ſe juzga el tal peccado no lo tienen en nada, ni lo tienen por coſa infame, ni digna de menos precio. Luego el tal juyzio no les es injurioſo grauemente: y por conſiguiente no ſera materia de peccado mortal.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde facilmente: que aunque los hombres graues menoſprecien, y tengan en poco a los que cometen qualquier peccado mortal: pero los hombres del mundo, no tienen por injuria ni por deshonra el tal peccado mortal.

¶ A la confirmacion ſe reſpõde, que aſsi como los precios de las coſas ſe les ponen conforme a la eſtimacion de los hõbres, y no ſegun las coſas ſon en ſi, y de ſu naturaleza: y muchas vezes entre los hõbres las coſas mas precioſas valen menos: porq̃ mas eſtiman los hõbres muchas vezes vn cauallo, q̃ no vn eſclauo, que es coſa mas precioſa: anſi tãbien en nueſtro propoſito aquello ſe eſtima en mas, que ſegun la commun eſtimacion de los hombres vale mas. Y ſegun la commun eſtimacion de los hombres, ſemejantes peccados mortales no ſe tienen por infames, y dignos de menos preciar alque los comete.

¶ La ſegunda difficultad es: Si ſera materia graue de juyzio temerario, el peccado venial, de ſuerte, que ſea peccado mortal el juyzio temerario de peccado venial. La razon de dudar es: porque los peccados veniales ſon co-

sas leues, y que no hazẽ al hombre digno de menos precio. Luego el juyzio temerario, de qualquier peccado venial, no sera materia graue, ni constituyra peccado mortal. Esto se confirma: porque como queda dicho, no todo pecado mortal es materia graue de juyzio temerario, Luego menos lo sera el peccado venial. Porque el peccado venial, es mucho mas ligero Nauarro en el manual cap. 18. dize, que juzgar a vno de pecado venial, no es mas que peccado venial si no se le sigue otro daño al juzgado. Lo mismo dize Soto en el lugarcitado. Y F. Manuel Rodriguez en la summa tomo. 1. c. 188. con. 1.

¶ A esta difficultad se responde, q̃ peccados veniales pueden ser materia graue de juyzio temerario, de suerte, q̃ el juyzio temerario de los tales sea peccado mortal, si los tales peccados se estimen en mucho acerca de los hombres. Pongo exemplo: Si vno juzgasse temerariamẽte de vna muger honesta muy recogida, que habla por la ventana, seria peccado mortal el tal juyzio temerario: aunque el hablar por la vẽtana no fuesse masq̃ peccado venial. Lo mismo es: si de vn hombre graue, y virtuoso se juzgasse temerariamente, que es mentiroso, seria peccado mortal, aunque el mentir no sea mas que peccado venial. Esta sentencia tienen communmente los Doctores ya citados. La razon es: porque en este caso la materia del juyzio viene a ser graue. Porque por los tales peccados veniales el hombre se haze digno de menos precio, y contemptible en el juyzio de los hõbres. Luego es peccado mortal. Esto se confirma: porque los hombres graues, y calificados mas sienten, que tengan dellos semejantes opiniones, y juyzios, que no si juzgassen dellos otros peccados mortales. Luego peccado mortal es el tal juyzio, siendo temerario.

¶ A la razon de dudar se respõde, que los peccados veniales, aunque en razon de peccados veniales, no sea materia tan graue: pero muchas vezes en la estimacion de los hombres, tienen grauedad por alguna razon particular, que ay en el tal peccado venial.

¶ A la confirmacion se responde, que muchas vezes el peccado venial, por alguna particular razon haze en los ojos de los hõbres mas digno de menos precio al hombre, que algun peccado mortal. Los Doctores citados por la contraria sentencia, se han de entender, que hablan del peccado venial, precisamente en razon de peccado venial, sin tener otra razon adjunta como la tiene en nuestro caso.

¶ La tercera difficultad es: si el juyzio temerario de peccados veniales ordinarios, que no tienẽ esta razõ particular, si sera peccado, por lo menos venial.

¶ La razon de dudar es: porque los peccados veniales siẽdo tan communes, y ordinarios se-

gun

gun la comun eſtimaciõ de los hombres, no hazen a vn hombre contemptible en ninguna manera. Luego no ſera peccado venial.

¶ A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que hablando de ſi, y de ſu naturaleza, el juzgar temerariamente del peccado venial del proximo, es peccado venial. La razon es: porque el peccado mortal de ſi, y de ſu naturaleza, es materia graue del juyzio temerario, como ya queda determinado. Luego el peccado venial de ſi, y de ſu naturaleza ſera materia leue, y por conſiguiente el tal juyzio ſera peccado venial. Dixe, de ſi, y de ſu naturaleza: porque como dizen los Theologos, per accidens, podra ſer: que no ſea peccado venial, ni materia graue. Porque el peccado mortal, aunque de ſu naturaleza es materia graue de juyzio temerario, y baſtante para conſtituyr peccado mortal: pero en algunos caſos por la commun eſtimacion de los hombres, no es materia graue, ni conſtituye peccado mortal. Luego el peccado venial, aunque de ſi ſea materia leue, y conſtituya peccado venial en algunos caſos, no ſera materia de juyzio temerario. Como en algunos peccados veniales, que no los eſtiman los hõbres, ni tienẽ en nada. Los exẽplos ſon muy faciles. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

¶ La quarta difficultad es, ſi el juyzio temerario de coſas, que en ninguna manera ſon peccado, ni mortal ni venial, ſea peccado mortal. La razon de dudar es: porque tan ſolamente el peccado haze al hombre digno de menoſprecio. Porque las demas coſas ſon naturales. Luego ſolo el peccado es objecto, y materia de juyzio temerario.

¶ A eſta difficultad ſe reſponde, que el juyzio temerario de algunas coſas graues, que hazen al hombre digno de menoſprecio en los ojos de los hombres, aunque ellas no ſean peccado, es peccado mortal. El exẽplo es: Si vno juzgaſſe de vn cauallero muy noble, que es de poco valor, timido y couarde. O ſi juzgaſſe que es vno bobo o tonto, o otra coſa ſemejante. En eſta reſolucion conuienen todos los doctores citados. La razon es: porque los hombres lleuan muy mal, y ſienten grauemente, que dellos ſe tenga ſemejante juyzio: y eſto los haze dignos de menoſprecio delante de los ojos de los hombres. Eſto ſe confirma: porque ſi eſto ſe dixeſſe ſeria graue injuria, que ſe les haria: porque los demas hombres los tendrian en poco. Luego el tener yo ſemejante juyzio temerario, es peccado mortal. Porque yo los tendre en poco. Y tanto derecho tiene aque yo tenga buena eſtimacion del, como a que los otros la tengan.

¶ A la

¶ A la razon de dudar se responde, que no solamente el peccado mortal es causa, que tenga en poco a vno, sino tambien otras muchas cosas, quales son las dichas.

¶ La segunda difficultad es mas en particular, si juzgar temerariamente de vno, que es Iudio, o Moro, y que desciende de Iudios, y Moros, sea peccado mortal. Cosa cierta es, que es peccado mortal juzgar temerariamente, que vno en la profesion es Iudio o Moro. Porque es grauissimo peccado, y el tal peccado es causa, que vno se estime en poco. La difficultad es del juyzio temerario, con que vno juzga, que vno desciende de Iudios, o Moros aunque en realidad de verdad sea Christiano, y este conuertido. La razon de dudar es: porque el ser vno descendiente de Moros, o Iudios es cosa natural. Luego el juzgar de vn hombre esto, no es peccado mortal.

¶ En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que no es peccado mortal, juzgar de vno, que desciende de casta de Moros, o Iudios: porque desto no le viene daño alguno. Esto enseña Nauarro, y Pedro de Nauarra: y el Padre Fray Manuel Rodriguez.

Nauar. in manuali c. 18. nu. 9. Nauar. li. 2. de restitu. c. 4. n. 405. Man. Rodr. in summa. tom. 1. c. 187. con. 3.

¶ A esta duda se responde, que el tal juyzio es peccado mortal, juzgandose de alguna persona de alguna importancia. Esto vltimo digo: porque ay algunas personas en la republica, que les importa muy poco ser de casta de Moros, o de Iudios. Esta resolucion tiene Medina en la summa, y Alcoçer. Esto mismo tenia el Maestro Orellana. El qual ponia vna limitacion: y es, si juntamente le tienen en poco, y por indigno de beneficios, y officios publicos. Y dezia, que no era peccado mortal, si se juzgasse temerariamente, con animo sincero, y sin menosprecio. Pero yo entiendo, que como estan las cosas a ora, es peccado mortal sin limitacion ninguna. Prueuase lo primero porque el padre fray Manuel Rodriguez expressamente dize, que si lo dize a otro, es peccado mortal: porque ser tenido vn hombre por limpio, es cosa graue, y de mucha importancia. Luego el juzgarlo interiormente, sin ninguna razon, tambien sera peccado mortal. Porque tanto derecho de justicia tiene a mi juyzio, y estima, como al de los otros. Lo segundo se prueua: porque juzgar de vno temerariamente, que es tonto, o loco es peccado mortal: porque esto, es de gran estima entre los hombres. Luego lo mismo sera, juzgar de vno, que es de linage de Iudios, o de Moros. Porque esto es de grande estima en los ojos

Alcoçer in summ. c. 10.

de los

de los hombres. Finalmente esto se prueua por todas las reglas, que arriba pusimos, para ver, quando es materia graue. Esto particularissimamente tiene verdad en España, donde se estima grandemente el ser limpio, y no ser de casta de Moros, y Iudios. Porque donde esto no se estimasse, ni fuesse de precio, no seria peccado mortal: como no se estima en otras partes del mundo.

¶ A la razon de dudar se respõde, que aunque esto sea natural, es cosa, que haze a vn hombre de grande estima. Como el ser vno loco, o tonto es cosa natural, y con todo esso para la gloria del mundo, y para su estima es de gran importancia.

¶ De lo qual se sigue lo primero, que juzgar temerariamente de vn hombre de gran linaje, que es debaxo linaje, aunque no juzgue que tiene alguna raça, es peccado mortal. Como, si de vn grande, o señor de titulo, o otro semejante se juzgasse temerariamente, que es debaxo linaje. La razon es: porque el ser de alto linaje, como suelen ser los tales, es de grande estima en los ojos del mundo. Lo mismo es en su manera, si de vn cauallero, hidalgo se juzgasse, que era baxo, y villano, sin auer razon para ello: porque esto se estima en mucho en el mundo.

¶ Sigueſe lo segundo, que el juzgar temerariamente de personas de importancia, que son bastardas, o que vienen por bastardia, es peccado mortal de su naturaleza. Porque entre los hõbres esto se estima grauemente. Porque el ser vno legitimo entre la gente de importancia es de mucha estima. Luego el juyzio temerario desto de su naturaleza sera peccado mortal. Dixe, entre gente de importancia: porque entre gente menuda, y ordinaria, esto no se estima en tanto.

¶ La sexta difficultad es: Si el juzgar temerariamente de personas religiosas algunas cosas pequeñas: sera peccado mortal. La razon de dudar es: porque si las cosas son pequeñas, como quebrar silencio, o ser nigligente en las ceremonias, y obseruancia de la religion, no pareçe, que el juyzio temerario sera peccado mortal.

¶ A esta duda se responde, el tal juyzio ser peccado mortal. De suerte: que si vno juzgasse de vn Religioso, que no haze caso de ceremonias, y de la obseruancia de su profesiõ, y de otras cosas semejantes, seria pecado mortal. Esto tienen muchos Doctores, y entre ellos Fray Manuel Rodriguez, en el lugar citado. La razon es: porque, aunque estas cosas no sean peccado mortal, son de grande estima en los ojos de los hombres, y desdoran mucho a vna persona religiosa, para lo que se pretende en la religion. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ Hasta a ora hemos hablado quando el juyzio es cierto, y determinado,

terminado, y quando es temerario: porque nace de ligeros indicios. Pero es necessario declarar mas en particular, quando sera juyzio temerario.

Iudic. temerariũ est certa firmaq: sententia de alterius imalitia ex leuibus indicijs procedens.

¶ Quarta conclusion. Iuyzio temerario es vna cierta, y firme sentencia de alguna cosa destas que hemos platicado, que nasce, y procede de ligeros indicios. Esta diffinicion ponen todos los Doctores, particularmente los que citamos al principio. Esta conclusion se ha de explicar. Dizese sentencia cierta para distinguyr el juyzio de la opinion, y de la duda, y de la sospecha, que no son ciertas sentencias. Tambien se dize, que procede, y nace de ligeros indicios. Porque si el tal juyzio procede, y nace de razones muy fuertes, y sufficientes, para causar la tal sentencia firme, no sera juyzio temerario, ni peccado. Quando sean razones sufficientes, y indicios para causar el tal juyzio, la regla ha de ser el varon discreto, y prudente, y bueno. Los que el dixere ser tales, lo seran. El exemplo es, si vno viesse a vn hombre con vna muger a solas, de los quales se tiene mala sospecha: y en lugar sospechoso recatandose, para que no sean vistos, en el tal caso, son sufficientes indicios y motiuos, y ay sufficiente razon, para juzgar mal de los tales: y el tal juyzio no sera temerario. Hasta aqui hemos dicho del juyzio positiuo, y temerario. De aqui adelante hemos de dezir de otras cosas, que estan annexas al juyzio temerario.

¶ Quinta conclusion. No esta el hombre siempre obligado a tener buen juyzio positiuo de la bondad del proximo. Esta cõclusion es de todos los Doctores citados. La razon es: porque el precepto tan solamente obliga a no hazer injuria al proximo, teniendo del mal juyzio. Y assi dize Sant Pablo. No querays juzgar antes de tiempo. Y Christo nuestro señor dize lo mismo. Luego el juzgar positiuamente de la bondad del proximo, no es necessario, ni cae debaxo de precepto. De suerte, que no esta el hombre obligado a tener siempre juyzio positiuo de la bondad del proximo. Lo que es necessario es, que si juzgo del proximo, juzgue bien del. El exemplo es facil en el juez exterior, el qual no esta siempre obligado a juzgar positiuamente: pero si juzga, tiene obligacion a juzgar rectamente, y conforme a razon. Dessa misma suerte el hombre no esta obligado a juzgar siempre bien: pero si juzga ha de tener juyzio recto, y pronunciar justa sentencia. En la conclusion dixe, que no era necessario siempre juzgar bien positiuamente de la bondad del proximo. La difficultad es, si en algun caso, estare obligado, a tener po-

1. Corin. c. 4.

sitiuo

ſitiuo juyzio bueno de la bondad del proximo. La razon de dudar ſe toma de la concluſion: porque yo no eſtoy obligado a juzgar ſiempre bien del proximo. Porque puedo no tener juyzio ninguno.

¶ A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que en algun caſo puede auer obligacion de peccado mortal de juzgar poſitiuamente de la bondad del proximo. El exemplo es quando eſtuuieſſe a peligro de juzgar mal temerariamente del proximo, y no pudieſſe vencer la tal tentacion, ſino es juzgando bien, entonces tendria obligacion de tener juyzio poſitiuo bueno de la bondad del proximo. La Theologia enſeña, que quando vno tuuieſſe vna gran tentacion de deſcreer los myſterios de la fee, o de deſeſperar, tendria obligacion de creer poſitiuamente, o de eſperar en Dios. Deſſa miſma ſuerte, en eſte caſo aura obligacion de juzgar bien. La razon es: porque de otra ſuerte pongome a peligro de juzgar mal, y el que ama el peligro, perecera en el. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

¶ La ſegunda difficultad es: ſi ſuſpender el juyzio de la bõdad del proximo, ſera alguna vez peccado mortal. Tiene vno ligeros indicios, contra la bondad del proximo, y dentro de ſi ſuſpende el juyzio, y no quiere juzgar bien ni mal del proximo. La duda es, ſi en el tal caſo ſera peccado mortal.

¶ A eſta duda ſe reſponde, que regular, y communmente no es peccado mortal. Porque en el tal caſo, no ay juyzio temerario del proximo. Dixe regular, y communmente: porque en algun caſo, qual es el de la duda paſſada, el ſuſpender el juyzio por ligeros indicios, podria ſer peccado mortal.

¶ La tercera duda es: Si es peccado mortal, dudar deliberadamente de la bondad del proximo, quando los indicios, y cauſas, que mueuen a dudar ſon ligeras, y que no tienen proporcion con el dudar, ni ſon ſufficiẽtes para hazer dudar. Porque ſi lo fueſſen cierta coſa es, que ningun peccado ſeria el dudar. La razon de dudar es: porq̃ vn hombre graue notablemente ſiente, que ſe dude ſin cauſa ſufficiẽte, y ſin ſufficiente razon de ſu bondad. Luego injuria es, que ſe le haze, quando el hombre duda, ſin ſufficiente cauſa.

¶ En eſta difficultad Cayetano enſeña, que el dudar dela bondad del proximo, aunque ſea en materia graue, nunca es peccado mortal, y aunque la duda ſea, ſin ſufficiente cauſa para dudar. Porq̃ Chriſto nueſtro ſeñor tan ſolamente prohibio el juzgar, y juzgar dize juyzio cierto, y determinado. En eſta difficultad ſe ha de ſuponer, que el dudar es muy differente del juzgar. Porque el que Cay. 2. 2. q. 60. ar. 3.

duda

duda no dize juyzio cierto, ni se arrima a vna parte, ni a otra: pero el juyzio si. Tambien se ha de aduertir, que para dudar menos razones se requieren, que para juzgar, como es cosa notoria. Al presente hablamos, quando no ay sufficientes causas, y motiuos aun para dudar, sino ligeras: de suerte que assi como el juyzio determinado, sin causas sufficientes es temerario: assi tambien podemos dezir que la tal duda es temeraria, y se reduze a juyzio temerario, por no auer motiuos sufficientes. Tambien hablamos en essa duda, quando la materia de la duda es graue, de manera que se duda, de alguna de las cosas, q̃ diximos ser materia graue de juyzio temerario. Y procede la disputa, quando la duda es deliberada, que sino lo fuesse no seria peccado. Digo lo primero, que el dudar deliberadamente de la bondad del proximo en cosas graues, que tienen grauedad ordinaria, no es peccado mortal sino peccado venial, aunque sea sin sufficientes motiuos. Esta cõclusion es contra el padre fray Manuel Rodriguez, que vniuersalmente dize, que el dudar en materia graue, es peccado mortal. Pero nuestra conclusion tiene Cayetano, y Soto, y el Maestro fray Iuan Gallo en vnos scritos suyos, sobre el lugar citado de S. Thomas. Y esto mismo tienen otros muchos discipulos de S. Thomas. La primera parte de la conclusion se prueua: porque S. Thomas en el lugar citado enseña, que el dudar de la bondad del proximo es peccado venial. Lo segundo sa prueua porque el juyzio determinado, de cosas semejantes, es pecado mortal: porque de alli redunda el menos preciar el proximo. Y es assi, que el dudar temerariamente de la bondad del proximo, en estas cosas, no es causa de menos precio, y de tenerle en poco. Porque la razon parece que esta de parte de la honra del proximo, y como buelue por ella. Luego la tal duda, no sera peccado mortal. La segunda parte es expressa de Sancto Thomas. El qual enseña, que el dudar de la bondad del proximo, sin causa legitima, es peccado venial. La razon es: porque por la duda, ya parece, que se dispone a menos preciar el proximo, y tenerlo en poco. De suerte que juyzio temerario de cosas semejantes es peccado mortal, y la duda no llega a ser peccado mortal, pero tiene razon de peccado venial: porque en fin se sigue algun menos precio del proximo. Digo lo segundo, que si la materia de la duda fuesse grauissima, en el tal caso la duda sin bastantes indicios, seria peccado mortal. De suerte, que por la razon de la materia no solamente el juyzio viene a ser peccado mortal, sino tambien la duda. Esta conclusion enseñan los Doctores arriba citados, y particularmente, el padre Maestro Soto, que lo dize muy claramente. Y assi se ha de entender, para tener verdad lo q̃ dize el padre fray

Man. Rodrig. in summa. tom. 1. c. 187. concluſ. 2.

Sot. li. 3. de iustit. q. 4. arti. 3.

Manuel

Manuel Rodriguez en el lugar citado. Declaremos la conclusion con exemplos: porque esto haze mucho al caso, tratando de cosas morales. No solamente es peccado mortal, juzgar de vn Christiano, que es hereje: pero el dudar, si es hereje, o no, sin sufficientes indicios, es peccado mortal por ser grauissima la materia. Lo mismo es si se dudasse de vn hombre principal, si es sometico, o si se dudasse, si ha tratado con su madre, o con su hermana. La razon es: porque sola la duda de semejante cosa haze a vn hombre digno de menos precio, y la tal duda es causa de estimarle en poco: particularmente siendo hombre principal. Luego sera peccado mortal.

¶ Lo segundo: porque mas queria vn hombre que juzgassen determinadamente del, que es fornicario, o otro vicio ordinario, que no que dudassen, si es hereje o no, o si es sometico, o otro vicio grauissimo. Luego, si es peccado mortal el juyzio temerario destos vicios ordinarios tambien lo sera la duda de vicios tan graues, particularmẽte siendo de personas graues. Lo tercero se prueua: porque si de vna persona graue se dixesse, que ay duda, si es hereje, o no, si es sometico, o si trata con su madre, o hermana, seria peccado mortal, y se le haria grauissima injuria. Luego el dudar interiormente sera peccado mortal. De manera, que la tal duda, temeraria, por ser en materia grauissima, y de persona graue equiuale a juyzio temerario, de vna cosa graue. Por lo qual la tal duda esta prohibida por aquel precepto de Christo: No querays juzgar. A la razon de dudar se ha de responder, que la duda de cosas graues no es tan injuriosa, ni causa tanto menosprecio, que sea peccado mortal: y siempre la razon parece, que esta en fauor del proximo, mientras no juzga. Verdad es, que si las cosas son grauissimas, la tal duda equiuale a juyzio, y assi es peccado mortal.

¶ De la resolucion desta duda se resuelue otras dudas, q̃ puede auer acerca desto mismo. La vna es: si la opiniõ, y juyzio opinatiuo temerario, y sin causa y razõ de la bõdad del proximo, es peccado mortal. La razon de dudar es: porque el tal juyzio no es cierto ni determinado, sino siempre con miedo de la otra parte. Luego no sera peccado mortal, aunq̃ no aya razõ para el tal juyzio. Dixe: aunq̃ no aya razõ para el tal juyzio: porq̃ si la ay no sera peccado ninguno. En esta difficultad Cayetano en el lugar citado, y en la summa enseña no ser pecado mortal, aunq̃ sea de materia graue. Caiet. in sum. verbo iudicium.

¶ A esta duda se ha de respõder, ser pecado mortal principalmẽte, quando son graues, o grauissimos los dctos, quales son, los q̃ pusimos en los exemplos de la duda passada. Esto tienẽ los Doctores citados en la duda passada. La razõ es: porque aũ

q̃ el juyzio sea opinatiuo, se pierde algo de la deuida estimaciõ al proximo: porque cõ el tal juyzio no se cõpadece la deuida estimacion del proximo. Luego hazesele injusticia. Esto se confirma: porque si lo dixesse a otro perderia mucho de su credito cõ el. Luego teniendo el tal juyzio opinatiuo dẽtro de su mente le haze injuria. Porq̃ el mismo derecho tiene a su proprio juyzio, que al del proximo.

¶ A La razõ de dudar se respõde, que aunque no sea juyzio cierto, y determinado: con todo esso es injurioso por la razon ya dicha: particularmẽte quando son cosas graues.

¶ Tambien se podria dudar de la sospecha, si sera peccado mortal, teniendola sin sufficientes indicios. Porque si son sufficientes, licito es sospechar siendo sufficientes, para este effecto.

¶ A esta duda se ha de responder lo mismo, y por las mismas razones.

¶ Sexta conclusion: Quando consta, que el pecado se cometio exteriormente, no es peccado juzgar, q̃ el proximo pecco mortalmente. De suerte, que puedo muy bien juzgar de la intencion intrinseca deuida a la tal obra. El exemplo es, si veo, que vno da vn boseton a otro, licito es juzgar, que pecco mortalmente, y que tuuo la intencion deuida a aquella obra. Esto tienen communmente los Doctores. La razon es: porque la euidencia del delicto, no tiene necessidad de acusador, ni de testimonio publico. Esto se confirma: porque aunque es verdad que el proximo se puede escusar con ignorancia, o inaduertencia, con todo esso, yo no estoy obligado a juzgarlo assi. Luego en el tal caso no sera peccado mortal.

¶ Septima conclusion. Quando muchos testigos dignos de fe, refieren algun delicto graue del proximo, o alguna cosa graue de las dichas, no es peccado ninguno juzgar el tal mal del proximo. Dixe, si son muchos testigos fidedignos. Porque si fuessen gente mentirosa, y digna de poca fee: aunque fuessen muchos no seria licito el tal juyzio. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque el testimonio de muchos si son dignos de fee, naturalmente engendra fee humana. Luego licito sera en el tal caso, el juyzio. Pero aduiertase, que en el tal caso ni en el passado, aunque es licito el juyzio, no es licito referirlo a los demas: y contario. La razon es: porque puede ser oculto, y que no lo sepa nadie.

¶ Octaua conclusion: El testimonio, y dicho de vn hombre, con que testifica la malicia de otro, o alguna cosa graue, que le haze digno de menosprecio, algunas vezes es sufficiente para sospechar, y aun para juzgar: otras vezes para dudar tan solamente: otras vezes no es suffi-

ciente

ciente para dudar. El exemplo es, quando es vn hombre el que lo dize bueno, y que no suele tratar mal de los proximos, y es bien affecto, y quiere bien a aquellos de quien habla, y dize, que lo vio, o que lo sabé ciertamente: y finalmente, quando lo dize no pecca, o porque era necessario manifestar el tal delicto, o porque lo hizo de inaduertencia. Si todas estas cosas concurran en el que lo dize, y de la otra parte el de quien se dize, no tiene tanta opinion ni es tan hombre de bien, sufficiente indicio y testimonio es, para sospechar, y aun para juzgar del tal delicto, o cosa. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque semejantes hombres graues, y buenos, no suelen leuantar semejantes testimonios falsos. Luego mas se ha de creer, que el otro cometio el tal delicto, o que tiene el tal defecto.

¶ La difficultad es, quando la authoridad, y opinion del que lo dize, es grande, y la del que se dize es de la misma suerte: de manera que tienen repugnancia y contradicion. La duda es, si en el tal caso sera licito por lo menos dudar. Porque el juzgar clara cosa es, que no es licito. Porque en el tal caso, no es sufficiente el testimonio. La razon de dudar es: porque en caso de duda, mejor es la condicion del que possee. Luego no es licito dudar. Porque por la duda quito algo al proximo.

¶ A esta duda se responde, que en el tal caso licito es dudar, y deuemos dudar. Esto enseñan communmente los Doctores citados. La razon es: porq̃ deuemos de ser iguales, y no hazer injuria aalguna delas partes. La qual se haria no dudãdo. Porque en el tal caso tãbien se haria injuria al que lo dize, y testifica. Luego licito es dudar, y deuemos dudar en el tal caso. ¶ A la razon de dudar se responde, q̃ el mismo argumẽto se puede hazer del que testifica y dize del proximo. Porq̃ el tal tãbien possee su honor y fama. De suerte, q̃ se ha de dezir, q̃ en el tal caso ambos possеen, y por el peligro, a q̃ me põgo de hazer injuria al q̃ lo dize estoy obligado a dudar, y no juzgar por vna parte, ni por otra Verdad es, que el Fray Manuel Rodrigez tiene por opinion, y enseña, que en el tal caso se ha de juzgar en fauor de aquel, de quien se dize mal, y por esta sentencia trae a Aragon. La razon es: porque el que dize alguna cosa de otro ha se como autor: y aquel, de quien se dize, como reo. Por lo qual en caso de duda se ha de juzgar en fauor del reo. Pero nuestra sentencia es la verdadera. Porque en este juycio propriamente no ay actor, ni reo. En todos estos casos, y otros semejantes, siempre se ha de acudir al buen juyzio del varon prudente. Y los que juzgan han de tener atencion, a que peligro se ponen, y que difficultoso negocio toman sobre si.

F. Manu. Rod. in sum. to. 1. c. 188. con. 5. Arag. 2. 2. q. 60. art. 4.

¶ Nona cõclusion: Quando ay fama cõtra alguno, q̃ no es tã cierta, o no es cierta del peccado de vno, o de alguna cosa graue, o lo dize vn testigo hõbre de biẽ, licito es sospechar del tal peccado, o cosa graue. Esto enseñã los Doctores citados. La razon es: porq̃ estas cosas naturalmẽte son sufficientes para engẽdrar la tal sospecha. Luego enel tal caso licito sera sospechar, y no sele hara injuria ninguna. ¶ La difficultad es, quãdo ay sospecha de vno de algũ delicto, o de alguna cosa destas graues q̃ son objecto y materia del juyzio temerario, si sera licito inquirir para saber la verdad. La razõ de dudar es porq̃ esto parece, q̃ es vsurpar la autoridad publica del juez. Luego no es licito. Por otra parte parece ser licito para salir de la sospecha del proximo y saber de su innocencia.

¶ A esta difficultad se responde, que si la fama incierta corre publicamẽte, no es peccado mortal yr a los primeros autores, de quiẽ procedio, y saber la verdad. La razõ es: porq̃ la sospecha se engẽdro dl rumor, y del publico testimonio. Luego licito es inquirir de aquel testimonio. Pero si fuere oculto o ligero el motiuo, es pecado mortal, inquirir la certidũbre de aq̃l pecado, o de aquella cosa graue. Porque sin autoridad niguna y temerariamẽte inquiere de la vida agena. De lo qual se sigue q̃ aquellos, q̃ sin razõ y authoridad sino por sola curiosidad, o mala volũtad inquieren solicitamente la vida agena, y las costumbres, o la descendencia, si son Moros o Iudios: estan en pecado mortal. Porque estos tales por su voluntad se ponen a peligro de juzgar mal del proximo, y de condenarle.

¶ Decima conclusion. Algunos indicios ay tan manifiestos, que dellos es licito juzgar el delicto, y peccado del proximo: pero quãdo fuerẽ ligeros no es licito. La primera parte de la cõclusiõ se declara en caso, q̃ vno viesse q̃ de noche entra otro por vna vẽtana, puede muy bien juzgar, q̃ el tal es ladron, o adultero. La razon es: porque en el tal caso, aunque el delicto no es manifiesto en si mismo: pero es lo en alguna cosa, que tiene gran conne xion con el. Lo mismo es si veoa vno desenuaynada la espada: yte ñida en sangre: puedo muy bien juzgar, que mato o quiso matar alguno, y que le hirio. La segunparte es clara. Como si vno por el rastro o por tener grandes narises, juzgasse, que es dezcẽdiente de Iudios, ohõbre baxo, o otra cosa semejante. En el tal caso seria temerario juyzio. La razon es: porque no ay bastantes indicios para semejante juyzio. Verdad es: que de los indicios pueden hazer sospecha, mayor, o menor. Conforme a la fuerça que tienen. Y esto sin pecar mortalmente.

¶ La duda es: si es peccado mortal juzgar temerariamente algun peccado mortal, o alguna cosa graue de alguna persona in

cierta

cierta, que no ſe ſabe, quien es. El exemplo es. Veo a vna muger cubierta el roſtro de ſuerte, que no ſe quien es. La duda es, ſi juzgo que es mala muger, ſin mas indicios, ſi ſera peccado mortal. La razon de dudar es: porque el tal juyzio es temerario. Luego es peccado mortal.

¶ A eſta duda ſe reſponde, que ſi la perſona totalmente es incierta, no ſera peccado mortal el tal juyzio. La razon es: porque el tal juyzio no haze injuria ni daño a nadie. Luego no es peccado mortal. Eſto ſe confirma: porque ſi aquello ſe refirieſſe de vna perſona incierta, y no ſabida, no haria detrimento a nadie, como es coſa notoria. Luego el tal juyzio tampoco haze daño a nadie: y por conſiguiente no es peccado mortal. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar: que aunque es juyzio temerario, pero no es prejudicial a nadie.

¶ Vndecima concluſion. Las coſas dudoſas tocantes al proximo ſe han de interpretar, y declarar en fauor del proximo echãdolas a la mejor parte. Eſto enſeña S. Thomas, y todos ſus diſcipulos con el. La razon es: porque ſi inclinaſſe en la peor parte, hariaſe injuria al proximo. Y eſto ſe dize en el derecho. Declaremos eſto mas en particular. Si ay razones de dudar, ſatisfazemos al proximo, ſino ſaluemos cõ el, como antes que huuieſſe razones de dudar. De ſuerte, q̃ ſi antes teniamos buena eſtimacion y opinion del, baſta no concebir la mala, ſino cõſeruarla antigua. Y ſino tenia buena, ni mala opiniõ del, no eſtoy obligado a ora a tenerla mejor. Y eſto es interpretar las coſas dudoſas en fauor del proximo, y echallas a la mejor parte, negatiuamente.

D. Tho. 2.2.q. 60. ar. 4.

De regulis iuris.

¶ La difficultad es: ſi los motiuos ſon tales, y de tal calidad, q̃ compelen a juzgar, en el tal caſo ay obligacion de juzgar en fauor de aquel, de quien ſe dize alguna coſa, que toque a ſu bondad. La razon de dudar es: porq̃ como dize S. Thom. en el lugar citado, las coſas dudoſas ſe hã de echar a la mejor parte, y juzgar del fauor del proximo. En eſta difficultad es ſentencia de muchos doctores, que ſupueſto, que hemos de jugar del proximo en coſa dudoſa, tenemos obligaciõ de echarlo a la mejor parte, y juzgar y ſentẽciar en fauor del proximo. Eſta ſentẽcia es cõmun entre algunos doctores diſcipulos de S. Thomas. Tiene la el M. Soto y Gallo en los lugares citados y fray Manuel Rodrigez, y otros muchos doctores. Pero eſta ſentencia ſino ſe entiende de cierta manera, tiene difficultad. Y aſsi para declararla ſe han de dezir algunas coſas.

¶ Digo lo primero, que quãdo en el juzgar bien fauorablemente del proximo en caſo de duda, no ay peligro de agrauiar algun tercero, en el tal caſo eſtamos obligados a juzgar

bié del proximo, y en fauor suyo si los motiuos compelé a juzgar. El exemplo es, quando vn hombre haze vna obra o alguna cosa con tales circunstancias, y modos, que ay motiuos para juzgar bien y mal de la tal obra: en el tal caso estamos obligados, si juzgamos, a juzgar bien del proximo. Lo mismo es en otras cosas semejantes, quando de juzgar bien no se sigue agrauio ninguno al tercero. La razon es: porque de otra suerte juzgando mal se quitaria al proximo la buena estimacion, que se deue y seria quitarle de la buena possessiõ, que tiene en caso de duda. Lo qual en ninguna manera es licito. Porque en caso de duda mejor es la condiciõ del que possee, y se ha de juzgar, y sentẽciar en su fauor.

¶ Digo lo segundo, que quando en juzgar bien del proximo en caso de duda, puede auer peligro de hazer agrauio a algun tercero en el tal caso, aunque mas fuertes seá los motiuos, tenemos obligaciõ, de no inclinar en vna parte, ni en otra, como queda dicho atras. El exemplo es, quando vn hombre honrado digno de credito dize alguna cosa graue de otra persona graue, de suerte que ay razõ de dudar por ambas partes. En el tal caso, si juzgo ser verdad lo que se dize pongome a peligro de hazer agrauio a aquel, de quien se dize: y si juzgo ser mentira, pongome a peligro de hazer agrauio a aquel, que lo dize, juzgando que miente en cosa graue: y ambos estã en la possession de su hõra. Luego en el tal caso no puedo juzgar en fauor de ninguno dellos. De lo qual se responde a la razon de dudar. Pero aduiertase con Cayetano, que en este caso el quedar dudoso, en alguna manera es echar las cosas a la mejor parte. De la resolucion desta duda se responde a otra. Y es si estamos siempre en semejante duda obligados a echar la obra, que de suyo es indifferẽte a la mejor parte. Y esta duda procede, quando no ay peligro de agrauio de tercero. En esta difficultad el Maestro Soto dize, que si.

Cay. 2. 2. q. 60. art. 4.

Sot. li. 3. de iust. q. 4. art. 4.

¶ A esta duda se ha de responder, q̃ no estamos obligados siẽpre a juzgar positiuamente, echandolo a la mejor parte. Porque podemos muy bien suspender el juyzio. Verdad es, que en caso que vuiessemos de juzgar, estamos obligados a echarlo a la mejor parte. Y esto hablando ordinariamente. Porque, como dize Cayetano, en el lugar citado, si vno fuesse muy inclinado a echar a mala parte las obras, que de suyo son indifferentes, obligacion tendra en este caso, no solamente a suspender el juyzio, mas a tener juyzio positiuo en contrario. Y seria peccado mortal, sino lo tuuiesse, quando se pusiesse a peligro moral de juzgar mal, como queda dicho

¶ Duode

¶ Duodecima concluſion. Quando vn hombre bueno, y virtuoſo ſuele tener cuenta con ſu conſciencia, y no hazer agrauio, ni injuria a nadie, ſino le conſtare de la calidad del juyzio que tuuo, y adonde llego, no ſe ha de temer, que vuo peccado mortal. Pero quando es vn hombre, que no tiene cuydado de ſu conſciencia, ni ſe le da nada de hazer agrauio, y injuria al proximo: ſe ha de temer, que fue peccado mortal. Eſta regla ſe ha de tener para los temeroſos de conſciencia, y eſcrupuloſos, y ſe ha de vſar della, no ſolamente en eſta materia, ſino en todas las demas. Eſta regla muy particularmente ponen en eſta materia los Doctores citados. La razon es: porque el que ſuele ſer cauto en la guarda de la ley de Dios, ſiempre ſe ha de entender, que lo ſera.

¶ Tercia decima Concluſion. El juyzio temerario del proximo no obliga a reſtitució, ſino es q̃ ſe pronuncie exteriormente. Eſta concluſion enſeña S. Tho. y todos los Thomiſtas: particularmente Cayetano, y Cordoua. La razon es: porque el juyzio temerario, ſino ſe pronuncia delante de alguna gente, no haze daño al proximo. Luego no ay obligacion de reſtituyr, como no tiene obligacion de reſtituyr el que tiene propoſito de hurtar, ſi en realidad de verdad no hurta.

D. Tho. 2.2.q. 60 art. 3. ad 2. Caye. ibi. Cordo. membro 4. de tegendo ſecre. q. 7. con. 8.

¶ La duda es, ſi ſera reſtitució, y eſtare obligado a deponer luego el juyzio temerario, que tengo. La razon de dudar es: porque con mi juyzio quito al proximo lo q̃ ſe le deue de juſticia, y le hago daño acerca de mi miſmo. Porque el juyzio temerario es contra la virtud de juſticia commutatiua.

¶ A eſta difficultad ſe reſponde, que ſin duda ninguna, eſtoy obligado a deponer el juyzio temerario: y eſto es vna manera de reſtitucion. Eſto ſe conuence cõ la razon de dudar. Que ſea manera de reſtitucion, conſta: porque bueluo a poner el proximo en la antigua eſtimacion, que ſe le deuia, acerca de mi miſmo. De ſuerte, que ſi perſeuero en el tal juyzio, voy ſiempre continuando el peccado mortal contra juſticia, haſta que depongo el juyzio. Como, el que no reſtituye, quando ay commodidad moral, va continuando el peccado de hurto.

¶ La vltima duda es acerca de los juyzios temerarios de los diffunctos, o acerca de los diffunctos, ſi los tales juyzios ſon peccado mortal. El exẽplo es. Vno de los, que eſtan en el mundo, y que viue en el, juzga temerariamente de vn muerto, que es malo, o que ſe condeno, o juzga de otras coſas, que le fueran afrẽtoſas, quando eſtaua en eſta vida, la duda es, ſi el tal juyzio ſera peccado mortal. La razon de dudar es: porque el buen juyzio, y la buena eſtimacion del proximo ſe ordena a darle la deuida reuerencia. Y en el tal caſo

la deuida estimacion ya no es de effecto ninguno, para este proposito: porque ya esta fuera del mũdo. Luego no sera peccado mortal el tal juyzio.

¶ A esta duda se ha de responder, que es peccado mortal contra justicia. Esto enseñan communmente los Doctores. La razon es: porque los diffuntos tan solamente viuen en la fama, y honra, que les queda despues de muertos. Luego injusticia es, que se les haze el juzgar temerariamente dellos. Esto se confirma: porque el dezir dellos cosas semejantes es peccado mortal, y injusticia grande, que se les haze. Luego el tener juyzio temerario dellos, sera pecado mortal, y injusticia.

¶ A la razon de dudar se ha de responder, que aunque no biuen, quanto a las demas cosas: pero quanto a lo que toca a la honra, y fama, viuen. Por lo qual es necessario tener el deuido juyzio, y la deuida estimació de los muertos.

¶ En este lugar se auia de dezir immediatamente de la restitucion, que es obra propria, y muy principal de la justicia commutatiua. Pero para esto es necessario tratar primero del dominio, y señorio, que se presuppone para la restitucion. Por lo qual todos los Doctores, particularmẽte discipulos de S. Tho. tratã primero del dominio, q̃ no de la restitució y assi se ha de hazer aqui

Capitulo III. Del dominio.

PRimera conclusion. El dominio se diffine, que sea propria facultad de vsar de la cosa, en todos los vsos permitidos por la ley. Esta diffinicion tienen todos los Doctores, particularmente el Maestro Soro, Conrado, Medina Complutense, y los Iuristas, y los scholasticos con el Maestro, y muy particularmente S. Thomas. Esta diffinicion es necessario declararla, y assi quedara prouada. Dizese propria facultad, que no es otra cosa, sino vn legitimo poder, y juridico, segun las leyes, y derechos. Propria distingue el dominio de la possession. Porque muchas vezes acontece, que vno tiene la possession de vna cosa, y no el dominio: porque no tiene la propriedad. En la otra particula, de vsar de la cosa en todos los vsos, distingue el dominio del vso, y del vso fructo. Porque el que tiene vso, o vsofructo de vna cosa, no puede vsar de la substancia, vendiendola, o dandola. Tan solamente puede vsar de los fructos, quedando salua la substancia. En la vltima particula, en todos los vsos permitidos por la ley, se significa, que los vsos, que no estan permitidos por la ley, no son vsos, sino abusos. Y que el poder para los tales vsos, no es poder juridico, y legitimo, ni es poder moral-

Domin. est propria facultas vtẽdi re in omnes vsus lege permis. Soto. lib. 4. de iust. q. 1. ar. 1. Cõra. de contractibus ti. 1. Medi. co dice de restitut. q. 1. Iuris periti. Instituta. de rerum diuisio. &. ff. de acquirendo rerum dominio. Scholasti. in. 4. dis. 15. Cum Mag. D. Tho. in 2. 2. q. 66 ar. 1. & 2.

mente

mente hablando. Porque el commun prouerbio dize, que aquello tan ſolamente podemos, que podemos juridicamente.

Id poſſumus quod iure poſſumus.

¶ Acerca deſta diffinicion es la duda: porque no parece buena. La razon es: porque los mayorazgos ſon ſeñores de los bienes del mayorazgo, y no tienẽ facultad de los tales bienes para todos los vſos: porque no los puedẽ vẽder ni dar. Luego no es buena la tal diffinicion. La miſma difficultad es de los pupilos, y menores, que eſtan debaxo de tutor, los quales tienen verdadero dominio delo que heredaron del padre. Y con todo eſſo, no pueden vſar de aquellos bienes en todos los vſos: porque no los pueden vender, ni enagenar. Eſto ſe confirma: porque los Obiſpos, y parochos, y otros beneficiados ſon verdaderos ſeñores de los beneficios: y con todo eſſo no los pueden vender, ni paſſarlos, poniendoles penſion, ſin authoridad del Papa. Luego la tal diffinició no parece ſer buena.

¶ A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que la diffinicion es muy buena. Porque es de todos los autores, y quadra muy bien con la naturaleza del dominio.

¶ A la razon de dudar algunos Doctores han querido dezir, que los mayorazgos no ſon ſeñores de los bienes del mayorazgo, ſino tan ſolamente tienen el vſo, o vſofructo. Pero la verdad es lo contrario. Porque no ay quien tenga dominio de aquellos bienes, ſino ellos. Por lo qual ſe ha de reſponder, que ellos tienen el dominio: pero tienenlo impedido, por ley juſta, y ſancta quanto a algunos vſos, iquales ſon los referidos. Lo miſmo ſe ha de dezir de los pupilos, y menores.

¶ A la confirmacion ſe ha de reſponder, que el vender los beneficios eccleſiaſticos, no es licito, porque la ley diuina lo prohibe, y impide. El poner penſiones ſobre los beneficios con propria authoridad, eſta prohibido por la ley humana del Pontifice.

¶ Es neceſſario poner aqui algunas diffinicion s de coſas, que tienen affinidad, y connexion con el dominio, como ſon titulo, poſſeſsion, vſo, y vſofruto. El titulo es como principio, y como rayz y cauſa efficiente moral, de la qual nace, y procede el dominio, como effecto proprio ſuyo. Declaremos lo con exemplo. La election es titulo del principado, o del obiſpado, o priorato, o de la prelacia. La compra es titulo de la coſa comprada, de la qual nace el dominio.

¶ Poſſeſsion es vna detencion voluntaria: o vn derecho que ſe cauſa de la detencion voluntaria por vna obra corporal, interuin endo el ayuda del derecho. Dize ſe, detencion voluntaria: porque el hombre por la voluntad: y libre aluedr o poſſee. Pero, por que eſta voluntad no ſe puede manifeſtar, ſino es por alguna obra exteric r por eſſo

se añade por obra corporal. La qual declara la voluntad. Quando se toma la posseſsion de vna casa, se haze abriendo, y cerrando las puertas. Porq̃ por aq̃lla obra exterior se manifiesta la interior voluntad. La vltima particula se pone para distinguir la posseſsion de la iniqua detencion. Porque el ladron aunque detiene la cosa hurtada no la posſee.

¶ El vso, y vsofructo, toman dolos propriamente no se dizen de las cosas, que se consumen, y acaban con vna obra, como son las cosas, que pertenecen a la comida y beuida, el pan, el vino la carne. Desta manera el vso no es otra cosa, sino vn derecho de vsar de las cosas agenas, quedando la substancia dellas en pie. Vsofructo es derecho de gozar de las cosas agenas, quedandoen pie la substancia dellas. El exemplo, es si vno tiene licencia del señor de vna viña para comer de las vuas: pero no para venderlas, ni darlas, este tal tiene vso de la viña: pero no vsofruto. Pero si tiene licencia de venderlas, y darlas, tiene vsofructo. Hablando del vso generalmente, y no con tanta propriedad se dize tambien de aquellas cosas, que se consumen, y acaban con vna sola obra.

¶ La difficultad pudiera ser, si en estas cosas el vso se distingue del dominio. De lo qual disputan los Doctores, muy a la larga, en el lugar citado. Particularmente el Padre Maestro Soto, y el Padre Maestro Bañes, y el Maestro Aragon. Vean se estos Doctores: porque esta disputa es metaphysica, y no pertenece a este lugar, en el qual se trata de las cosas morales. Bañ. Arag on 2. 2. q. 62. ar. 1. in principio.

¶ Segunda conclusion solo Dios, y las criaturas racionales son subjecto de dominio. De suerte, que solamente puede auer dominio en Dios, y en las criaturas racionales. Esta conclusion tiene el Maestro Soto, Bañes, y Aragon contra Gerson: y Conrado, en los lugares arriba citados. Que Dios tenga dominio, es cosa llana de muchos lugares de la sagrada escriptura. De las criaturas racionales se prueua de la diffinicion del dominio: porque las tales tienen poder de vsar de las cosas en orden a su propria vtilidad. Soto lib. 4. de iust. q. 1. art. 2. Bañes y Arag. loco tita.

¶ La difficultad es, si los niños y los locos tienen dominio de las cosas, y son señores dellas. La razon de dudar es: porque estos tales no tienen vso de razon, ni poder, y dominio sobre si mismos. Luego tampoco tienen poder, y dominio sobre las demas cosas.

¶ A esta duda se ha de responder, que los tales tienen verdadero dominio de las cosas. Esto tienen communmente los Doctores. La razon es: porque los niños, y locos tienen derecho a heredar a sus padres y se les haria

gra-

grauissima injuria, si los excluyessen de la herencia. Luego como los demas herederos tienen verdadero dominio, tambien le tienen estos tales. Verdad es, que ciertos estados, y dominios no los pueden tener los tales, conforme a las leyes justas, y sanctas. La razon es: porque los tales estados tienen annexo cierto poder, y ministerio, que se ordena al bien commun, y vtilidad de la Republica, y no al bien del que lo posee. Y por esta razon los tales no pueden tener estos estados, y dominio destas cosas. Hablando de la locura, quando sobreuiene al derecho ya adquirido, se ha de dezir, que la tal locura no excluye el poder temporal, o espiritual: aunque sea perpetua. Si vno es ya señor de vn lugar y tiene poder sobre el, aunque despues sucseda el ser loco, no se le quita el poder. Pero es sufficiente causa, para que el superior se lo quite, pues no puede exercitar el tal ministerio, o por lo menos, para que ponga, quien pueda exercitar el tal ministerio y gouernar.

La razon de todo esto es: porque el fundamento del dominio es la natural dignidad del hombre, y no el actual exercicio. La qual dignidad queda en los locos. Por lo qual Cayetano entre otras causas, que pone para deponer el Pontifice, vna dellas es, si le sobreuiene la locura. En el qual caso enseña, que no queda luego depuesto, sino que le han de deponer.

¶ A la razon de dudar se responde, que los niños, y los locos tienen la dignidad natural, aunque no tienen el actual vso de razon. Y esto basta para ser señores. De la resolucion desta duda se sigue lo primero, que los Españoles no pudieron con buena conscіencia quitar los bienes a los Indios, por ser locos, y sin juyzio. Lo vno: porque en realidad de verdad no lo eran. Lo segundo: porque aunque lo fueran, eran verdaderos señores, y sus bienes se auian de gastar en vtilidad, y prouecho de los mesmos Indios. Lo segundo se sigue, que los que estan en pecado mortal tienen verdadero dominio de sus cosas. Esto es de Fè, y lo tienen todos los Doctores contra Armachano, particularmente el Maestro Victoria, prueuase lo primero del Concilio Constancіense, que lo determina assi. Lo segundo se prueua: porque en los peccadores queda la natural dignidad: que es fundamento del dominio. De los infieles queda dicho arriba, en la materia de infidelitate. Arm. lib. 10. de q. Armenorum c. 4. victo. relectione 1 de Indijs Con. Cõsta. sess. 8. errore. 4

¶ Tercera conclusion: El dominio se diuide muy bien con algunas diuisiones. La primera diuision es. El dominio humano es en dos maneras. La vna es dominio diuino, esto es concedido al hombre por diuina authoridad. El otro es dominio

huma-

humano: esto es dominio, que vn hombre concede a otro, como quando vn hombre da a otro vna cosa. La segunda diuision, es dominio humano acerca de las cosas naturales, y humanas. Vno es que tiene principio, y rayz en el derecho de las gentes. El exẽplo es en el dominio: que tiene el señor del sieruo, que gano en la guerra. Otro tiene rayz, y principio en el derecho ciuil, como se echa de ver en los bienes, que tiene el hombre conforme a las leyes del Reyno. Otras muchas diuisiones ponen los authores citados en los lugares citados, particularmente Soto Bañez, y Aragon. Veanse en estos authores: porque no pertenecen a este lugar. Esta conclusion ansi explicada es de todos estos Doctores citados, y se conuence facilmente con la razon.

¶ Quarta conclusion. Las cosas naturales inferiores al hombre, son materia de nuestro dominio. En esto conuienen todos los Doctores citados. Prueuase: porque por derecho natural el hombre es señor de las cosas de la tierra, y por derecho particular humano algunos hombres tienen particulares dominios de algunas cosas, como de algunas heredades, o casas, &cæt. Porque el hombre segun su natural dignidad, es superior a estas cosas, y mas excelente que ellas: y ansi y tiene dominio destas cosas inferiores. Entre los hombres esta repartido el señorio de las cosas inferiores de la tierra, y pueden vsar, de llas, como verdaderos señores.

¶ Quinta conclusion: El hombre no es verdadero señor de su propria vida, ni de la vida de los demas hombres. Solo Dios es author, y señor de la vida, y de la muerte. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente Cayetano, y Victoria, y Soto, y Bañez: y Aragon, y todos los demas Doctores. Prueuase: porque solo Dios puede quitar la vida a los hombres con su propria voluntad, y ninguno le puede quitar la vida assi mismo, por ninguna causa, ni a otro hombre, sino fuesse en su propria defension: de lo qual se ha de dezir abaxo. Luego el hombre no es señor de su propria vida, o de la agena. Lo mismo se ha de dezir, y por la misma razon de los miembros naturales, que no es el hombre señor dellos, sino solo Dios, que es author de la vida, y señor della.

¶ La primera difficultad es, si tiene el hombre algun derecho acerca de su vida, y de sus miembros. La razon de dudar es: porque si a vn hombre le quitan la vida, le hazẽ grande injusticia: y lo mismo es quando le cortan algun miembro natural, como es cosa cierta. Luego el hombre algun derecho tiene de justicia a su propria vida, y miembros, aũque no sea señor. Esto se cõfirma,

D. Tho. 2.2.q. 59 art. 3. ad secũdum q. 64. ar. 5. ad primum & tertium. Cayet. in eadẽ p.q. 73. art. 2. & q. 105 art. 2. 154 art. 6. Victor. relectione de homicidio n. 23. Sotus in 4. de justitia q. 2. art. 3. Bañes 2. 2. q. 62. ar. 1. Arag. ibidem.

por-

porque qualquier hombre puede poner a peligro ſu propria vida, y miembros, por defender al amigo, y ſu propria hazienda. Luego ſeñal es, que tiene algun derecho de juſticia. Y el miſmo argumento ſe haze de los miembros naturales.

¶ A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que el hombre tiene algun derecho de juſticia acerca de ſu propria vida y miembros. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. Prueuaſe eſta reſolucion con la razon de dudar, y cõ ſu confirmacion. Pero es neceſſario declarar en particular, q̃ derecho de juſticia tiene el hõbre, de ſtos bienes. A lo qual ſe ha de dezir, q̃ qualquier hõbre por naturaleza es guarda de ſu propria vida, y de ſus proprios miembros, y de ſu ſalud, y de todas las demas coſas, y bienes naturales. De ſuerte, que hemos de conſiderar, que anſi, como vn hombre puede tener dominio de algunos bienes de fortuna, como ſon vna heredad, o vna viña, y eſte ſeñor puede dar el vſo, y vſo fructo a otro, reteniendo en ſi el dominio: anſi tambien Dios guardo para ſi el dominio de la vida, y de los miembros, y ſalud, y a noſotros nos concedio el vſo, y la guarda deſtos bienes. Eſte derecho de juſticia baſta, para que el hombre reciba injuria, quando le quitan la vida, o le cortan algun miembro. Porque tiene derecho de juſticia como guarda natural y tambien, porque tiene el vſo de la vida, y de los miembros. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar. Porque bien aſsi, como harian injuria a vna guarda de vna viña, o avno, que tiene el vſo della, ſi le hurtaſſen los fructos de la viña: anſi tambien ſe le haze injuria grauiſſima al hombre, quitandole la vida, o los miembros naturales, o la ſalud: porque es guarda natural pueſta por Dios author de naturaleza, y tiene el vſo de la vida, y de los miembros.

¶ De lo qual ſe ſigue, que en la vida, y miembros naturales, y en la ſalud recibe el hombre injuria aunque ſea voluntario, y lo quiera. Quiero dezir, que aunque vn hombre quiera, y lo pida que otro le quite la vida, o le corte algun miembro, con todo eſſo le haze grandiſsima injuria en quitarle la vida, o cortarle miembro y en eſto es como ſi no lo quiſiera, ni lo pidiera. Eſto enſeña agudamente Cayetano. La razon es, porque el hombre no es ſeñor de ſtos bienes por ſu propria voluntad, ſino guarda conſtituyda por naturaleza, y es como tutor natural en orden a eſtos bienes. Y como es guarda natural conſtituyda por el autor de naturaleza, no puede por ſu propria voluntad echar de ſi eſta tutoria, y cuſtodia natural. Luego aunque mas quiera, y lo pida queda lugar de injuria en orden a ſi miſmo, conſiderado como guarda natural. En los bienes, que es ſeñor, por ſu propria voluntad, no ay lugar de injuria, quando lo ſabe, y lo quiere. Porque como es

Caietan. 2. 2. q. 164. art. 6. ad primum dubium.

ſeñor

señor destos bienes por su propria voluntad, ansi tambien por su propria voluntad puede lançar de si el dominio que tiene. Pero de los bienes naturales, como es guarda, y tutor por naturaleza, no puede lançar de si este derecho. Y ansi, aunque mas lo sepa, y lo quiera, queda lugar de injuria. En lo que toca a la restitucion ha se de dezir abaxo. Por aora se ha de dezir breuemente, que quando alguno haze injuria a otro, en estos bienes naturales, sabiendolo y queriendolo el como si le cortasse vn braço, no esta obligado a restituyrle a el, o a sus herederos cosa alguna. La razon es: porque si alguna restitucion se auia de hazer, auia de ser en bienes de fortuna, de los quales el hombre es señor por su propria voluntad: y ansi por su propria voluntad puede renunciar este derecho. Y por el mismo caso, que consiente, y quiere, que le quiten la vida, o algun miembro es visto que perdona la restitucion que se le auia de hazer en los bienes de fortuna. Luego no ay obligacion de restitucion.

¶ La segunda difficultad es: si la Republica tiene algun derecho de justicia a la vida de los ciudadanos. La razon de dudar es: porque si tuuiesse algun derecho de justicia, seguir seya, que el que matasse algun ciudadano particular, estaria obligado a restituyr algo a la Republica, por la injuria, que se le hizo. Lo qual no es verdad, como consta manifiestamente del vso. Porque nadie, que mata restituye cosa alguna a la Republica. Luego no tiene derecho ninguno de justicia. Esto se confirma, porque se siguiria, q̃ si vno se matasse assi mismo, que haria injuria a la Republica: porque la Republica tiene derecho de justicia a la vida de los ciudadanos. Lo qual parece falso.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que la Republica no es señora de la vida, y miembros naturales de los ciudadanos. Esto tienen todos los Doctores alegados en la duda passada, y se prueua con la razon hecha para prouar, que el hombre no es señor de la vida, y de las cosas naturales, sino solo Dios. Por lo qual, la Republica no puede por su voluntad disponer de la vida, y bienes naturales del hombre.

Digo lo segundo, que la republica tiene algun derecho de justicia respecto de la vida, y miẽbros naturales del hombre, que es su ciudadano. Porque es guarda de la vida de los ciudadanos, y de sus bienes naturales, y tiene algun derecho de justicia en ordẽ a estas cosas. Esto enseñan todos los Doctores citados. Prueuase: porq̃ el q̃ mata a vn ciudadano, o se mata a si, haze injuria a la republica, como es cosa notoria. Luego la republica tiene algun derecho de justicia en ordẽ a estas cosas. Esto se cõfirma: por

que

que la republica puede poner a peligro la vida, y miẽbros de los ciudadanos, quádo fuere neceſſario para el bien, y conſeruaciõ dela republica: y por eſſo puede condenar los malhechores o quitarles la vida, quando es neceſſario. Luego la republica tiene algun derecho de juſticia en eſtas coſas.

A la razon de dudar ſe reſponde, que el que mata a vn ciudadano, haze gran injuria a la republica: por lo que queda dicho, pero eſta injuria no obliga a reſtitucion, aunque el muerto ſea muy buen official de la Republica. Porque en orden a la republica ſolamente ſe pecca contra la juſticia legal: la qual no obliga a reſtitucion, como ſe dira deſpues. Lo miſmo ſe ha de dezir a la confirmacion.

¶ La tercera difficultad particular es del alma, ſi ſolo Dios es ſeñor della. La razon de dudar es, porque ſe ſeguiria, que quando el hombre pecca mortalmente, entregando el alma al demonio, ſeria eſpecial peccado, y injuria, que ſe haria a Dios, que es ſeñor del alma. Lo qual no es verdad. Luego, &c.

¶ A eſta duda ſe ha de reſponder, que como ſolo Dios es ſeñor de la vida, y miembros naturales anſi tambien el ſolo es ſeñor del alma. Eſto tienen todos los Doctores citados. La razon es: porque el alma es mas excelẽte, que la vida. Porque la vida es effecto ſuyo. Luego como ſolo Dios es ſeñor de la vida: anſi tambien el ſolo es ſeñor del alma.

¶ De lo qual ſe ſigue: q̃ los q̃ hazen pacto con el demonio, y le prometen, o entregan el alma fuera del peccado de ſuperſticion, que cometen hazen particular injuria a Dios, que es ſeñor del alma offreciendola, o dandola al demonio, contra la voluntad del ſeñor.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde, que no en todos los peccados ſe haze particular injuria a Dios. Porque, aunque por qualquier peccado mortal, ſe entrega el alma al demonio, eſto no ſe haze por pacto, y concierto, que aya con el demonio: ſino por ley general de Dios, que condemna a caſtigo eterno los peccadores, y los entrega al demonio.

¶ De la reſolucion deſtas dudas ſe ſigue, que el hombre puede muy bien alquilar ſus proprias obras, y de ſus miembros, como ſe vee en todos los officiales, que ganan de comer deſta manera. La razon es: porque, aunque el hombre no es ſeñor de los bienes naturales, pero tiene el libre vſo dellos, y eſto baſta, para eſte effecto.

¶ La quarta difficultad es de la ſalud corporal, ſi es el hombre ſeñor. La razon de dudar es, porq̃ la hermoſura, y buena diſpoſicion ſon bienes naturales, y con todo eſſo el hõbre los puede perder, ſin peccar mortalmente. Luego lo miſmo ſera de la ſalud, y por conſiguiẽte es ſeñor della.

¶ A esta duda se responde, que sin duda ninguna el hombre no es señor de la salud. Esto enseñan todos los Doctores citados, y se conuence: porque la salud se computa entre los bienes naturales annexos a la vida. Por lo qual el hombre sin causa ni razon no pued̃ perder la salud corporal en cosa que sea de momento, y de alguna consideracion sin peccar mortalmente. Porque la enfermedad es vna disposicion para la muerte, y vna participacion della. Luego como no puede darse la muerte, sin peccar mortalmente, assi tambien no puede causar en si enfermedad perdiendo notablemente la salud sin peccar mortalmente.

¶ A la razon de dudar se responde, que entre los bienes corporales, algunos son absolutamẽte necessarios para la vida. Por lo qual perder los tales bienes es contrario a la vida, y assi si se haga temerariamente siempre es peccado mortal. A estos bienes pertenece la entereza de los miẽbros, y la substancia dellos. Otros bienes ay, que no son tan necessarios o que son necessarios para el buen ser, y la hermosura del todo, como la hermosura, y buena disposicion. Y estos bienes no ay obligacion de guardarlos con tanta solicitud, y cuydado. Por lo qual no se ha de dexar de ayunar los ayunos de precepto, ni los demas ayunos voluntarios, por cõseruar estos bienes. De la resoluciõ desta duda se colige, q̃ si vno temerariamente sin causa, y razõ incurre voluntariamente alguna enfermedad graue, pecca mortalmente: porque no es señor de la salud, ni de la vida. Dixe temerariamente: porque si se incurre por charidad, o misericordia no sera peccado mortal, sino obra santa, y licita. Como si vno por charidad, o misericordia sirue a vn enfermo, o le confiessa, o le ministra los sacramentos, teniendo mal contagioso, que ay peligro de pegarse, no sera peccado mortal, sino obra meritoria. Verdad es, que si temerariamente se pusiessen a peligro de pegarseles el mal, seria peccado mortal. Como suele acontecer, que auiendo quiẽ acuda a la necessidad del enfermo, suelen entrar otros con zelo indiscreto, y poniẽdose a manifiesto peligro de perder la salud. En estos tales seria peccado mortal. De lo qual tambien se sigue, que si el hombre por su culpa perdiesse el juyzio, peccaria mortalmente. Como si se emborrachasse, o viniesse a enloquecer. Porque no tiene dominio pleno de su libertad, y vso de razon, quanto a lo que es poner impedimento al vso de la razon quando el impedimento es violento. Verdad es, que tiene poder el hombre para obligarse con vna obligacion perpetua, qual es la del voto solenne o del matrimonio, y de la esclauonia perpetua.

¶ Sexta conclusion, quanto a lo que toca a la libertad, vn hombre justamente puede tener señorio sobre otro por fuerça, y virtud del derecho natural, o del de-

recho

recho de las gentes. De ſuerte, que la ſeruidumbre o eſclauonia ora ſea natural, ora ſea legal, puede ſer juſta y ſancta. Declaremos eſta concluſion. Dos maneras ay de ſeruidumbre. Vna natural, otra legal. La natural es, quando vn hombre por falta y defecto de razon no ſe puede gouernar a ſi miſmo. Eſte tal naturalmente eſta ſubjecto a otro, que con ſu conſejo, y razon le gouierne. En eſto ay diuerſos grados de hombres faltos de razon. Porque vnos ay totalmente faltos de juyzio. Verdad es, que deſtos tales no puede auer vna entera nació, como algunos falſamente dezia de la nacion de los Indios. Otros ay tan faltos de razon, y de juyzio, que aunque no ſon totalmẽte locos: pero tienen algunas coſtumbres de beſtias fieras, que comen, y ſe ſuſtentan con carne humana, y para eſte effecto matan los Innocentes, ſin que aya quié los caſtigue. Deſta manera ay en las Indias algunos hombres, que ſe llaman Caribes. Y a eſtos juſtamente ſe les puede dar guerra, como queda dicho arriba. Pero no es licito hazerlos eſclauos, como lo ſon los demas eſclauos. Otros ay, que tienen aptitud, y ſufficiente diſcrecion para ſer gouernados de otros: pero ellos por ſi miſmos no ſe pueden gouernar aſi. Todos eſtos juſta y ſanctamente puede ſeruir con vna ſeruidumbre natural, ſin eſclauonia. Eſta manera de ſeruidumbre en rigor, y con propriedad, no es ſeruidumbre, ni eſclauonia. Porque eſtos tales no ſon ſieruos, ſino libres. Tambien porque la ſeruidumbre de ſu naturaleza ſuena mal, y ſe ordena a bien y prouecho de aquel, que es ſeñor. Y los que ſiruen con eſta ſeruidũbre, no ſiruen por el bien, y commodo y vtilidad de los ſeñores, ni ſe ordena a eſſo, ſino al bien y vtilidad de aquellos que ſiruen. Porque los que tienen mas auentajado juyzio, eſtan obligados a acudir a la neceſsidad de los tales. De lo qual ſe ſigue, que los hombres ſabios, y de buen juyzio, que reciben a ſu cargo a eſtos faltos de juyzio, para gouernarlos, no los pueden cargar de cargas peſadas, como a eſclauos: y ſi lo hizieſſen, peccarian mortalmente. Sino tan ſolamente los han de exercitár en obras conuenientes, para ſu ſalud. La razon es, porque el principal fin deſte officio es la vtilidad de aquel, que ha de ſer gouernado, y no del que gouierna. Pero aduiertaſe, que ſi deſte exercicio moderado le vinieſſe alguna manera de vtilidad al que gouierna, eſta tal vtilidad no ſe auia de condenar, ni tener por illicita: porque es como fructo ſecundario, y annexo al principal. Lo ſegundo ſe ſigue, que aunque el derecho natural dicta, que los mas ſabios ſean conſtituydos para regir los demas: con todo eſſo no pueden ellos por ſu autoridad conſtituyrſe gouernadores de los demas: porque eſto pertenece a los gouernados, es de las republicas. El exemplo es claro: porque el derecho natural dicta,

que los ricos, que tienen cosas superfluas, y muchas riquezas, las communiquen a los pobres. Pero no por esso los pobres por su propria autoridad pueden tomar las cosas superfluas a los ricos. Por lo qual teniendo atencion al derecho natural: por ningun defecto natural, no auiendo culpa, ni peccado pueden a vno hazerle esclauo, o seruo, hablando de la esclauonia, y seruidumbre en rigor. Porque esto seria añadir miseria a otra gran miseria, como lo dize muy bien el Padre Maestro Soto. De lo qual se sigue, que no pueden licitamente los principes Christianos socolor de introduzir mejor gouierno, y mas politico, dar guerra a los Indios, y a otras Barbaras naciones. Porque aunque es verdad, que absolutamente fuesse mejor policia: pero no seria mas conueniente para ellos. Por lo qual, ni ellos estan obligados a rebirla, sino que se pueden defender con armas, ni los nuestros les pueden dar guerra. Tambiē que aunque nuestra policia, y gouierno fuesse mas conueniente para ellos, con todo esso no les auian de dar guerra, sino combidarlos amigablemente, para el tal bien. Porq la charidad es, la q̄ obliga a remediar la necessidad de los tales. Y ansi no se les ha de dar guerra.

Soto lib. 4. de ius. q. 2. art. 2

¶ La segunda manera de seruidumbre es legal, que esta introduzida, y permitida por la ley. Y esta es verdadera seruidumbre, y esclauonia, q̄ se ordena al bie y vtilidad del señor, y no del seruo. Esta esclauonia es mas dura, y q̄ trae consigo, el poder el señor poner cargas graues, y pesadas como a verdaderos esclauos. De sta manera de seruidumbre en particular sera necessario tratar algunas cosas, que pertenecē grādemente a las costumbres. Pero es necessario dezir primero alguna cosa de la conclusion en general, y en commun. La qual affirma que vn hombre justa, y santamente, puede ser señor de otro destas dos maneras. Esta cōclusion ansi declarada es cōmun entre todos los Doctores particularmente ya citados. Prueuase. Lo primero de muchos derechos, y constituciones, que ay en el derecho commun, y en los derechos particulares, y constituciones de los reynos pertenecientes a este punto. La razon es: por que esto es assi necessario para el bien, y vtilidad de las mismas republicas. Luego esto es licito, y sancto.

¶ A cerca desta segunda manera de seruidumbre ay algunas dificultades graues, y morales.

¶ La primera difficultad es, si esta manera de seruidumbre sea licita en conciencia, de suerte, q̄ de verdadero derecho de justicia en cōciencia. La razon dedudar es: porq̄ los hōbres son de y gual dignidad, y muchas vezes acōtece, que el esclauo tiene tā buē entendimiento, o mas excelente. Luego en conciencia no puede ser seruo del otro.

¶ A esta difficultad se respōde ser licita, y cōda verdadero dere-

cho

cho de justicia en conscicia. Esto enseñan cõmunmente todos los Doctores. Particularmente los citados, y entre ellos Syluest. Syl. ver. seruitus q. 3. Prueuase: porq las leyes humanas son justas, y sanctas. Y ay muchas leyes pertenecientes a la seruidũbre, y esclauonia como consta del derecho. Luego las tales leyes obligan en conscientia.

¶ Pero aduiertase, que esta seruidũbre, y esclauonia puede acõtecer de tres maneras. La primera por nacimiento. Porque los q nacen de esclaua, son esclauos, como lo dize el derecho ciuil, y ansi lo enseña Syluestro. Porque el parto, quanto a lo q toca a ser libre, o esclauo sigue el viẽtre, quãto a la nobleza, sigue la condiciõ del padre. Verdad es, que en algunas tierras ay otras particulares leyes, como lo dize Syluestro. La segunda manera es, por derecho de la guerra. Porq los captiuos en tiẽpo de guerra por derecho de las gentes se hazen esclauos, como se determina enel derecho ciuil en el lugar citado. Pero aduiertase q no solamente aq̃llos, q podi licitamẽte matar, y los cõseruan en la vida, por la clemencia del Rey pueden ser hechos sieruos: sino tambien los hijos de los enemigos, que no tuuieron culpa por los peccados delos padres, pueden ser hechos esclauos. Y estos tales es cõmun sentẽcia de los Theologos, q acabada la guerra no les podia quitar la vida. La tercera manera es, por cõtrato volũtario, qual es cõpra, y venta, quãdo vn hõbre mayor de veynte y cinco años se vẽde por justo precio, o quando el padre por pobreza y necessidad vende los hijos, y ansi dizen q se vsa en Ethiopia. Fuera destos modos Syl. ver. seruus. §. 3. Syluest. refiere otro quarto, q es por delicto, y peccado, de lo qual se podra ver este autor. ¶ Esto supuesto ay tres reglas, q hazẽ mucho al caso. La primera es, todas las vezes, q cõstare q vno injustamẽte le hã hecho esclauo, esta obligado el señor a ponelle luego en libertad, aunq lo aya cõprado por su dinero: y aũq le aya posseydo muy largo tiẽpo cõ buena Fẽ. ff. de statu hominum. lege 5. Esto enseña todos los Doctores. La razon es clara: porq desde aq̃l tiẽpo le haria grauissima injuria deteniendole cõtra su volũtad, y priuandole de su libertad. Si fuere infiel, y no quisiere q̃dar entre los Christianos libremente le hã de dexar yr a su tierra. ¶ Desta regla se sigue ser verdad lo q̃ dize el M. Soto, q̃ si los de Ethiopia se vendẽ libremẽte a los Portugueses, no ay porq poner tacha en la mercaduria, y en la cõpra, y vẽta. Porq libremẽte se vẽdẽ. Pe rodize, q̃la fama dize lo cõtrario. Porq se ha dicho, q̃ los engañãcõ dixes, y niñerias de poco precio, y valor, y algunas vezes los cõpelẽ y q̃ sin saber donde los lleuã los traẽ al puerto, y los vẽdẽ. Si es assi: ni los q̃ los traẽ, ni los q̃ los tienẽ, ni los q̃ los cõprã estã seguros en cõsciẽcia hasta q̃ los põgã enlibertad: aunq no puedã cobrar el precio. Y esto se ha de hazer, como queda dicho. Pero aduiertase: que si estos infie- Soto lib. 4. de jus. q. 2. art. 2. Lege 4.

les tienen hijos baptizados no se los han de dar para lleuarlos a tierra de infieles, por el peligro que ay de apostatar de la Fè.

¶ La segunda regla: El que razonablemente duda de la libertad del sieruo, de suerte, que tiene razones por ambas partes, este tal puede con buena conscien-cia detener el tal esclauo: pero ha de hazer diligencia para inquirir la verdad, y entre tanto, que la inquiere, en ninguna manera puede deshazerse del embiandolo a lexas tierras. Esta regla tiene tres partes. La primera parte se prueua: porque en semejantes dudas siempre es mejor la condició del que posee. Y seria durissima obligarle en el tal caso a deshazerse del sieruo dandole libertad sin tener certidumbre de su libertad. La segunda parte se prueua: porque sino haze diligenc a ninguna para saber este negocio, auiendo razon de dudar, y a no poseeria con buena Fè. Luego esta obligado a hazerla en el tal caso. Por lo qual, si vno duda de la ley, que dizen, que ay en Francia, que ninguno en todo el Reyno pueda ser esclauo, esta obligado a hazer diligencia, para saber, si esto es assi. Lo mismo es, si vno duda del derecho, que tenia el mercader para vender los de Ethiopia, esta obligado a hazer diligencia. Si despues de hecha sufficiente diligencia, no pudiere salir de la duda, en el tal caso, queda seguro en conscien-cia: y le puede tener como a esclauo. La tercera parte se prueua porque si le embia a lexas tierras siendo la causa de su libertad dudosa, podriase a peligro de no lo poder auer a las manos para restituyrle quando le constasse no ser esclauo.

¶ Tercera regla: Aquel, que con legitimo titulo posseyo vn esclauo, seguramente le possee en conscien-cia, y le es licito vsar de su trabajo, saluo el derecho de la charidad. De suerte q̃ la primera parte de la regla, quiere dezir, q̃ si cõ algũ titulo, de los ya referidos possee alguno, y tiene vn esclauo, y no ay razon de dudar contra el titulo, seguramente, y con buena cõsciẽcia possee el tal esclauo y le tiene, como tiene y possee otras cosas. La segũda parte quiere dezir, que el señor del esclauo, no tiene dominio de la vida y miembros del sieruo. Por lo qual no lo puede poner con buena cõsciencia a manifiesto peligro de muerte, por alguna ganancia tẽporal. Lo qual suele acontecer en el cauar, y sacar thesoros, y minerales. Lo mismo es, que no puedan con buena conscien-cia açotarlos, y pringarlos tan grauemẽte, que pierdan el vso de los miẽbros: o que enfermen grauemente. Lo qual se dize, por algunos Christianos, que sin conscien-cia ninguna tratan los tales esclauos como si no fueran hombres. Deuenlos tratar como proximos, conforme a las leyes de charidad. Porque son de la misma naturaleza, y pueden ser compañeros de la misma bienauenturança. No los han de tratar como

bru-

brutos animales. Lo qual acõtece muchas vezes entre los Christianos. Deuẽles dar todo lo necessario para sustẽtar la vida, y mandarles cosas de moderado trabajo, y que no sea excessiuo.

¶A la razon de dudar se respõde, q̃ aunq̃ los hõbres seã de igual dignidad en razon de hombres, y los seruos puede ser, que tengan mas excelente natural, con todo esso la seruidũbre puede ser justa, y sancta por los titulos dichos: porque assi lo ordenan las leyes.

¶La segunda difficultad es, si todo lo q̃ adquieré los esclauos es del señor, de suerte, q̃ justamente se lo pueda tomar. La razõ de dudar es, porq̃ el seruo y esclauo, y todo lo q̃ es, es del señor. Luego lo que adquiere, para el señor lo adquiere.

¶A esta difficultad digo lo primero, q̃ quanto a lo q̃ toca a este punto, se hade tener atenciõ a las leyes ciuiles, de suerte, q̃ lo q̃ ellas determinaré se ha de guardar en cõsciẽcia. Porq̃ son leyes justas, y sanctas. Por lo qual en este pũto hãde ser cõsultados, los juristas, y lo q̃ ellos dixeré, se ha de guardar porq̃ esto es muy proprio dellos.

¶Digo lo segũdo, los seruos q̃ se vẽdierõ ellos mismos, o q̃ se cõpraróp or precio justo, lo q̃ adquieren es para el señor, y el dueño justamẽte lo puede tomar. Esto tiene el P. M. Soto, y le siguen algunos Doctores. Prueuase del derecho ciuil. En el qual se dize, q̃ los tales seruos todo lo q̃ son, son del señor. Y la raz3 parece, q̃ dize esto porq̃ el q̃ cõpra vn esclauo, le cõpra para q̃ se emplee todo en su seruicio, y en su vtilidad, y prouecho. Luego muy razonable cosa es, que todo lo q̃ adquiere sea del señor. Pero aduiertase, q̃ si el dueño del esclauo no le sustentasse biẽ, ni le vistiesse cõforme a su estado, podria el esclauo cõ buena cõsciencia guardar algo de lo que adquiere con su trabajo, para sustentarse sufficientemente, y para el vestir necessario.

¶De los esclauos, q̃ se adquierẽ en la guerra ay mayor difficultad. La razõ de dudar es: porq̃ esta manera de esclauonia ordenase al biẽ y vtilidad del señor. Luego los tales seruos cõ buena consciẽcia no pueden adquirir cosa ninguna para si. En esto ay diuersos pareceres. El primero es d̃l P. M. So. en el lugar citado. El qual dize q̃ esta manera de seruidũbre es mas generosa. Por lo qual, aũq̃ es verdad, q̃ todo lo q̃ son estos esclauos, en alguna manera es de los señores: pero no es de los señores de tal suerte, q̃ todo lo q̃ recibẽ por alguna donaciõ, o juego licito, o lo q̃ les viene por herẽcia, estẽ obligados a darlo a los señores en cõsciẽcia. Porq̃ los fauores se hã de ampliar, y no restringir. Y estos tales esclauos no vinierõ de su voluntad a esta manera de esclauonia, por lo qual no se hã de restringir a tan estrecha obligaciõ. Otros Doctores, como es el M. Gallo en vna materia de dominio, tienen por cierto, q̃ no ay differẽcia ninguna entre vna manera de esclauonia, y otra. Y enseña,

Soto lib. 4. de just. q. 2. art. 2 Institutu per quas personas §. itẽ vobis & de acquirendorerum dominio leg. etiã inuitis.

seña, que estos tales esclauos tã-bien estan obligados en conscié-cia a acudir a su señor con lo que adquieren con su industria y trabajo.

¶ A esta difficultad digo lo tercero, que ambas sentéc as son bien probables, como se conuen ce con las razones, y authoridad destos Doctores. De lo qual se responde a la razõ de dudar, pue sta al principio.

¶ La tercera difficultad es de los que se venden en extrema necesidad si estos tales son ver daderamente esclauos, de suerte que el señor adquiera verda-dero dominio en conscienciа. La razon de dudar es, porque en el tal caso, el que le compra estaua obligado de justicia a fauorecerle, y socorrer su necesi-dad. Luego el comprador no puede con buena cõsciencia pos seer el tal esclauo. Pógamos vn exemplo desta duda. Vn hõbre que muere de hambre porque lo socorran a su neces dad, se vẽde o porque le defiendan del enemi go, que le quiere matar. La du-da es, si en el tal caso el com-prador adquiere derecho de ju-sticia.

¶ A esta duda se responde, que si el tal libremente se vẽde, la vẽ ta es valida, y el comprador ad-quiere dominio en consciencia. Puede ser: que el comprador pe-que mortalmente contra chari-dad, no le socorriẽdo, en la tal ne cesidad liberalmente, y sin cõ-pra ni venta: pero la venta sera valida en conscièc ia, aunque aya sido cõpelido de la necesidad. Esto enseña el M. Fr. Iuan Ga-llo. La razõ es: porque la tal ne-cesidad no quita, que la venta sea totalmente voluntaria. Luego por la tal venta se transfiere verdadero dominio.

De lo qual se sigue, que aque-llos, que por miedo de los enemi gos se entregaron a los Christia nos por sieruos, para que los li-brassen de la muerte, son ver-daderamente sieruos, hablan-do de los infieles. La razõ es, por que aunque auia de por medio miedo de muerte, causado por injuria de aquellos, que los que-rian matar: pero los que los com pran y a quien se entregan, no les hizieró injuria ninguna. Lue-go adquieren verdadero domi-nio.

¶ Pero aduiertase, que los que libran los infieles del peligro de la muerte, por auer los libra-do del peligro de la muerte, no tienen derecho a hazer los sier-uos suyos. El exemplo es. Libro vn Christiano a vn Moro, o in-fiel, de vna tempestad, o de vn ladron que le queria matar, por auerle librado, no tiene dere-cho para hazerle esclauo suyo. Porque aunque es verdad, que el esta obligado a ser grato: pe-ro por esta razon no queda lue-go esclauo suyo, porque esto no se halla en ley ninguna.

De lo qual se sigue lo segun-do, que si alguna vez acontecio entre Barbaras naciones, que al-gunos hombres estuuiessen dipu tados para la carniceria, y para

venderlos a quien dieſſe mayor precio, como ſi fueran carneros, y alguno dio algun mayor precio, que lo que el valiera, peſado en la carniceria: por auerle librado deſta manera de la muerte no ſe haze eſclauo del que le libro. Eſto ſe dize: porque deuio de acontecer algunas vezes. Eſto tiene Gallo. La razon es, porque el auerle librado de charidad, no da derecho de juſticia en conſciencia, ni por eſſo adquiere verdadero dominio. Eſto tiene verdad, regularmente. Pero ſacanſe dos caſos. El primero es, quando el tal, que eſtaua diputado para la muerte, no era eſclauo. Porque ſi lo era no corre la razon. El ſegundo caſo es, quando ſe hizo pacto, y concierto con el miſmo, que libraron. Porque ſi ſe hizo pacto, y concierto juſto que ſeria eſclauo, ſi le libraſſen de la muerte, en el tal caſo quedara eſclauo.

¶ Lo tercero ſe ſigue, que los que por engaño, o miedo graue, fueron forçados, y compelidos a que ſe vendieſſen, o que vendieſſen ſus hijos, eſtos tales no paſſaron verdadero dominio, ni ſe hizieron eſclauos. La razon es: porque no fueron voluntarios enteramente. Por lo qual, quando los mercaderes por engaño: o por violencia fueron cauſa de que ſe vendieſſen, o vendieſſen ſus hijos, los tales no quedan verdaderamente eſclauos: y ſi los traxeron de ſus tierras, eſtan obligados a ſu coſta a voluerlos a ſu propria patria. Porque les hizieron injuria en traerlos, y ſacarlos de ſu propria tierra.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde, que aunque ſe vendan en extrema neceſsidad: no por eſſo ſe ſigue, que no ſe hagan verdaderos eſclauos. Aunque el que los compra puedepeccar contra charidad.

¶ La quarta duda es, quando ay duda grande o razonable acerca de los eſclauos, que ſe venden, ſi en el tal caſo es licito comprarlos, auiendo duda ſi ſon libres, o no.

¶ A eſta duda ſe reſponde, que no es licito comprarlos. Eſta es commun ſentencia de los Doctores. La razon es: porque ſe pone a peligro de hazerles grandiſsimo agrauio. Como no es licito comprar vna coſa, de la qual ſe duda, ſi es hurtada. Eſto ſe entiende tambien del que vende eſtos tales. Porque el que los vende, auiendo la tal duda, pecca mortalmente.

La mayor difficultad es de los criados, que embian los ſeñores a comprar eſclauos, o a venderlos, ſi los pueden comprar, o vender: auiendo duda razonable, ſi ſon libres, o no. El exemplo es, quando vn ſeñor embia vn criado a comprar eſclauos: o a venderlos. La razon de dudar es, porque eſtos tales du-

dã razonablemente: si son libres: o no. Luego no pueden con buena consciencia vẽderlos, ni comprarlos. ¶En esta difficultad el M. Gallo enseña, q̃ los tales criados licitamẽte pueden comprar, y vender los tales esclauos, declarando a sus amos las razones que ay de dudar. La razõ es: porque ellos son ministros, q̃ hã de sergouernados por el parecer de sus amos. Yansi ellos no tienẽ q̃ ver en esta duda, ni hã de ser juezes della. Esto se puede declarar con vn exemplo de los soldados salariados. Los quales en caso, q̃ se dude de la justicia de la guerra, puedẽ muy biẽ pelear. Porq̃ no les incũbe a ellos el saber la justicia de la guerra, por ser ministros. De la misma suerte en nuestro proposito. ¶A esta duda se respõde, q̃ esta sentẽcia es bien aparẽte, por la razon hecha. La qual se puede tãbien confirmar: porq̃ en las demas cosas q̃ se compran, o vẽden quando ay duda los criados declarandola duda al señor, las puedẽ cõprar, y vender, mandandolo el señor. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Pero aduiertase, q̃ quando ay certidumbre, que no son esclauos, en el tal caso no es licito a los criados, ni a los amos comprarlos, ni vẽderlos: porque se les haze injusticia.

¶A la razõ de dudar se respõde q̃ãũq̃ ellos dudẽ razonablemẽte, con todo esso, ellos pueden comprar, y vender los tales esclauos porq̃ no les pertenece a ellos el saber dela libertad de los tales, sino tan solamente a los señores.

¶La quinta difficultad es de los sieruos, que se captiuarõ en la guerra justa, si estos tales licitamẽte puedẽ huyr. La razõ de dudar es, porque los esclauos cõprados en ninguna manera les es licito huyr, y volverse a sus tierras. Luego lo mismo sera de los demas sieruos. Porq̃ es la misma razõ. ¶En esta difficultad es certissima cosa, q̃ los esclauos cõprados por el justo precio no puedẽ huyr. Esto enseña el M. Soto, en el lugar citado, y cõ el cõmũmẽte los Doctores. Porq̃ como vno no puede boluer a tomar lo q̃ vẽdio, ansi tãpoco puede huyr, auiẽdose vẽdido por justo precio. Esto supuesto es la difficultad de los esclauos, q̃ se adquierẽ en la guerra.

¶A esta duda se ha de dezir, ser muy probable, q̃ les es licito huyr, si puedẽ, y q̃ no estã obligados en cõsciencia a estarse q̃dos. Esto enseña el M. Soto en el lugar citado. La razõ es, porq̃ esta manera de esclauonia es mas generosa, y mas noble. Luego parece no tienen obligació a perseuerar. Esto mismo enseña el Maestro Fray Iuan Gallo.

¶Esta resolucion se ha de entẽder, sino fuesse, que ellos vuiessen prometido, o jurado de no se yr. Porque en el tal caso tendrian obligacion a no se yr. De suerte, que sino prometieron, ni juraron que no se yrian, ni que pagarian algo, no estan obligados a cosa alguna. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

¶La sexta difficultad es de los Christianos si puedẽ ser sieruos.

¶A esta

¶ A esta difficultad se ha de responder que los Christianos no pueden ser sieruos de los Iudios, o paganos, que estan subjectos al Imperio Romano, o a las leyes de la Iglesia, o de los principes Christianos. En esto conuienen todos los Doctores. Pruuase del derecho ciuil, y del derecho del Pontifice: en los quales esta esto determinado. Dixe, que se entiende de los que estan subjectos al Imperio Romano, o a las leyes Christianas, o Principes Christianos. Porque si ay otros infieles, que tienen entera Republica, si los esclauos de aquella Republica se conuierten a la fee, obligacion tienen, a quedar en el seruicio de sus amos, como antes. Porque no es razon, por ocasion de la fee, que recibio, priuar a vno del derecho de justicia, que tenia. Lo mismo es, si los Christianos diessen guerra justa a los infieles. Entonces como pueden los infieles licitamente matar los Christianos, que les dan guerra injusta, ansi tambien los pueden hazer esclauos. Porque aquellas Republicas perfectas, no estan subjectas a las leyes de los Christianos, hasta que entren en la Iglesia. Y ansi lo que toca al derecho de la guerra es igual entre ellos, y nosotros, si la guerra es justa de su parte. Pero dentro de la Iglesia, y del Imperio Christiano, no se permitte, que los Christianos siruan a los infieles. Y esto justamente: porque no seria bien, que los hijos de la libre siruiessen a los hijos de la esclaua. Por lo qual los que se conuierten a la fee, dentro de los terminos de la Iglesia, si antes eran sieruos de los Iudios, dentro de cierto tiempo se han de rescatar, pagandoles cierto precio, que sea razonable, como consta de los lugares del derecho allegados. Tambien esta prohibido, que los Christianos no solamente no sean sieruos, sino tambien, que no puedan seruir como criados a los Iudios dentro de sus casas, aunque le pueden seruir fuera, labrandoles sus heredades. De lo qual se ha de ver Syluestro. Tambien se ha de aduertir, que entre los Principes Christianos esta assi establecido, que ningun Christiano, aunque le captiuen en justa guerra, pueda ser esclauo, sino que le detengan captiuo hasta que los suyos le rescaten por cierto precio. El tal, si huyere, y se fuere a los suyos, en conciencia no tiene obligacion a cosa alguna, sino fuesse, que lo vuiesse prometido, o jurado, o que se vuiessen conuenido, que daria vn tanto. Este pacto, y concierto no se halla escripto: pero los Principes Christianos de commun consentimiento han venido en el.

c. ne Christianum mancipiú l. vnica. 54. dist. c. mancipia & sequent. & tit. de iudeis & Sarracenis per multa capita.

Syl. ver. bo Iudæus. §. 3.

De lo qual se sigue, que aunque por derecho de la guerra puedan matar los Christianos, como enemigos: pero no por esso los pueden hazer esclauos, o condenarlos a galeras. Porque esto no se vsa entre Christianos. Esto se entiende si el enemigo no hizo mas que tomar armas. Porque si cometio otro particular delicto, como si es hereje, a este tal le pueden condenar a galeras, por mal hechor, como le podian condemnar por tal muerte.

¶ La septima difficultad es de los esclauos, que passan por Francia, si quedan luego libres. La razon de dudar es: porque ay vna ley en aquel Reyno, que ninguno pueda ser esclauo. Luego los tales en llegando a aquel Reyno, no son esclauos, ni lo pueden ser.

¶ A esta duda se responde, que los tales verdaderamente se quedan esclauos. Esto enseña Gallo y otros Doctores. La razon es, porque la tal ley tiene fuerça de obligar respecto de los subditos, como las leyes de los otros Reyes. De suerte, que ningun subdito del Rey de Francia puede ser esclauo. Y estos tales no son sus subditos. Luego esclauos se quedan. De lo qual se sigue, que si quando passan los Portugueses con esclauos, por junto a Francia, y los tales esclauos desembarcan en los Puertos de Francia, no por esso los tales esclauos quedan libres, y pueden los Portugueses con buena conscіencia voluerlos a embarcar, y traerlos como esclauos. Lo mismo es, si los esclauos de los Españoles se van a Francia, si bueluen a España, con buena conscіencia puede los Españoles boluerlos a la antigua seruidumbre. Pero si se fuessen alla a viuir, y se quedassen alla de asiento, seria differente negocio. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La octaua difficultad es, de los de Granada, si es licito, o fue licito venderlos, o comparlos, como esclauos. La razon de dudar es, porque estos tales eran verdaderos Christianos baptizados. Luego no podian ser esclauos. Porque, como queda dicho en lo passado por derecho ciuil, y canonico esta prohibido: que los Christianos, no se captiuen en la guerra, aunque sea justissima, qual era la de Granada. En esta difficultad ha auido, y vuo en tiempo passado varios, y diuersos pareceres, por ser cosa tan graue, como en realidad de verdad es. En este lugar no se puede tratar todo tan a la larga: sera necessario dezir breuemente las cosas mas faciles. Aduiertase, que si con parecer del consejo Real se ven-

dieron

dieron los de Granada, ay vn argumento grande en fauor de los que los vendieron, y compraron. La razon es: porque en el tal conſejo ay hombres graues de ſciencia, y conſciencia. Luego, ſi los tales vuieſſen determinado, que los de Granada ſe podian vender, como eſclauos, argumento grande auia para poderlo hazer. Pero ſi tan ſolamente permitieron la tal compra, y venta, no es buen argumento. Porque permitir vna coſa el conſejo Real, no es argumento, que es licito. Porque la permiſsion puede ſer de coſa illicita. Tambien ſe ha de ſuponer en eſta duda, que es muy differente coſa hablar de los adultos, que tomaron armas contra el Rey, o de los niños, que no tenian vſo de razon, ni pudieron hazer mal.

¶ Digo lo primero. Los adultos, que ſe rebelaron con muy buen derecho, y con buena conſciencia los pudieron hazer eſclauos. Eſto enſeña Gallo y otros muchos Doctores. La razon es: porque ſe rebelaron no ſolamente contra ſu proprio Rey, pero contra Chriſto, autor de la Fè, la qual recibieron en el baptiſmo, y fueron hereges. Luego como les podian quitar la vida, y condenarlos a galeras perpetuas, pudieron muy bien hazer los eſclauos.

¶ Digo lo ſegundo, que los niños, que no pudieron hazer mal, no parece que ay razon ninguna para hazer los eſclauos. Eſto enſeña Gallo, y otros Doctores. La razon es, porque la Igleſia por el baptiſmo los engendro libres. Luego ſin culpa ſuya difficultoſiſsima coſa es condemnarlos a ſeruidumbre. Por lo qual el Rey Philippo el ſegundo, por ley ſuya particular, digna de ſu pecho, mando que los tales no los hizieſſen eſclauos. Verdad es, que algunos Doctores, y entre ellos Molina, tienen, que el Rey los pudiera hazer eſclauos, por el delicto y peccado de los padres. La principal razon es: porque los hijos de los herejes, por el peccado de los Padres, quedan priuados de la herencia, y de la nobleza, aunque ellos ſean innocentes, y no tengan vſo de razon. Luego en nueſtro caſo podian quedar priuados de la libertad por el peccado de ſus Padres. A lo qual ſe puede dezir, que los hijos viuiendo el Padre no tienen derecho alguno a los bienes del padre: y por conſiguiente lo que ſe les quita, no es de los hijos, ſino de los padres, que peccaron. En lo que toca a la nobleza: anſi como es merced, y fauor del Principe, anſi tambien el Principe por ſu voluntad la puede quitar. Pero lo que toca

Moli. de iuſtic. to. 1. tract. tu. 2. diſpu. 33. p. 239.

a la

a la libertad es cosa natural: y assi sin delicto del mismo no es razon quitarla.

¶ Digo lo tercero, q̃ los adultos, que no cometieron peccado alguno contra el Rey, o contra la fee, no los pueden hazer esclauos. Esto enseñan Gallo, y otros Doctores. La razon es: porque esta es grauissima pena personal. Luego no es razon darla sin culpa. Y si acontecio, que alguno destos innocentes se hallasse entre los rebeldes, y no pudiesse prouar su innocencia, ni por algun camino pudiesse cõstar della publicamente, estos tales en conscien cia son libres: pero en el foro exterior se hã de auer como el innocente, q̃ le prueuan ser nocente.

¶ Digo lo quarto, que si al tiẽpo, que los de Granada se entregaron a los Reyes catholicos, y los recibieron con esta condicion, que si alguna vez se rebellassen sus descendientes, fuessen esclauos, entonces, los niños con buena conciencia los podian hazer esclauos. Esto enseña el mismo Doctor y otros. La razon es, porque entonces los Reyes por su bondad y clemencia les dieron la libertad. Luego pudieron se la dar con esta condicion.

¶ Digo lo vltimo, que si para los gastos de la guerra no fue cosa bastante los despojos, que vuieron en el tal caso, quiça fue licito vender los niños. Esto enseña el mismo Doctor. La razon es, porque al padre le es licito por alguna graue necessidad vender los hijos, como despues diremos. Luego tambien le es licito a la Republica, por alguna necessidad comun, particularmente, quando no ay de otra parte de donde sacar los gastos. Y tal causa era la de Granada, pues se trataua de la publica paz, y de la religion Christiana. Pero aduiertase, que no es licito hazer esclauos a los niños de Granada, ni a otros ningunos, para enseñarios lo que toca a la fee. Pero podiase hazer ley justa, y sancta, que el que diez años no supiesse las cosas de la Fè, le quitassen del poder de su padre, y lo hagan esclauo: como ay ley, que ninguno se pueda casar, sino sabe las cosas de la Fè. Quien quisiere ver todo esto mas a la larga, y lo que toca a los negros, vea a Molina de Iusticia & iure, tomo primo tractatu secundo disput. trigesima secunda por algunas disputaciones: el qual lo trata bien extensamente.

¶ Septima conclusion. El hombre es señor y tiene dominio de la fama, y de la honra. Esta conclusion es contra Cayetano. El qual enseña que el hombre no es señor de la fama, ni de la honra, mas, que de la vida. Pero nuestra conclusion es comun entre todos los Doctores. Todos ellos enseñan, que assi como el hombre es señor de la hazienda, assi tambien es señor de la hazienda: assi tambien es señor de la

Cai. 2. 2. q. 73. art. 2. & in sum. ver. detracti.

de la fama, y de la honra. Eſta ſentencia tiene Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos con el, particularmente Victoria, y Soto. Prueuaſe: porque el hombre muchas vezes juſta y ſanctamente puede infamarſe aſi miſmo. Como ſi vno cometio vn delicto occulto, por el qual el proximo eſta pueſto a peligro de muerte: en tal caſo el que hizo el delicto, juſta y ſanctamente ſe puede manifeſtar, y infamarſe para librar al innocente. Luego es ſeñor de la fama, y de la honra. Porque por eſſo el hombre no es ſeñor de la vida: porque en ningun caſo ſe la puede quitar a ſi miſmo, como ſe puede quitar la fama y honra. De ſuerte, que ay grandiſſima differencia entre la vida, y la fama. La vida puede la poner a peligro en algunos caſos, de manera, que otro ſe la quite. Pero nunca es licito, que el ſe la quite a ſi miſmo: porque no es ſeñor della. Pero lo que toca a la fama, y honra, el miſmo hombre ſe la puede quitar a ſi miſmo, con juſtas y razonables cauſas.

D. Tho. 2.2.q.73 art. 4. ad 1. Victo. & Soto vbi ſup. & 5. de juſtitia. q. 10. ar. 2.

¶ Deſta concluſion ſe ſigue lo primero, que peccado y qual peccado ſea infamarſe a ſi miſmo. Porque quando vn hombre particular declara y manifieſta ſu peccado occulto, y ſe infama, no pecca contra juſticia, ni haze injuria a nadie: por lo qual de ſu naturaleza es peccado venial, y prodigalidad de ſu propria fama, y honra. Verdad es, que puede ſer peccado mortal por el eſcandalo que da, o por complazerſe en el tal peccado o por jactarſe del. De lo qual ſe dira mas extenſamente, quando ſe trate de la detraction. Pero aduiertaſe, que ay algunas perſonas, que tienen ſu fama, y honra obligada a otros, como el prelado, particularmente de la religion, y el religioſo, y la perſona publica. La fama, y honra deſtos tales es como de muchos. El tal, que anſi ſe infamaſſe, peccaria contra juſticia, quando la infamia fueſſe dañoſa para los demas: y ſeria peccado mortal. El exemplo es, ſi vn prelado de vna Religion, o vn religioſo ſe infamaſſe de heregia, o de otro delicto, de ſuerte, que la infamia ſe pegaſſe a los demas. Porque en el tal caſo no ſolamente el es ſeñor de la fama, y honra, ſino tambien los demas.

¶ Sigueſe lo ſegundo, que quando vna perſona particular que no tiene obligada ſu fama a otros, ſe infama leuantandoſe algun falſo teſtimonio, es peccado venial, de ſu naturaleza: y no es mentira pernicioſa, ſino o ficioſa. Verdad es, que ſi ſe infamaſſe de vn delicto grauiſsimo, qual es el de herejia, o de ſodomia, o de otro ſemejante, de ordinario es peccado mortal: porque de ordinario ay eſcandalo.

¶ Sigueſe

¶ Sigueſe lo tercero, que el que por juſta cauſa ſe infama, manifeſtando algun delicto oculto, no pecca. Como ſi vno declara ſu delicto, y ſu hurto para eſcaparſe de los tormentos. De todo eſto ſe ha de dezir mas a la larga en la materia de detractiõ.

¶ Octaua concluſion. El hombre es ſeñor de los bienes eſpirituales. Declaremos eſta concluſion los bienes eſpirituales ſon en dos maneras. Vnos que no hazen bueno, ni ponen perfection en aquel que los tiene, como las juriſdiciones eccleſiaſticas, y los beneficios ſpirituales, quales ſon el deanato, el Obiſpado. Otros bienes ſpirituales ay interiores, que hazen bueno el ſubjecto, y le perficionan, Como ſon las virtudes y la gracia. De todos eſtos es ſeñor el hombre. Eſta concluſion enſeñan todos los Doctores citados. De los primeros bienes ſe prueua: porque el Obiſpo, y el Dean, y los demas beneficiados pueden echar de ſi eſtos beneficios, y juriſdiciones, dandolos o reſignandolos. Luego el hombre es ſeñor dellos. No queremos dezir, que el Obiſpo es ſeñor de los beneficios, que prouee: ſino de ſu Obiſpado. De los ſegundos bienes ſe prueua: porque de otra ſuerte ſeguirſeya, que ſi el hombre perdieſſe la gracia, y charidad por algun peccado mortal, qual es el de fornicacion, que peccaria juntamente contra juſticia, perdiendo los bienes, que no ſon ſuyos. Lo qual en ninguna manera ſe puede dezir, ni nadie lo ha dicho.

¶ Nona concluſion. La diuiſion de las coſas temporales, deſpues del peccado, es licita y ſancta. De ſuerte, que cada vno licita y ſanctamente puede tener lo que juſtamente le eſta aplicado. Eſta es commun ſentencia de todos los Doctores, particularmẽte Graciano Sancto Thomas y Medina, y Soto. Prueuaſe: porque muchos hombres juſtos, y ſanctos han tenido dominio, y le tienen de muchas coſas temporales. Luego licito es el auer ſe diuidido las coſas temporales, deſpues del peccado.

¶ Decima concluſion. El dominio de las coſas temporales eſta introduzido por derecho humano poſitiuo. Eſto enſeñan todos los Doctores arriba alegados. Pruenaſe lo primero del derecho, en el qual ſe determina eſta verdad. Lo ſegundo ſe prueua con razon: porque la diuiſion, y apropriacion de las coſas temporales a cada vno en particular, no ſe hizo por fuerça y virtud del derecho natural. Luego tan ſolamente ſe hizo por fuerça, y virtud del derecho humano poſitiuo, que ſe llama derecho de las gentes, o derecho ciuil.

¶ Vndecima concluſion. Ningun Principe, hablando con propriedad, es ſeñor de los bienes particu-

Grat. 1. 2. q. 1. 2. 3. &. 4. D. Tho. q. 66. ar. 2. in 2. 2. Med. codi. de reſtit. q. 1. dub. 1. Sot. 4. de iuſt. q. 3. c. quoiuredist. 8.

particulares que estan aplicados a los ciudadanos. Esta conclusion es contra Hostiense, que enseña lo contrario. Pero nuestra sentencia tienen todos los Theologos, y Iuristas, particularmente el padre Maestro Soto el qual reprehende a Hostiense. Prueuase lo primero del derecho ciuil de España, que lo determina assi. Prueuase lo segundo con razon porque el Principe ha de gouernar la Republica en orden al bien, y vtilidad de la republica: y en esto se differencia del tirano. Y para este effecto no es necessario, que sea señor de los bienes de los ciudadanos. Luego no es señor dellos.

Sot. 4. de iust. q. 4. art. 1.

Leg. 2. &. 8. partita. 1.

¶ Duodecima conclusion. El Papa no tiene dominio temporal de todo el mundo. Declaremos esta conclusion. El Pontifice en orden al fin temporal no tiene dominio: pero en orden al fin spiritual tiene tanto poder en las cosas temporales, quanto fuere necessario para la buena gouernacion de la Iglesia. De suerte, que puede quitar y poner Reyes, quando fuere necessario, para el bien spiritual. Esta conclusion assi declarada tienen todos los Doctores Theologos, particularmente discipulos de Sancto Thomas en la materia de dominio, y Aragon, y Molina en la misma materia. Lo mismo enseñan todos los juristas: Particularmente se ha de ver victoria, y Soto. Prueuase: porque la gracia no destruye la naturaleza sino antes la pone en perfection. Y el dominio temporal fundase en razon natural, y la autoridad del Pontifice en la gracia del Euangelio. Luego el Pontifice no ha de quitar el dominio de las cosas temporales.

Vict. rele ctione. 1. de potestate eccle siæ & relectione. 1. de indijs Sot. loco cita to.

¶ Tercia demcia conclusion. Varias, y diuersas causas ay, por las quales se passa el dominio de las cosas temporales. Esta enseñan muy particularmente los discipulos de Sancto Thomas en la materia de dominio: y entre ellos Soto, Gallo, Orellana, Aragon y otros muchos. Prueuase declarando estas causas. La primera causa es la diuina voluntad, quando el quiere que se passe dominio de alguna cosa, luego se passa. Porque Dios es señor absoluto de todas las cosas. Luego por su voluntad puede passar el dominio de todas ellas. Pero esto ha de constar manifestando Dios su voluntad. La segunda causa es, la voluntad del Principe, y del legislador, por la qual se passa muchas vezes el dominio de vn ciudadano a otro. Esta voluntad se declara por las leyes, Quando es necessario para el bien, y vtilidad de la Republica. Porque bien assi, como el principe puede quitar la vida a vn ciudadano, porque es mal hechor: assi tãbien le puede quitar el dominio de los bienes temporales, y passarlo a otro. Esto

puede acontecer de dos maneras. La primera es impidiendo al verdadero señor, y haziendole incapaz, para que no pueda passar el dominio, que tiene, o haziendo incapaz al otro para recebirle, como impide al pupilo, para que no pueda passar el dominio de sus bienes. La segunda manera es, passando en realidad de verdad el dominio de vnapar te a otra, sin la voluntad del que antes era señor: como lo haze en la ley de la prescripcion. La tercera causa, por la qual se passa el verdadero dominio de los bienes temporales, es la voluntad del señor. Porque como es señor por su volũtad, y libre aluedrio puede passar el dominio de los bienes temporales.

¶ La primera difficultad es, si por la interior volunted puede el hombre passar el dominio de los bienes temporales en otro. Pongo exemplo. Pedro dentro de si mismo promete a Pablo de darle vna pieça de oro o dassela interiormẽte. La duda es, si esta ra obligado en consciencia a manifestarle esta promessa o dadiua y adarle lo q̃ le prometio, si el otro lo acepta. La razon de dudar es, porque el hombre por el libre aluedrio es señor de los bienes temporales. Luego por sola la obra interior del libre aluedrio, sin señal ninguna exterior, puede passar el dominio de los bienes temporales.

Sot. 4. de iust. q. 5. art. 1. ad. 1. & lib. 8. q. 2. ar. 1. ad. 1.

¶ En esta difficultad Soto parece, que enseña, que se puede passar el dominio.

¶ A esta difficultad se responde, ser certissimo que por sola la voluntad interior, no se puede passar el dominio. Esta sentencia tienen comunmente los discipulos de Sancto Thomas. Sin faltar ninguno, y Aragon, y es cõmun sentencia. Y anssi suelen dezir, que el hombre se obliga por la palabra. Prueuase: porque el hombre por sola la interior voluntad no se ordena a otro hombre, sino por las vozes y señales exteriores. Y quando vn hombre passa el dominio a otro ordenase a el. Luego no se puede passar el dominio, sino es por medio de señales exteriores.

Arag. pa. 154. vbi adducit. Doctores alios.

¶ A la razon de dudar se responde, que el hombre por su libre aluedrio puede passar el dominio de las cosas temporales. Pero esto ha de ser, ordenandose exteriormente a aquel, a quien quiere passar dominio. De lo qual se colige, que aunque vno interiormente prometa, y quiera dar alguna cosa, no esta obligado en consciencia a darla.

¶ La segunda difficultad es de la promessa, y donacion declarada por señales exteriores: pero hecha al ausente, si passa el dominio en consciẽcia, de suerte, que ay obligacion de justicia, a dar la tal cosa. La razon de dudar es, porque, si la donacion, o promessa se haze al que esta ausente, aũque se haga con palabras, y señales exteriores, no se ordena a el, que esta ausente, mas que la promessa, o donacion interior hecha al que esta presente. Porque

para

para el que esta ausente, no bastan señales exteriores: sino que es necessario, que sean señales exteriores, que digan orden al ausente: quales son las escripturas. Luego como no se passa el dominio por la promessa, o donacion interior hecha al que esta presente: ansi tampoco se passa el dominio en el que esta ausente: aunque la promessa y donacion se haga con señales exteriores: sino es que se le escriua.

¶ En esta difficultad el Maestro Soto, en el lugar segundo citado, dize lo mismo desta promessa o donacion hecha al ausente, que de la promessa o donacion que se haze con acto interior de voluntad.

¶ En esta difficultad se ha de supponer lo primero, que la obligacion, que nace de la promessa, es en dos maneras. La primera es de la que pertenece a la virtud de la veracidad, de la qual se ha de tratar a baxo. El que no cumple con esta obligacion, es mentiroso, y que quiebra su fee, y palabra. Otra obligacion ay, que pertenece a la virtud de justicia, y el que no cumple con esta obligacion, es injusto. Porque la promessa en algunos casos passa el dominio. Desta principalmente se trata en este lugar. Lo segundo se ha de supponer, que la promessa declarada con palabras, y señales exteriores, es en dos maneras. Vna es confirmada con las solemnidades del derecho, llamando escriuano y en presencia de testigos, y firmando el que promete. La segunda es pura promission, y desnuda de todas estas solemnidades. De la primera no ay duda, sino que passa el dominio, aunque se haga al ausente. De la segunda tambien es cierto, que si se haze al que esta presente, y a aquel, aquien se haze, la acepta, se passa el dominio, como se dira mas extensamente. Toda la difficultad es de la promessa, que se haze con palabras y señales exteriores, pero al ausente.

¶ Digo lo primero: Estando en derecho natural o en derecho commun de los Cesares, o Emperadores la promessa hecha a los ausentes, aunque se haga con palabras, y señales exteriores, no passa el dominio en conscencia. Esta conclusion enseñan communmente los discipulos de S. Thomas. Prueuase con la razon de dudar, y parece que esta determinada en derecho ciuil.

¶ Digo lo segúdo, Estando en los mismos derechos, y en el derecho Canonico, y de los Reyes de España, la tal promessa obliga de fidelidad, y veracidad, de tal suerte, que el que no cumple con la tal promessa, es mentiroso, y no guarda su palabra. Esto tienen los mesmos Doctores. Prueuase lo primero del derecho Canonico, y Ciuil, que lo determinan assi. Lo segundo se prueua

lege. 7. ff. de policitationibus. leg. iuris gentium. ff. de pactis.

c. 1. ca. qualit. de pactis. c. iuramentit. 22. q. 5. & leg. 1. de pactis.

prueua porque la razon natural dicta, que se cumplan las promessas, y se cumpla la palabra, y sino sera mentiroso, y infiel. Luego la promessa hecha con señales exteriores al ausente obliga desta manera.

¶ Digo lo tercero, que entre los Españoles, que estan subjectos a las leyes de Castilla, la promessa que se puede prouar, en el foro exterior, si consta, que se hizo con animo de quererse obligar, obliga en conscience de justicia, y passa verdadero dominio en el foro de la conscience. Dixe, que los que estan subjectos a las leyes de Castilla, tienen esta obligacion. Porque los Portugueses no tienen esta obligacion, por tener otro Rey, y ser otro Reyno. Tampoco estan subjectos a esto los Aragoneses, Valencianos y Catalanes: los quales estan subjectos a otras leyes, y no a las de Castilla prueuase de las leyes de Castilla, en las quales se determina esto. Particularmente Don Alonso vndecimo estableció esto por ley. Pero esta ley pide dos cosas, para que obligue la tal promessa. La primera es, que se pueda prouar en juyzio. La segunda, que conste que se hizo con animo de obligar su palabra. Lo primero se requiere, porque los testigos en alguna manera tienen las vezes de aquel que esta ausente, al qual se hizo la promessa, y en su lugar acceptan la promessa, hasta que lo sepa el absente. O puetese dezir, que el Rey por su propria ley acepta la promessa, y que se requieren testigos por dos razones. La primera es, para que se entienda la verdad. Porque cada vno podia dezir con mentira, que le hizieron alguna promessa estando el ausente. La segunda razon es: porque quiso el Rey, que la promessa hecha delante de los Españoles tuuiesse firmeza, y no faltasse. En lo qual deuen mucho los Castellanos a este Rey. Lo segundo que se requiere es, que la haga con animo de obligarse. Porque la promessa, que no se haze con animo de obligarse, no es verdadera promessa. Aduiertase, que esta ley no es penal, sino que obliga en conscience, antes que aya declaracion, y sentencia del juez. De lo que se dixo en el segundo, dicho, se suelta facilmente la razon de dudar. De lo que toca a promessas se ha de dezir mas, y mas extensamente abaxo en la materia de voto. En este lugar se ha de dezir de lo que toca a donaciones, por las quales en realidad de verdad se passa el dominio, auiendo aceptacion.

¶ La tercera duda es de la donacion, que se haze exteriormente, sin voluntad interior de dar: si la tal donacio es valida en conscience, si el otro la acepta. La razon de dudar es, porque por las palabras, y señales exteriores

li. 1. For. Cast. tit. 11. leg. 1. lib. 3. tit. 8 leg. 3.

verdade-

verdaderamẽte ſe ordena a otro tercero. Luego la tal donacion valida es.

¶ A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que en realidad de verdad la tal donacion, no es valida. En eſto han de conuenir todos los Doctores. La razõ es: porque en realidad de verdad no es verdadera donacion, ſino tan ſolamente fingida. Luego no obliga en conſciencia. Eſto ſe confirma: porque el hombre es ſeñor deſtas coſas, por el libre aluedrio. Luego por el miſmo libre aluedrio, y queriendo ha de paſſar el dominio deſtas coſas: y por conſiguiente ſino tiene interior voluntad, en realidad de verdad no paſſa el verdadero dominio. De ſuerte, que para paſſar el dominio deſtas coſas temporales, es neceſſario, que aya voluntad interior, y juntamente palabras, o ſeñales exteriores por las quales en realidad de verdad, quiera paſſar el dominio, y de otra manera no ſe paſſa el dominio de lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

¶ Todauia queda difficultad, ſi eſte tal, que con palabras, o ſeñales exteriores finge, que da vna coſa, no teniendo voluntad de darla, ſi eſtara obligado en conſciencia a tener la tal voluntad, y a darla deſpues, ya que no la dio entonces, y a paſſar verdaderamente el dominio. La razon de dudar es: por que vno, que finge caſarſe con vna perſona, no teniendo conſentimiento interior, aunque en realidad de verdad entonces no ſea valido el matrimonio, por defecto de conſentimiento, pero eſta obligado deſpues a conſentir, y hazer verdadero matrimonio: porque de otra manera haria grande injuria al otro contrayente. Y lo miſmo es en los deſpoſorios fingidos, y en otro qualquier contrato fingido. Luego lo miſmo ſera de la donacion, y eſtara obligado a deshazer el tal engaño.

¶ En eſta difficultad no he viſto Doctor ninguno, que trate eſte punto. Tan ſolamente dizen todos, que la donacion, que ſe haze en eſta forma, no es valida en conſciencia, ni paſſa verdadero dominio. Lo qual es certiſsimo. Y anſi en lo que toca a eſte punto me ha hecho alguna difficultad. Digo lo primero, muy mas probable me parece, que el tal no eſta obligado en conſciencia a hazer buena la tal donacion, y a tener voluntad de paſſar el dominio, deſhaziendo el engaño. Eſto ſe entiende hablando de ſi, y de la naturaleza de la tal donacion. La razon es, porque no parece que ay titulo ninguno de juſticia, por el qual eſte obligado a eſto. Porque la donacion tan ſolamente es obra de la virtud de la liberalidad. Luego ſuppueſto, q̃ al principio no hizo eſta donacio, ni paſſo el dominio no eſta obligado

pues de justicia. De suerte, que en el tal caso si el otro, que recibio la dadiua viniesse a saber que no auia tenido voluntad de darsela, estara obligado en consciencia a volversse a. Porque en realidad de verdad, no le passo el dominio de lo que le dio.

¶ Digo lo segundo, que si de no le salir buena la tal donacion, sele siguiesse algun daño de importancia, en el tal caso tendria obligacion de hazerle buena la tal donacion, y tendria obligacion a tener interior voluntad de passarle el dominio. El exemplo es: si vno viuiesse hecho vna donacion semejante a vno, de trigo, y por no salirle verdadera, sele viuiesse seguido daño, que no se proueyo de trigo a su tiempo: por lo qual fue necessario gastar mas dinero en trigo, que gastara, si lo comprara a su tiempo. En el tal caso por razon del daño, que le da, estara obligado hazer buena la tal donacion: por lo menos quanto a esto, que es que no se le sigua el tal daño: y si se le siguiere pagarselo. La razon es: porque en el tal caso con su fingida donacion fue causa deste daño. Luego obligacion tiene de resarcirlo. El exemplo es en la promission: La qual segun la mas probable sentencia no obliga de justicia: y con todo esso quando de no cumplir la promessa se sigue algun daño, ay obligació de justicia a cũplirla, por el daño que se sigue.

¶ A la razon de dudar se ha de responder, que ay grandissima differencia entre el matrimonio, y los demas contratos, de vna parte, y entre la donacion. Porque los contratos de su naturaleza obligan de justicia. Y ansi si contrato con vno estoy obligado de justicia a estar al contrato, y hazerle bueno, y firme: y sino tuue voluntad de hazer el tal contrato, estoy obligado a tenerla, y no engañar en los contratos. Pero la donacion libre tan solamente obliga de liberalidad. Porlo qual, si fue fingida, no obliga de justicia a hazerla firme, y a tener voluntad.

¶ La quarta difficultad es de la donacion, que es inuoluntaria respecto de la persona, a quien se da: si la tal donacion real, y verdaderamente passa el dominio. El exemplo es, en vn caso, que me han preguntado vn dia destos. Vna persona por vn engaño, que se hizo, en realidad de verdad entendio, que vn niño era suyo, y sustentauale, y daua dineros para su sustento. Vna hermana del tal entendiendo tambien, que el mucha cho era su sobrino, le mando trezientos, o quatrocientos ducados. La duda es, si las tales donaciones son validas en el foro de la consciencia. La razon de dudar es, porque segun doctrina de algunos Doctores, algunas donaciones son validas, y algunos cõ

tratos,

tratos, aũque en realidad de verdad ſe yerre la perſona. El exemplo es, quando vno da lymoſna a vna perſona, entendiendo, que en realidad de verdad es pobre, y aparte reino lo es. Eſta lymoſna es valida, aunque parece que es inuoluntaria. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo: porque es la miſma razon.

¶ A eſta duda ſe ha de reſponder, diziendo lo primero, que ſin duda ninguna, para que la donacion ſea valida acceptandola aquel, a quien ſe da, que es neceſſario, que ſea voluntaria, y de otra manera no es donacion, ni paſſa el dominio de lo que ſe da. En eſto conuienen todos los Doctores, ſin exceptar ninguno. La razon es: porque, como queda dicho, el hombre por la voluntad, y por el libre aluedrio, es ſeñor de las coſas temporales. Luego por el miſmo aluedrio, y voluntad ha de paſſar el dominio dellas. Por lo qual, ſino es voluntaria, no es verdadera donacion.

¶ Digo lo ſegundo: que en el caſo de nueſtra duda, no es voluntario. La razon es, porque en el tal caſo no pretendio dar aquella cantidad de dineros, ſino era a ſu deuda, y parienta. Y aſsi no ſiendo parienta, no tuuo voluntad de dar la tal cantidad: y por conſiguiente la tal donacion no fue valida, ni paſſo el dominio, y ay obligacion de reſtituyr la tal quantidad de dinero ſi a dicha la recibio.

¶ A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que en el tal caſo: conforme a la ſentencia de hombres doctos, la lymoſna fue valida, y voluntaria, y paſſo el dominio en el pobre apparente o fingido. Porque, como dizen eſtos Doctores, a la virtud de miſericordia pertenece dar lymoſna, y querer darla, no ſolamente a aquel, que en realidad de verdad es pobre, ſino tambien a aquel, que conforme a buena prudencia, y diſcrecion parece pobre. Pero en nueſtro caſo en ninguna manera quiſo dar la quantidad de dinero: porque en hecho de verdad pretendio dar aquella quantidad a perſona que fueſſe parienta.

¶ La quinta difficultad es de la donacion hecha al auſente, por acto interior, o exterior. De la qual cierta coſa es, como queda dicho, que no obliga en conſciencia, ni paſſa el dominio, ſino ay ſolennidad alguna. Anſi lo determina muy bien el Padre Fray Manuel Rodriguez. La razon es: porque en el tal caſo, por la tal donacion no ſe ordena baſtantemente en orden al auſente. Y tambien, que como dize eſte autor, es neceſſario, que concurra el conſentimiento de ambas las partes. Y tambien es coſa cierta, que ſi la donacion ſe haze delante de teſtigos con publico inſtrumento, la donacion es valida. Porque queda acepta-

Man. Rodrig. in ſum. to. 1. ca. 95. con. 1.

da, como queda dicho arriba. Esto enseña Soto, y el Doctor citado, y communmente los Doctores. La difficultad es, si antes que se entregue al primer donatario, si se diere, y entregare a otro, si sera del segundo, o del primero. Como, si en ausencia delante de testigos, y con publico instrumento, se diesse a vno vna pieça de oro, y antes, que se la entregué, dala a otro. La duda es, cuya es, aquella pieça de oro. La razon de dudar es, porque la pieça se entrego al segundo. Luego sera suya, y no del primero.

Sot. 3. de just. q. 5. art. 3.

¶ En esta difficultad Fray Manuel Rodriguez enseña, que la tal pieça sera del segundo: pero estara obligado el que la dono a pagar al primer donatario el valor de la pieça. Que este obligado a pagarle el valor, lo prueua de doctrina de Couarruias. Porque por la dicha acceptacion adquirio derecho, de suerte, que absolutamente no se puede reuocar la tal donacion.

Coua. li. 1. vari. c. 14. n. 11. & rubri. de testa. 3. par. n. 13.

¶ A esta difficultad mi parecer es, que el primer donatario se ha de quedar con la tal pieça, y que no se le puede quitar, sin su voluntad. Esto han de tener todos los Doctores. Y se colige claramente de la razon, y conclusion deste mismo author. Porque por la donacion hecha al ausente en presencia de testigos, y con publico instrumento es valida, y passa verdaderamente el dominio. Luego el dominio de la tal pieça por aquella donacion esta en el primer donatario, aunque no este en su poder. Luego aunque se entregue a otro en ninguna manera se le puede passar el dominio, sin voluntad del primer donatario. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Verdad es, que dize muy bien este autor, que el q̃ la dono, estara obligado a dar la quantidad, y precio equiualente, quando no fuesse possible darle, y entregarle la misma pieça.

¶ De lo qual se sigue, que la donacion hecha al ausente desta manera, y acceptada en su nõbre: pues vale desde el principio, es del donatario, y la puede recibir con buena conscien cia, aun despues de la muerte del donador. Porque en esto no se haze agrauio a sus herederos: pues ya el donatario tenia derecho adquirido, y los herederos suceden al donador con las mismas obligaciones, que tenia. Esto determina Couarruuias en el lugar citado, contra Paulo de Castro, q̃ enseña lo contrario.

¶ La sexta difficultad es de la donacion: quando no esta acceptada, ni repudiada, y se murio el que hizo la tal donacion, si despues de muerto puede acceptar, de suerte, que se le passe dominio. Es el caso, que se ha consultado conmigo. Vna persona dio a otra vna pieça, pongo exemplo, de oro o plata, y a aquel a quié se dana, no la quiso aceptar, por entonces por ser su amigo, y

dixo

dixo, que se quedasse assi, que si el quisiesse, el la acceptaria despues, y andando el tiempo. Entre tanto se murio el donador. La duda es, si despues de muerto, podra el donatario acceptar la donacion: de suerte que se le passe el dominio, y se quede con la tal pieça. La razon de dudar es, por la parte affirmatiua: porque el donador, quanto es de su parte, ya passo el dominio, y no faltaua mas de que el otro acceptasse. Luego puede muy bien acceptar, y que dar señor de la tal pieça. En contrario es, que quando este tal murio, sin duda ninguna el dominio de aquella pieça, estaua en el, porque el otro no auia acceptado. Luego el tal dominio ha de passar a sus legitimos herederos, y no ha lugar de que el tal dominio, se passe ya al donatario tan solamente: porque acceptara el.

¶ En esta difficultad ay dos diuersas sentencias. La primera es, que se le passa el dominio despues de muerto, si acceptа, y que puede muy bien acceptar, y que acceptando la tal pieça, es suya en conscien-cia. Esto se entiende, si el donador no vuiesse reuocado la donacion. Porque si la vuiesse reuocado, antes que el otro acceptasse certissima cosa es, que aunque acceptasse despues no se le passaria el dominio. Por que ya no tiene, que acceptar. Esta sentencia ansi declarada, tienen algunos modernos Theologos. Segun esta sentencia se ha de dezir, que en el tal caso, aunque es verdad, que no esta passado el dominio, perfectamente en el donatario, por sola la donacion, sin la acceptacion: pero esta començado a passar el dominio, quanto es de parte del donante, de suerte, que ya esta como arrancado, y fuera del donante, aunque no perfectamente, hasta que el otro accepte. Por lo qual esta como en camino, para que se passe al donatario si accepta. Segun esta sentencia se ha de dezir, que quando el tal muere: aunque estaua en el el dominio, estaua imperfectamente, y como en camino. Por lo qual si el otro acceptа, aun despues de muerto suya es la pieça en conscien-cia.

¶ La segunda sentecia es, que en el tal caso aunque accepte despues de muerto no se le passa el dominio. Esto tienen communmente los Theologos, por la razon que se hizo en contrario. Y esta es la mas facil manera de dezir.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que sin duda ninguna es necessaria acceptacion para que en hecho de verdad se passe el dominio de alguna cosa. Esto tienen todos los Theologos en la materia de dominio, y todos los juristas. La razon es clara: porque bien ansi como el dominio se passa por la voluntad, y libre aluedrio del hombre: porque es señor por la

tal voluntad, y libre aluedrio: anſi tambien por la miſma voluntad, y libre aluedrio ha de adquirir dominio, y ſer ſeñor de las coſas. Luego, ſi voluntariamente no accepta, no ſele paſſa el dominio.

¶ Digo lo ſegundo, que la primera ſentencia es bien probable. Eſto ſe conuence con la authoridad de los Doctores, que la tienen, y con la razon hecha en ſu fauor. de ſuerte, que ſegun eſta ſentencia hemos de conſiderar, que bien anſi como el donatario en vida del donador pudo acceptar la tal donacion, mientras no reuoco la donacion, y en el tal caſo ſe le paſſaria el dominio: anſi tambien la puede acceptar deſpues de muerto. Porque duro la voluntad del donador, haſta la muerte: que anſi lo ſupponemos.

¶ Digo lo tercero, que la ſegunda ſentencia es mas probable. Eſto ſe conuence con la authoridad de los Doctores, que tienen la tal ſentencia, y con la razon hecha en ſu fauor. Segun eſta ſentencia ſe ha de dezir a la razon de dudar, que aunque es verdad, que el donador, quanto es de ſu parte hizo la donacion: pero no tuuo effecto por faltar la acceptacion: y anſi ſe quedo el dominio en el miſmo donador: y aunque mas accepte el donatario, no ſele paſſa el dominio, ſiendo ya muerto la tal pieça viene a los legitimos herederos. La ſeptima difficultad es, de la donacio, que ſe haze por miedo, ſi es valida, y paſſa el dominio en conſciencia. En eſta difficultad Nauarro, al qual ſigue F. Manuel Rodriguez, enſeña que la tal donacion en el foro de la conſciencia no es valida de qualquier ſuerte que ſea el miedo, o ra ſea graue, y que caya en varon conſtante: o ra ſea peqño. La razõ es: porque el tal miedo quita las fuerças de la libertad, que ha de auer en la donacion. Nauar. in manu. c. 17. nu. 4. Man. Rodrig. in ſumm. to mo. 1. ca. 95. cõ. 2.

¶ En eſta difficultad ſe encierran dos puntos. El vno del miedo pequeño, y ligero, que no cae en varon conſtante. El ſegundo de miedo graue, que cae en varõ conſtante. La ſentencia deſtos doctores es, que ambos miedos hazen la donacion inualida en el fuero de la conſciencia. Deſto ſe ha de ver Cordoua. Para declarar eſta difficultad ſe han de ſupponer dos coſas. La primera es, que para la donacion, y para el donar, ſe requiere libertad, y voluntad libre. Porque, como queda dicho, el hombre es ſeñor de las coſas temporales, por la voluntad, y libre aluedrio. Por lo qual por la miſma voluntad, y libre aluedrio ha de paſſar el dominio, y hazer las donaciones. Agora es de ver, ſi qualquier miedo, por pequeño que ſea, quita la libertad, y la libre voluntad de dar. Lo ſegundo ſe deue ſupponer, que el que dona por miedo de dos maneras ſe puede auer. La primera es, que por cauſa del miedo de, no tenien- Cord. de caſibus que. 180.

do vo-

do voluntad ninguna interior de dar. De suerte que la tal donacion en realidad de verdad es fingida, y es donacion tan solamente en lo exterior. La segunda manera es, que de miedo nace, y procede el tener voluntad interior de dar, desuerte que absolutamente, quiere dar: pero el querer dar procede de miedo causado de otro hombre injustamente: y sin razon. Lo qual digo, porque si el miedo se causasse de otra manera, cierta cosa seria, que es valida la donacion, como si el miedo, lo causasse la muerte, o la tempestad, o la justicia justamente. Esto suppuesto.

¶ A esta duda se ha de dezir, que si el hombre que haze la donacion seha de la primera manera, desuerte que no tiene voluntad ninguna de dar, no es valida la donacion, ni obliga en conscience. La razon es: porque el dominio se ha de passar por la voluntad. Y este tal no tiene voluntad ninguna de dar. Luego la tal donacion no es valida, ni obliga en conscience. La sentencia destos autores assi declarada tiene verdad.

¶ De lo qual infieren bien estos authores, que si alguno remitiesse a su deudor, a mas no poder, y por miedo parte de la deuda, puede el acreedor tomar algo secretamente de sus bienes, en recompensa desto que le remitio. Porque la remission ha de ser libre. Fray Manuel Rodriguez cita a Syluestro, verbo, donatio, primo, quæstione 12. §. 16. Pero Syluestro no dize tal cosa en este lugar. Pero entendido conforme a lo dicho, quando no tuuo voluntad interior de hazer la tal remission, tiene verdad lo dicho, y no de otra manera.

¶ Esto suppuesto es la dificultad, quando sea de la segunda manera el que dona, que tiene voluntad de dar, pero esta voluntad nace, y procede de miedo injusto, aunque ligero, y pequeño. La difficultad es, si en el tal caso la donacion es valida, y passa el dominio en el foro de la conscience. La razon de dudar es: por que el tal miedo, aunque sea pequeño, quita la libertad, y voluntad de dar, como lo enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Luego la tal donacion no es valida, ni passa el dominio en conscience. Esto se confirma: porque al donador se le haze injusticia, poniendole el tal miedo, de suerte, que no hiziera la donacion, si no fuera por el miedo. Luego obligacion ay de resarcirle aquella injuria, y por consiguiente no es valida la donacion. En esta difficultad los Doctores citados enseñan, al parecer, que tambien en este caso no es valida la donacion, ni obliga en conscience, ni passa dominio, D. Tho. 1.2.q.6.

Y mueuense por la razon de dudar.

¶ A esta difficultad mi parecer es, que la donacion en razon de donacion, es valida, y obliga en consciencia, y passa el dominio. Esto tienen communmente todos los Doctores. Prueuase, lo primero: porque no ay derecho ninguno, que irrite, y annule la tal donacion como consta de todo el derecho. Y estando en derecho natural, la tal donacion es valida, porque absolutamente tiene voluntad de dar y quiere dar. Porque el miedo particularmente pequeño, aunque disminuye la voluntad, pero no la quita totalmente. Luego la tal donacion valida es en consciencia. Esto se confirma: porque el matrimonio, que se celebra por miedo ligero, y pequeño, valido es segun todos los Doctores, y es voluntario: y passa verdadero dominio del cuerpo del que contrae matrimonio. Desuerte que el tal miedo, no quita la libertad y voluntad, que es necessaria para passar el dominio. Luego esta bastara en las donaciones. Lo segundo se prueua: porque la contraria sentencia seria muy escrupulosa. porque en auiendo qualquier miedo, por facil, y ligero, que fuesse, no valdria la donacion, ni se passaria el dominio: lo qual acarrearia grandes inconuenientes, y muchos escrupulos.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que el miedo particularmente pequeño no quita del todo la libertad, sino que queda sufficiente libertad, para passar el dominio.

¶ A la confirmacion se ha de dezir, que por lo menos aquel argumento no tiene fuerça ninguna quando el donatario no causo injustamente el tal miedo ni se causo por su orden. Porque entonces el no hizo injusticia ninguna, y ansi no tiene que resarcir. De suerte, que no auiendo hecho agrauio ninguno no le pertenece a el la restitucion. Pero quando el vuiesse causado el miedo, o se vuiesse causado de su parte: entonces podria auer difficultad. Y ha se de dezir que por falta de libertad no dexa de ser valida la donacion. Porque, como queda dicho, sufficiente libertad hay para passar el dominio, aunque aya algun miedo. La difficultad es, si por otro camino, y por via de restitucion aura alguna obligacion, de que el donatario buelua lo que le donaron. A lo qual se ha de dezir, que por razon del agrauio, que se le hizo, se podra restituyr algo al aluedrio del varon prudente, y conforme a la qualidad del miedo. Pero no se ha de restituyr todo: porque el miedo no

fue

fue cauſa total de la voluntad, que tuuo de donar. Eſto ſe entiende, quando el miedo fueſſe de alguna importancia, y de alguna qualidad. Porque ſi fueſſe algun miedo pequeño, y de poca importancia, no auria obligacion de reſtitucion ninguna. Eſto miſmo, que ſe ha dicho de la donacion, ſe ha de dezir de todos los demas contratos.

¶ Todauia queda difficultad de la donacion, o contrato hecho por miedo graue, y que cae en varon conſtante, ſi la tal donacion, o contrato es valido en conſciencia: de lo qual hablamos al preſente. Porque lo que toca al foro exterior, no pertenece a eſte lugar. La razon de dudar es: porque el matrimonio celebrado con ſemejante miedo, no es valido en conſciencia, como ſe determina en la materia de matrimonio. Luego lo miſmo ſera de la donacion, y contracto.

¶ En eſta difficultad los Doctores citados enſeñan, que la tal donacion, y contrato no es valido en conſciencia. Porque el tal miedo mucho mas quita la libertad, por ſer mayor.

¶ A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que es muy probable, que la tal donacion en conſciencia no es valida: pero mas probable es lo contrario.

¶ La primera parte ſe prueua con la authoridad de los Doctores, que la tienen. Y fuera de los nombrados la han de tener todos aquellos, que enſeñan, que el matrimonio, que ſe haze por miedo graue, que cae en varon conſtante es irrito, y nullo, y no paſſa verdadero dominio de los cuerpos, por falta de libertad. Luego lo miſmo ſera de la donacion y contrato hecho por el miſmo miedo. La ſegunda parte han de teñer todos los Doctores, que enſeñan, que el tal matrimonio no es inualido, eſtando en derecho natural, ſino tan ſolamente por fuerça y virtud del derecho poſitiuo, que irrito y annullo el tal contrato, por ſer en materia tan graue. Luego la donacion, y contrato hecho con el tal miedo, valido es, eſtando en derecho natural. Y por otra parte no ay derecho ninguno poſitiuo, que en el foro de la conſciencia irrite y annulle la tal donacion, o contrato, como es coſa notoria. Luego vale en conſciencia. Aduiertaſe, que aunque la tal donacion, o contrato ſea valido, con todo eſſo, el que cauſo el tal miedo, tiene obligacion a reſtituyr la injuria, y agrauio que le hizo, conforme a la qualidad del miedo, como queda ya dicho.

¶ A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que el matrimonio eſta annullado, y

irri-

irritado por derecho positiuo en el foro de la conciencia. Pero la donacion no esta irritada, ni annullada en el tal foro.

¶ Pero aduiertase, que en toda sentencia, si la donacion o contrato, se confirma con juramento, aunque lo haga con miedo, queda obligado a cumplirlo por la Sanctidad del juramento, sino fuesse, que alcançasse relaxacion del tal juramento. Verdad es, que el donatario, conforme a la sentencia de los Doctores citados, estaria obligado a remitir esta donacion, y restituyr lo que por virtud della tenia aceptado, porque assi lo dizen algunos Doctores luristas. Pero conforme a nuestra sentencia aura obligacion de restituyr la injuria, conforme a la qualidad del miedo. Porque absolutamente la donacion fue voluntaria. De lo que toca a las donaciones, se dira mas largamente abaxo en su proprio lugar. Porque aqui tan solamente se trata de lo que es passar el dominio por la propria voluntad.

Ca. si vero & inc. debitores de iure iurando.

¶ Acerca de la otra causa, por la qual se passa el dominio, que es la voluntad, y la ley del principe, se ha de aduertir, y tener por cierto, que se puede muy bien passar el dominio por la tal voluntad. La razon es, porque el hombre en parte es parte de la republica, y de si ordenado al bien commun. Luego por la misma voluntad del principe y por su propria ley se puede passar el dominio de vn ciudadano a otro, de suerte, que en conciencia quede transferido el tal dominio. Tambien se ha de aduertir, que ay algunas reglas, por las quales se echara de ver, quando en realidad de verdad se passa el dominio.

¶ La primera regla es: Aquel, al qual segun la ley del Pontifice, o ciuil commun, o de los reynos particulares se passa el derecho, queda señor de la tal cosa en el foro de la conciencia.

¶ La segunda regla es: Toda sentencia: que en el foro exterior da verdadero dominio, lo da tambien en el foro de la conciencia, sino es que sea sentencia penal, o fundada en falsa presumpcion. Sacase la sentencia penal. Porque antes de la sentencia del juez no esta vno obligado a pagar la pena. Tambien se saca la sentencia, que se funda en falsa presumpcion. Porque esta tal, ni antes, ni despues pronunciada, obliga en conciencia. Dizese fundar, en falsa presumpcion, quando se pronuncia conforme a los dichos de los testigos, que testificaron falso, o si se pronuncia, no conforme a derecho por ignorancia del mismo juez.

¶ Estas reglas tienen algu-

nas

nas excepciones. La primera es, quando la ley es permiſsiua, y no preceptiua. Entonces, quando la ſentencia ſe pronuncia conforme al decreto de la tal ley, no obliga en el foro de la conſciencia. El exemplo es en la ley de la venta, y compra, que niega la action a aquel, que fue engañado en menos de la mitad del juſto precio. Porque el que engaño no queda ſeñor en conſciencia de aquello, en que engaño, aũque la ley lo permite, y el juez ſentencia conforme a la tal ley. La ſegunda limitacion es en ciertas leyes, que determinan, que en cierta manera de contratos ay repeticion, y entera reſtitucion: aunque ſe paſſa dominio por el tal contrato. Porque entonces antes de la ſentencia eſta el dominio en conſciencia en aquel, a quien ſe paſſo por el contrato. Pero deſpues de la ſentencia eſta obligado a reſtituyr, y queda ſeñor el otro. El exemplo es en muchas leyes, que tratan del juego, y determinan coſas pertenecientes a el. Manda la ley, que por tal juego no ſe paſſe dominio, y jugaron dos aquel juego. El que gano en realidad de verdad ſe haze ſeñor de lo que gano. Pero deſpues de la ſentencia del juez, que ſe da, conforme a la ley, que manda, que ſe lo reſtituyan todo, no queda ſeñor. La tercera limitacio es, quando las leyes determinan, que ciertos contratos no ſean validos, por el defecto de alguna ſolennidad eſſencial, que les falta conforme a derecho. Porque en el tal caſo aquel, en cuyo fauor ſe hizo el contrato, es verdadero ſeñor, antes de la ſentencia de juez, y deſpues de la ſentencia dexa de ſer ſeñor, y eſta obligado a reſtituyr. Tambien ſe puede poner exemplo en aquel, que hazen ſeñor por vn teſtamento, al qual faltan las ſolemnidades eſſenciales del derecho. De lo qual diremos luego.

La primera difficultad es de las leyes, que annullan los contratos por el defecto de la ſolennidad eſſencial, y ſi las tales leyes impiden la tranſlacion del dominio, por los tales contratos. Aduiertaſe, que de dos maneras ſe pueden irritar eſtos contratos. La primera es abſolutamente, por el defecto del contrahente, al qual haze inhabil, para paſſar el dominio de lo que vende. Deſtas leyes no ay difficultad ninguna, porque es certiſsima coſa, que no paſſan el dominio como lo dize Panormitano capit. quia plerique de immunitate eccleſiarum, y communmente los Doctores, Aragon de iuſtit. p. 157. La razon es: porque ſon inhabiles las perſonas para paſſar el dominio. La ſegunda manera es por el defecto de alguna ſolennidad eſſencial, que manda el derecho, que ſe guarde en el tal contrato, y no la teniendo irrita y anulla el tal contrato. Deſtos es la difficultad, ſi ſe paſſa dominio por ellos. El exemplo es en el teſtamento, que no tiene la ſolennidad deuida de derecho. Conforme a derecho el teſtamento,

que

que se haze por escriptura ha de estar firmado con la firma de los testigos, y sellado, y con la firma del que testa, y sino no es valido, como se determina en derecho ciuil. Lo mismo se requiere, estando en el derecho de España. La ley de Toro pone como necessario, que aya escriuano, que lo firme de su nombre, y ponga su signo, aunque dexe las firmas de los testigos. Este tal testamento se llama cerrado, conforme a la ley de Toro. El testamento abierto, conforme a derecho commun, en aquella ley con sultisima, requiere siete testigos. Pero conforme a la ley del Reyno se requieren tres testigos, y escriuano, y sino vuiesse escriuano se ha de hazer delante de cinco testigos. Y sino vuiere cinco bastan tres, como esta determinado en el derecho, esta es la solennidad, que pide el derecho en los testamentos, y si esta falta los irrita y da por no hechos.

Leg. hac consultissima cod. de testamentis §. seu cum paulatim instituta eodē. tit. par. 6. le. 1. & 2. ti. 10. Lex Tauren - sis 3.

Leg. 1. titulo 2. li. 5. De las ordenanças reales

¶ La duda es, si el heredero instituydo por testamento, al qual le falta esta solennidad de derecho, pero hizose con libre voluntad del testador delante de dos testigos, si este tal es verdadero señor, y heredero de aquellos bienes, o si se han de dar al heredero abintestato, desuerte, que el sea el verdadero señor. Otro exemplo puede auer. Conforme a derecho commun del Pontifice, para enagenar las cosas eclesiasticas, es necessaria solennidad, que se haga esta alienacion por tres tratados, y capitulos, como esta determinado en derecho. La duda es, si se enagenasse alguna cosa eccleſiastica, sin esta solenidad, pero con libre voluntad de la Iglesia, si la tal enagenacion, seria valida, y obligaria en el foro de la conſciencia. La razon de dudar es: porque la ley justa, ciuil o canonica, en el foro de la conſciencia impide la transiacion del dominio, y estas leyes son justas, y sanctas, como es cosa notoria. Luego por los tales contratos no se passa el dominio. Confirmase: porque el testamento, que no tiene la solennidad deuida del derecho, no da mas derecho al heredero instituydo, que si el testador muriera sin testamento. Porque en realidad de verdad, el tal testamento no es verdadero testamento. Luego por el no se passa verdadero dominio. En contrario es, porque estas leyes se hizieron para obuiar a los engaños, que suele auer en semejantes contractos, como es cosa notoria. Luego, quando constare no auer engaño ninguno, sino que libremente se quiere passar el dominio, cessara la ley. Porque, como se dize en el derecho, cessante causa cessa el effecto. Esto se confirma: porque ay muchos, que poſſeen cosas eccleſiasticas con vn so-

Capit. eā enim 1. q. 2. & ca. si ne exceptione 1. q. 2.

ca. cū cessante de appellationibus cap. & si Christus de iure iurando.

lo tra-

lo tratado, y muchas riquezas por el testamento, que no tiene la solennidad deuida del derecho. Luego en conscientia se passa el dominio, por semejantes contratos. En esta difficultad ay diuersos pareceres de Doctores. La primera sentencia es, que por estos contratos no se passa dominio en conscientia. De suerte, que los tales no pueden tener las cosas, que adquieren por semejantes contratos. Esta sentencia tiene Baldo, Alexandro Grimola, Fortunio, y Couarruuias: y dizen què esta es commun sentencia de los juristas. Esta sentencia dizen, que tuuo el Maestro Cano, y la siguen muchos discipulos, y interpretes de Sancto Thomas, y entre ellos Aragon, que tiene esta por mas probable sentencia. La segunda sentencia contraria a esta es, que el tal contrato o testamento en conscientia es valido, y que verdaderamente se passa el dominio por el.

Bal. repetit. leg. 1 C. de sacrosanct. num. 55. Alex. le. ne no potest. ff. de legat. 1. Fortu. in tracta. de vlt. fine. illatione 15. Cou. cap. cum esses detestament. n. 5. & in relect. de reg. peccatũ. p. 2. §. 3. Aragon, de iust. pag. 160.

Innoc. c. quod sicut de elect. Panorm. ca. quia plerique de immuni. rate eccle siarũ. nu. 28. & ca. 1. de inintegrũ restitu. Mecha. li. 1. de succession crea-

¶ Esta sentencia tienen grauissimos authores. Entre ellos Innocencio, Panormitano, Ancarrano, Bartolo, Antonio de Butrio, Felino, y otros que refiere Couarruuias, en el lugar citado, y Mincha ca, Sylvestro, y Adriano, y el Padre Molina que trata esta difficultad extensamente. Otras sentencias como medias, suele auer entre los Doctores, que no es necessario referirlas, porque las refieren los Doctores citados. Veasse el Padre Maestro Soto.

¶ Digo lo primero, que ambas a dos sentencias son muy probables. Esto se conuence con la authoridad de los Doctores, que tienen estas sentencias, y con las razones hechas en su fauor, y otras muchas, que traen estos Doctores. Pero yo, quiero dezir mi parecer, mas en particular, y lo que siento acerca deste punto.

¶ Digo lo segundo, que el, en cuyo fauor la ley irrito el contrato, por el defecto de la solennidad, licitamente, y justamente puede pedir delante del juez, que irrite el tal contrato, y lo de por ninguno. Y puede licitamente auerse el tal, como si los tales contratos no se vuieran hecho, sacando las pias causas. El exemplo es en el testamento, que no tiene la deuida solennidad. El que auia de suceder abintestato puede pedir delante del juez, que declare que el tal testamento es ninguno, y que le adjudiquen los bienes, y no esta obligado a cumplir lo que mando en el testamento, sino fuere las obras pias. Porque las tales obras tienen este tal priuilegio. Esto es contra Panormitano, y los que le siguen. Los quales dezian, que el tal peccaua mortalmente, y estaua obligado a restitucion, si pedia al-

tione, & progress. §, 1. illatio. 23. Syl. v. hereditas. 3 q. 7. v. testamentũ 1. q. 5. v. alienatio. §. 13 Adr. quo libet. 6. art. 1. cõclus. 2. corola. 2. Moli. de iust. to. 1 tracta. 2. dispu. 81 Sot. 4. de iust. q. 5. art. 3.

go contra tal testamento. Prueuase: porque el tal contrato o testamento por fuerça, y virtud de la ley, es irrito y nullo por lo menos en el foro exterior. Luego licito, y sancto es pedir que el juez irrite y annulle el tal contrato. Esto se confirma, porque de otra suerte el tutor del menor, que sucede abintestato en el tal caso, estaria perplexo sin culpa suya: lo qual es absurdo. Que esto se sigua, se prueua: porque si el tutor pide al juez que de por ninguno el tal testamento, pecca mortalmente, y esta obligado a restituyr. Y sino pide despues el juez le mandara restituyr toda aquella herencia al menor. Porque por su negligencia el menor no ha conseguido la tal herencia.

¶ Digo lo tercero, el que possee por el contrato menos solenne, justamente possee hasta que el juez le condemne, y no esta obligado a declarar la falta del contrato a la otra parte. El exemplo es en el testamento, que no tiene la deuida solennidad. El heredero instituydo por el testamento justamente possee la heredad concedida en el testamento, antes que le despoje el juez: y no esta obligado a declarar la falta del testamento al heredero abintestato. Esto se prueua, porque las tales leyes, que irritan los tales contratos, las declaran los hombres sabios, desta manera. Y las leyes tienen fuerça conforme a como son recibidas por los hombres sabios. Esto se confirma: porque esto es muy conforme a razon. Porque auiendo duda, y diuersidad de pareceres, mejor es la condicion del que possee. Luego hemos de inclinar en su fauor. Que no este obligado a declararlo a la parte se prueua: porque el justamente possee, y de charidad no esta obligado con tanto detrimento proprio a procurar el bien del otro. Ni este es obligado de justicia: porque no es su tutor o guarda. Luego no esta obligado a declarar el vicio, y defecto del testamento. De lo qual se sigue, que si el instituydo por el testamento, que no tiene la deuida solennidad de derecho es tutor de vn menor, que sucede en la herencia abintestato, el tal esta obligado a pedir delante del juez contra si mismo, quede por nullo el tal testamento. Porque el tutor de officio, y de justicia esta obligado a procurar el bien del tal menor. Por lo qual el buē consejo en el tal caso ser a que el tutor no admitiesse la tutoria, y si la auia admitido, que la dexasse.

¶ Digo lo quarto: Por estos contratos, que conforme a derecho no son validos, se passa el dominio: pero dominio flaco, y que se puede reuocar. Esto se colige claramente de lo que queda dicho en los dichos passados. Porque antes de la sentencia del juez justamente possee, y despues de la sentencia no possee justamente. Luego el tal dominio es falso, & no es firme, si-

no

no reuocable, por el foro exterior. De manera, que las palabras de la ley se dirigen al juez en el foro exterior, el qual conforme a la ley ha de dar por ninguno el tal contrato, o testamento, y no lo haziendo pecca mortalmente.

¶ De lo qual se sigue lo primero, que es mejor, y mas seguro en consciencia el derecho de aquel que no posee: porque pretende que el contrato, que no tiene la deuida solennidad, es ninguno, que no el derecho de aquel, que posee por el tal contrato. El exẽplo es. En el testamento que no tiene la deuida solennidad, en el qual mas seguro esta el heredero abintestato, que no el instituydo por el testamento menos solenne. Sigueſe lo segũdo, que el que posee por virtud del contrato, que no tiene la deuida solennidad de derecho, no puede hazer ningun engaño con buena consciencia, mientras la otra parte pleytea delante del juez. Quiero dezir, que no puede ocultar el contrato del testamento, ni puede traer testigos falsos, ni vsar de otros semejantes engaños. Y si vsa, o haze estas cosas pierde el dominio destos bienes, y esta obligado a restituyr los tales bienes antes de la sentẽcia del juez. Porque la otra parte tenia derecho en consciencia para pedir los tales bienes delante del juez. Y este derecho se lo quita por iniquidad el que posee. Luego hazele injuria, y ay obligacion de restituyr.

¶ Aduiertase, que de la doctrina desta duda se han de sacar dos casos, en los quales por el contrato, que no tiene la deuida solennidad de derecho no se passa dominio ninguno, ni firme, ni flaco irreuocable. El primer caso es en el matrimonio, en el qual faltando la essencial solennidad de derecho no passa dominio ninguno en consciencia, como si no se celebrasse el matrimonio delante de Parocho, y testigos. La razon es porque el matrimonio es muy differente de todos los demas cõtratos: porque el matrimonio es irreuocable, y indissoluble de su naturaleza, y los demas contratos se pueden reuocar por la voluntad de los contrayentes. Luego por el contrato del matrimonio, o se ha de passar dominio firme y irreuocable, o ninguno.

¶ El segundo contrato es la election: la qual si conforme a derecho es irrita, y nulla, es muy mas probable, que en consciencia no da derecho ninguno, ni dominio ni el eligido puede aceptar la tal election. El exemplo es. Conforme al Concilio Tridentino la election de los curas no se puede hazer, sino es con tres examinadores nombrados por el Synodo, y de otra manera la election es irrita, y nulla. Si eligiessen a vno, sin que vuiesse los tales examinadores en consciencia, no se le passaria al electo el derecho, y dominio, ni podria con buena consciẽcia aceptar. La razon es, porque por la election se da al electo jurisdicion espiritual, que es cosa

Concilio Trid. sess. 24. c. 18.

de gran momento. Y siendo cosa de gran momento, no es bien que se passe la jurisdicion por election que irrita la Iglesia. Luego no se passa el dominio. Verdad es, que Panormitano enseña, que lo mismo es de la election, que de los demas contratos, y lo mismo enseñan otros muchos. Pero la sentencia, que hemos platicado, es mas conforme a razon. De lo dicho en la resolucion se responde facilmente a la razon en contrario. La segunda duda es de ciertas leyes, que impiden la translacion del dominio en los hijos illegitimos, si obligan en consciencia. Aduiertase, que ay muchas maneras de hijos illegitimos. Pero puedense reduzir por aora a dos maneras. La primera es de aquellos, que son engendrados de copula illegitima: pero de tal qualidad, que si vuiera consentimiento de ambos, pudiera ser copula marital: porque entre ellos no auia impedimento ninguno. El exemplo es en los hijos, que nacen de soltero y soltera, que no son parientes, ni affines, ni tienen otro impedimento alguno. En la segunda manera se han de poner todos los demas hijos, que nacen de copula carnal, que no podia ser matrimonial, aunque vuiera consentimiento de los tales, porque auia algun impedimento entre los que tuuieron copula: porque eran parientes o affines, o tenian otro impedimento. Los hijos de la primera manera se llaman naturales. Los de la segunda manera se llaman por aora espurios, aunque ay otros vocablos differentes. De los hijos naturales no procede la disputa, sino de los espurios. De los quales es la difficultad, si las leyes que impiden el passar el dominio a los tales hijos, obliguen en consciencia, de tal suerte, que aunque los Padres hagan la tal donacion no sea valida en consciencia. La razon de dudar es, porque las tales leyes son penales, y pretenden castigar la incontinencia de los padres. Luego no obligan en consciencia, antes de la sentencia del juez. Esto se confirma: porque por los contratos, que no tienen la deuida solennidad del derecho, se passa el dominio en el foro de la consciencia, hasta que lo reuoque el juez: como queda determinado en la duda passada. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque en ambos casos las leyes irritan los contratos, y las donaciones.

¶ La primera sentencia es, que la donacion de los padres hecha a los tales hijos, por testamento o fuera de testamento es valida en consciencia, aunque sea contra las leyes. Porque las palabras de las leyes, que irritan, y annullan las tales donaciones, se endereçan al juez en el foro exterior, de suerte que significan, que el juez en el foro exterior de por ningunas las tales donaciones, quando se lo pidieren, a la manera, que queda di-

cho

cho del testamento, que no tiene la deuida solemnidad del derecho.

¶ La segunda sentencia es cótraria a esta, que en ninguna manera se passa el dominio en consciencia por las tales donaciones, que se hazen a estos hijos. Porque las leyes los hazen inhabiles para recebir las tales donaciones y quedan incapaces para ellas.

¶ La tercera sentencia es como media, que haze differencia entre los hijos illegitimos espurios de los seglares, y los hijos illegitimos de los clerigos y religiosos. Y dize, que a los hijos de los clerigos, y religiosos la donació no es valida en consciencia, de qualquiera manera, que se haga. Pero en los hijos illegitimos de los seglares la donacion que haze, fuera de testamento, valida es en consciencia: pero no la que se les haze en testaméto. Porq̃ no ay ley, que impida el passar el dominio a los tales hijos fuera de testamento. Porque las mas rigurosas leyes: que son las puestas en la margen, solamente prohiben, que los tales hijos no puedan ser herederos, ni suceder en la herencia de los padres. Los discipulos de Sancto Thomas tienen estas diuersas sentencias. El Maestro Soto sigue esta tercera.

Par. 4. l. 3 & li. 5. fo ri regalis tit. 6. de las heren cias l. 1.

Sot. 4. de iust. q. 5. art. 1. ad quartum

¶ Digo lo primero, que los padres pueden, y estan obligados debaxo de precepto a sustentar los hijos aunque sean muy illegitimos, y espurios. Y estan obligados por precepto diuino natural. En esto conuienen todos los Doctores. Prueuase del Derecho Canonico, y de España. Adonde se manda, que los padres den lo necessario a los hijos, conforme a su posibilidad, aunque los hijos sean muy illegitimos. Y en la ley de Toro se permite a los padres, que a estos hijos illegitimos, por titulo de alimentos les puedan dar la quinta parte de sus bienes. Por lo qual ciertas leyes del derecho ciuil q̃ mãdauan, q̃ los tales hijos no los sustentassen los padres, son iniquas y estan reprouadas, como tales por el derecho Canonico. Lo segundo se prueua: porque es de derecho natural, que los padres que communicaron a los hijos su naturaleza, la conseruen. Y los padres communican la naturaleza no solamente a los hijos legitimos, sino tambien a los illegitimos. Luego por fuerça del derecho natural estan obligados a sustentarlos.

c. cũ habe redet eo qui duxit in matrimonio eã quam pol luit per adulteriũ & le. 1. in ter Tauiẽ ses.

¶ Pero aduiertase, que los Padres cumplen con esta obligacion, si dan a los hijos tales los alimentos necessarios para passar la vida. Pero puedenles dar mas abundantes alimentos conforme a la qualidad y valor de la haz enda de los Padres, y conforme a la qualidad de los hijos.

¶ El exemplo es, si vno destos tales sale hombre honrado, y estudioso, desuerte, que dessea graduarse de Licenciado, o Doctor, lo podra hazer. Lo mismo es si quiere ser soldado, y capitan le podra ayudar para ponerle hõ

radamente en el tal estado.

¶ Tambien se ha de aduertir, que la ley de Toro en los hijos espurios de los seglares, parece que tasso la quinta parte de la hazienda. Pero si la quinta parte no fuere sufficiente para el alimento del hijo por fuerça y virtud del derecho natural puede y deue añadir algo, sobre la quinta parte de sus bienes, de suerte que sea sufficiente para sustentar el hijo. Pero si la quinta parte fuere excediente al sustento del hijo con todo esso se la podra dar. Esto se entiende en los hijos de los seglares. Porque hablando la ley nona de Toro destos hijos concede a la madre que pueda por testamento dar a los hijos espurios la quinta parte de sus bienes. Pero saca los hijos de los clerigos, y de los religiosos, en los quales quiere, que se guarde la ley que hizo el Rey Don Iuan el primero en Soria: la qual habla odiosissimamente y muy restrictamente de los hijos de los Clerigos y Religiosos. Por lo qual los tales Padres podran a estos hijos dar lo que fuere necessario para su sustento, conforme a su qualidad. Y si la quinta parte de sus bienes es tan amplà, que excede la qualidad de los hijos, no se la podra dar con buena conscientia. Si tiene muchos hijos espurios, puede y deue los sustentar, aunque exceda el sustento la quinta parte de sus bienes, porque esto es de derecho natural. Pero si la quinta parte es bastante para el sustento de todos ellos no podra darles mas.

¶ Digo lo segundo: por derecho ciuil, y por el derecho del Reyno de España antiguo los hijos, de que vamos hablando, son inhabiles, y incapaces para recebir algo de sus Padres por testamento, o por donacion entre viuos, o por otro qualquier contrato. Esta es la commun sentencia de los discipulos de Sancto Thomas, y de los Iuristas, y entre ellos Couarruuias. Prueuase de las leyes ciuiles, en las quales se dize esto expressamente. Porque dizen, que son indignos los tales hijos del beneficio de auer la hazienda de los padres. Esto mismo esta determinado en las leyes de España. En la ley decima libro decimo tercio partita sexta. En la qual se manda, que los padres no hagan donacion ninguna a los tales hijos. Esto mismo se determina en otras leyes. De lo qual se sigue, que es peccado mortal, que los padres den alguna cosa contra la determinacion destas leyes, y que los hijos lo reciban. Esto tiene verdad en todas las sentencias. Porque se haze contra las leyes justas, y sanctas en materia graue. Pero conforme a nuestra sentencia, los hijos que reciben estas dadiuas son incapaces, y estan obligados a restituyrlas. Esto es conforme al derecho antiguo de España.

Cou. in quartum p.2.ca.8. con.1.n. 3.4. & 5. 6.7. & 8. In autẽti quibus modis naturales efficiãtur, &c. §. si naturali cod. de incestuosis nupcijs cod. de natura. liberis in illis verbis. Le.1.tit. 6. de las herencias lib.3.fori & leg.3. ti.15.parte 4. & li. 1. fori Regij tit.7. leg.22. & lib.5. tit. 3. leg.2.

¶ Digo

¶ Digo lo tercero, conforme al derecho nueuo de Eſpaña, eſtos tales hijos ſin peccado ninguno pueden ſuceder a la madre, aun por teſtamento, con tal que por la copula, por la qual ſe vuo el hijo, no incurrieſſe pena de muerte, o ſi no es auido de Clerigo o Religioſo. El exemplo es, ſi vna muger ſoltera tuuo vn hijo de vn hombre caſado. Eſta tal muger le puede inſtituyr heredero de todos ſus bienes, ſin peccar peccado ninguno: y el hijo los puede recibir. Eſto tienen communmente todos los Doctores. Prueuaſe: porque aſsi lo determino la Reyna Doña Iuana en la ley nueua de Toro: con la qual modero las leyes antiguas.

¶ Digo lo quarto. El hijo ſpurio, que recibio algo de ſus Padres contra el tenor deſtas leyes antes de la ſentencia del juez eſta obligado a reſtituyrlo a quien ſe lo dio, y ſi es difunto a ſus herederos legitimos. Pero deſpues de la ſentencia del juez ſe ha de reſtituyr al fiſco. La primera parte ſe prueua: porque el tal hijo es inhabil, y incapaz para recibir las tales coſas. Luego ha las de reſtituyr a los dichos, antes de la ſentencia del juez, porque ſon ſuyas. La ſegunda parte ſe prueua: porque por las leyes alegadas quedan priuados de los tales bienes, los que los dieron: como ſe puede ver en la ley decima, libro decimo tercio, partita ſexta. La qual ley quanto a eſto es penal, y la ley penal obliga en conſciencia deſpues de la ſentencia del juez. Luego entonces han ſe de reſtituyr los bienes al fiſco, a quien aplica la ley.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde, que las tales leyes no ſon penales, ſino es quanto a lo que queda dicho. A la confirmacion ſe reſponde, que las leyes, de las quales hablamos en la duda paſſada no hazen incapaces, a los que reciben los tales bienes por el contrato, que no tiene la deuida ſolennidad de derecho. Pero eſtas leyes hazen inhabiles, y incapaces a los hijos ſpurios.

¶ La tercera duda es del heredero inſtituydo contra el tenor deſtas leyes, dada la palabra, y ſu Fè, que dara la herencia al hijo ſpurio. La duda es, ſi eſte tal es verdadero ſeñor, y heredero de aquellos bienes, y ſi eſta obligado en conſciẽcia a darlos al tal hijo. El exemplo es quando vn clerigo, o otro ſemejante inſtituye heredero a vn eſtraño: pero dandole palabra y la Fè, y prometiendole, q̃ voluera la herencia a ſu hijo. La miſma difficultad es, quando vn Clerigo, o otro ſemejante haze donacion a vn tercero para que el tal la de a ſu hijo, y el donatario le promete, y da la Fè y palabra de darla a ſu hijo. La duda es, ſi el donatario puede con buena conſciencia adquerir dominio de

aquellos bienes. En esta dificultad la primera sentencia es, que el tal no es verdadero heredero, y que no puede dar los tales bienes al hijo spurio. Esta sentencia tienen muchos Doctores, y entre ellos algunos discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque este tal esta instituydo heredero contra el tenor de las leyes, y en fraude dellas como es notorio de la duda passada. Luego no es verdadero heredero: que no pueda dar los tales bienes al hijo spurio, ni este obligado a esso por la promessa consta manifiestamente. Porque la promessa fue hecha de cosa contra la ley. Luego no es obligatoria. La segunda sentencia es, porque este tal es verdadero heredero, y señor. Esta sentencia tienen muchos Doctores. Pero aya diuersos pareceres entre ellos, en lo que toca a si esta obligado a dar la herencia al hijo spurio, algunos dizen que no esta obligado a dar la heredad al tal hijo. Assi lo affirma Couarruuias en el lugar citado. Otros dizen, que esta obligado de fidelidad: pero no de justicia. Finalmente otros enseñan, que esta obligado no solamente de fidelidad, sino tambien de justicia.

¶ La tercera sentencia es como media, que affirma, que ay gran differencia entre los hijos spurios de los seglares, y los hijos spurio de los Clerigos, y Religiosos. En lo que toca a los hijos de los seglares dizen, que se puede instituyr heredero de aquella manera, sin que aya peccado ninguno, y que el heredero assi instituydo esta obligado por derecho natural a voluer la tal herencia al hijo spurio. Pero los hijos de los Clerigos, y Religiosos dizen ser esto peccado mortal, y que el heredero instituydo no es verdadero señor, ni puede dar los biene al hijo spurio. Esta sentencia tiene Soto.

Soto. 4. de iust. q. 5. art. 1. & in 4. sen ten. d. 41 q. vnica art. 4.

¶ Digo lo primero, que en el tal caso el testador y el instituydo heredero, y el hijo spurio si lo consiente, y da orden en ello peccan mortalmente. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque todos hazen contra el tenor de las leyes justas, y sanctas, y en materia graue. Luego peccan mortalmente.

¶ Digo lo segundo, que el tal heredero assi instituydo es verdadero señor de aquellos bienes, y verdadero heredero. Esta sentencia tiene el Maestro Orellana en vnos escriptos de dominio, y esta tienen muchos discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque no ay ley ninguna de las referidas en la duda passada, que hagan inhabil al tal he-

rede-

redero para recebir el dominio de la tal heredad, sino tan solamente en pena de la promessa que hizo, y palabra que dio de voluer la heredad al hijo spurio le priuan: de la heredad y le castigan lo qual no obliga en conscientia antes de la sentencia del juez. Luego antes de la tal sentencia en conscientia es verdadero señor.

¶ Digo lo tercero, que es bien probable, que no es verdadero señor, ni puede dar la heredad al hijo spurio. Esto se conuence con la autoridad de los Doctores, que tienen esta sentencia, y con la razon hecha en su fauor. Pero caminando conforme al dicho segundo se ha de declarar, si el tal heredero esta obligado a dar la tal herencia al hijo spurio.

¶ Digo lo quarto, que el tal heredero, aunque es verdadero señor, esta obligado de justicia, y fidelidad a dar la tal herencia al hijo spurio, antes de la sentencia del juez. Esto tiene el mismo Orellana, y commun mente los Thomistas. Que este obligado de fidelidad se prueua, porque dio su Fè, y palabra y prometio de dar la herencia al hijo spurio. Y esta palabra la puede cumplir sin peccar, porque es verdadero señor de los tales bienes, y no ay ley, que le impida a el, el passar el dominio de los tales bienes al hijo spurio del otro. Luego obligado esta de fidelidad. Que este obligado de justicia se prueua: porque la tal no es simple promessa, sino condicional hecha como en precio de que le instituye heredero. Luego obliga de justicia. Porque la tal promessa obliga de justicia. De lo dicho en esta duda se responde facilmente a las razones de las contrarias sentencias.

¶ Todauia queda difficultad, como se podria hazer licitamente, y sin peccado, de suerte, que los bienes del padre viniessen al hijo spurio. El exemplo es. Esta vn Clerigo a la hora de la muerte, y tiene vn hijo, y querria, que sus bienes se le quedassen para su remedio. Dudase como se podria hazer, de suerte, que tuuiesse effecto: y no vuiesse peccado ninguno contra las leyes.

¶ A esto se ha de responder, que no tiene remedio ninguno, si no es instituyr absolutamente, y sin condicion ninguna, y sin palabra, ni promessa otro heredero, del qual aya concebido, que es hombre de bien, y que dara sus bienes a su hijo, si el quisiere. De suerte, que absolutamente, y sin ninguna condicion, ni concierto expresso, ni virtual, ni implicito le ha de dar sus bienes. Esto es licito. Porque en

el tal caso no haze contra ley ninguna. Pero ha se de aduertir, que aunque le instituyera heredero, concibiendo certissima esperança de que dara la herencia a su hijo, y que de otra manera no le instituyera, y para esse proposito busca vn fiel amigo, con todo esto no es peccado hazerlo assi, por la razon ya dicha. Este tal anssi instituydo es verdadero señor, y verdadero heredero de aquellos bienes, y no esta obligado en conscien-cia a darlos al hijo spurio. Porque es absoluto señor dellos sin condicion ninguna y sin dar palabra de darlos al hijo. Pero el tal esta obligado de justicia a sustentar los hijos del que testo. Porque el padre estaua obligado a sustentarlos. Tambien esta obligado sopena de peccado mortal a hazerles otros muchos beneficios. La razon es, porque el que recibe algun gran beneficio, esta obligado a ser agradecido, y recompensarlo de tal suerte, que el no lo hazer muchas vezes es peccado mortal. Y este tal anssi instituydo heredero recibe vn gran beneficio. Luego esta obligado a recompensarlo en los hijos.

¶ La quarta difficultad es, quien puede dispensar con los hijos illegitimos, y spurios para effecto de auer los bienes de sus padres por testamento, o fuera de testamento.

¶ A esta duda se responde, que el Principe seglar puede legitimar los hijos, illegitimos, aunque sean hijos de Clerigo, quanto a este effecto. Esta sentencia tienen todos los Doctores particularmente Syluestro. La razon es, porque los tales hijos por ley del Principe seglar estan inhabiles para recebir los bienes de sus padres. Luego por la voluntad del Principe podran habilitarse para recebirlos. Esto se confirma: porque el Principe seglar puede muy bien dispensar en sus proprias leyes. Luego puede dispensar en esta ley.

Syl. v. illegitimus filius du. 5. & 6. & v. legitimus filius dub 2.

¶ En este lugar suelen tratar los Doctores de las leyes, que impiden la translacion del dominio, por ciertas maneras de juegos, si obligan en consciencia, desuerte que aya obligacion de restituyrlo antes de la sentencia del juez. Pero desto se tratara mas commodamente abaxo, quando se tratare de lo que toca al juego.

¶ La quinta difficultad es, de cierta manera de leyes, por las quales se passa el dominio contra la voluntad de los proprios señores: quales son las leyes de la prescripcion, y de vsucapion, si estas tales leyes passan verdadero dominio en consciencia. Desta materia tratan los Doctores Iuristas en los titulos que ay de præscriptione, y vsucapione, en la regla possessor. de regulis iuris in sexto. En el decreto decima sexta, quæstione tertia. Y tambien los Theologos con el Maestro

Mag. in 4. diſt. 15. D. T. quoli. 12 ar. 25. Adri. in 4. q. 5. de præſcrip. ſumiſ. v. præſcrip. & v. vſu capio.

ſtro y Sãcto Thomas Adriano, y los ſummiſtas. Preſcripcion conforme a la ſentencia de los juriſtas ſignifica el derecho, o dominio adquirido de la poſſeſsion de cierto tiempo, determinado por las leyes. Y en eſte ſentido lo toman los ſummos Pontifices en ſus decretos. Vſucapion, conforme a los juriſtas differe de la preſcripcion. Porque, vſucapion, es acerca de los bienes muebles, y es trienal. Pero la preſcripcion es acerca de los bienes immobles, y de ſu naturaleza pide mas largo tiempo. Eſto ſupueſto es la difficultad, ſi paſſado el tiempo determinado por las leyes ſe adquiera verdadero dominio, y verdadero derecho en conſciencia. De lo qual ay diuerſas ſentencias entre los Doctores, las quales ſe podran ver en ellos, particularmente en Sylueſtro, y Couarruuias, y la ſumma Roſela, y el Maeſtro Soto. Declaremos lo que es mas commun, y mas probable entre los Iuriſtas y Theologos.

guardar ſin peccar mortalmente: porque todos pretenderian hurtar lo ageno: para preſcriuir. Y ſeria fomentar los peccados, y ſer cauſa, que el ladron, por detener muy largo tiempo la hazienda agena ſe hizieſſe ſeñor. Luego juſta y ſanctamente eſtan abrogadas, las tales leyes: y baſta auerlas abrogado Innocencio en el lugar citado y Alexandro. III. y Bonifacio VIII.

Ale. c. vigilãti de preſc. Boni. in regula poſſeſſor de regulis iuris in 6.

Syl. ver. præſcr. 1. §. 13. Couar. relect. regulæ poſſeſſor par. 3. §. 2. ſum. Roſ. ver. præſc. Sotus. 4. de juſt. q. 5. art. vlt.

¶ Digo lo primero. Iuſta y ſanctamẽte los ſummos Pontifices abrogaron las leyes, que concedian dominio al poſſeſſor, que tenia mala fee: porque erã iniquas y contra derecho natural. Eſta ſentencia tienen communmente los Doctores. La razon es de Innocencio: porque qualquiera conſtitucion, que no ſe puede guardar ſin peccar mortalmente deue ſer derogada. Y la tal conſtitucion no ſe podia

Inno. ca. finali de præſcrip.

¶ Digo lo ſegundo: la preſcripcion, y vſucapion perfecta, y conſummada con todas las qualidades, y condiciones, que pide el derecho canonico da ver dadero dominio, y derecho en conſciencia de la coſa poſſeyda, aunque ſepa el poſſeſſor, que antes era agena. De ſuerte, que queda verdadero ſeñor en conſciencia de la tal coſa. Eſto enſeñan todos los Theologos, y Iuriſtas, excepto la ſumma Roſela, que tiene lo contrario. La razon es, porque las leyes Iuſtas, y ſanctas, como pueden hazer que no ſe paſſe el dominio, y impedir la traſlacion del: anſi tambien le pueden paſſar contra la voluntad de los particulares ſeñores, quando cumple para el bien comun. Que eſto ſea neceſſario y que conuengan al bien commun, conſta de los fines miſmos de las leyes. El primero y principal es: porque el dominio de las coſas no eſte tanto tiempo incierto. Deſte fin ſe trata en el derecho. El ſegundo fin es diſminuyr, y

lēg. 1. ff. de vſucapioni. & c. vigilanti de præſcrip. 16. q. 3. §. poteſt.

acabar los pleytos entre los ciudadanos: lo qual es vn gran bien de toda la republica. Eſtas leyes no ſon permiſsiuas, ſino que dan verdadero derecho, y verdadero dominio en conſciencia.

¶ Digo lo tercero. Conforme al derecho Canonico ſon neceſſarias quatro condiciones para preſcriuir. Eſto ſe prueua del derecho canonico: en el qual ſe ponen eſtas cōdiciones. Pero es neceſſario declararlas muy en particular. La primera condicion es que aya verdadera, y propria poſſeſsion de la coſa, que ſe ha de preſcriuir. Por eſta razon el religioſo no puede preſcriuir coſa alguna. Porque no puede tener propriedad, ni poſſeſsion de alguna coſa. Por la miſma razon los ſeglares no pueden preſcriuir en coſas ſpirituales. La ſegunda condicion es que aya continuacion de la tal poſſeſsion todo el tiempo determinado por las leyes. De ſuerte, que ſi ſe interrumpe la poſſeſsion, no puede auer preſcripcion. La tercera condicion es, la buena fee, eſto es buena conſciencia, de que la coſa que poſſee no es agena. La quarta condicion es, que aya titulo alguno para poſſeer. Porque ſin titulo no ſe puede poſſeer. Aduiertaſe, que ay tres maneras de titulos para poſſeer. Titulo natural, legitimo y legitimo preſumpto. Titulo legitimo es aquel, que eſta fundado, y puesto en la miſma naturaleza de las coſas, y en la realidad de la verdad. El legitimo es aquel, que conforme a las leyes de dominio, aũque en realidad de verdad preſuponga alguna coſa falſa. Titulo legitimo preſumpto es aquel, que ſe preſume, conforme a las leyes. Declaremos eſto con exẽplos. Exemplo de lo primero es la ſentẽcia del juez, q̃ ſe funda en la realidad de verdad, y en la verdadera teſtificacion de los teſtigos, y en la ſciencia de los derechos. Eſta ſentẽcia es titulo natural para poſſeer. El exẽplo del ſegundo titulo es la ſentencia del juez que ſe pronuncia ſegun lo alegado y probado, conforme a las leyes, pero fundaſe en falſa preſumpcion, y en el falſo teſtimonio de los teſtigos. En el tal caſo ay legitimo titulo para poſſeer. Exemplo de lo tercero es la ſentencia del juez. Que no ſe pronuncio ſegun lo allegado, y probado, ſino contra las leyes, Eſta tal ſentencia es titulo, que ſe preſume legitimo. La razon es, porque la ley ſiempre preſume, que la ſentencia del juez, aũque ſea iniqua es juſta, y la manda executar haſta que ſe reuoque por el ſuperior.

¶ De lo qual ſe ſigue lo primero, como ſe diſtinguen titulo natural, y legitimo de vna parte, y buena fee de la otra. Porque puede ſer, que vno tenga legitimo titulo, para poſſeer, y que no poſſea con buena fee. El exemplo claro es, conforme a lo dicho, quando vno poſſee vna coſa por la ſentencia del juez pronuncida, ſegun lo alegado, y probado, pero que ſe funda en el fal-

so testimonio de los testigos posseé con legitimo titulo, y no posseé con buena fee, si sabe que los testigos testificaron falsamẽte. Por el contrario, si vno posseé alguna cosa, por vna sentencia iniqua, y injusta, y el piensa ser justa, este tal posseé cõ buena fee: pero no posseé con titulo legitimo, o natural. Tambié puede acontecer, que vno tẽga buena fee, sin titulo ninguno. Como si vno posseé alguna cosa por treynta, o quarenta años, sin acordarse del titulo por el qual vino aquella cosa a su poder. Y tambié se vee esto en aquel, que piensa, que la cosa, que posseé, se la dio, o se la mando en testamẽto el verdadero señor: siendo assi que en realidad de verdad, ni se la dio, ni se la mando por testamento. Tambien el hijo, que sucede en los bienes del padre, por q̃ es su legitimo heredero, y cree que aquellos bienes son del padre, tan solamente: porque lo dize assi vn hombre digno de credito. Este tal posseé con buena fee, pero sin titulo. Aduiertase, que la buena fee es mas necessaria para prescriuir, que no el titulo. Esto es en tanto grado verdad, que muchas vezes se puede prescriuir sin titulo, pero no sin buena fee. El exemplo es en la prescripcion de treynta, o quarenta años, la qual no requiere titulo, como se determina en derecho. Tambien puede ser el exemplo en la prescripcion immemorial, y en la prescripcion centenaria contra la Iglesia Romana de la qual tratan los Iuristas citados. De suerte, que el titulo se requiere para prescriuir tan solamente en las prescripciones ordinarias, y de ordinario tiempo, qual es el de diez años, o de veynte.

¶ Lo segundo se sigue, que el que es heredero de vn ladron, y sucede en la heredad con buena fee no tiene titulo alguno para prescriuir. Este corolario es contra el Maestro Soto, en el lugar citado. Pero es sentencia cõmun de todos los Iuristas. Lo qual consta: porque el tal no tiene titulo natural, como es cosa notoria. Que no tenga titulo legitimo presumpto prueuase: porque las leyes de prescripcion expressamente dizen, q̃ este tal no es titulo. Verdad es, que el tal heredero del ladron por espacio de treynta o quarenta años podra legitimamente prescriuir estas cosas. Porque como deziamos para la prescripcion de tan largo tiẽpo no se requiere titulo, sino basta buena fee, conforme a la mas probable sentencia de los Iuristas.

leg. cum hæres. ff. de diuersis & tẽporalibus præscr. & in. l. vlt. codice. de vsucapionibus.

¶ Lo tercero se sigue, que el q̃ compra del ladron vna cosa hurtada, no tiene titulo para prescriuir, ni puede auer prescripciõ de tiempo ordinario, sino de tiẽpo largo de treynta o quarenta años, como se dize en el derecho. Este corolario es contra el Maestro Soto: pero es comun entre todos los juristas. Pero aduiertase,

le. omnes codice de Triginta l. quadraginta annis. c. placuit. 16. q. 33.

§. quid aut. & §. furtiue in stit. de vsucapionibus le. omnes de præs. 30. le. 40. annorũ. & le. si aliena de vsucapionibus. le. bonæ fidei. ff. de adquirendo rerũ dominio. le. si aliena. ff. de vsucapionibus Sy. v. præscrip. 1. §. 8. & præscr. 2. §. 12. Coua. relec. citata. p. 2. §. 8. Glos. inc. fi. &. c. si diligenti de præsc. Pano. ibidem.

uiertase, que ansi el heredero del ladron, como el que le compra alguna cosa, si poseen con buena fee, prescriuen los fructos de la cosa posseyda, aun por ordinario tiempo. Esto se determina en derecho. De lo qual se ha de ver Syluestro, y Couarruuias.

¶ Acerca de lo que toca a las prescripciones, ay algunas dudas. La primera duda es, si la buena fee necessaria para prescriuir, deue ser tan cierta, que no tenga rastro de duda, ni de miedo, La primera sentencia es, que la duda no quita la buena fee. De suerte, que aunque vno dude si vna cosa es suya puede tener buena fee. Esto enseñan graues Doctores Iuristas, y en ellos la Glossa, y Panormitano. Esta sentencia tiene fundamento en el capitulo vltimo de las prescripciones, en el qual se determina que es necessaria buena fee, para prescriuir, y que no basta posseer cõ mala fè. Porque el q̃ possee con mala fè pecca mortalmente. Y es assi, que el que possee con duda, y miedo, si es la cosa suya, o agena, no pecca mortalmente, si tiene animo de boluerla a su dueño, quando supiere que es agena. Porque en caso de duda mejor es la condicion del que possee. Luego el tal no tiene mala fè

¶ La segunda sentencia es, que el que tiene duda si alguna cosa es propria, o agena no la possee, ni puede posseer, como propria sin peccar mortalmente, y por consiguiente no puede prescriuir. Pero en el tal caso deuela guardar para el verdadero señor, y hazer diligencia para inquirir, y saber quien es el verdadero señor. Y si haze la tal diligencia, puede prescriuir con la tal duda. Esta sentẽcia tiene Adriano. La razon es, porque possee, como cosa propria alguna cosa, quando en realidad de verdad ay duda es peccado mortal: pero si la guarda para el verdadero señor no es peccado ninguno. Adri. in mater. de restit. q. de præsc. & coli. 2.

¶ La tercera sentencia es como media. La qual tiene el Maestro Soto en el lugar citado. El qual dize, q̃ el que duda puede muy bi̇ posseer la tal cosa como propria. Pero esta obligado conforme a la qualidad de la duda dar parte de la tal cosa: y la restitucio̅ se ha de hazer aaq̃l, del qual se duda, si es suya, o sino a los pobres, si despues de hecha sufficiẽte diligencia, no se hallare el señor. Pero dize que esta manera de duda interrumpe la prescripcion. Declaremos la vltima sentencia, que es la verdadera y que se ha de seguir. Sot. 4. de iust. q. 5. art. vlt.

¶ Digo lo primero: Duda verosimil, y apparente y probable es medio entre buena, y mala fee. De suerte, q̃ no es buena fè, ni tã poco es mala fè. Esto enseñã com mũmẽte los discipulos de S. Th. y entre ellos muy particularmẽte Orellana en vnos scriptos de dñio. Que no sea buena fè se prueua dl derecho, en el qual la buena le. 48. ff. de adquirendo rerum dominio.

fee

fee se condistingue contra duda. Esto se confirma: porque en todas las demas materias, la buena fee es cosa differente de la duda. En materia de ayuno, el que duda, si vn dia es de ayuno no tiene buena fee para comer carne en el tal dia. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Confirmase lo segundo: porque la buena fee es sufficiente para perscriuir, y la duda no, como lo dizen todos los Theologos. Luego la duda no es lo mismo que buena Fè. Que la duda no sea mala fee se prueua: porque el posseer cõ mala fee es peccado, y el posseer cõ duda no es peccado ninguno: porque es mejor la condicion del que possee. Luego la duda no es lo mismo, que mala fee. De suerte, que es medio entre buena y mala fee.

¶ Digo lo segundo: El que cõ duda verosimil, y probable, si vna cosa es suya o agena, la possee, si la duda es igual por ambas partes, justamente possee la tal cosa toda y entera. En esto conuienẽ todos los Iuristas, y Theologos. La razon es: porque en caso de duda mejor es la condicion del que possee. Lo qual se ha de entender, quãdo la duda es ygual de ambas partes. Luego en el tal caso licito es posseer enteramente toda aquella cosa.

¶ Digo lo tercero ser mas probable, que si la duda no es igual, sino que inclina mas en fauor del otro, que no possee, no la puede posseer justamente toda entera, sino que ay obligacion de restituyr alguna parte conforme a la qualidad de la duda, y tenẽdo tambien atencion a la possession. Lo qual se ha de juzgar cõforme al saber, y buena discreciõ del varon prudente. Pero sera bien declarar aqui algo, con vn exemplo. Tiene vno vna pieça de oro, de la qual duda si es suya o de Pedro, si fuera igual la duda, y no viniera possession auia obligacion de diuidirla y partirla por medio. Pero auiendo possession, pesa tanto la possession, q̃ se puede el q̃ possee quedar cõ toda ella. Pero si la duda no es igual, sino que inclina en fauor del que no possee hasele de dar alguna parte de la tal pieça, y no ha de ser la mitad, sino algo menos: porque la possession con aq̃lla duda da mucho derecho. Y tanto podria inclinar en fauor del que no possee, que le viniessen de dar la mitad. Esto enseñá muchos discipulos de S. Thomas. Prueuase: porque en el tal caso no es igual la causa del que possee, y del que no posse, como consta de lo dicho. Luego deuese restituyr parte, conforme a la qualidad de la duda. Esto se confirma: porque tanto se podria disminuyr la duda de parte del que possee, que no quedasse de su parte ninguna apparencia, que la tal cosa es suya. Y en el tal caso estaria obligado a restituyrla toda. Luego en nuestro caso esta obligado a restituyr alguna parte, conforme a la qualidad de la duda.

¶ Digo lo quarto, que despues

de he-

de hecha sufficiente diligencia para inquirir el verdadero señor sino parece aquel, que posee, comiença a prescriuir desde aquel punto, que hizo la diligencia sufficiente, aunque quede dudoso especulatiuamente. Esto enseñá communmente los discipulos de Santo Thomas. La razon es: porque este tal ya comiença a tener buena fee, y esta cierto moralmente, que aq̃lla cosa es suya. Luego comiença a prescriuir. En las cosas morales moral certidũbre se ha de pedir, y no mathematica. Esto se confirma: porque el fin destas leyes es, que los dominios no sean inciertos por mucho tiempo: porque esto es gran inconueniente. Luego en el tal caso es necessario prescriuir. Porque de otra suerte el dominio de las tales cosas estaria incierto por muy largo tiempo.

¶ Digo lo quinto: La duda verosimil, y probable antes que se ponga sufficiente diligencia para salir della, no es sufficiente para començar la prescripcion. Esta es commun sentencia de todos los Theologos, y juristas. La razon es: porque para prescriuir es necessaria buena fè. La qual no puede auer auiendo duda: hasta que se haga la sufficiente diligencia.

¶ Digo lo sexto. Si la duda sobreuiene a la prescripcion, que estaua começada con buena fee, no la interrumpe. El exemplo es, si vno auia començado a prescriuir vna cosa con buena fee, y sino duda y despues sobreuiene le la duda. Esta duda no interrũpe la prescripcion. Esta sentẽcia es commũ de todos los juristas, como lo dize Sylueſtro, y Couarruuias, aunque es contra Adriano, y contra Soto, y otros Theologos, en los lugares citados. La razon es: porque en el derecho tan solamente se pide buena fee, para començar la prescripcion, como consta de los Derechos citados. Luego para continuar la prescripcion basta que no aya mala fee. Y el que duda, si la cosa es suya, no tiene mala fee: como consta de lo ya dicho. Luego no se interrumpe la prescripcion. Esto es contra el P. F. Manuel Rodriguez in summa tomo. 2. cap. 23. con. 4. que trae a Cordoua, y a otros

Syl. verb. prescr. 1. §. 3. punct. 3. Couar. loco cit. par. 2. §. 7. reg. possessor.

¶ La difficultad es acerca desto. Porque si vno comẽço a prescriuir con buena fee, y le ponen pleyto en el foro exterior, interrumpese la prescripcion, y no se continua, y el poner pleyto no haze mala fee, sino dudosa. Luego la duda interrumpe la prescripcion, de suerte, que no se continue.

¶ A esta duda se responde, que la prescripcion no se interrumpe por la duda tan solamente, sino por la duda quãdo se pone apleyto, pidiendo la tal cosa el verdadero señor. Porq̃ entonces, puesto el pleyto, ya no tiene pacifica possessiõn. Y los derechos solamente quieren fauorecer al que posee pacificamente. Pero quando la duda no esta puesta delãte del juez, pidiendo la parte, ay pa-

pacifi-

cifica poſſeſsion. Y por eſta razon entonces no ſe interrumpe la preſcripcion. De todas eſtas condiciones ſe ha de ver Gregorio Lopez y Aragon, y Molina que tratan eſto a la larga.

Greg. le. 19. ti. 29 par. 3. Ara. 2. 2. q. 62. pag. 164. Moli. tom. 1. de iuſt. tra. 2. diſput. 60. per aliquas diſput. Man. Rodrig. in ſum. to. 2. ca. 23. con. 2. §. furti de vſucapionibus.

¶ Digo lo ſeptimo. El que cõpro la coſa hurtada con buena fee, no puede preſcriuilla. Eſto enſeñan communmente los Doctores, particularmente Manuel Rodriguez. Prueuaſe del derecho ciuil: en el qual ſe determina eſto. La razon es porque donde quiera, que va la coſa hurtada, va con eſta carga, que no puede ſer preſcripta. Verdad es, que el Maeſtro Soto dize lo contrario: pero Angles, tiene lo contrario. Y eſto parece lo mas conforme a razon. Porque ſiendo la coſa hurtada ſiempre va cõ aquella carga. La difficultad es, ſi el heredero de la coſa hurtada con buena fee accepta la herencia, y con la miſma buena fee buelue a vender la dicha coſa a otro, ſi el tal la puede preſcriuir. La razon de dudar es: porque la tal coſa es hurtada. Luego no puede preſcriuir el que la acepto, y vendio con buena fee.

Soto. li. 4. de iuſt. q. 5. art. 4. Angles. in floribus q. de dominio

¶ A eſta duda ſe reſponde, que eſte tal la puede preſcriuir, por eſpacio de treynta o quarenta años. Eſto enſeña Sylueſtro, y otros Doctores. La razon es: porque aunque la mala fee del diffuncto, dañe al heredero para no poder preſcriuir: pero no daña al que compra del con buena fee. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

Sil. v. preſcriptio. 1. q. 18.

¶ Digo lo octauo. El heredero, que tiene con buena fee la coſa agena hallada por el diffuncto en ſu caſa, muy bien la puede preſcriuir. Eſto enſeña Manuel Rodriguez en el lugar citado, concluſion tercera. La razon es: porque la tal coſa no es hurtada. Y aunque el diffuncto no tenia titulo, empero ſu heredero le tiene. Luego puede preſcriuir. De lo qual ſe ſigue, que ſi alguno por ſentencia le adjudicaron algunos bienes: y creyo con buena fee, ſer juſta la ſentencia, ſi por legitimo tiempo los preſcriuio, aunque deſpues de preſcriptos, entienda auer ſido injuſta la ſentencia, y que injuſtamente le fueron adjudicados, los puede licitamente retener, como lo dize el Maeſtro Soto. Y aunque es verdad, que en conſciencia no eſta obligado a reſtituyr los tales bienes: empero el ſeñor podra pedir en el foro exterior reſtitucio in integrum haſta quarenta años ſiguientes. El qual tiempo paſſado, mientras que no ſe pide la coſa, no eſta obligado a reſtituyrla, aunque deſpues la pida. La difficultad es, quando el contrario o el juez impidio, que no la pidieſſe: en el tal caſo es la duda, ſi aura obligacion en conſciencia a reſtituyrla. La razon de dudar es: porque paſſado el tal tiempo, y a preſcriuio. Luego no tiene obligacion en conſciencia de reſtituyrla: porque,

Sot. vbi ſup. ar. 3.

la prescripcion da verdadero derecho en consciencia.

¶En esta difficultad Medina Complutense, en el lugar citado enseña, que no ay obligacion de restituyr. Y mueuese por la razon hecha.

¶A esta difficultad se responde, que ay obligacion de restituyr. Esta sentencia tiene Fray Luys Lopez, y otros Doctores. La razon es: porque le impidieron contra justicia, que no pidiesse. Luego obligacion ay de restituyr. Porque por culpa contra justicia commutatiua no vuo los tales bienes.

F. Luys Lopez in instru. cõ scienc. 2. par. cap. 134.

¶Digo lo nono: que para prescriuir los bienes muebles, seculares, si el señor esta presente se requieren tres años, y si esta ausente, se requieren seys. Pero para prescriuir los immuebles, estando el señor presente, se requieren diez años, y si esta ausente veynte. Esto enseña Syluestro y otros Doctores. Prueuase: porque ansi esta ordenado en la ley de la partida. Y el derecho commun no va fuera desto. Pero aduirtase, que hablando de las cosas ecclesiasticas, y muebles, no se prescriue cõtra la iglesia señora dellas, estando en la misma ciudad, sino es por espacio de treynta años: y estando fuera de la ciudad ausente, sino es por espacio de quarenta años cumplidos. Y contra las cosas de la Iglesia Romana, no se prescriue, sino por espacio de ciẽ años. Y el mismo espacio se requiere para prescriuir la jurisdicion ciuil, o criminal del Rey. Esto determina vna ley del ordenamiẽto donde lo trata Diego Perez. Las cosas, que no se pueden prescriuir, pone Syluestro. Alli se han de ver. Y en lo que toca a la prescripcion se han de consultar los juristas, que son los que cabalmente entienden esta materia.

Syl. ver. perscr. 1. n. 6. & v. sucapio. Partit. 3. tit. 29. le. 18. y. 19. c. multis. 16. q. 3.

leg. 6. ti. 13. lib. 3. ordina. Syl. ver. præscr. 2.

¶Vltimadamente se ha de aduertir, que ay vna prematica en Castilla, en la qual se ordena, q̃ lo que se deue a los boticarios, por razon de medicinas, y las demas cosas, que se deuen a los mercaderes de merceria se prescriuã por espacio de tres años. Pero aduiertase, que se ha de entender, auiendo buena fee. Porque de otra suerte si los deudores no tienen buena fee, no se pueden aprouechar desta prematica contra los boticarios, o mercaderes. Porque como queda dicho no puede auer prescripcion, sino es con buena fee. Porque lo contrario seria fauorecer a los latrocinios, y a los hurtos. Por lo qual, si vn hombre no tiene cuydado de pagar sus deudas, sino que se descuyda grandemente en pagarlas: este tal no puede prescriuir: porque no tiene buena fee. Y ansi aunque le pidan la paga despues de los tres años, tiene obligacion de pagar: porque no puede prescriuir por falta de buena fee. Esto resuelue Rebufo cõtra otros Doctores. Pero, si estos deudores estando enfermos, pensauan con razon, que los dichos acreedores estauan pagados, entonces ha lugar la dicha

leg. 9. ti. 15. lib. 4. nouæ compilationis.

Reb. tõ. 2. sup. Rege. const. in tractatu de mercato. minuvenden. ar. 1. glo. vlt. n. 4. &. 9.

prescrip-

prescripcion. Porque entonces tienen buena Fè, fundada en alguna manera de certidumbre moral. Esto tiene el mismo Rebufo en otra parte.

Rebu. tomo 1. in tracta. de salarijs famulorũ glos. 10. n. 8.

¶ De lo qual se infiere, que los salarios de los criados, que se prescriuen por espacio de tres años conforme a las leyes destos Reynos, no se pueden prescriuir, si no es auiendo buena Fè. Vn caualiero o otra qualquier persona, que tiene criados, y es descuydado, y negligẽte en pagarles, este tal no puede prescriuir: porque no tiene buena fè. Esto enseña Gutierez.

Gutie. in le. nemo potest de le. 2. nu. 201. 208.

La difficultad es en caso de duda, si esta pagada la deuda o no, si puede auer lugar la prescripcion. La razon de dudar es, porque en caso de duda, si estan pagados los criados, o de otra cosa semejante, parece que es mejor la condicion del que possee, y que por consiguiente podra prescriuir.

¶ En esta difficultad Gutierrez en el lugar alegado enseña, q̃ en caso dudoso no conuiene que se alegue la prescripció desta deuda. Por lo qual ignorando el heredero del diffunto, si la deuda esta pagada, no pudiendo aueriguarla verdad, se deue arrimar a lo mas seguro, y se deue componer con el acreedor, como si no estuuiesse pagada. Esta sentencia tiene tambien Castro, y Manuel Rodriguez.

Cast. li. 2 de le. pœnali c. 10 Man. Rodri. loco c. tato cõclu. 6.

¶ En esta difficultad digo lo primero, que siendo hombre de conscіencia, y que suele pagar sus deudas, si esta dudoso con duda razonable, auiendo hecho sufficiente diligencia, y no pudiendo salir de la duda, desde aquel punto puede começar a prescriuir. Esto queda determinado arriba. La razon es: porque desde aquel punto, y momento comiença a tener buena Fè, la qual es necessaria para la prescripcion.

¶ Digo lo segundo, que si el tal suele ser mal pagador de las deudas, que tiene, y de los salarios que deue, en el tal caso se ha de entender no auer pagado la deuda, y la deue pagar: y arrimarse a esta parte como a mas segura. En este caso se entienden los Doctores citados. Porque en este caso, no puede tener buena Fè sino que se ha de presumir, que vuo descuydo. De lo qual se responde a la razon de dudar. Con esto se acaba lo de dominio.

Cap. IIII. De la essencia y naturaleza de la restitucio̅, y de su necessidad.

PRimera conclusion. La restitucion es obra propria de la virtud de la justicia commutatiua. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos, particularmente Soto, y Aragon, Peña, Orellana Cayetano, Fray Manuel Rodriguez, y todos los demas Summistas, y todos los Doctores con el Maestro. La razon es: porque la restitucion, como lo dize el mismo nombre, es vna recompen-

D. Tho. 2. 2. q. 62 art. 1. Soto li. 3. de iust. q. 60 Arag. Peña Orellana Caye. in loco citato. D. Tho. Manuel Ro. in summa tomo 2. c. 79. summistæ v. restitut. Mag. & DD. in 4. d. 15.

sacion, que se ha de hazer, conforme a igualdad, si a vno le hurtaron vna pieça de oro, o mil ducados, la misma pieça de oro, o mil ducados se le han de restituyr. Luego es obra propria de la justicia commutatiua. Porque esta virtud tiene por officio igualar lo que esta desigual, como queda dicho arriba.

¶ Acerca desta conclusion ay vna duda, si la desigualdad, que se haze, quando no se guarda el orden de la justicia distributiua, se ha de recompensar con la restitucion. La razo de dudar es, porque, como queda dicho, la restitucion es obra propria de la virtud de la justicia commutatiua. Luego presupone daño hecho contra la virtud de justicia commutatiua: y por consiguiente el daño hecho en la iniqua distribucion, no se ha de recompesar por la justicia commutatiua. Desuerte, que la difficultad es, si el que iniquamente distribuye los bienes communes, esta obligado a restituyr. El exemplo es en el Obispo, que distribuye esse iniquamente los beneficios, o en el distribuydor, que distribuye esse contra justicia distributiua los bienes communes.

¶ En esta difficultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que el que no guarda el orden de la justicia distributiua, en los beneficios o officios, o cosas publicas, no esta obligado a restituyr a aquel, que dexaron contra el orden de justicia distributiua. Esta sentencia tiene Adriano y tiene la Nauarra. Y el Padre Maestro Soto tiene esta misma sentencia hablando de aquellos bienes, que se ordenan immediatamente al bien commun. Esto mismo tiene Couarruuias, y Nauarro, y otros modernos Theologos.

¶ La segúda sentencia es, q̃ el q̃ no guarda el orden de la justicia distributiua, esta obligado a restituyr enteramente a aquel, que dexaron, contra el orden de justicia distributiua. Esta sentencia tiene Sancto Thomas, y Cayetano, y Ricardo, y Palude, y Sylue stro, Victoria, Peña, Medina Orellana, y todos los discipulos de Sancto Thomas, sin exceptar ninguno. Para declaracion desta sentencia se ha de dezir, y suppoher, que la primera sentencia en la opinion de los Thomistas, y en la mia, no tiene rastro ninguno de probabilidad. Esto supuesto.

¶ Digo lo primero, que el quebrantamiento de la justicia distributiua, si se considera puramente, y sin otro adjunto, no obliga a restitucion. Esto parece que se conuence con la razon de dudar. Confirmase, porque lo que se ha de restituyr ha de ser deuido a alguna persona, como proprio, y lo que se deue puramente de justicia distributiua, no es deuido, como cosa propria, y ya aplicada sino como commun. Luego no obliga a restitucion. Pero aduiertase, que regular y communmente nunca se da quebrantamiento de justicia distributiua puramen-

Adria. in 4. inmateria de restit. in q. de collat. officiorũ &c. Sot. lib. 3. de iustit. q. 6. ar. 2. & 4. & lib. 4 de iust. q. 6. art. 3. ad 6. Nau. lib. 1. de rest. c. 2. n. 13. Couar. in rect. regulæ, peccatum p. 2. §. 7. n. 6. Naua. ca. 17. n. 69. & deinceps.

D. Tho. 2. 2. q. 62. art. 1. ad tertiũ ar. 2. ad quartũ. Caye. ibidẽ Ricar. y Palu. in 4. d. 15. Sylu. v. resti. 3. §. 12.

te,

te, sin que aya alguna mezcla de injusticia commutatiua.

¶Digo lo segundo, que el que brantamiento de la justicia distributiua, en el ministro obliga a restitucion a los que dexaron contra orden de justicia distributiua, y obliga de justicia commutatiua. Desuerte, que toda la obligacion de restitucion nace de la lesion de la justicia commutatiua.

¶El exemplo es en el ministro salariado, para hazer estas distribuciones, o obligado, por algun pacto o concierto, como lo esta el Obispo, y los ministros publicos. La razon es: porque el tal distribuydor de justicia commutatiua esta obligado a hazer la distribucion: conforme a las leyes de justicia distributiua. Porque esta assalariado, y concertado para esso. Luego sino haze la distribucion, conforme a las leyes de justicia distributiua, tiene obligacion de restituyr. Esto se confirma: porque como dize Cayetano elegantemente, moralmente hablando, son cosas iguales, y equiualentes, quitarle a vno lo que es suyo, y no le dar lo que esta obligado a darle, con obligacion de justicia commutatiua. Desuerte, que el no se lo dar y apropriar, estando obligado de justicia commutatiua es quitarselo moralmente. Y si se lo quitara auia obligacion de restituyr, como es cosa notoria. Luego lo mismo sera en nuestro caso. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo que la restitucion se ordena a recompensar el daño hecho contra justicia commutatiua. Y en el tal caso en el distribuydor huuo quebrantamiento de justicia commutatiua, como queda declarado. De suerte que al mas digno ay obligacion de restitucion.

¶La segunda difficultad es, si el tal ministro, que injustamente contra justicia distributiua distribuye los bienes communes, tiene obligacion de restituyr algo a la misma Republica eccleſiastica, o ciuil. Esta difficultad tiene lugar en la distribucion de los bienes publicos, que se ordenan al bien, y vtilidad de la Republica, quales son los beneficios, y officios publicos. Porque hablando de los bienes, que se ordenan immediatamente al bien particular de los de la Republica, no tiene lugar esta difficultad. Como quando se distribuye el erario publico en los ciudadanos, conforme a sus meritos, si el distribuydor, y ministro hazen injusta distribucion, satisfazen restituyendo al mas digno que dexo. Pero quando se distribuyen los bienes publicos ordenados al bien de la Republica es la difficultad, si ha de restituyr no solamente al mas digno, que dexo, sino tambien a la Republica, por el daño que le hizo.

¶En esta difficultad, la primera sentencia es, que satisfaze restituyendo al mas digno, y que no tiene obligacion de

restituyr cosa alguna a la Republica. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y todos parece que la suponen, como cierta, porque no disputan, sino de la restitucion, que se ha de hazer al mas digno. La razon es, porque el distribuydor, y ministro satisfaze a la Republica, dandole el ministro digno. Luego en orden a la Republica no pecca contra justicia cõmutatiua: y por consiguiente no ay obligacion de restitucion. Como vn Mayordomo, que busca obreros diligentes, para los officios, y obras de la casa de su amo no esta obligado a restituyr, aunque no busque los mas diligetes. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

¶ La segunda sentencia es, que en este caso pecca contra justicia commutatiua, y tiene obligacio de restituyr a la Republica, o a la Iglesia el detrimento, que padece, por no le dar el mas digno ministro. Este detrimento se ha de cõsiderar al aluedrio, y buena discrecion de los prudentes varones. Esta sentencia tienen muchos discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque el tal distribuydor de justicia commutatiua esta obligado a hazer la distribucion conforme a leyes de justicia distributiua, y esto no solamente por el bien del mas digno, sino principalmente por el bien de la Republica, y en orden a la Republica. Luego ay obligacion de restitucion en orden a la Republica. Esto se confirma, por que en doctrina de todos los Theologos, el menos digno en presencia del mas digno, es indigno. De lo qual se colige fuerte razon. Porque el tal ministro de justicia commutatiua esta obligado a dar ministro digno. Y en el tal caso consideradas todas las cosas no da ministro digno, porque esta otro presente, que es mas digno. Luego tiene obligacion de restituyr aquel daño, que se haze a la Republica. El exemplo es del mayordomo, que con el mismo precio pudiesse comprar otra cosa mejor, y mas excelente, para su amo. Este tal peccaria contra justicia commutatiua, y estaria obligado a restituyr. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Particularmente que el mas digno ministro tiene obligacion de hazer mas ministerios, y mejores.

¶ Digo lo primero, ser certissimo, que si estos officios o beneficios el distribuydor los da a indignos, tiene obligacion de restituyr todos los detrimentos, que se dan a la Republica ecclesiastica, o ciuil. En esto conuienen todos los Theologos, y juristas. La razon es, porque el tal distribuydor de justicia commutatiua. Esta obligado a dar ministros dignos, a la Republica. Luego si no los da, pecca contra justicia commutatiua, y tiene obligacion de restitucion, como el mayordomo, que alquilasse para las obras de su señor, ministros negligentes, y in-

dig-

dignos, q̃ no lo supiessen hazer.

¶ Digo lo segundo, que a mi parecer, ambas sentencias son probables, por la authoridad de los Doctores, que tienen estas sentencias, y por las razones, que se hazẽ en fauor de cada vna dellas.

La tercera difficultad es del digno electo a algun beneficio, o officio, que se opuso, sabiendo, q̃ auia otro mas digno, si este tal esta obligado a restituyr al mas digno, y a la Iglesia. La razon de dudar es, porque el tal digno cõcurre juntamente con el distribuydor a la iniqua distribucion. Luego esta obligado a restituyr como el mismo distribuydor.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que si el digno a sabiendas, y entendiendo, que ay otro mas digno, se oppone contra el mas digno, y teniendo certidumbre moral, que con su oppositiõ impedira al mas digno: que no consiga el officio, o beneficio, esta obligado a restituyr, como el distribuydor, por la razon hecha. Pero si el digno se oppone con buena fè contra el mas digno, no entendiendo, que lo es: y el distribuydor le da el beneficio o officio, no esta obligado a restitucion ninguna, aunque entienda despues, que era mas digno. La razon es, porque no esta obligado por razon de alguna obra injuriosa: porque no lavuo auiendose oppuesto con buena fè. Ni tampoco esta obligado por razõ de la cosa recibida, porque no es agena, sino propria. Luego no tiene obligacion de restituyr. Porque como diremos abaxo, estos son los titulos, y razones de la restitucion. Desto se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La quarta difficultad es en caso, que no aya opposito digno a algun officio, o beneficio, si el Obispo, o distribuydor podra dar el tal officio, o beneficio a aqueste tal, sin peccar mortalmente, y sin obligacion de restitucion. La razon de dudar es, porque el tal absolutamente es indigno. Luego el distribuydor haze contra justicia commutatiua, en orden a la Republica dandole el tal officio, o beneficio: y por consiguiente aura obligacion de restitucion a la Republica. Digo a la Republica: porque no auiendo otro opposito mas digno, no aura obligacion de restituyrle a el. Puede acontecer y yo mismo he sido testigo de vista, que para vn beneficio no ay hombre oppuesto, o que se quiera opponer, que absolutamente sea digno: porque no saben ministrar el sacramento de la penitencia. En el tal caso procede nuestra difficultad.

¶ Digo lo primero, que en lo que toca a los beneficios, quando no ay opositores dignos, por no tener bastante sustento el beneficio, el remedio es facil. Porque en el tal caso no puede el Obispo dar el tal beneficio a aquel, que absolutamente es indigno, y si se lo da peccara mortalmente, y estara obligado a restitucion. Porque en el tal

caso puede y deue el Obispo anexar el tal beneficio a otro, como lo dispone el Concilio Tridentino, para que el ministro tenga sufficiente sustento.

¶ Digo lo segundo, que el Obispo, o ministro, que distribuye estos officios, o beneficios, tiene obligacion de hazer sus diligencias posibles moralmente, para que el tal beneficio, o officio sirua por persona digna. Pongamos exemplo en el Obispo, que distribuye los beneficios, este tal tiene obligacion de buscar ministro digno: y sino parece por entonces hazer, que otro cura, que tiene sufficiente dignidad: sirua el tal beneficio, hasta q̃ parezca persona digna. Sino hiziesse la moral diligencia desta manera peccaria mortalmente, contra justicia commutatiua, dandolo al ministro indigno, que esta oppuesto, y tendria obligacion de restituyr los daños a la Iglesia o Republica, porque esta salariado para hazer el officio de distribuydor, con esta diligencia.

¶ Digo lo tercero, que en caso, que no vuiesse otro remedio, no auiendo otro ministro, me parece, que le podria dar el beneficio, o officio, como lo supiesse ministrar en alguna manera, aunque no cabalmente, y enteramente. La razon es: porque en el tal caso mejor es, que la Iglesia o Republica tenga ministro, aunque cõ tas qualidades, que no que q̃ carezca totalmente de ministro. Si fuesse muy inepto para el officio, o beneficio no seria licito darsele.

¶ Segunda conclusion. La restitucion se diffine muy bien, que el restituyr no es otra cosa, sino voluer a poner alguna persona en el dominio de alguna cosa propria. Esta es diffinicion de todos los Iuristas y Theologos. Declaremos esta diffinicion. Si auian quitado, a vna persona del dominio, que tenia de alguna cosa, el restituyrle, no es otra cosa, sino voluerle a poner en el dominio, que tenia. El derecho ciuil tambien diffine la restitucion bien conforme a la diffinicion puesta. Porque dize, que la restitucion es voluer a poner a vno en el antiguo estado. De lo qual se sigue, que la restitucion es muy differente de la satisfacion, como lo enseñan todos los Doctores citados. Porque aunque sverdad, que entrambas pertenecen a la justicia: pero ay dos differencias, quanto a lo que toca a nuestro proposito. La primera es, que la restitucion propriamente es respecto de las cosas exteriores, quando la justicia commutatiua las reduze a igualdad. Pero la satisfaction es respecto de las actiones, y passiones injuriosas, como quando affrentan a vno. Esto enseña Sancto Thomas. La segunda differencia es, que la restitucion se haze solamente a los hombres: pero la satisfaction

Def. rest. Restituere nihil aliud est quam alienum iterato statuere in dominiũ rei suæ.

Le. 1. §. restituas. ff. nequid in loco publico. Restitutio est in pristinum statum repositio.

D. Tho. in 4. d. 15 q. 1. art. 5 Soto lib. 6. de iust. q. 1. art. 1

tam-

tambien a Dios. Otras differencias pone Soto. Alli se podran ver.

¶ Tercera cóncluſion, neceſſario es para la ſalud eterna, como coſa, que cae debaxo de precepto, que el que tiene injuſtamente alguna coſa de otro la teſtituya, ora la aya tomado juſtamente, ora la aya tomado injuſtamente. De ſuerte que la injuſta retencion es ſufficiente coſa, para obligar a vno a reſtitucion. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos, y muy particularmente el Maeſtro Bañes, y todos los arriba citados. La razon es: porque en el tal caſo corre el precepto de reſtituyr, como lo declararemos luego, en poniendo algunas coſas neceſſarias, para eſta materia, las quales ſe han de poner delante de los ojos para obligar a reſtituyr.

D. Tho. vbi ſupra art. 2.

¶ Aduiertaſe lo primero, que ay dos titulos de reſtitucion. De ſuerte, que la obligacion de reſtituyr nace, y procede de vno de dos titulos. El primer titulo es, el tomar la coſa agena, ora ſea juſta la accepció, y el tomar la coſa agena, como en el empreſtito, ora ſea injuſta, como en el hurto. Por el tomar ſe entiende aqui qualquiera obra, por razon de la qual el proximo tiene menos en ſus propios bienes. Por lo qual el cortar el braço, o quemar la caſa, ſe llama en nueſtro propoſito tomar. Porque, aunque es verdad, que el que corta el braço, o quema la caſa, no tenga mas que deuria tener, pero el otro tiene menos. El ſegundo titulo es coſa recebida ora la aya el miſmo tomado, ora: la tenga: porque la recibio de otro, que ſe la dio, o ſe la vendio. Pueden tambien concurrir eſtos dos titulos juntamente, como ſe vee en el que hurta alguna coſa, y la tiene en ſu poder.

¶ Aduiertaſe lo ſegundo, que la accepcion juſta de la coſa agena, y el tomalla juſtamente, formalmente y propriamente, no induze obligacion de reſtitucion, ſino ay culpa, y tardança en pagar. El exemplo es: ſi vno recibio preſtado algun dinero, o alguna coſa, y lo buelue a ſu tiempo: eſte tal propriamente no reſtituye, ſi paga lo que deue, y buelue lo que le preſtaron. De ſuerte, que en rigor, y con propriedad, y formalmente hablando, la reſtitucion nace como de dos titulos. El primero es la accepcion injuſta, y el tomar injuſtamente alguna coſa. El ſegundo titulo es la coſa miſma recibida, que eſta en ſu poder, aunque no la tomo injuſtamente. Declaremos eſto con exemplos. Quando vno quemo vna caſa, entendiendo, que era agena, eſta el tal obligado a reſtituyr por el primer titulo puramente. Porque tan ſolamente vuo obra injuſta, y no quedo coſa alguna de la miſma caſa quemada en poder de aquel, que la quemo. Por el ſegundo

titulo esta vno obligado a restituyr, quando tiene la cosa agena en su poder, aunque no la tomo injustamente, sino que la vuo de otro. Ambos titulos se pueden juntar como quando vno hurto vna cosa, y la tiene en su poder, este tal esta obligado a restituyr aquella cosa, por ambos los titulos.

¶ Lo vltimo se ha de aduertir que quando vno se detiene en pagar lo que deue, injustamente, esta tal detencion se reduze a injusta accepcion, y es tomarlo, o como tomarlo injustamente. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos. Porque alli determina, que la tal detencion injusta, verdaderamente es hurto. Todo esto suppuesto.

D. Tho. 2.2.q.66 art.7. ad secúdum

¶ La tercera conclusion se prueua facilmente del derecho, en el qual se pone aquella regla que no se perdona el peccado, sino se restituya lo que injustamé te se ha tomado. Y este es el commun consentimiento de toda la Iglesia.

Regula 4. de regu.iur.in 6.non dimittitur peccatú nisi restituatur ablatum.

¶ Quarta conclusion: El precepto de restituyr tiene forma de affirmatiuo: pero incluye en si vn negatiuo, al qual se reduze, que es aquel precepto, no hurtaras. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sancto Thom. en el lugar citado y todos los Doctores. Que tenga forma de affirmatiuo, y en realidad de verdad lo sea se prueua, porque manda vna obra de virtud de justicia cõmutatiua. Luego es affirmatiuo: porque esto es proprio de precepto affirmatiuo. Que incluya aquel negatiuo, en el qual se funda, se conuence de lo dicho. Porque la injusta detencion de la cosa agena se reduze a aquel precepto negatiuo, no hurtaras, por lo qual el precepto de restituyr se reduze a aquel precepto del Decalogo, no hurtaras. Pero aduiertase que este precepto de su naturaleza obliga a peccado mortal. Verdad es, que en algun caso por ser leue la materia obliga tan solamente a peccado venial, como suele acontecer en los demas preceptos, que obligan a peccado mortal de su naturaleza.

Cap. V. De la restitucion, que se ha de hazer, quãdo se da daño en los bienes spirituales.

PRimera conclusion. La injuria, y daño, que se haze en los bienes spirituales cõtra justicia commutatiua ay obligacion de restituyrlos en la manera, y forma, que fuere possible. Esta cõclusion enseñan communmente los discipulos de Sancto Thom. en el articulo segundo citado. La razon es clara, porque el tal dãño, y injuria se hizo contra justicia commutatiua. Luego ha se de recompensar, y resarcir con restitucion, que es obra propria de justicia commutatiua.

¶ La primera difficultad es, si el que daño a otro en la gracia, y virtudes este obligado a alguna restitucion. La razon

de du-

de dudar es: porque nadie puede recebir daño en estos bienes spirituales, sino es sabiendo, y queriendolo: como es cosa notoria. Porque el peccado ha de ser voluntario, y querido. Luego en los tales bienes no puede auer injusticia, ni restitucion. Porque ninguno puede padecer injusticia, sabiendolo, y queriendolo.

¶ En esta difficultad es la sentencia de algunos Doctores, que el que haze daño al proximo en estos bienes spirituales, siempre esta obligado a restitucion. Esta sentencia tiene Scoto, Ricardo, Palude, y otro, que refiere Sylvestro y Soto. La razon desta sentencia es: porque si vno dio a otro veneno, esta obligado a hazer todas sus diligencias, y poner todos los remedios para que el veneno no haga su effecto: y esta obligado a esto de justicia commutatiua. Luego lo mismo sera del que dio veneno spiritual al proximo induziendolo a peccado mortal.

Scot. Ricar. Pal. in 4. dist. 15. Sy. v. restit. 3. §. 1. & Sot. q. 6. Art. 3.

¶ Aduiertase para declaracion desta duda, que de dos maneras puede vno hazer daño a otro en los bienes spirituales. La primera manera es, persuadiendole, y amonestandole, que peque sin fraude, y sin engaño, y sin forçarle. La segunda manera induziendole a peccar con fraude, y engaño, y con vna manera de violencia. El exẽplo es en vn heresiarca, que siembra heregias, o en vn Doctor, que enseña, que vn contrato es justo, y en realidad de verdad no lo es.

¶ Digo lo primero, que quando vno induze a otro a pecar sin fraude, y sin violencia, no esta obligado a restituyr. En esta sentencia conuiene communmẽte los Doctores. La razõ es: porque en el tal caso no ay peccado contra justicia cõmutatiua, como es cosa notoria. Luego no ay obligaciõ de restituyr. Esto se cõfirma cõ la razõ de dudar puesta en esta duda. Aduiertase, q̃ aqui hablamos del daño spiritual, que se da al mismo, que pecca, y no del daño, que se puede dar a otro que esso es cosa muy differente. Si vno persuadiesse a otro vn pecado contra justicia cõmutatiua como q̃ quemasse vna casa de otro, aunque se lo persuadiesse, sin fraude, y sin violencia, auria obligacion de restitucion. De suerte que tan solamente se habla aqui del daño, que se haze a aquel, que pecca con su peccado.

¶ Digo lo segundo, que si por fraude, y engaño induze a otro a peccar el que le induze esta obligado de justicia commutatiua a restitucion. El exemplo es, si vno enseño a otro vna proposicion heretica, no solamente esta obligado de charidad a enseñarle la verdad, sino de justicia commutatiua. En esto conuiene communmente los Doctores. Pruevase con la razon hecha en fauor de Scoto, y de los demas Doctores. Esto se confirma, y se declaran ambos dichos. Porque si vno diesse a otro veneno, y se

miniſtraſſe, ſabiendo que lo es, y queriendo lo el tomar, no eſtaria obligado a reſtitucion. Pero ſi con fraude, y engaño, o con violencia le hizieſſen tomar el veneno, auria obligacion de reſtituyr. Luego lo miſmo ſera en nueſtra duda. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de la contraria ſentencia.

¶ La ſegunda difficultad es, quando vno tiene propoſito de ſer religioſo, ſi el que le quita el tal propoſito, eſta obligado a hazer alguna reſtitucion al miſmo, o al monaſterio. El exemplo es, quando vn mancebo tiene firme propoſito de ſer religioſo, y otro le quita el tal propoſito. La miſma difficultad es, quando deſpues de nouicio, y de tomado el habito le induzen aque le dexe. Tambien es la miſma difficultad del que es ya profeſſo, ſi le induzen a que ſe ſalga, y ſea apoſtata.

¶ En eſta difficultad ay varias, y diuerſas ſentencias. Las quales refiere Syluestro, y Soto. Mi parecer es eſte. Digo lo primero, que el que ſin fraude, y ſin engaño ninguno, perſuadio a otro, que no fueſſe religioſo, o que dexaſſe el habito, ora fueſſe nouicio, ora profeſſo con qualquier animo que lo hizieſſe, no tiene obligacion de reſtituyr a el, ni al monaſterio.

¶ Digo lo ſegundo, que ſi con fraude, y engaño, o cō violencia quita alguno el propoſito firme, que tenia de ſer religioſo, ora ſea antes de auer tomado el habito, ora deſpues, ora ſea antes de la profeſsion, ora deſpues, tiene obligacion de reſtitucion, aſſi al moço, que aparto del tal propoſito, como al monaſterio, o a la religion. Declaremos eſtos dichos con vn miſmo exemplo. Es el caſo, que vn cathedratico de vna vniuerſidad, que tenia buen ſalario, eſtaua determinado firmemente de ſer religioſo de cierta religion, en la qual podia muy bien lleuar el ſalario de la tal cathedra. Si a eſte tal alguno le perſuade con razones, y conſejos, que no ſea religioſo, ſin fraude, y ſin violencia, no tiene obligaciō ninguna de reſtitucion, aūque fueſſe nouicio o ya profeſſo. Pero ſi lo hizieſſe con engaño, y con fraude, o con violencia, tendria obligacion de reſtituyr.

¶ El primer dicho, quanto a lo que toca a la reſtitucion, que ſe auia de hazer al miſmo moço religioſo, conſta de lo dicho en la duda paſſada. Quanto a lo que toca a la reſtitucion del conuento, ſe prueua: porque el tal no haze contra juſticia commutatiua. Porque el monaſterio tan ſolamente tiene derecho al religioſo, y a ſus trabajos, por fuerça y virtud de la religion, y de la obediencia, por razon de la profeſsion. Luego no ay obligacion de reſtituyr. Porque como queda dicho, ſolo el quebantamiento de la juſticia commutatiua, obliga a reſtitucion. Eſto ſe confirma: porque ſi el religioſo

Syl. v. reſti. 3. §. 1. dicto. 2. Sot. 4. de juſt. q. 6. art. 3. ad 2.

miſmo

mismo es negligente en trabajar en la religion, aunque peque contra la obediencia, que le tienen puesta: pero no pecca contra justicia commutatiua, ni ay obligacion de restitucion. Porque, aunque despues fuesse Obispo, no auria obligacion alguna de restituyr. Luego lo mismo es del que le persuadio con razones. Porque quando la causa principal del daño no tiene obligacion de restituyr, mucho menos la tendra la causa menos principal.

¶ El segũdo dicho, se prueua: porque el que con fraude, o cõ engaño persuade a otro, que no haga alguna limosna, o alguna donaciõ, ay obligaciõ de restituciõ al probre, o a aq̃l, a quien se auia de hazer la donaciõ. Luego lo mismo sera en nuestro caso: porq̃ es la misma razon. Esto se cõfirma: porq̃ el religioso, y el monasterio tienen derecho de justicia, para que no le engañen, ni le hagã violencia. Luego, si le engañan, o hazen violencia, es injusticia, que se haze a el, y al monasterio: y por consiguiente ay obligaciõ de restitucion.

¶ Pero aduiertase, que el Cõcilio Tridentino tiene puesta descomunion latæ sententiæ, la qual se incurre luego, contra aquellos, que sin justa causa impiden de qualquiera manera la voluntad sancta, que tienen las donzellas, o otras mugeres de recibir el velo, o a hazer voto de religion.

Concilio Trid. sess. 25. c. 18. de regu'aribus.

¶ La tercera difficultad es, quãdo el detrimento spiritual no se puede reparar, y restituyr, enteramente en cosas spirituales, si aura obligacion de restituyr el taldaño, en bienes temporales. El caso es, que puede acontecer, que no se puede reparar entera mente el daño, que con engaño, o con violencia cause en los bienes spirituales del proximo haziendo todo lo possible moralmente hablando. La duda es, si aura obligacion de restituyr en los bienes temporales. La razon de dudar es: porque quando la honra, y fama no se puede restituyr en su propria specie, se ha de restituyr en la hazienda. Luego el daño spiritual, quando en si mismo no se puede restituyr enteramente se ha de restituyr en bienes temporales. Esto se confirma: porque el daño, que se da en la vida, y miembros naturales, segun probable sentencia, se ha de restituyr en bienes temporales de hazienda. Luego lo mismo sera de los bienes spirituales, quando en si no se pueden restituyr enteramente.

¶ A esta duda digo lo primero, que los daños spirituales de su naturaleza, y como dizẽ los Theologos, per se loquendo, no se han de restituyr con bienes temporales. Esto enseñan Communmente los Theologos discipulos de S. Thomas en el articulo segundo citado, particularmente el Maestro Fray Iuan Gallo en vnos scriptos sobre el. La razon es: porque los bienes spirituales

son

son bienes de otro orden mas alto, y diuino, y no se pueden commutar con los bienes temporales, ni puede auer equiualencia ninguna. Luego los bienes spirituales hablando de su naturaleza, no se han de restituyr con bienes temporales. Esto se cõfirma: porque la sentẽcia mas comun es de los Thomistas, y mas probable, que el daño, que se da en la vida, y miẽbros naturales, no se ha de restituyr con hazienda: porque la hazienda es bien mucho inferior, y de inferior ordẽ. Luego lo mismo sera en nuestro proposito, y con mucha mas razon.

¶Digo lo segundo, que en algũ caso, fuera de ordẽ, y como dizẽ los Theologos per accidẽs, podra acontecer, que sea necessaria alguna compensacion temporal. Esto enseñan los mismos Doctores. Esto se declara poniendo los casos, en q̃ ay obligaciõ. Lo primero, quando al daño spiritual se junta algun mal corporal: como si castigo o hirio a aquel q̃ pretendia, induzir a peccar. En el tal caso, fue mayor la injuria, por ser mayor la causa de injuriarle. Por lo qual ay obligacion de restituyr aquel daño, que dio. Lo segundo, quando vno induze a otro a peccar con fraude o violencia: de tal suerte, que le puso en tal estado de peccado, que no le puede sacar del sin gastar de los bienes tẽporales. En el tal caso tiene obligacion de hazerlo assi. El exemplo es, quando vna muger o vna donzella la induze vn hõbre por violẽcia a deshonestidad, de suerte, q̃ por su culpa viene a ser muger perdida, y no puede salir de aq̃l estado, moralmẽte hablãdo, sin algũ daño tẽporal: como es casarse con ella, o darle para q̃ se entre en religion. En el tal caso ay obligacion de padecer este daño tẽporal, para restituyr este daño spiritual.

¶A la razõ de dudar cõ su confirmacion, q̃ proceden contra el primer dicho, se ha de responder, q̃ aunque sea assi en los tales casos, que no se sigue de ay, que en nuestro caso ha dẽ auer la tal recompensaciõ. La differẽcia cõsiste en esto, q̃ alla todos son bienes temporales, q̃ tienẽ algun ordẽ entre sí: y vnos se ordenã a otros de su naturaleza. Pero en nuestro caso los vnos son bienes spirituales, y los otros tẽporales, que no tienẽ ordẽ entre sí, alomenos en razon de commutarse vnos por otros.

¶Toda via q̃da difficultad, si esta vno obligado cõ peligro de la vida a sacar del estado del peccado a aquel, q̃ induxo a peccar, por violencia o fraude.

¶A esta duda se respõde, q̃ estara obligado alguna vez. Assi lo enseñã los Doctores citados. La razõ es: porq̃ si alguna vez sola la charidad obliga a poner la vida por la salud spiritual del proximo, mucho mas obligara, quando se junta la deuda de justicia, como en nuestro caso. El exemplo es claro, quando vno esta en estrema necessidad, todos tienen obligaciõ de charidad a proueer le d̃ lo necessario. Pero muy mas

en particular, y con mayor obligacion esta obligado el que le hurto los bienes con que se podia remediar en el tal caso.

¶ La quarta difficultad es, quando vno engaña a otro en las cosas spirituales, si ay obligacion de restituyr desengañandole.

¶ Digo lo primero, que si le engaño de proposito, y asabiẽdas, esta obligado no solamente de charidad, sino de justicia a desengañarle. Esto enseña Gallo, y otros Doctores. La razon es, porque todos los demas estan obligados de charidad a desengañarle, y sacarle del tal error. Luego el que le engaño de proposito mayor obligacion tiene, y por consiguiente estara obligado de justicia.

¶ Digo lo segundo, que sino le engaña de proposito, si no que en realidad de verdad no se le alcanço mas, esta obligado de charidad a sacarle del tal error: quãdo entendiere lo contrario. Pero si viniesse de auer algun daño en el tiempo venidero, por razõ de aquel error auria obligacion de justicia, para poner remedio a aquel daño, que se podia seguir. Como el medico, que pone vn remedio al enfermo, entendiendo, que le dara salud, si despues entiende ser nociuo, y prejudicial, tiene obligacion de justicia a dar orden en que se quite el tal remedio.

¶ La quinta difficultad es del sacerdote, que engaño el pueblo acerca de los sacramentos, a que estaua obligado. De lo qual se ha de ver Syluestro. Syl. ver. confes. 3. §. 1.

¶ Digo lo primero, como quiera que aya error acerca de los sacramentos, si el sacerdote puede reuocar el tal error sin detrimento suyo, y sin escandalo, esta obligado debaxo de pecado mortal. El exemplo es, si vn sacerdote baptizo a vn niño, o confesso alguna persona, no poniendo la legitima forma, esta obligado debaxo de peccado mortal a remediar este error, y este daño. La razon es: porque el sacerdote de su proprio officio, y justicia esta obligado a enseñar, y quitar los errores del pueblo, y los daños spirituales. Luego en el tal caso debaxo de peccado mortal tendra obligacion de deshazer el daño.

¶ Digo lo segundo, que quando el sacerdote por malicia causo el tal error, de suerte, que los sacramentos no son validos, en el tal caso con proprio detrimento esta obligado a deshazer el tal error. Esto enseña el Maestro Gallo en el lugar citado. La razon es: porque en el tal caso este tal dio detrimento contra justicia, en los bienes spirituales. Luego obligacion tiene de resarcir este daño con su proprio detrimento: como el que de malicia haze daño a otro en la fama, esta obligado a resarcir este daño con su proprio detrimento. De lo qual se sigue, que el que de pura malicia no dio verdadero sacramento de baptismo a vn niño o verdadero sacramento de

to de penitencia, a vno, q̃ estaua atrito, y se q̃ria morir, esta obligado, aunque sea con peligro de la vida, a dar orden, que reciban verdaderos sacramentos. La razõ es: porque los tales por la malicia del tal ministro estan en peligro de condemnarse. Y no tienen otro remedio, sino el dicho. Luego tienen la tal obligacion. Lo q̃ queda dicho, quando lo hazen de malicia, se ha de entẽder tãbien quãdo lo hazẽ por ignorácia vincible, crassa, o affectada. Porque en los tales casos es la misma razõ. Porque entonces, como dize Cayetano es como si lo hiziesse de malicia, o por lo menos se reduze a esso.

¶ Digo lo tercero, si el sacramento fue valido, aũque no pudo absoluerle de los peccados reseruados, aunq̃ el error proceda de malicia, no esta obligado a reuocar el tal error, con tanto detrimento suyo. La razon es: porque en el tal caso, aunque los peccados reseruados, no queden absueltos directamente: pero en realidad de verdad, quedan absueltos indirectamente, como se dize en la materia de penitẽcia. Por lo qual el tal penitente no padece tan graue detrimento. Luego el ministro no estara con tã graue detrimento suyo obligado a reuocar el error. Todo lo demas se ha de dexar al arbitrio del varõ prudente, y sabio. Solamente se ha de tener atencion, aque quanto la culpa del sacerdote fuere mas graue, y el daño de parte del penitente, o del que recibe el sacramento, fuere mayor: tanto cõ mayor detrimento suyo esta obligado el sacerdote a reuocar el error.

¶ La sexta difficultad es en particular, del confessor, si esta obligado a restituyr no solamente el daño Spiritual, que haze al penitente, conforme a lo que queda dicho, sino tambien el daño temporal, que se causa en otro tercero: por no hazer el bien el officio de confessor, declaremos esta duda mas en particular. Vn confessor confiessa a vno, que tiene obligacion de restituyr: porque ha tomado lo ageno, o tiene deudas, las quales no paga contra la voluntad razonable de sus acreedores. Por no le apretar el confessor, como tenia obligacion no restituye. La difficultad es, si el tal confessor estara obligado de justicia a restituyr a aquel tercero. La razon de dudar es: porque el cõfessor de su proprio officio, tenia obligacion a hazer que el tal restituyesse. Luego si no lo haze, y es negligente en esso, el estara obligado a restituyr. Esto se confirma: porque en el tal caso el confessor es causa del daño, que se sigue a aquel tercero. Porque, si el le apretara en realidad de verdad restituyera. Luego el confessor es causa de aquel daño, q̃ se dio, y por consiguiente sobre el cargara tambien la obligacion de restituyr a aquel tercero el daño que se le dio.

¶ En esta difficultad Nauarro

enfe-

Nauar. in manuali. ca. 17. n. 22. Rosv. restí. 2. §. 5. Ang. ve. restí. vlt. §. 5.

enseña, que el tal confessor esta obligado a restituyr. Mueuese con la confirmacion, y trae algu nos autores en cõfirmaciõ de su sentẽcia, como es la summa Rosela, y la summa Angelica. Esta sentencia declarandola, como la declara Nauarro es probable. Porque lo mismo dize del, q̃ por ignorãcia crassa, o affectada no aprieta al penitente, para q̃ restituya. Tãbien se ha de entender, quando el que se confiessa esta tanbien dispuesto, q̃ esta apareja do para restituyr. Porque si no estuuiesse aparejado para restituyr, en el tal caso del no restituyr no seria por culpa del confessor: y ansi no auria obligacion en el confessor de restituyr. Este punto tiene difficultad, y es muy graue, y necessario para todos los confessores. Por lo qual pretẽdo declararlo muy en particular.

¶ Digo lo primero: Certissima cosa es, que el confessor, que no manda restituyr al penitente, o que es negligente en mandarlo restituyr, pecca mortalmẽte, ora lo haga a sabiendas, o de malicia, o por ignorancia vincible, o crassa, o affectada. En esto deuen conuenir todos los Theologos. Y este peccado es peccado grauissimo de sacrilegio. La razon es: porque el tal confessor no haze deuidamente el tal officio, ni trata el sacramento, que es cosa sagrada con el respecto, y reuerencia, que deuia tratarle. Luego pecca mortalmente peccado de sacrilegio.

¶ Digo lo segundo, que si el confessor positiuamente le mandasse al penitente, o le aconsejasse que no restituyesse, quando estaua obligado a restituyr: en el tal caso estaria obligado el confessor a restituyr, si el otro no restituyesse: particularmente haziendolo de proposito, y de malicia, y influyendo en el effecto. En este punto han de conuenir todos los Doctores. La razon es: porq̃ como diremos abaxo, el q̃ aconseja algun daño, es causa del, y tiene obligacion de restituyr. Luego el confessor en el tal caso tiene obligacion de restituyr. Porque en el tal caso, por lo menos es como consulente. Y ansi quanto a esto se deuen seguir las reglas, y doctrina, que abaxo diremos del consulente. Esto digo: porque el tal algunas vezes, y raras, no tiene obligacion de restituyr. Dixe, principalmente, quando lo haze de malicia, y a sabiendas: porque si lo hiziesse, no sabiendo mas, por ser ignorante, y tener ignorancia inuincible, no seria peccado, ni tendria obligacion de restitucion. Como podria acontecer a, que vn confessor tuuiesse ignorancia inuincible de la obligacion de restitucion en algun caso difficultoso, y particular. Pero si la ignorancia fuesse vincible, crassa o affectada, en el tal caso, por lo menos tendria obligacion el confessor, quando lo supiesse, y entendiese,

se,

se, absoluer al penitente, y con su licencia dezirle la verdad, y que tiene obligacion de restituyr. Podria auer difficultad, si siendo la ignorancia vincible, crassa, o affectada, tiene obligacion de restituyr el confessor, que aconsejo al penitente que no restituyesse, o si cumplira cō dezirle la verdad, despues de saberla. La razon de dudar es, porque el tal confessor, quando lo hizo a sabiendas, y de malicia, pecca contra justicia commutatiua, y tiene obligacion de restitucio. Luego quando haze lo mismo con ignorancia vincible crassa, o affectada, tendra la misma obligacion. Porque pecca tambien contra justicia commutatiua, como si lo hiziera a sabiendas, y da el mismo daño. Por el contrario parece cosa muy difficil obligar al tal a restituyr. Porque parece que cumple con remediar el daño diziendo al penitente, con su licencia, que esta obligado a restituyr.

Digo lo tercero, que se conuence claramente, que el tal confessor tiene la misma obligacion de restituyr, que si lo hiziera a sabiendas. Pero aduiertase, que quando digo en estos dos vltimos dichos, que ay obligacion de restituyr, que es necessario entender bien qual sea esta obligacion. Estos tales cumpliran con esta obligacion voluiendo al penitente, y diziendole, con su licencia, que el consejo, que le auian dado, no era bueno, y que esta obligado a restituyr, y que aquella es la verdad diziendose lo de suerte, que se certifique y entienda ser assi. Con esta diligencia se cumple con la restitucion a que esta obligado el tal confessor. La razon es: porque estos tales estauan obligados: porque aconsejauan y con su cōsejo influyan, y causauan esto, que es detener injustamente la cosa agena. Y con dezirles la razon dicha, ya no escausa de aquella injusta detencion. La qual puede con tiempo, y en tiempo remediar el penitente. Luego en el tal caso ya no tiene obligacio a mas el confessor. Puede ser el exemplo, quando vno aconsejo a otro, que quemasse vna casa de su vezino, y antes que la quemasse vuo lugar de boluer a el, y dezirle, y persuadirle conforme a su possibilidad, moralmēte hablando, que no queme la tal casa. En el tal caso el consulente no tiene obligacion de restituyr, si el otro quema a la casa agena. Porque ya el tal consulente no es causa moral de aquel effecto. Solamente se ha de atribuyr al mismo que la quema. De la misma suerte en nuestro proposito el no restituyr, y el detener injustamente la cosa agena no se ha de atribuyr ya al tal confessor, que le aconseja lo contrario, sino al mismo penitente. Verdad es, que si por el tal consejo del confessor en los casos dichos se vuiesse seguido algun daño a aquel, que se auia de auer hecho la restitucion, en tal caso el confessor tendria obliga-

cion

cion de restituyr todo aquel daño. Si estaua el penitente en el articulo de la muerte, y se murio de suerte que no vuo lugar de voluerle a hablar, y aconsejarle que restituyesse, tiene obligacion de restituyr enteramente todo el daño, que dio al tercero: porque por su culpa no vuo restitucion. Lo mismo es sino pudiesse auer a las manos el penitente para voluerle a aconsejar, que restituya: porque se ausento, o fue a las Indias. Tambien, si por auerle aconsejado, que no restituyesse, aunque despues lo buelua a dezir, y persuadir la obligacion que tiene de restituyr, si en aquel intermedio tiempo, que se detuuo la restitucion, por su culpado consejo, se le vuiesse seguido algun daño al tercero auria obligacion en el confessor de restituyr. Porque fue causa contra justicia del tal daño. Lo mismo es, quando al tiempo, que el confessor le aconsejo, que no restituyesse, el penitente tenia posibilidad de restituyr, y despues no tiene posibilidad. En el tal caso el confessor esta obligado a restituyr. Porque por culpa del confessor el otro no restituyo.

¶ Digo lo vltimo, el confessor negligente, que no aprieta al penitente, a que restituya, este tal segun la mas probable sentencia, no esta obligado a restituyr. Declaremos la conclusion. Confessor negligente llamo a aquel, que no manda restituyr, auiendo obligacion de restituyr o el que es remisso y tibio en mandar restituyr, de suerte que lo manda con tibieza, y no cõ la efficacia que deuia. No llamo confessor negligente al, que aconseja lo contrario, que deste ya queda dicho. Esta conclusion ansi declarada la tienen algunos Thomistas, con los quales yo he tratado este punto, por ser difficultoso. La razon es: porque el tal confessor, no esta obligado de justicia commutatiua a mandar la tal restitucion. Luego siendo negligente en mandarla, no peccara contra justicia commutatiua, y por consiguiente no aura obligacion de restitucion. Porque como queda dicho, la obligacion de restitucion mana y procede del quebrantamiento o lesion de la justicia commutatiua. Declaremos esto. El confessor esta obligado por razon de su proprio officio, y de la virtud de la religion a mirar por la conciencia, y bien del penitente. Porque toma a su cargo su justificacion, y sanctificacion. Y tiene obligacion en orden a esto de mandarle restituyr lo ageno. No porque al confessor le pertenezca de justicia commutatiua mirar por la restitucion, que se ha de hazer al tercero, ni mirar por el bien del tercero. Luego en orden al tercero el confessor negligente no pecca contra justicia commutatiua, y por consiguiente no tiene obligacion de restitucion.

¶ A la razon de dudar se res-

ponde facilmente de lo dicho que el confessor de su proprio officio, y de la virtud de religion, y no por fuerça de la justicia commutatiua esta obligado a mandar la restitucion atendiendo al bien del que restituye. Pero en orden a aquel, a quien se ha de hazer la restitucion, no tiene obligacion de justicia commutatiua: y ansi no ay obligacion de restitucion. Quanto a esto ay grã differẽcia entre el ministro de justicia, qual es el Corregidor, y el cõfessor. El ministro de justicia de su proprio officio, y obligado de justicia cõmutatiua, y salariado para esso, esta obligado en los pleytos a mandar restituyr teniendo atencion al bien de aquel, a quien se ha de hazer la restitucion. Por lo qual, sino manda restituyr, o es negligente en esso, pecca contra justicia commutatiua en orden a aquella parte, y por consiguiente carga sobre el la obligacion de restitucion. Pero el confessor no tiene por offic o mirar por el bien de aquel, a quien se ha de restituyr, ni esta assalariado para esso, ni obligado de justicia commutatiua. Solamente tiene que en razon de ser confessor la virtud de religion le obliga a que mire bien por la salud spiritual del penitente. Y porque para esto es necessaria la restitucion, por esso la virtud de religion le obliga a que la mande, y que no sea negligente en mandar restistituyr. Por lo qual el confessor no pecca contra justicia commutatiua en orden a aquel, a quien se ha de restituyr, y por consiguiente no esta obligado a restituyr.

¶ A la confirmacion se responde de lo dicho, que aquel daño, que es no restituyr es causa del el confessor negligente, con su propria culpa. Pero no es culpa contra justicia commutatiua: y ansi no obliga a restitucion. Porque aquella regla de Derecho, si por tu culpa se dio el daño, tiene obligacion conforme a derecho de restituyr el daño, se entiende quando la culpa fue contra justicia commutatiua, como se dira mas largamente abaxo. Si tua culpa damnũ datũ est, &c.

Capit. VI. De la restitucion, que se ha de hazer, quando se da daño en los bienes naturales, como en la vida, salud y miembros naturales,

DE lo que toca a este capitulo se ha de ver Sancto Thomas en el lugar citado en la solucion del primero y todos los Doctores citados: particularmente Sylvestro y Soto y todos los expositores de Sancto Thomas en el lugar citado. Syl. v. restit. 3. §. 2 Sot. 4. de iust. q. 6. art. 3. ad tertium.

¶ *Aduiertase, que el que hiere, o daña a otro en los bienes naturales, como en la vida, o*

en la

en la salud, o en los miembros causa dos males en el. El primero es la lesion corporal, y daño natural, como es la muerte la herida, o otra cosa semejante. Y este es el mal principal. El segundo mal, y daño es el que se consigue a este, que es darle daño en los bienes de fortuna, y en la hazienda. Porque se gasta la hazienda en la cura. O tambiem le da daño: porque por razon de la herida, o falta de salud cessa la ganancia, porque no puede trabajar.

PRIMERA Conclusion. El que daña a otro en los bienes naturales, tiene obligacion a restituyr ambos los daños, quanto es de si. En esto conuienen todos los Doctores Iuristas, y Theologos, particularmente los citados. La razon es porque el tal pecca contra justicia commutatiua causando aquellos dos daños. Luego quanto es de su parte tiene obligacion de restituyr ambos a dos daños. Y aunque es verdad, que como deziamos arriba, el hombre no sea señor de la vida y salud, y miembros naturales: pero es guarda por naturaleza dellos, y ansi quando le dan daño en estos bienes, ay obligacion de restituyr.

¶ La primera difficultad es acerca del primer detrimento que da el que daña a otro en los bienes naturales, si esta obligado a restituyr el tal daño natural en otros bienes inferiores, quales son la hazienda, y dineros. Porque el tal daño no se puede restituyr en su propria specie. El exemplo es en vno, que mato a otro, o le quito algun miembro, o le hirio en la cara. Estos detrimentos no los puede restituyr en su propria specie. La duda es, si aura obligacion de restituyr en bienes de fortuna. La razon de dudar es, porque este tal respecto de aquel daño natural pecco contra justicia commutatiua. Luego tiene obligacion de restituyr de la manera, que fuere posible: y sino es posible en los mismos bienes, en otros bienes de orden inferior. Esto se confirma del vso. Porque aquel que hirieron en los bienes naturales, o sus parientes, y herederos siempre piden recompensacion.

¶ La primera sentencia es, que se ha de hazer restitucion en bienes de fortuna al aluedrio del varon prudente, y discreto, mirando bien en lo que se puede estimar, y apreciar el tal daño. Esta sentencia tiene Scoto, Palude Adriano, Soto, el Maestro Medina: y otros muchos discipulos de Sancto Thomas. Esta sentencia es muy probable. Scotus in 4. dis. 18. q. 3. Pal. q. 2. Adr. in 4. inmateria de rest. Soto art. 3. cito.

¶ Digo lo primero, que el tal satisfaze plenissimamente, quando le castiga el juez con la pena

de la ley, de suerte que en el tal caso, no esta obligado a mas restitucion. El exemplo es, quando vno corto a otro vn braço, y le castigan con la pena del talió, no esta obligado a mas en conscíencia. Lo mismo es si mato a vno, y le ahorcan. Esta es commun sentencia de todos los Doctores, y el vso commun de la republica. La razon es: porque la sentencia del juez ansi como da derecho a vno en consciencia, quando es legitima la sentencia: ansi tambien absuelue el reo. Y es ansi, que en el tal caso el juez tan solamente condenna a cortar el braço, o a muerte, y no a restitucion alguna. Luego en el tal caso no ay obligacion de restitucion.

¶ Digo lo segundo, que es muy mas probable, q̃ en el tal caso, no ay obligacion de restitucion en otro genero de bienes, como son dineros, o oraciones, o sacrificios. Esta sentencia dizen, que tuuo Victoria, y tuuola Orellana, y otros muchos discipulos de S. Thomas, en el lugar citado. La razon es, porque la vida o bienes naturales no reciben estimacion condigna, como se dize expressamente en el Derecho ciuil. Luego no puede auer restitucion. Esto se confirma: porque el ladron, que no puede restituyr en bienes de fortuna, no esta obligado a restituyr en otro genero de bienes y el adultero que no puede restituyr en su propria specie, como en hecho de verdad no puede, no esta obligado a restituyr en otro genero de bienes. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Confirmase lo segundo del primer dicho, del qual se sigue claramente el segundo.

¶ Digo lo tercero, que el buen consejo seria templar estas sentẽcias desta manera. Que si el confessor prudente entiende, que el homicida, o el que hirio puede hazer alguna recompensa en dineros a la parte, se la haga, y le mande, que la haga. Pero si no puede commodamente, no se lo ha de mandar, y lo mismo es, si el penitente pretende, que no esta obligado: porque en el tal caso le ha de absoluer. De suerte, que los bienes naturales son tan excelentes, q̃ no reciben satisfaction. Dolo qual se responde facilmẽte a la razon de dudar, diziendo, q̃ aunque es peccado contra justicia commutatiua, no ay obligacion de restitucion: porque no es possible la tal restitucion.

¶ A la confirmacion se responde, que el vso de la Republica es justo, y sancto. Porque el herido o sus proprios deudos tienen derecho a pedir, que el juez castigue el tal delicto con la pena del derecho y por salir fuera, y perdonar pueden lleuar dinero al aluedrio del varon prudente.

¶ En lo que se sigue se ha de dezir del detrimento, que se consigue a la lesion corporal.

¶ Segunda conclusion, certissima cosa es, que el que hirio a otro, esta obligado a restituyr todos los daños temporales. Lo que gasto en curarse,

Leg. fin. dejisquiecerunt veleffuderunt.

y el

y el lucro cessante, y daño emergente. La qual restitucion se ha de hazer al aluedrio del varon prudente, y discreto. Esta conclusion es commun de todos los Doctores. Particularmente de los citados. La razon es: porque el tal dio daño al otro contra justicia commutatiua en estos bienes. Luego corre le obligacion de restituyr. Esto esta determinado en derecho.

Ca. 1. de injurijs& leg. finali de hisqui eiecerunt vel effuderunt.

¶ La difficultad es, quanto al modo de hazer la restitucion. Si el que hirio a vn official, como a vn sastre, y no trabaja, y por no trabajar pierde de ganar quatro reales, que ganara cada dia. La duda es, si el que le hirio le ha de restituyr enteramente quatro reales por cada dia. Mayores dize, que no. La razon suya es: porque a vn hombre, que se esta holgando no se le ha de dar tanto como si trabajara.

Mayo. in 4. d. 15.

¶ A esta duda se ha de responder, que le ha de restituyr enteramente todo lo que auia de ganar. Esto tienen todos los Doctores citados. La razon es, porque este tal, si se esta holgando, no es por su culpa, sino por la injuria, que le hizieron. Luego merece tanto salario como si trabajara.

¶ Tercera conclusion, si dos se desaffian, y se salen a matar, ninguno dellos tiene obligacion de restituyr al otro los incomodos, los gastos, ni el lucro cessante, ni daño emergente. Esto se entiende, quando libremente consienten en el desaffio. La razon es, porque al que entiende, y quiere no se le puede hazer injuria en estos bienes de fortuna. Luego no ay obligacion de restitucion. De suerte que en el tal caso cada vno cede a su derecho, quanto a esto, que es pedir restucion, por lo menos implicitamente. Es esto tan gran verdad que si alguno salio herido, y pide delante del juez satisfaction, p[illegible] mortalmente contra justicia commutatiua, y si recibe algo del que le hirio, esta obligado en cõsciencia a restituyr selo: por que lo lleuo contra justicia.

¶ La duda es, quando vno injuria al otro: y le prouoca a desaffio, y el injuriado acepta el desaffio, tan solamente, porque de otra suerte no mira bien por su hõra. La duda es, si esta obligado a restituyr el que prouoca al otro, si le haze algun daño.

¶ Y la misma difficultad es del prouocado con injuria. Cosa es que suele acõtecer avezes. De lo que toca al que prouoco, y injurio al otro, no ay difficultad ninguna, sino que tiene obligacion de restituyr todos los daños, que causo en el otro, que injurio, y prouoco con su injuria al desaffio. La razon es: porque este tal hizo injuria al otro, y contra justicia le dio todos aquellos daños. Luego esta obligado a restitucion a lo menos por razon de la injusta action.

Toda la difficultad es del prouocado con injuria al desaffio, si este tal hiere al otro, y causa

en el algun daño, si tendra obligacion de restituyr. La razon de dudar es, es porque el tal hiriendo al que le prouoco, y causando en el algun daño, pecca contra justicia commutatiua. Luego ay obligacion de restitucion. Esto se confirma: porque si vno por fuerça haze, que otro juege con el no solamente esta obligado a restituyr el que hizo violencia al otro, si gano alguna cosa, sino tambien el otro. Lo mismo sera en nuestro caso: porque es la misma razon.

¶ A esta duda se responde, ser muy aparente cosa, y lo mas cierto, que este tal no esta obligado a restituyr. La razon es, porque el que le prouoco, prouocandole es visto ceder a su derecho. Esto se confirma: porque este tal no esta obligado a restituyr, por razon de la cosa que este en su poder. Porque en realidad de verdad en su poder no tiene cosa alguna del otro. Ni esta obligado por razon de la obra injusta: porque antes el fue prouocado con injuria, y agrauio.

¶ A la razon de dudar se responde, que aunque uuiesse auido injuria, en el tal caso, el que le prouoco, es visto ceder a su derecho y ansi no ay oblihacion de restitucion.

¶ A la confirmacion se responde, que no es la misma razon en vn caso, que en otro. Porque en el caso de la confirmacion el que gano esta obligado por razon de los dineros, q̃ tiene en si mismo. Pero nuestro en caso el prouocado, que hirio al otro no tiene cosa alguna en su poder. Tambien puede auer differencia, que el juego es vn contrato, en el qual ha de auer igualdad de ambas partes. Por lo qual, si el vno no pudo ganar, tampoco pudo ganar el otro, y ansi ambos estan obligados a restituyr lo que ganaron.

¶ Quarta conclusion. A los herederos necessarios, y legitimos se les ha de hazer la restitucion de todos los daños, y incomodos, que se les siguen de la herida. Herederos necessarios, y legitimos son aquellos, que no se pueden excluyr del testamento, como son los hijos, y los padres, y entre ellos se computa la muger respecto del varon. De suerte, que el que hirio al padre, esta obligado a sustentar los hijos: y el que hirio al varon esta obligado a sustentar la muger. Esto se entiende, teniendo atencion al padre, y a los hijos, y al varon conforme a quienes son, que no ha de ser lo mismo de vn hombre ordinario, que de vn hombre noble. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores. La razon es: porque estos tales herederos reciben daño contra justicia en sus proprios bienes, quando recibe daño aquel, cuyos son herederos: y la restitucion se ordena a resarcir el daño que se haze en los bienes proprios. Luego en el tal caso ay obligacion de restitucion. Lo mismo se ha dezir de la fama si injustamen-

ſtamente ſe la quitaron al padre ſe ha de reſtituyr a los hijos, y a la muger, porque la fama del padre es como de los hijos, y de la muger. La duda es, ſi eſte tal eſta obligado a reſtituyr todos eſtos daños a toda la familia. Si el herido ſuſtentaua vna caſa de doze perſonas, y por la herida no puede deſpues ſuſtentarla, ſi aura obligacion de reſtituyr eſte daño. Scoto enſeña, que ſi.

Scot. in 4 diſt. 15.

¶ A eſta duda ſe reſponde, que no tiene obligacion de tal reſtitucion, de ſuerte que eſte obligado a ſuſtentar toda la familia. En eſto conuienen cõmunmẽte todos los Doctores, particularmẽte diſcipulos de Sancto Thomas. Porque eſtos no ſon bienes proprios de la familia. Luego no ay obligacion de reſtitucion.

Quinta concluſion. Segun la opinion, que enſeña que ſe ha de hazer reſtitucion del daño natural, como es la deformidad, o herida, la tal reſtitucion en ninguna manera ſe ha de hazer a los herederos, aunque ſean neceſſarios y legitimos. Eſta ſentencia enſeña Orellana, y otros diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es: porque la tal deformidad, o herida es daño proprio, y perſonal del padre ſegun que es diſtincto ſuppueſto del hijo, y de los demas. Luego la reſtitucion a el ſolo ſe ha de hazer, y no a los herederos, aunque ſean neceſſarios. De ſuerte, que aquel daño en ninguna manera es daño de los hijos, y de la muger. Eſta ſentencia es bien probable. Aunque a mi me haze difficultad: porque la reſtitucion era deuida al padre, y auia de ſer en dineros, y en bienes temporales, y eſtos bienes temporales han de venir a los herederos neceſſarios. Luego los herederos neceſſarios tienen derecho a aquellos bienes. Por eſta razon, quien dixeſſe, que ſe auia de hazer reſtitucion a los herederos neceſſarios, no diria improbablemente.

Sexta concluſion. A los herederos no neceſſarios no ſe ha de hazer reſtitucion ninguna por titulo de alimentos. Herederos no neceſſarios ſon aquellos, que ſon voluntarios, y que el teſtador libremente inſtituye. El exemplo es. Mato vno vn artifice, el qual ſuſtentaua a Pedro y le inſtituyo heredero, por ſu libre voluntad. En el tal caſo no ay razon ninguna para que ſe diga, que ſe ha de hazer reſtitucion a Pedro, ſino gaſto nada en curarle, ni viuio tiempo alguno deſpues de herido. Eſta ſentencia tiene el Maeſtro Orellana y otros muchos diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque el tal heredero no fue damnificado en ſus proprios bienes, quando hirieron de muerte al teſtador. Porque el tal heredero no era parte del teſtador, ni el teſtador eſtaua obligado a alimentarle. Luego por eſte titulo no ay obligacion de reſtituyr coſa alguna. Por otros titulos podria algunas vezes deuerſe

le alguna restitucion. El primer titulo es, si uuiesse hecho algun concierto entre el herido, y el que le hirio de que le diesse cierto precio por la injuria, y por perdonar. En el tal caso, si al herido no le huuiessen dado el precio antes de la muerte, auria obligacion de darselo a los herederos, aunque no sean necessarios. El segundo titulo es: si el herido era artifice, y despues de herido viuio algun tiempo. Pongo por exemplo, vn año, en el qual tiempo no pudo exercitar su arte. Si el que le hirio no le dio nada antes de la muerte por razon del lucro cessante esta obligado a restituyrlo a los herederos, aunque no sean necessarios. La razon es: porque los tales herederos succeden en los bienes proprios del testador.

¶ Septima conclusion. Los herederos, qualesquiera que sean, del que hirio, o mato, estan obligados a restituyr a la parte lesa, o muerta todos los daños, que se consiguen de la lesion, y herida en los bienes de fortuna, si el que hirio tiene bienes, con que pagar. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas y los que escriuen sobre el en aquel articulo segundo, muy particularmente Orellana. La razon es, porque los herederos succeden en vnos bienes, que estan obligados de justicia a reparar los daños, que se siguieron de la herida. Diximos en la conclusion, que se han de restituyr los daños, que se siguen de la herida: porque aunque sea assi, que por la herida, o deformidad se aya de restituyr algo, como dizen algunos Doctores, essa restitucion ha la de hazer el que hirio, y no sus herederos. Y lo mismo es, si el Padre infamo, no estan obligados a restituyr los hijos.

¶ La razon es: porque el Padre tiene obligacion de restituyr por razon del delicto, que cometio y el delicto del Padre, no es delicto de los hijos.

¶ La difficultad es: si el que mata al deudor esta obligado a restituyr a los acreedores: sino quedaron bienes de que poder restituyr, y se entiende que el si viuiera restituyera.

¶ La razon de dudar es: porque el que mato al tal deudor, dio este daño a los acredores. Luego tiene obligacion de restituyrles el tal daño.

¶ Digo lo primero, que el que mata al deudor, sin otra circunstancia, no esta obligado a restituyr las deudas, que deuia a los acreedores, aun que no queden bienes, de que poderles pagar.

¶ La razon es: porque este tal no pecco contra justicia commutatiua, contra los acreedores, ni pretendio darles daño, ni era su tutor, ni de proprio officio estaua obligado, a mirar por su proprio bien. Esto

se con-

ſe confirma: porque en el foro de la conſciencia los confeſſores doctos nunca jamas preguntan al homicida, ſi el muerto tenia deudas, para mandarſelas pagar. Y en el foro exterior, no ſe da lugar a los acreedores, para que pidan lo que ſe les deue al homicida. Luego ſeñal es, que no ay obligacion a reſtituyr eſte daño. Eſto no tiene dificultad. Por lo qual a la razon de dudar ſe reſponde facilmente, que el tal homicida no dio eſte daño a los acreedores contra juſticia commutatiua: y anſi no eſta obligado a reſtituyr. La mayor dificultad es, quando el homicida quito la vida al deudor, para defraudar los acreedores: ſi en el tal caſo tendra obligacion de reſtituyr el daño, que ſe le ſiguio a los acreedores, ſino quedauan bienes de donde reſtituyr. La razon de dudar es, porque eſte tal homicida ſobre el primero no añade mas, que la intencion, y voluntad de defraudar a los acreedores. Luego, ſi en el caſo paſſado, no auia obligacion de reſtituyr, tampoco la ay en eſte ſegundo. Porque la intencion interior no obliga a reſtitucion. Particularmente conſiderando, que el daño, que ſe da a los acreedores ſiempre es el miſmo.

¶ Digo lo ſegundo, que el homicida en eſte caſo eſta obligado a reſtituyr. Eſto tienen comunmente los diſcipulos de San Thomas particularmente Orellana. Pruevaſe lo primero del Derecho: en el qual ſe dize, que ſi por culpa de alguno ſe da daño, o ſe haze alguna injuria, tiene obligacion de reſtituyr. Y entienden eſta regla todos los juriſtas, y Theologos de daño contra juſticia commutatiua. Y es aſsi que en el tal caſo por culpa del homicida contra juſticia commutatiua, ſe da daño a los acreedores: porque en orden a ellos, pecca contra juſticia commutatiua. Luego ay obligacion de reſtituyr. ca. finali de iniurijs.

¶ Lo ſegundo: porque ſi eſto ſe prouara, en el foro exterior condemnaran al homicida a la reſtitucion deſtas deudas. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, que en el tal caſo da daño a los acreedores contra juſticia commutatiua, en orden a ellos, por hazerlo en fraude de los acreedores. Deſuerte, que aunque es el miſmo daño en vn caſo, que en otro, por razon de la intencion ſola ſe varia de tal ſuerte, que en vn caſo el daño es contra juſticia commutatiua, y no en el otro.

¶ Es neceſſario deziralgo de los que tienen copula carnal con las donzellas, y les quitan la virginidad, ſi tienen obligacion de reſtituyr el daño natural, y los daños, que ſe conſigue. De lo qual ay diffentes ſentencias entre los Doctores. Vnos

dizen indiffentemente, que si, y que ay obligacion de dotarla, como lo dize Palude, y otros que cita Sylueſtro. Otros dizen, que ſolamente aquel que arrebata la donzella, eſta obligado a dotarla: como lo dizen algunos Doctores referidos por Sylueſtro en el lugar citado Y eſta ſentencia parece que tiene el Maeſtro Soto.

Pal. in. 4. diſt. 15. q. 2. Syl. ver. luxuria. q. 5.

Sot. 4. de iuſt. q. 7. art. 1. ad 2.

¶Declaremos la verdad, y lo mas cierto, y probable con las ſiguientes concluſiones.

¶Octaua cõcluſion. Si la donzella voluntariamente conſiente en la copula, de ſuerte que no vuo ningun genero de violencia, ni engaño, el que le quito la virginidad no tiene obligacion ninguna de reſtituyr. El exemplo es, ſi ella le vuieſſe rogado a el, o ſi el le vuieſſe rogado a ella, ſin violencia ninguna, ſino con palabras amoroſas ordinarias. Eſto enſeñan commummente los diſcipulos de Sancto Thomas. Y entre ellos muy particularmente el Maeſtro Orellana, y otros grauiſsimos Doctores. La razon es porque a la miſma donzella no ay obligacion de reſtituyrle nada: porque libremente conſintio, y anſi no ſele hizo injuria, que obligue a reſtitucio. Porq̃ por el miſmo caſo, que conſintio, libremente es viſta ceder al derecho, que tenia. Como quando vno conſiente en que le corten vn braço. Que no aya obligacion de reſtituyr al padre, ſe prueua: porque la miſma donzella, que es como cauſa principal, no eſta obligada a reſtituyr, ni ay Doctor, que la obligue a eſſo. Luego tampoco eſtara obligado el que le quito la virginidad. Eſto ſe entiende, quanto al daño, que cauſo: porque quanto a la honra que quito al padre eſtara obligado el, quanto fuere poſsible a reſtituyrſela honrandole.

¶Nona concluſion. El que por violencia, o por engaño, quito la virginidad a vna donzella, eſta obligado a reſtituyrle a ella, y al padre todos los daños, que ſe ſiguieron deſto en la honra, y en la hazienda. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. La razon es: porque por ſu culpa contra juſticia commutatiua fue cauſa de todos eſtos daños. Luego tiene obligacion de reſtituyrlos.

¶ Decima concluſion. El que es demaſiado de moleſto, y importuno en ſolicitar vna dõzella, de ſuerte, que cõ ſu importunidad, y moleſtia la viene a alcançar, tiene obligacion a reſtituyr a la donzella, y al padre todos los daños, que ſe le ſiguen, de auerla auido, aunque no aya otra mayor violencia, y engaño. El exemplo es. Si vn hombre fueſſe muy importuno con ruegos, y con palabras amoroſas, y la ſiguieſſe, y perſiguieſſe. Eſto enſeñan los Doctores citados. La razon clara es: porque eſta es vna manera de violencia reſpecto de la muger

flaca,

flaca, y miserable. De suerte, que es como si la vuiera auido por violencia. Luego tiene obligacion de restituyr todos estos daños. Quando los ruegos, y palabras blandas sean importunidad, y manera de violencia, lo ha de juzgar el varon discreto, y prudente.

¶ Vndecima Conclusion: Quando el que vuo la donzella es muy rico, y al contrario ella muy pobre, esta obligado a alguna restitucion, y alguna parte de la dote, aunque no aya auido violencia, ni fraude, ni molestia, ni importunidad. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque en el tal caso vuo como pacto implicito, y virtual. Pero hanse de aduertir algunas cosas acerca de todo esto.

Cõ. Trises. 24. c. 6. de reformatione.

¶ La primera es, que el concilio Tridentino determina, que el que arrebata la donzella, fuera de las penas de descommunion, y infamia, las quales incurre, esta obligado a dotarla al aluedrio del juez, ora se case con ella, ora no se case. Aduiertase lo segundo, que quando el que vuo la donzella, esta obligado a restituyr nunca esta obligado antes de la sentencia del juez, a dar toda la dote entera: sino tan solamente esta obligado a restituyr todos los daños, que se siguieron de aquel principio. Declaremoslo con vn exemplo. Era vna donzella, que tenia mil ducados, con los quales se podia casar muy honradamente, conforme a su estado, y qualidad. Despues no halla marido igual, sino es que le den doblado dinero. El que la vuo donzella, esta obligado tan solamente a restituyr otros mil ducados, antes de la sentencia del juez. La razon es: porque a ella, y al padre tan solamente se les dio daño en aquellos mil ducados. Pero despues de la sentencia del juez tendra obligacion conforme a la sentencia. Lo tercero se ha de aduirtir, que el confessor, quando ella libremente consiente (en el qual caso diximos no auer obligacion de justicia a restituyr) haria muy bien y muy discretamente, mandalle en penitencia al penitente, si tiene con que, que de alguna quantidad de hazienda a la tal donzella, teniendo atencion a su estado, y qualidad, y considerando la hazienda de aquel, que le quito la virginidad. La razon es: porque este punto entre los Theologos es dudoso: y ansi es bien segurarlo desta manera.

¶ De lo qual se sigue, que si la donzella, que vuo vno por violencia, o fraude, o con molestia o importunidad se caso, y se le va el marido, sin dexarle q̃ comer, en el tal caso el que le

quitola

quito la virginidad, esta obligado a restituyrle este daño, y sustentarla: porque el fue causa deste daño.

Capit. VII. De la restitucion de la fama, y de la honra.

D. Tho. 2.2.q.62 art.2.ad. 2.&.3.& q. 72. & 78. Soto. 4. de just. q.6.ar.4. ad. 4. & 5.& li. 5. q.8.& 9. summ.v. contumelia & de tractio.

DEsta materia disputan los Doctores con Sancto Thomas particularmente los Thomistas, y que escriuen sobre el, como Bañez, Aragon, Gallo, y Orellana en sus escriptos, y todos los summistas.

PRIMERA conclusion: El que infama a otro contra justicia, esta obligado a restituyrle la fama, en el mismo genero de bienes, como mejor pudiere. En esto conuienen todos los Doctores. Particularmente los citados. La razon es: porque el tal pecca contra justicia commutatiua, infamandole, luego tiene obligacion a restitucion.

¶ Aduiertase, que no esta solamente obligado a restituyrle la fama, sino tambien todo el daño, que se le ha seguido de la tal infamia. Como sino le vuiessen promouido a alguna dignidad, por razõ de la infamia, auria obligacion de restituyrle el tal daño. La duda es, quando vno infamo a otro, entendiendo con ignorancia ser publico el tal delicto, si en el tal caso ay obligacion de restitucion. El caso es, que yo entendi ser vn delicto infame de vna persona publico, y verdadero, y contelo pensando ser assi. La razon de dudar es, si ay obligacion de restitucion.

¶ En esta difficultad es certissima cosa, que si la ignorancia fue vincible crassa, y affectada, ay obligacion de restitucion. La razon es: porque en el tal caso fue peccado contra justicia commutatiua. Luego ay obligacion de restitucion, por razon de aquella obra injusta. Toda la difficultad es, quando lo hizo con ignorancia inuincible. La razon de dudar es: porque en el tal caso no esta obligado por razon de la obra injusta que hizo. Porque auiendo tenido ignorancia inuincible, no hizo obra injusta, ni esta obligado por razon de la cosa recebida. Porque de la fama agena no quedo cosa alguna en su poder. Luego no tiene obligacion ninguna de restituyr. Porque estos son los titulos, por los quales vno tiene obligacion de restitucion.

¶ A esta duda se responde, que este tal esta obligado a reparar este daño so pena de peccado mortal. No digo a restituyr: porq̃ quiça propriamẽte no es restitució, sino reparacion del daño dado, y hazer q̃ no vaya adelãte, diziẽdo como se engaño, y que no es verdad, conforme a lo q̃ se dira en las conclusiones siguientes. La razon es: porque aquel daño per

seuera

ſe vera agora como en virtud, y eſta como haziendo aquel daño. Luego tiene obligacion de atajarlo. El exemplo es claro en vno, que entendiendo con buena fee, y con ignorancia inuincible, que vna caſa es ſuya, le puſo fuego. Eſte tal entendiendo no ſer ſuya, tiene obligacion de atajar el fuego: y eſto ſopena de peccado mortal contra juſticia. De la miſma ſuerte en nueſtro propoſito. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, que en el tal caſo no es propriamente reſtitucion, ſino reparacion del daño, que yua haziendo, y continuando.

¶ Segunda concluſion. El que infamo a otro injuſtamente diziendo falſo, y mentira, eſta obligado a reſtituyr la fama, diziendo, que no es aſsi lo que dixo, y que es mentira, y falſo: y ſi fuere neceſſario el jurarlo, para que dẽ credito a la verdad lo ha de jurar. En eſto conuienen todos los Doctores. La razon es: porque el tal eſta obligado a reſtituyr la fama en el miſmo genero. Y no ay otro modo ninguno, como ſe reſtituya, ſino es eſte. Luego eſta obligado a reſtituyr deſte modo. La difficultad es, como ſe ha de reſtituyr la fama, quãdo vno infamo a otro injuſtamente, pero diziendo verdad. Porque reuelo vn delicto occulto infame, contra juſticia, y no pudiendo reuelarle, ſin peccar mortalmente. Porque aunque ſea verdadero el delicto, es injuſticia reuelarlo.

¶ Tercera concluſion. Tres modos ay de reſtituyr la fama en el tal caſo. Eſta concluſion cõſta de la doctrina de todos los Doctores, particularmente Thomiſtas, en los lugares citados. Prueuaſe la concluſion declarando los modos de reſtituyr en eſte caſo. El primero es, que diga delante de aquellos, que infamo el proximo, que lo hizo y dixo, como hombre poco Chriſtiano, y mal hablado. Pero eſte modo no es bueno, ni ſatisfactorio, ni recõpenſatiuo de la fama: ſino fueſſe entre hombres ruſticos, y idiotas: porque los demas luego entenderã que dixo verdad, ſino dize que mintio. El ſegundo modo es, que el q̃ infamo injuſtamẽte, reuelando el delicto occulto, diga delante de los miſmos, que dixo falſo, y que mintio. Eſte modo ponen agora cõmunmente los Thomiſtas en el lugar citado, y lo declaran muy a la larga. Aqui ſe ha de dezir breuemente. La razon es: porque el que infama eſta obligado, y puede muy bien vſar de palabras dudoſas, para la reſtitucion de la fama del proximo. Y eſta palabra, falſo, y mentira es dudoſa en las diuinas letras, y en los autores profanos. Porque vnas vezes ſignifica falſedad, y mentira eſpeculatiua, y otras vezes pratica, como verdad ſpeculatiua, y practica. Luego ſiendo anſi, que aunque dixo la verdad, eſpeculatiuamente, pero practicamente dixo mentira y falſedad. Porque dixo lo que no podia

dezir

dezir con buena conſciencia. Y anſi podra y eſtara obligado a dezir, que dixo falſedad y mentira. Eſte modo de reſtituyr la fama parece que tiene inconueniente: porque ſe ſiguiria, que el infamador de la miſma ſuerte eſtaria obligado a reſtituyr quando infamo contra juſticia diziendo verdad: y quando infamo contra iuſticia, diziendo mentira. Lo qual parece que tiene inconueniente. A eſta duda ſe reſponde facilmente, que el infamador en ambos caſos pecca de la miſma ſuerte contra juſticia. Por lo qual no es marauilla, que los obliguen a la miſma reſtitucion, y de la miſma ſuerte. Aduiertaſe, que reſtituyendo deſta ſuerte en el caſo de la concluſion no ſe dize mentira, que eſſo no es licito por el cielo, ni por la tierra. Porque tiene vn ſentido verdadero, y no mentiroſo, como queda declarado.

¶ Eſte es el ſegundo modo, aunque ſe puede y deue reſtituyr. El tercer modo de reſtituyr en el caſo de la concluſion es, que el que infamo injuſtamente no buelua a hablar palabra en aquella materia, y todas las vezes que ſe offreciere ocaſion, y oportunidad de hablar de aquel, que infamo lo alabe, y hable del honorificamente, y le trate muy familiarmente. Pero ha ſe de tener atencion a hazerlo prudentemẽte, de ſuerte, que no parezca coſa affectada, y manere de reſtitucion.

¶ Quarta concluſion. Todas las vezes, que el infamado por ſi miſmo, o por otro camino recupera la fama que perdio, el que le infamo, no eſta obligado a reſtitucion ninguna. El exemplo es, ſi el infamado con teſtigos hizo demõſtracion, que mentia el que le infamo: entonces el tal queda eſcuſado de dezir, que mintio. Lo miſmo es ſi la infama ha ceſſado, por auer paſſado mucho tiẽpo. En el tal caſo el que le infamo, queda eſcuſado de hazer alguna reſtitucion. Verdad es, que ſi uuieſſe duda, ſi ha ceſſado la infamia, o no, eſtaria obligado a reſtituyr el infamador. Porque en el tal caſo ſe ha de inclinar en fauor del infamado. Eſta concluſion tienen todos los Doctores. La razon es: porque en el tal caſo ya eſta recuperada la fama. Luego no tiene obligacion de reſtituyrſela. Como ſi vno huuieſſe recuperado vna pieça de oro, que le hurtaron, no eſtaria obligado el que la hurto, a reſtituyrſela. Aduiertaſe, que ſi en el tiempo que eſtuuo infame, ſe le ſiguio algun detrimento y daño con la infamia, el que le infamo injuſtamente tiene obligacion de reſtituyr el tal daño, aunque eſte recuperada la fama: porque queda eſte daño por recuperar.

¶ Quinta concluſion: El que infamo injuſtamente, eſta obligado a reſtituyr la fama con detrimento de ſu propria fama. Como el que infamo diziendo alguna coſa infame

de

de otro, eſta obligado a reſtituyr, diziendo que mintio, y aunque ſe le ſigua infamia, qual es tenerle por mentiroſo en coſas ſemejantes. Eſta concluſion es de todos los Theologos, y Doctores citados. Prueuaſe: porque en todos los modos de reſtituyr la fama ſe incluye alguna infamia de parte del que reſtituye. Confirmaſe: porque la reſtitucion de la hazienda ſe ha de hazer con detrimento en la miſma hazienda: como ſe vee claramente en aquel que quema la caſa agena. Luego la reſtitucion de la fama ſe deue hazer con detrimento de la miſma fama.

¶ De lo qual ſe ſigue, que la reſtitucion de la fama ſe deue hazer con detrimento de la hazienda. Declaremos eſto. El que infamo, ſino puede reſtituyr de otra manera, eſta obligado a traer teſtigos de fuera, y hazer otras diligencias, aunque ſea con detrimento de la hazienda. La razon es, porque la hazienda es inferior a la fama: y ha de ſeruir, porque ſe ordena a ella. Luego con detrimento de la hazienda ha de reſtituyr la fama. Todo eſto enſeñan Cordoua, Couarruuias, Soto, y Nauarro, y Manuel Rodriguez en la ſumma en el ſegundo capitulo quadrageſimo quinto concluſione prima.

ord. li. quæſt. q. 21. Couar. ſupr. reg. pec. cat. 1. p. c. 6. Soto lib. 4. de iuſt. q. 6. Nauar. in manu. ca. 17. n. 58.

¶ La difficultad es, quando el que infamo, incurre gran detrimento en la fama, ſi la reſtituye: y por el contrario no incurre grande detrimento. El evemplo es, quando el que infamo, es vn hombre muy illuſtre, como vn Conde, o vn Duque, o vn ſeñor principal, o vn Obiſpo. El qual ſi dixeſſe, que mintio, incurriria grande detrimento en la fama, y en el reſplandor. Por el contrario el infamado es vn hombre ordinario, y commun. La duda es, ſi en el tal caſo ay obligacion de reſtituyr. La razon de dudar es: porque la reſtitucion de la fama ſiempre ſe ha de hazer con detrimento en la miſma fama. En lo qual ſe differencia de la reſtitucion de la hazienda: la qual no ſiempre ſe haze con detrimento en la miſma hazienda. Luego en el tal caſo, aunque aya graue detrimento de la fama, ſe deue hazer la reſtitucion. Confirmaſe: porque, de otra ſuerte, el que infamo perpetuamente quedaria deſobligado de la reſtitucion. Lo qual parece falſo: porque el que eſta obligado a reſtituyr alguna hazienda, aunque no corra la obligacion de reſtituyr, mientras incurre muy graue detrimento de la reſtitucion: pero no queda perpetuamente deſobligado. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo.

¶ En eſta difficultad Nauarro enſeña, que en el tal caſo ay obli-

Nauar. in manua. c. 18. num. 47.

obli-

obligacion de restitucion. Conuencese con estas razones.

¶ A esta duda se responde, que en el tal caso, no ay obligacion de restituyr la fama en su proprio genero. Esta sentencia Tiene Soto, y Manuel Rodriguez, en el lugar citado. La razon es: porque seria contra razon, que el tal infamado quisiesse que se le hiziesse la restitucion con tan graue detrimento de la fama del que restituye. Como seria contra razon, que vno quisiesse que le restituyessen la hazienda, con graue detrimento de la hazienda del que restituye. Confirmase: porque si vna semejante persona vuiesse hecho vna contumelia a vn hombre plebeyo, no tendria obligacion de hazerle restitucion, pidiendole perdon. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

Sot. li. 4. de iust. q. 6. ar. 3. ad. 4.

¶ A la razon de dudar se responde, que, aunque la restitucion de la fama siempre se ha de hazer con algun detrimento de la fama: pero no con tá graue detrimento.

¶ A la confirmacion se responde, que lo mismo es de la restitucion de la hazienda. Porque sino vuiesse commodidad para restituyrla, sin graue detrimento, siempre quedaria desobligado de la restitucion de la hazienda.

¶ Sexta conclusion. Regular, y communmente ninguno esta obligado a restituyr la fama, que injustamente quito con detrimento de su vida. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar alegado, y todos los Doctores, particularmente Cordoua, y Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es: porque la vida es mas excelẽte bien, y demas excelente orden, que la fama. Luego regularmente la fama no se ha de restituyr con peligro, y con detrimento de la vida. Confirmase: porque, como queda dicho, con detrimento de la fama de vn hombre illustre, y principal, no se ha de hazer restitucion de la fama. Luego regular, y communmente, menos se ha de hazer restitucion con detrimenio de la vida: porque es mas excelente bien, y demas excelente orden.

¶ La difficultad es, quando vno injustamente quito la fama a otro, y quitando la infamo a vna illustre familia. La duda es, si en el tal caso estara obligado el infamador a restituyr este tan graue daño con detrimento de su propria vida. La razon de dudar es: porque la vida siempre es mas excelente bien, y demas excelente orden, que la fama. Luego en el tal caso con detrimento de la vida, no estara obligado a restituyr. En esta difficultad, Nauarro en el lugar citado tiene por cosa muy dura, y aspera el obligar a restituyr, aunque sea en este caso con detrimento de la vida.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que ay obligacion de restituyr en el tal caso, aunque sea con detrimento de la vida.

Como si vno infamasse a otro de herege, o de traydor contra el Rey, que son delictos que infaman toda la familia. Esto tiene Soto en el lugar citado, y Adriano y Manuel Rodriguez conclusione secunda. La razon es: porque entonces la infamia es vn gran mal y como vniuersal de toda la familia. Luego puede equivaler a la perdida de la vida de vn particular. En esta difficultad precisamente hablamos, quando solamente se siguio infamia del tal, y de la familia, y no se siguio peligro de la vida: porque estaua ausente el infamado. Porq̃ quando huuiesse peligro de vida diremos despues. Esto mismo tiene Fray Luys Lopez.

Fr. Luys Lo. in instructorio cõsciẽtiæ 1. p. c. 116.

¶ A la razon de dudar se responde, que en el tal caso la fama, como equiuale a la vida, por ser bien vniuersal, y ansi con detrimento de la vida deue restituyr la fama. Esto se entiende, no auiẽdo otro remedio. Porque en el tal caso podria auer otros remedios, como son ausentarse, y puesto en parte segura restituyr la fama, de suerte que haga fé desdiziendose delante de testigos, y en presencia de escriuano publico.

Septima conclusion: Quando vno infamo a otro injustamente y le leuanto algun testimonio de suerte, que le puso a peligro de la vida, tiene obligacion de restituyr con detrimento de la propria vida. El exemplo es llano, quando vno leuanto a otro, que era herege, o que era traydor a la Magestad Real, de suerte que esta a peligro de que le quiten la vida por ello, ay obligacion de restituyr con detrimento de la propria vida, no auiendo otro remedio. Lo qual digo: porque puede acõtecer, que ay otro remedio, qual es el que puse en la conclusion passada. En esto conuienen todos los Doctores ya alegados. La razon es, porque en el tal caso no es solamente restitucion de fama, sino quitar del peligro de la vida al que puso en ella. Esto se ha de entender, quando ha de ser de prouecho el desdezirse: porq̃ si no vuiesse de ser de prouecho, si no que infaliblemente vuiesse de morir el infamado, no auria para que hazer la tal restitucion. Aduiertase, que aunque no le pudiesse librar de la muerte desdiziendose, con todo esso estaria obligado a desdezirse con peligro de la vida, si la infamia fuesse muy grande, y de vna familia, conforme a lo que queda arriba dicho. Como si vuiesse leuantado a vno que es herege, o traydor.

¶ La difficultad es: quando vno no maliciosamente leuanto vn falso testimonio, sino con inaduertencia, del qual resulta ser causa de la muerte. Como si no entendio, que de su dicho resultara tanto mal. En esta difficultad Cordoua enseña en el lugar citado, que no estara obligado a restituyr la fama con detrimento de la vida en el tal caso. Esta sentencia no le parece mal al Padre Fray Manuel Rodriguez, antes le parece muy conforme a piedad. El

M. Rod. tomo 2. summæ c. 45. conc. 3.

que malicioſamente leuanto el tal teſtimonio es razon, que reſtituya poniendo a peligro la vida. Pero el que lo hizo por inaduertencia no parece ſer razon ponerle en tanto peligro. Eſta ſentencia, no es muy improbable. Pero yo ſoy del parecer ſiguiente.

Digo lo primero, que ſi la inaduertencia fue vincible craſſa o affectada, que tiene la miſma obligacion, que ſi lo hiziera de malicia. La razon es: porq̃ en el tal caſo cometio el miſmo peccado de injuſticia, que ſi lo hiziera de malicia, como lo dizen todos los Theologos. Porque deuiera muy bien aduertir al daño, que ſe podia ſeguir del tal teſtimonio. Luego obligado eſta de juſticia a reſtituyr, como ſi lo hiziera a ſabiendas. Y lo miſmo es a ſacar de peligro de muerte al que puſo en el por ſu culpa, aunque ſea con peligro de ſu vida.

¶ Digo lo ſegundo, que ſi la inaduertencia fue inuincible, y inculpable, como puede ſer en hecho de verdad. En el tal caſo no tendra obligacion de reſarcir eſte daño con tanto peligro. En eſto conuengo con eſtos Doctores. Entonces corre muy bien la razon de la piedad: porque no vuo peccado mortal.

¶ La difficultad es, quando la fama no ſe puede reſtituyr en ſu propria eſpecie: porque ya no tiene remedio, ſi aura obligacion de reſtituyr en otro genero de bienes, como ſon dineros.

¶ La primera ſentencia es affirmatiua. Eſta tiene la Gloſſa, Scoto, Soto Couarruuias, y otros muchos Doctores. Y entre ellos Gallo y Medina. La razõ es, porq̃ quando es neceſſario gaſtar dineros, para reſtituyr la fama, trayẽdo teſtigos, ſe deue hazer, como queda determinado. Luego obligacion aura de reſtituyr en dineros, quãdo no ſe puede reſtituyr en ſu propria eſpecie. Cõfirmaſe: porque la hazienda es bien de orden a la fama: y con los dineros ſe adquiere, y grangea fama y honra entre los hombres. Luego quando fuere neceſſario reſtituyr, y no ſe pudiere hazer en ſu propria eſpecie, ſe deue reſtituyr en dineros.

¶ La ſegunda ſentencia es negatiua, que no ay tal obligacion. Eſta ſentencia tiene Syluestro, Orellana, y muchos modernos diſcipulos de S. Thomas, que hã ſeguido ſu parecer. La razõ deſta ſentẽcia es: porque el que no puede pagar lo que deue en dineros, no esta obligado a reſtituyrlo en fama, y honra. Luego tãpoco al contrario. Eſto ſe confirma: porq̃ como queda dicho, el daño natural en la vida y miembros, no ay obligacion de reſtituyrlo en dineros por ſer bienes mas excelentes, y de orden ſuperior. Luego lo miſmo ſera de la fama. Porque la fama es bien de ordẽ ſuperior.

¶ Digo lo primero: Si el juez por ſentencia determino que el infamador dieſſe alguna quantidad de dinero al infamado, ay obligacion en conciencia de reſtituyr, y dar aquella quantidad de dinero. En eſto conuienen todos

Gloſ. ca. Eccleſia. vt lite pẽdente nihil innouetur Scotus in 4. de iuſt. q. 6. art. 3. adquartũ Cord. li. 1. variarũ reſolu. c. 2. n. 8. & in repet. regulæ peccatũ P. 1. n. 6.

Syl. v. de tractio q. 4.

los

los Theologos. Porque la sentencia justa del juez obliga en el foro de la consciencia. Lo mismo se ha de dezir, si el infamador, y el infamado se cõciertan por cierta summa de dinero. Porque en el tal caso el concierto es justo: pues el infamado tenia derecho a pedir delante de la justicia.

¶ Digo lo segundo, que ambas sentencias son probables por las razones, que hazen en fauor de cada vna de las sentencias, y por los authores, que las tienen. Aduiertase, que buen consejo seria, que el confessor, si el infamador commodamente puede hazer la restitucion de la fama en dineros que se la mande hazer. Pero si commodamente no la puede hazer, no le apriete para que restituya en dineros.

¶ Podria auer difficultad, si los herederos del que infamo, esten obligados a restituyr, y a que herederos del infamado se ha de hazer la restitucion, quando murieron. Pero destas dudas se ha de dezir, como diximos, en el capitulo passado de los herederos del ádio daño en los bienes naturales.

8. Ant. 2. p. tit. 2. c. 2. §. 3. Adri. in 4. in materia de restitu. & quoli. 11 art. 2. Sotus 4. de iust. q. 6 art. 3. ad quartum & in alijs multis locis.

¶ La segunda difficultad es, si el infamado, puede perdonar la restitucion de la fama, de suerte, que el que le infamo, y el queden seguros en la consciencia no auiẽdo restitucion.

¶ La primera sentencia es affirmatiua. Tienela S. Antonino, Adriano, Soto, y otros muchos, aun discipulos de S. Thomas. La razon desta sentencia es: porque el hombre es señor de su fama. Luego puede remitir la restitucion de su fama.

¶ La segunda sentencia es negatiua. Tienela Cayetano, y Mayores. La razon desta sentencia es: porque el hombre no es señor de la fama propria. Luego no puede perdonar la restitucion de su propria fama.

Caiet. summa v. de tractio & 2. 2. q. 73. art. 2. Mayores in 4. d. 16.

¶ Aduiertase lo primero, que aunque es verdad, que los hombres son señores de la propria fama, como queda determinado en lo de dominio: pero ay vnos hõbres, que tienen de officio, y de justicia obligada la propria fama a otros, como los prelados, que tienen obligada la fama a los subditos. La tal fama de tal manera es suya: que es tambien de los otros. Otros ay, que no tienen obligada la fama a otros, a lo menos de justicia, como los hombres particulares. De suerte, que estos tales, ellos solos son señores de la tal fama. Lo segundo se ha de aduertir, que los delictos, y peccados, que infaman los hombres, son en dos maneras. Vnos son, que no solamente infaman la persona del prelado, sino juntamente las personas de los subditos, como son aquellos, en que los subditos suelen imitar a los prelados. Tal es el peccado de heregia. Otros peccados ay, que infaman tan solamente la persona del prelado, y no se le sigue otra infamia a los subditos, sino es tener tal prelado infame. Tales son los delictos, y peccados, en los quales los subditos no suelen seguir

a los prelados, como son la embidia y soberuia.

¶ Digo lo primero: El prelado, de cuya infamia se sigue infamia personal de los subditos, esta obligado de justicia, a no remitir la restitucion de la fama, y si la remite, no es valida la remision ni estan seguros en conscencia, el que la remite, ni el que la ha de hazer. Esto enseñan todos los Doctores alegados, particularmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos el Maestro Peña, Gallo, Medina, y Orellana. La razon es, porque el prelado no puede ceder al derecho de los subditos, antes esta obligado de justicia, y officio, a defenderlo. Y en el tal caso los subditos tienen derecho de justicia a la fama del prelado, que es suya propria. Luego no puede hazer la tal remision. Porq es remitir lo q ue es ageno.

Digo lo segundo, el prelado, de cuya infamia no se sigue infamia personal de los subditos, si no es la que se sigue a la parte, y al subdito, por tener tal prelado esta obligado de charidad, y justicia a no remitir la restitucion de la fama, si quiere perseuerar en el officio de prelado. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque el prelado, por razon del officio, esta obligado con mas estrecho vinculo de charidad, que los demas y esta obligado de justicia a enseñar los subditos, y corregirlos fraternalmente, y administrarles los demas officios spirituales. Y si el prelado es infame, no puede exercitarse en estos officios, como se vee claramente. Luego no puede remitir la fama y su restitucion. De lo qual se sigue, que el que infamo, no esta seguro en conscencia, sino restituye en estos casos: aunque el prelado aya remitido la restitucion. Dixe en el segundo dicho, si el prelado, quiere perseuerar en el officio. Porque si lo dexa podra en el caso del segundo dicho remitir su fama, como persona particular.

¶ Digo lo tercero, que la persona particular nunca pecca contra justicia remitiendo la restitucion de la fama propria. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque en el tal caso la persona particular tiene dominio de la propria fama. Luego no peccara contra justicia remitiendo la restitucion de la fama. De lo qual se sigue que si la remitio el que infamo, no esta obligado de justicia a restituyr la fama.

¶ Digo lo quarto, que es peccado mortal de su naturaleza, por lo menos contra la charidad, si la persona particular sin causa razonable remite la restitucion de la fama, que le quitaron. Esto es contra algunos Doctores, que tienen la primera sentencia. Los quales de que el hombre es Señor de la fama, coligen, que nunca es peccado mortal remitir la restitucion de la fama: sino que tan solamente es pec-

cado

cado venial de prodigalidad, como el que echaſſe la hazienda en el poço. Pero nueſtro dicho tienen muchos grauiſsimos Maeſtros de los citados, particularmente Orellana, y Bañes y Aragon. Prueuaſe eſte dicho. Porque regular y communmente la fama, y buen nombre en la perſona particular es neceſſaria para viuir virtuoſamente. Y anſi los hombres infames tienen perdida la verguença a Dios, y al mũdo, y no viuen cõforme a virtud, y eſcãdalizan los otros cõ ſu mala fama: y los pariẽtes amigos y familiares recibẽ daño en la fama con la tal cõpañia, y ſe les pega algo. Luego es peccado mortal contra la charidad. Eſto ſe entiende en delictos graues, y de alguna importancia de que los hombres ſuelen padecer detrimento graue. De lo qual ſe ſigue, que el que infamo en el tal caſo eſta obligado de charidad a reſtituyrle la fama, aunque ſe la aya remitido el, que infamo. Dixe ſin cauſa razonable, porque algunas vezes ſera licito remitir la reſtitucion de la fama con cauſa razonable.

Arag. pa. 194. in materia de reſt.

¶ Digo lo quinto: Algunas vezes no es peccado ninguno remitir la reſtitucion de la fama. Y eſto acontece quando ay cauſa razonable para remitirla. Lo qual ſe ha de conſiderar, conforme a las leyes de charidad, y prudencia. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. La razon es: porque muchas vezes los Sanctos no tuuieron cuydado de ſu fama, y remitieron la reſtitucion della. En el tal caſo el que infamo no tiene obligacion de reſtituyr la fama.

¶ La ſegunda difficultad es, ſi el que ſe infamo a ſi miſmo: eſta obligado a reſtituyrſe la fama o por lo menos a voluerſela.

¶ Digo lo primero, ſi es prelado, eſta obligado de juſticia a reſtituyrſe la fama. Eſto enſeñan los Doctores citados. La razon es: porque como queda dicho. La fama del prelado es tambien de los ſubditos: de ſuerte que los ſubditos tienen derecho de juſticia a ella. Luego obligacion tienen de juſticia a reſtituyrſe la fama, por lo menos, por la parte, que es de los ſubditos.

Digo lo ſegundo, que ſi es perſona particular, ſi ay cauſa razonable, ſera licito no ſe boluer la fama: pero ſino ay cauſa razonable, ſera peccado contra charidad; conforme a lo que queda determinado en la duda paſſada.

La tercera difficultad es. Si los que ſe infamaron ſe puedan remitir la reſtitucion de la fama el vno al otro, de ſuerte, que vaya lo vno por lo otro. Como quando dos ſe infamaron, aunque ſea en diuerſas coſas.

Digo lo primero: que ſi ſon prelados, o perſonas publicas, que no pueden componerſe ſobre la reſtitucion de la fama: y ſi ſe componen no tiene fuerça ninguna. La razon es la miſma, que del dicho primero de la duda paſſada. De ſuerte, que en el tal caſo ſera contra juſticia.

Digo lo segundo, que si son personas particulares se ha de dezir conforme a lo que queda dicho en el dicho segundo de la duda passada. Otras muchas cosas tocantes a la infamia, o lesion de la fama se diran abaxo tratando de detraction. Agora sera necessario dezir algo de la restitucion de la honra, de la qual trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

D. Tho. 2.2.q.62 art.2. ad tertium.

¶ Octaua conclusion. El que quita a otro la honra por peccado de contumelia, esta obligado a restituyrle la honra, reuerenciádole, y respectandole. En esto conuienen todos los Thomistas, en el lugar citado, y todos los que escriuen sobre Sancto Thomas, particularmente los nombrados. La razon es, porque el tal pecco contra justicia commutatiua, quitandole la honra. Luego tiene obligacion de restituyrsela en el mismo genero de bienes.

¶ La difficultad es. Qual sera el modo conuenientissimo para restituyr la honra. Y en particular, si sera conueniente modo pedirle perdon. Cayetano en cierto lugar enseña, que el pedir perdõ, no es modo necessario para restituyr la honra.

Cai. 2.2. q.72.art. 3.

¶ A esta duda se responde, que pedir perdon es acommodatissimo modo, y communmente necessario para restituyr la honra. Esta sentencia es cõmun entre todos los Doctores, particularmẽte Thomistas, y el mismo Cayet. tiene lo mesmo en otro lugar. La razon es: porque para restituyr la honra es necessario voluer a vno al lugar proprio, que tenia en lo que toca a la honra que tenia: y pidiendole perdon se haze esto muy commodamente. Luego este modo es conuenientissimo, y regularmente necessario. Ansi lo enseña S. Thomas en el lugar citado. Dixe regularmẽte: porque algunas vezes esto no es necessario. La primera excepciõ es, quando el prelado deshonra al subdito, diziendole alguna cõtumelia, no tiene obligacion de pedir perdõ, como lo dize S. Augustin en la regla: porq̃ perderia mucho de su autoridad. Lo mismo es del Maestro respecto del discipulo, y de vn hombre muy illustre respecto de vn hombre ordinario. La segunda excepcion es, quando el vso del Reyno, o prouincia no tiene por satisfaction el pedir perdon de la hõra que le quito: y en el tal caso se ha de hazer la restitucion conforme al vso de la tierra. En España entre los hombres illustres no parece, que es satisfaction dela honra quitada, el pedirle perdon, ni ay tal vso entre ellos. De todo esto se dira mas en particular abaxo tratando de la contumelia.

Ca. opusc. 17. resp. ad 7.

¶ En lo que toca assi el hombre puede remitir la restitucion de la honra se ha de dezir en todo y por todo, conforme a lo que q̃da dicho de la fama. Y lo mismo se ha de dezir en lo que toca a si se ha de hazer restitucion de la hõra en dineros, y en hazienda, quãdo se puede restituyr en su proprio genero. Cierta cosa es, que

si fuere necessario para restituyr la honra gastar hazienda, que se ha de hazer en su proporcion lo que se dixo de la fama, quanto a su restitucion se ha de dezir de la restitucion de la honra.

Cap. VIII. De la restitucio que se ha de hazer de los bienes publicos, como son beneficios, y officios publicos.

De lo que toca al distribuydor, ya queda dicho arriba. Aqui tan solamẽte se ha de dezir del que impide, que no se cõsigan estos beneficios o officios publicos. De lo qual trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente Bañes, Orellana, Peña, Gallo, Aragon y Victoria.

D. Tho. 2.2.q.62 art.2. ad quartum

PRimera conclusion: El que justamente impide a otro, q̃ no consiga algun beneficio pretendiendo la honra de Dios, y la vtilidad, y prouecho de la Iglesia, no tiene obligacion ninguna de restituyr. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados, y es expressa de Sãcto Thomas y de Cayetano, y tiene la Adriano y Soto. La razon es: porque este tal no pecca peccado ninguno: porque el tal no era digno del beneficio. Luego no esta obligado a restituyr.

Adr. in 4. in mater. de restr. in q. de hac re. Sotus. 4. de iust. q. 6. art. 3. ad textum.

La dificultad es, si en el tal caso lo hiziesse con mal animo, y co aborrecimiento: pero sin fraude y sin violencia, si tendria obligacion de restituyr.

A esta duda se responde, que no ay obligacion de restituyr. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es: porque en el tal caso no pecca contra justicia cõmutatiua: porq̃ no es digno del beneficio. Luego no esta obligado a restituyr. Porq̃ la obligacion de restituyr, mana y procede de la lesion de la justicia commutatiua. En esto conuienen todos los Doctores. En las demas cosas ay variedad de opiniones.

La primera sentencia es de Scoto, y Ricardo, que dizen que el q̃ impidio a otro, que consiguiesse algun beneficio, si lo hizo pretendiendo su propria commodidad o de su amigo, no ay obligacion de restitucion: pero si lo hizo por odio, esta obligado a restituyr.

Scotus & Ric. in 4. d. 15.

La segunda sentencia es general, que el q̃ impidio a otro, q̃ no alcançasse aquello, que aũ no era suyo, no ay obligacion de restitucio. Esta sentẽcia tiene Geraldo y S. Bernardino: como lo refiere Adriano, y Soto en el lugar citado.

La tercera sentencia es de Soto, que el q̃ cõ ruegos o cõ cõsejo impidio al digno o mas digno, q̃ no cõsiguiesse el officio, o beneficio publico, no tiene obligacio d restituyr. Pero si lo hizo por fuerça, o violẽcia esta obligado a restituyr cõforme a la moderacio q̃ pone S. Tho. en el lugar citado. Esta misma sentẽcia tiene Nauar.

Nauar. in Man. ca. 17. n. 69. & sequentibus.

Declaremos la verdad, y lo mas cierto con las siguientes conclusiones.

Segunda conclusion, El que contra justicia commutatiua impide injustamente a otro, que consiga el bien, que no le es deuido de justicia, sino de liberalidad y misericordia, esta obligado a restituyr a aquel, a quien impidio. El exemplo es, si vno con violencia, o con fraude y engaño, y mintiendo impidio, que no hiziessen vna dadiua graciosa, o vna lymosna, o vna manda en testamento. Esta conclusion parece que es contra Cayetano en este articulo, y contra Sylvestro. Pero nuestra sentencia es commun entre los Doctores citados. La razon es: porque el tal pecca contra justicia commutatiua, quando impide el otro, como es cosa notoria. Luego tiene obligacion de restitucion. Esto se confirma, porque el que por fuerça detuuiesse a otro para que no consiguiesse algun bien temporal, tendria obligacion de restituyr, y lo mismo diximos en el capitulo passado, del que infamando a otro injustamente fue causa del que no alcançasse algun bien temporal. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon. De suerte que aunque es assi, que la lymosna o la dadiua, no era deuida de justicia: pero era le deuido de justicia, q̃ no lo impediesse con violencia ni fraude. De lo qual se colige claramente, que si vno detiene por violencia a vn pobre, para que no vaya a pedir lymosna, tiene obligacion de restituyr. Lo mismo es, si con engaño le impide diziendo con mentira al que le suele dar la lymosna que no se la de, que es rico no lo siendo. Lo mismo es en las dadiuas graciosas, y en los legados del testamẽto, quãdo se impiden cõ violẽcia, y fraude, mintiendo.

Syl. v. restit. 3. §. vlt.

Tercera conclusion: Si impide que no consiga lo que no es deuido de justicia, sino de liberalidad y misericordia, sin violencia, y sin engaño, y fraude, no esta obligado a restituyr, aunque lo haga con mal animo, y con odio. En esto cõuiene todos los Doctores citados: particularmente Thomistas. Y assi se puede entender y se deue entender Cayetano. La razon es: porque este tal no pecca contra justicia, como es cosa notoria. Luego no tiene obligació de restituyr.

Quarta conclusion. Qualquiera, que de qualquiera manera impide vn ciudadano, que consiga los bienes, que se le deuen de justicia distributiua, y que son instituydos para la commodidad y vtilidad del tal, esta obligado a restitucion al tal. De suerte, que si haze esto con ruegos, sin violencia y fraude, tiene obligacion de restituyr. En esto conuienen cõmunmente los Doctores. La razõ es, si el distribuydor, no da al tal ciudadano estos bienes, esta obligado a restituyr. Luego tambien estara obligado el q̃ fue cõcausa, q̃ fue impediente cõ ruegos, y persuasiones. Confirmase, porque si vn señor manda al ma-

yordo-

yordomo, que de lymosna graue a vn pobre, el que impidiesse al mayordomo, que diesse la tal lymosna, aunque lo hiziesse con solos ruegos, y persuasiones, tendria obligacion de restituyr. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon.

¶ Quinta conclusion. El que impide injustamente con violencia, o fraude, pretendiendo, que se guarde la justicia distributiua, tiene obligacion de restituyr la injuria, que hizo al que impidio: pero no ay obligacion de restituyrle el officio o beneficio. El exemplo es, quando vno por engaño, o por fuerça pretendio que se diesse el beneficio al mas digno, y de hecho sele dio. En el tal caso este, que impidio tiene obligacion de restituyr la injuria, que hizo haziendo violencia, o engaño. Desuerte, que si la violencia o engaño se apreciasse en ciento, ciento tiene obligacion de restituyr: porque le hizo injuria contra justicia commutatiua en estos ciento. Pero no tiene obligació de restituyrle el beneficio o officio. La razon es: porque el digno en presencia del mas digno tiene derecho. Particularmente, que el mismo distribuydor no tiene obligació de restituyr. Luego tampoco tiene obligacion el que impidio.

¶ Sexta conclusion. El que impide injustamente contra justicia commutatiua, pero no procurando, que se guarde la distributiua, tiene obligacion de restituyr, aun el beneficio. El exemplo es en el, que impide el digno por fuerça, y violencia, para que consiga el beneficio, a otro igualmente digno. Y en estas conclusiones conuienen todos los Doctores alegados. La razon se toma del derecho. En el qual se dize, que si por culpa de alguno contra justicia commutatiua se da daño tiene obligacion de restituyr. Y en el tal caso se da daño por culpa del tal contra justicia commutatiua: y da se daño en el beneficio. Luego tiene obligacion de restituyr el tal beneficio. c. fina. de iniurijs.

¶ Septima conclusion. El que impide injustamente contra justicia destributiua tan solamente, aconsejando, que se de el beneficio al meno digno, esta obligado a restituyr el beneficio al mas digno que impidio. En esto conuienen todos los Thomistas citados. La razon es: porque el mesmo distribuydor tiene obligacion de restituyr al mas digno, si dio el beneficio al menos digno. Porque, como dezimos atriba, con la lesion de la justicia distributiua se mezcla la lesion de la commutatiua. Luego lo mismo sera del consulente: porque es causa de todo esto. De lo qual se colige, que el que impide injustamente contra ambas dos justicias, commutatiua, y distributiua, esta mas obligado a restitucion. Aduiertase, que en todos

os casos, que hemos dicho, que ay obligacion de hazer restitucion por el beneficio, se ha de tener atencion al animo, y proposito, que tenia de dar el beneficio el que le auia de dar. Desuerte, que si no auia esperança ninguna, que el distribuydor auia de dar el beneficio al que impidio, no esta obligado el que impide a restitucion ninguna del beneficio, aunque aya impedido contra justicia Commutatiua y distributiua. Pero si auia alguna esperança, porque el distribuydor no auia determinado de darlo a ninguno en particular, esta obligado a restituyr el beneficio, conforme a la qualidad de la esperança, que auia al juyzio del buen varon. Finalmente, si el distribuydor estaua determinado de dar el beneficio al impedido injustamente, tiene obligacion el que impidio de restituyr enteramente el beneficio.

¶ La difficultad es del que es digno, y se opone a vn beneficio, o officio, entendiendo, que ay otros opposítores mas dignos: si este tal lleua el beneficio, o officio, si estara obligado a restituyr. La razon de dudar es: porque el tal impide los mas dignos, que no consigan el officio o beneficio, que se les deue, conforme a las leyes de justicia distributiua. Luego tiene obligació de restituyr. Particularmente: porque el tal parece que engaña a los electores, para que le den el beneficio.

¶ Esta difficultad es necessario saberla: porque es cosa que acontece muchas vezes. Muchos se opponen a vn beneficio, que no son tan dignos, como otros: y esto parece ser cosa sabida, y que la entienden todos. Lo mismo es en las cathedras. Muchas vezes acontece, que se opponen muchos a vna cathedra, que no son tan dignos: y esto se sabe communmente. Destos es la difficultad, si lleuan la cathedra, o el beneficio, si tiene obligacion de restituyr.

¶ En esta difficultad algunos Doctores, aun Thomistas enseñan, que este caso es metaphysico. Porque les parece que no ay ninguno, que se conozca: y que todos estan ciegos en lo que toca a apreciar y estimar sus meritos. Porque siempre les parece que aunque el otro exceda en algo, pero el excede por otra parte. Pero a mi no me parece caso metaphysico, sino muy moral, y que puede acontecer. Porque los hombres no deue ser tan ciegos acerca de las cosas que les tocan que lo que vee todo el mũdo no lo vean ellos. Esto supuesto.

¶ Digo lo primero, que el tal entendiendo ser otros mas dignos, o deuiendolo entender peccara mortalmente pidiendo el beneficio o la cathedra. Esto enseña el Maestro Orellana, y muchos discipulos de S. Thomas. La razon es, porq̃ el no tiene derecho ninguno en presencia de los mas dignos al officio o beneficio.

¶ Digo

¶ Digo lo ſegundo: que ſi el tal con buena fee propone ſus meritos con verdad delante de los electores, el tal no engaña los electores. La razon es: porque el no eſta obligado a enſeñar a los electores, qual es el mas digno ni eſta obligado a aconſejarlos, ni a mirar que los electores prouean bien el beneficio. Porque eſte es el officio proprio de los electores, buſcar quien los alumbre de qual es el mas digno.

¶ Digo lo tercero: que en el tal caſo ſi a eſte tal le dan el beneficio o la cathedra el no tiene obligacion de reſtituyrla a los mas dignos. La razon es: porque el tal no hizo injuſticia ninguna, particularmente reſpecto de los mas dignos, porque ſe opuſo con buena fee. Luego no tiene obligacion de reſtituyr a los mas dignos.

¶ Digo lo quarto, que ſi ſe opone con mala fee, pretendiendo tan ſolamente impedir al mas digno, para que no conſiga la cathedra, o beneficio, en el tal caſo no ay obligacion de reſtituyr al mas digno, que impidio. Eſto acontece muchas vezes en las cathedras, que ſe opone vno, para que con ſu oppoſicion ſe diuidan los votos, y por eſte camino no conſigue la cathedra el que era digniſsimo. La razon es: porque en el tal caſo eſte tal que ſe oppone con mala fee, pecca contra la juſticia del mas digno, y impidele, que no conſiga lo que ſe deue de juſticia. Luego tiene obligacion de reſtituyr.

¶ Digo lo vltimo, que muchas vezes ſe oponen algunos para hazer oſtentacion, y declarar lo que ſaben, y no pretenden lleuar la cathedra, y impedir al mas digno. Y en el tal caſo no me parece, que ay obligacion de reſtitucion, ni ay peccado. Porque entonces ſe opponen con buena fee, y ſin malicia, no pretendiendo hazer mal a nadie. De lo qual de todo lo dicho ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

¶ Tambien ſe ſigue, que quando alguno con dineros, o con otros medios ſemejantes pretende impedir al mas digno, que no conſiga la cathedra, o officio publico, pecca mortalmente contra juſticia, y tiene obligacion de reſtituyr al mas digno, que impidio. En eſte lugar es neceſſario dezir algo de lo que toca a los votos que votan en las cathedras en las vniuerſidades. De lo qual tratan los Theologos en algunos lugares, y particularmente en el lugar citado, y el Maeſtro Soto.

¶ Octaua concluſion. El que no eſta eſcripto en la matricula de los eſtud antes, ſi vota en alguna cathedra es perjuro, y tiene obligacion de reſtituyr la cathedra, ſi ſe lleua por ſu voto. En eſta concluſion cõuienen todos los Theologos, y muy particularmẽte los diſcipulos de S. Thom. Que ſea perjuro ſe prueua: porq̃ jurade votar cõforme a los ſtatu

Sot. li. 7. de iuſt. q. 6. art. 6. & li. 4. de iuſt. q. 6. art. 3.

tos

tos de la vniuersidad, y en realidad de verdad no lo haze assi. Porque juran, que no votaran, sino estan matriculados. Que tenga obligacion de restituyr, se prueua: porque no es electo, ni parte de la vniuersidad, ni es voto. Luego si la cathedra se lleua por su voto, tiene obligacion de restituyrla. De lo qual se colige facilmente, que el mismo que lleuo la cathedra, estando cierto, que la lleuo por el tal voto, tiene obligacion de restituyrla, porque no es suya, y se la dio el que no tenia derecho para darsela. Digo estando cierto, que la lleuo por el tal voto. Lo qual puede acontecer, por auerle el persuadido, que votasse, no siendo voto: o por auersselo persuadido sus agentes: los quales pueden tener certidumbre moral de ello. No teniendo certidumbre moral, sino duda en el tal caso, parece ser mejor la condicion del que possee. Tambien se deue aduertir, que dixe, auiendose lleuado por su voto. Porque si se lleuasse por otros votos fuera del suyo, no tendria obligacion a restituyr. Porque en el tal caso no fue causa de que se lleuasse la cathedra.

¶ La difficultad es de algunos estudiantes, que en realidad de verdad lo son, y son de la facultad, que es la cathedra: pero descuydaronse en matricularse en el tiempo deuido, conforme a los estatutos, de la vniuersidad: por lo qual mandan los estatutos, que no pueda votar. La difficultad es, si este tal vota, si es perjuro, y esta obligado a restituyr la cathedra, si se lleua por su voto. La razon de dudar es: porque el tal en realidad de verdad es parte de la vniuersidad, y de la tal facultad. Luego tiene derecho de votar: y por consiguiente no estara obligado a restituyr la cathedra, si se lleua por su voto. Confirmase esta razon: porque esto parece pena de no se auer matriculado en el tiempo deuido, conforme a los estatutos. Luego no se incurre esta pena hasta que le condenen por no votar.

¶ A esta difficultad mi parecer es, que si este tal vota es perjuro: y si se lleua la cathedra por su voto, tiene obligacion de restituyr. La razon es: porque la tal ley en ninguna manera es penal, sino condicion requisita de parte del voto, para poder votar. Luego sino tiene esta condicion votando, es perjuro: porque jura, que la tiene: y si se lleua la cathedra por su voto tendra obligacion de restituyrla.

¶ A la razon de dudar se responde, que no es parte de la vniuersidad, de manera que tenga derecho para votar, mientras no estuuiere matriculado a su tiempo, conforme a los estatutos. Porque a solos los que estan matriculados al tiempo deuido, conforme a los

estatu-

est tutos, les da derecho la Vniuersidad para votar.

¶ A la confirmacion se responde, no ser ley penal, sino condicion requisita de parte de aquel, que ha de tener derecho para votar. Que no sea pena, ni ley penal se colige facilmente: porque no se pone para castigar delicto alguno: porque el no se matricular no es peccado: porque por su voluntad puede vno dexar de matricularse, y de ser estudiante.

¶ Nona conclusion. Si vn estudiãte esta matriculado en Theologia, y vota en canones, o al cõtrario, es perjuro, y tiene obligacion de restituyr la cathedra, si se lleua por su voto. Lo mismo es, si es gramatico, y vota en alguna otra facultad.

¶ Esta conclusion tienen todos los Doctores, particularmẽte discipulos de Sãcto Thomas. Que sea perjuro, es manifiesto: porque jura de votar conforme a los estatutos: y en realidad de verdad vota contra ellos. Porque vno es, que no vote en ninguna facultad, sino esta matriculado en ella. Que este obligado a restituyr se prueua: porque el tal no era elector, ni tenia derecho para votar en la tal facultad. Lo mismo se ha de dezir, quando vno auia estudiado en vna facultad, y auia estado matriculado en ella, y despues se passo a otra. Como si era Theologo, y tenia cursos en Theologia, y estaua graduado en ella, y despues se matriculo en Canones, o en medicina. El tal no puede votar en Theologia, y si vota es perjuro, y tiene obligacion de restituyr, si se lleua la cathedra por el: porque esta no es pena, sino condicion necessaria para tener derecho a votar.

¶ La difficultad es. Si vno se viesse matriculado vn mismo año en dos facultades, como en Theologia, o en Canones, si este tal podria votar en ambas a dos, o en qual de ellas puede votar.

¶ A esta duda digo lo primero, que lo que deue hazer el tal es borrarse de la vna matricula para poder votar conforme a la otra, en que quiere curar, y desta manera seguramente puede votar en la facultad, que queda matriculado. Porque en el tal caso, no pertenece mas que a aquella facultad.

¶ Digo lo segundo, que este tal puede votar en aquella facultad, que cursa. De suerte, que si al principio se matriculo en Theologia, y despues en Canones y sigue la facultad de Canones, curiando en ella tiene derecho para votar en Canones. La razon es, porque este tal es del cuerpo de aquella facultad. Luego tiene derecho para votar en Canones. Y el auer estado al principio matriculado en Theologia es cosa impertinente.

¶ Digo lo tercero, que si vn estudiante curiasse igualmente en dos facultades como es Theologia, y Canones, que no tiene derecho para votar en ambas las facultades, y si votasse peccaria mortalmente: y lleuandose la ca-

thedra

thedra por su voto estaria obligado a restituyr. Porque la vniuersidad no quiere, que vno pueda tener derecho juntamente para votar en dos facultades. Por lo qual el tal aunque aya dos facultades tan solamente ha de cursar en vna, y matricularse en ella, y ser del cuerpo de la tal facultad para poder votar en ella.

¶ Decima conclusion. El que es voto en alguna facultad, y tiene derecho para votar: pero echa mas cursos o calidades de las que tenia, es perjuro, y si se lleua la cathedra por los cursos y calidades que echo, y que no tenia, esta obligado a restitucion. Este caso al pie de la letra he visto yo suceder. Porque vn estudiante voto con vn curso, o dos mas de los que tenia, y en realidad de verdad se lleuo la cathedra con solo aquel exceso. Este tal que assi voto, fue perjuro, y tenia obligacio de restituyr. En esto conuiene todos los Theologos. Que sea perjuro, consta por que jura de votar cõforme a los estatutos de la vniuersidad, y en realidad de verdad vota contra ellos. Que este obligado a restituyr consta: porque el tal no tenia derecho para votar con aquellos cursos, y calidades: desuerte, que quãto a aquellos cursos, y calidades en realidad de verdad no era voto. Luego obligacion tiene de restituyr en el tal caso. Lo mismo se ha de dezir, si vno votasse dos vezes. La segunda vez es perjuro, y si se lleua la cathedra por el segundo voto, tiene obligacion de restituyrla. Porque en realidad de verdad no tiene derecho para votar mas, que vna vez. Lo que se dize destos se ha de dezir de los que se lo aconsejan, o son causa, que se hagan semejantes injusticias. En estas cosas ya dichas conuienen todos los Theologos, y Iuristas.

¶ La difficultad es del estudiante, que soborno o recibio algo de los opositores contra los estatutos de la escuela, si el tal q̃ da luego priuado de poder votar: de suerte, que antes de la sentencia del juez no tenga derecho para votar, y si vota, es perjuro, y q̃da obligado a restituyr la cathedra si se lleua por su voto. La misma difficultad es, de otras cosas, por las quales los estatutos priuã a los estudiãtes de tener voto: como es el entrar en casa del opositor. La razõ de dudar es: porq̃ parece, q̃ el priuarle del voto es pena. Luego no le incurre antes de la sentencia del juez, que le condemna por tal.

¶ En esta difficultad el M. Soto enseña, que los tales no quedan priuados del derecho, que tienen de votar hasta que los condene. Sino fuesse q̃ preguntãdole juridicamente la verdad, la negasse. Porq̃ en el tal caso se deue auer como si le vuieran condenado. Lo mesmo dize en otro lugar. Esta sentẽcia tienẽ otros Doctores modernos. Estando en los estatutos antiguos de la Vniuersidad de Salamanca. Esta sentencia no era muy improbable.

Sot. li. 7. de iust. q. 6. ar. 6. & li. 4. q. 6. ar. 3.

A esta

¶ A esta difficultad se ha de responder, q̃ los tales en conscienciа son inhabiles para votar, y si votan son perjuros, y tienen obligacion de restituyr, si se lleua la cathedra por su voto. Lo qual particularmente tiene verdad, despues de los nueuos estatutos de la dicha Vniuersidad. Esta sentẽcia tuuo el Maestro Medina en vnos escriptos de restitucio, y lo mismo tiene otros muchos Theologos, particularmẽte discipulos de Sancto Thomas. De suerte, que antes de la sentencia del juez no tiene derecho para votar. La razon es: porque, como dizẽ todos los Theologos en la materia de excõmunicacio la republica puede muy biẽ priuar los ciudadanos, y a los que son de la Republica de algunas cosas cõmunes, de suerte q̃ luego queden priuados en conscienciа antes de la sentencia del juez. Como se vee en la descõmunion y en la irregularidad, que se incurren luego en cometiendo el peccado, antes de la sentencia del juez. Y la Vniuersidad por estos delictos priua en conscienciа del derecho, que tienen para votar. Luego los tales antes de la sentencia del juez no tienen derecho para votar. Este es mi parecer. De lo qual se sigue claramente, que si los tales votan son perjuros, y tienen obligacion de restituyr.

¶ A la razon de dudar se responde, que aunque sea pena se puede incurrir muchas vezes antes de las sentencia del juez, y para esto tiene poder la Republica. Y auiendose declarado en este punto la misma Vniuersidad, obligara en conscienciа, antes de la sentencia del juez.

¶ Esto mismo digo de otras penas semejantes, que suelen poner los estatutos, que se incurren antes de la sentẽcia del juez, quãdo declaran, que obligan en conscienciа. El exemplo es, quando dize, que los que votarẽ desta suerte que pierdan los cursos, y no les valgan en conscienciа. Esta pena incurren antes de la sentencia del juez. De manera, que si se graduan con los tales cursos en conscienciа no les vale el grado. Lo qual se deuia aduertir grandemente: porque ay algunas leyes, que prohiben el abogar, o otras cosas semejantes a los que no estan graduados. Y si estan graduados desta manera, es como sino lo estuuiessen: y assi no pueden abogar ni hazer las cosas semejantes.

¶ Lo que digo de los votos, en su manera se ha de entender tambien de los cathedraticos.

¶ Vndecima conclusion. El estudiante, que es legitimo voto, y no vota por el mas digno, conforme al estatuto, que dize, que votara por el que mejor ha de regir la cathedra, es perjuro, y tiene obligacion de restituyr. En esta conclusion conuienen todos los discipulos de S. Thomas: y otros muchos Doctores, q̃ trayamos arriba. Que sea perjuro, se prueua: porq̃ jura de

votar

votar por el mas digno, y no lo cumple. Que este obligado a restituyr consta de lo dicho arriba, que el que no elige al mas digno, tiene obligacion de restituyr. Esto se entiende, quando se lleuo la cathedra por su voto: o quando el con otros fue causa de aquel daño. Y en el tal caso si el cathedratico entendiesse esto, tambien estaria obligado a restituyr la cathedra. Porque en el tal caso la tiene contra justicia.

¶ En este lugar tambien es necesario dezir algo de lo que toca a la prouision de los collegios, que tambien tienen razon de bienes communes.

¶ Duodecima conclusion. Si el collegio se da al indigno, es peccado mortal contra justicia, y ay obligacion de restituyr el daño. Esto enseña el Maestro Medina muy particularmente, y todos los discipulos de Sancto Thomas: y otros muchos Doctores. La razon es: porque hazen contra los statutos del collegio, y contra la voluntad del testador, y es en gran detrimento del mismo collegio. La difficultad es, a quien, y como se ha de hazer la restitucion: si se ha de restituyr a los dignos, o mas dignos, que dexaron: o si se ha de restituyr tambien al collegio. La razon de dudar es: porque hizieron daño no solamente a los opositores dignos, y mas dignos, sino tambien al collegio.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que tienen obligacion de restituyr los que fueron causa deste daño, no solamente al mas digno, que dexaron de proueer, sino tambien el daño, que hizieron al collegio.

¶ Todo esto se ha de mirar conforme al aluedrio de varon fabio y prudente mirando todas las circunstancias. Esto se conuence con las razones hechas por la conclusion y con la razon de dudar.

¶ Tercia decima conclusion. Los que eligen al digno dexando al mas digno, peccan mortalmente, y tienen obligacion de restituyr al mas digno, y el daño que se le siguiesse al collegio, si uuiesse alguno. En esto conuienen todos los Doctores, que enseñan lo mismo en los beneficios, y officios publicos. Pero en este caso es mas fuerte la razon. Porque los collegios no estan instituydos como stipendios, por el trabajo, como lo estan los beneficios, y los officios publicos, y las cathedras, sino tan solamente sin premios por la virtud. Luego, si no los distribuyen conforme a los meritos es cosa notoria, que tienen obligacion de restituyr.

¶ Quarta decima conclusion: Peccado mortal es contra justicia, quando se dan los collegios a los que no tienen las condiciones señaladas por el fundador del collegio, y ay obligacion de restituyr. El exemplo es, quando el fundador manda, que se den a pobres, y danse a ricos. En el tal caso es peccado mortal contra

justicia,

justicia, y ay obligacion de restituyr todo lo que gasta en el collegio. Lo mismo es, si manda que se den a los de tal tierra, y no se dan. Y lo mismo de otras condiciones semejantes. La razon es: porque el tal electo por collegial recibe todos aquellos bienes contra la voluntad del verdadero señor. Porque el que instituyo el collegio dio sus bienes con aquella condicion.

¶ La duda es, quando el que instituyo el collegio establecio, que el casado no se pudiesse admitir al collegio, y el colegial en realidad de verdad es casado. La duda es, si el tal estara obligado a restituyr todo lo que gasto en el collegio de los bienes del collegio. Lo mismo es, si el que instituyo el collegio establecio, que no pudiessen admitir al collegio, Iudios, o descendiētes de Iudios, o Moros, o otros que tienen semejantes qualidades.

¶ La razon de dudar es: porque parece ser cosa muy dura que vno manifieste, y descubra su defecto, particularmente siendo oculto. La misma difficultad es de los que le reciben, y admiten al collegio, sabiendo y entendiendo que no tiene las qualidades deuidas conforme a los statutos.

Sot. li. 1. de iust. q. 6. art. 6.

¶ En esta difficultad Soto tiene, que los tales peccan cotra justicia, y tienen obligacion de restituyr al collegio lo que recibieron del collegio. Esto mismo tienen otros Doctores. La razō destos Doctores es: porque gasta aquellos bienes del collegio cōtra la volūtad del verdadero señor. El M. Medina procede por otro camino. Y enseña, que si aquel que admitieron en el collegio, prouo que no tenia tal defecto, o fue causa, que la prouança salesse buena, con engaños, y fraudes en el tal caso esta obligado a restituyr: porque con fraude, y injusticia consume los bienes agenos. Pero si los electores del collegio hizieron sufficiente prouança, sin que el hiziesse engaño ninguno, y no hallaron tener el tal defecto, no esta obligado a restituyr. La razon desto se toma de la interpretacion de lo justo, y bueno. Porque dezir lo contrario parece cosa durissima.

¶ Digo lo primero, que si el estatuto manda, y ordena que los collegiales no puedan ser casados, si en realidad de verdad lo son, peccan mortalmente entrando en el collegio, y perseuerando en el desde el tiempo, que se casan, y tienen obligacion de restituyr al collegio los bienes, que consumieron al mismo collegio. Lo mismo se ha de dezir de los que le reciben sabiendolo. La razon es del Maestro Soto: porque consumē los tales bienes contra justicia, y contra la voluntad del verdadero señor. No dize contra esto Medina: porque ningun casado puede entrar en el collegio, sino es con fraude, y engaño. Los que le reciben, y votan por el, tambien estan obligados a la misma restitucion. Porque son causa con,

tra justicia deste daño. Lo mismo se ha de dezir de otras qualidades, que suelen pedir los estatutos, como es ser de tal tierra, o ser pariente. Porque en esto no puede dexar de auer fraude. Y aunque no la aya, tienen obligacion de restituyr desde el punto, que entendieren no tener las tales qualidades. Y si vuieren estado en el collegio por algun tiempo con buena fee, p nsando ser parientes o deudos, han de restituyr conforme a las leyes del que gasta los bienes agenos con buena fee: de los quales diremos abaxo.

¶ Aduiertase, que el que estando en el collegio se casa, no pudiendo estar dentro del collegio casado conforme a los statutos, no cumple con tener proposito de restituyr lo que gastare, estando dentro del collegio: sino que se ha de salir, o dar orden en salir muy breue mente: y quando fuere posible, moralmente hablando, teniendo atencion a que no le venga algun graue detrimento. Suele acontecer que estando en el collegio, se le offrece algun casamiento, y en realidad de verdad lo effectua, el tal collegial se suele estar en el collegio todo su tiempo, con proposito de que despues restituyra lo que vuiere consumido, en el collegio. Este tal no cumple con esto. La razon es: porque va siempre gastando la hazienda del collegio, contra la voluntad del verdadero señor. Tambien, porque en su lugar auia de entrar otro collegial, que se sustentasse con la hazienda del collegio. Esto mismo se ha de dezir de aquellos, que en realidad de verdad no son parientes del fundador, o no son de tal tierra, como lo pide el statuto. De lo que toca a la limpieza, que pide el fundador en los que se han de sustentar en el collegio, ay alguna particular dificultad.

¶ Digo lo segundo: que el que con fraude, y engaño hizo que la prouança saliesse buena, siendo en realidad de verdad descendiente de Moros o Iudios este tal peca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr entodo a la manera, que hemos dicho de los passados. La razon de Medina es conueniente. No cumplen los tales con estarse en el collegio, con proposito de restituyr el daño, como queda ya dicho.

¶ Digo lo tercero, que no me parece muy improbable, que quando con buena fee se opusieron, y leuaron el collegio, no tienen obligacion de restituyr, ni salirse del collegio, quando lo supieren, aunque tambien me parece probable lo contrario. La primera parte se prueua con la authoridad del Maestro Medina, y con la razon hecha en su fauor, que es muy aparente. Durissima cosa seria, que si vno se opuso con buena fee a vn collegio, y le hi-

zicion

zieron la informacion, sin engaño ninguno, y salio buena, y le recibieron, que el tal si entendiesse algo de su linage estuuiesse obligado a salirse del collegio, y a restituyr. En este caso no es contra la voluntad razonable del que instituyo el collegio. La segunda parte se prueua con la authoridad del Maestro Soto, y con su razon, que es aparente.

¶ Digo lo quarto, que los collegiales, o collegial, que con fraude, y engaño recibieron el tal, y los que fueron causa que le recibiessen, tienen obligacion de restituyr por la razon ya dicha. Lo mismo se ha de dezir del, que fue a hazer la informacion, si con malicia la saco buena, no siendo en realidad de verdad limpio. Lo qual suele acontecer algunas vezes, que por ser de su tierra, o de su bando, suelen hazer semejantes diligẽcias, y suelen recebir indignos, auiẽdo otros dignos, o mas dignos de otro bãdo. Los testigos, que cõ malicia dixessen biẽ en la tal informacion sabiendo, que no es limpio tambien estarian obligados a restituyr. Porque serian causa contra justicia del tal daño.

¶ A la razon de dudar puesta al principio, se responde facilmẽte de lo dicho.

¶ Tambien ay duda, quando el statuto manda que el collegio se de a pobres, como lo mandan todos los collegios, y esta es la voluntad del testador. Esta duda si los ricos se pueden admitir al collegio con este artificio, que el tal renuncia todos sus bienes en vn amigo suyo, o en vn pariente: del qual sabe muy bien, que los ha de recibir, quando el quisiere, y como el quisiere, y que estan como en su mano propria. Suele acontecer, que vn opositor es mayorazgo de mil, o dos mil ducados, o tiene vn beneficio muy gruesso, que renta otro tanto. Este tal para que le recibanen el collegio, renuncia los fructos en vn amigo, o pariente, que infaliblemente q̃ los dara, como sino vuiera renunciacion. La duda es, si el, y los que le reciben estaran seguros en consciencia, y no tendran obligaciõ de restitucion. La razon de dudar es: porque estos tales en realidad de verdad son verdaderamente pobres: porq̃ no son señores de los tales reditos: y si los tiẽ, es por gracia, y liberalidad de aquellos, en quien renunciaron. Luego cõ buena conscièçia pueden ser admitidos al collegio.

¶ En esta difficultad deue de auer auido diuersidad de pareceres. Porque por experiencia consta, que muchos collegios hã recibido hõbres semejantes. Y parece que los collegios no se mouieran a hazer esto, sin pareceres de algunos letrados.

¶ Digo lo primero, q̃ si el engaño es de tal suerte, y qualidad q̃ aquel, en quien renuncian los fructos tiene hecha escriptura en contrario, de que se los dara o

semejante seguridad, y obligacion de justicia: en el tal caso no ay duda, sino que el que entra en el collegio pecca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr lo que gasto en el collegio: y los collegiales, que le eligieron sabiendo esto, tienen la misma obligacion, y peccaron de la misma manera. En esto deuen conuenir todos los Theologos, y Iuristas. La razon es: porque en el tal caso este tal no es verdaderamente pobre, como es cosa notoria. Luego esta en el collegio contra la voluntad del verdadero señor: y por consiguiente es peccado mortal, y tiene obligacion de restituyr. Toda la difficultad esta, quando en realidad de verdad, y con llaneza renunciaron los fructos, de suerte, que no son suyos, y que el tercero se podria quedar con ellos en conciencia. Porque entonces parece que en realidad de verdad es pobre. En este caso, que es el commun, el Maestro Medina tiene que los tales no estan seguros en conciencia, y que peccan mortalmẽte, y tiene obligacion de restituyr. La razon es: porque estos tales en realidad de verdad hazen esto en fraude de la ley, y del statuto, que es la voluntad del verdadero señor, y guardando solas las palabras del statuto hazen en realidad de verdad contra el, como se dize en derecho. De suerte, que estos tales son pobres fingidos, y assi tienen obligacion de restituyr lo que gastan en el collegio, y el daño que hazen a los otros opositores.

leg. contra. ff. de legib. & codice eo dem tit.

¶ Digo lo segundo, que esta sentencia me parece muy segura, y acertada. Porque sin duda ninguna la voluntad del que instituyo el collegio, fue que los collegiales fuessen verdaderamente pobres, y que se sustentassen de sus bienes, y que no fuessen pobres con estas inuenciones.

¶ Digo lo tercero, que yo no me atreuo del todo a condemnar estos tales, con el rigor, que los condemna Medina. La razon es: porque si vn clerigo tuuiesse vn hijo, y en realidad de verdad, y cõ sinceridad su haziẽda la mandasse a vn amigo suyo haziendole verdadero señor, pero confiando del que la daria a su hijo: a este tal no le condemnaria yo, que haze contra las leyes, que determinan que los hijos de los clerigos no ayan, ni puedan auer los bienes de los padres, aunque el legislador, pretendio, que no viniessen los bienes de los padres a los hijos. La razon, porque yo no condemnaria esto es: porque en el tal caso en realidad de verdad hizo verdadero señor a aquel tercero, y assi el hijo no hereda los bienes, y haziẽda de su padre. De la misma suerte, en nuestro caso, el tal es verdaderamente pobre. Por que en realidad de verdad passo el dominio de lo que tenia al tercero, y assi quedo pobre, aũque tenga cõfiança de la liberalidad

del otro: pero es cosa, que puede faltar. De suerte, que es verdad, q̃ yo no cõdemno esto tan rigurosamente: pero tampoco lo aprueuo por ser cosa difficil.

¶ Digo lo vltimo, q̃ si diesse la hazienda con esta ley, y condicion expressamente, o implicitamente, que le auian de dar los rẽditos de suerte, que viuiesse obligacion de justicia a darselos y en el tal caso sin duda ninguna es peccado mortal, y ay obligacio de restituyr. La razõ es: porque entonces verdaderamente no seria pobre. De todo lo dicho se responde facimente a la razon de dudar.

¶ Vltima conclusion. Los collegiales peccan mortalmente cõtra justicia dilatãdo las prouisiones de los collegiales contra razon, y mas tiempo de lo q̃ es bueno, y justo. Porque los opositores del collegio los ayuden en las cathedras, que vacã en la vniuersidad suelen dilatar por mucho tiempo la prouision de los collegiaturas. Esto no es licito, ni lo pueden hazer con buena conscien cia. Esto enseña Medina, y muchos discipulos de S. Thom. y otros Doctores. La razõ es: porq̃ hazen contra la volũtad del fundador del collegio, y son causa que los opositores del collegio gasten su hazienda, y salud, y no miren por sus conscien cias. Fuera desto son causa, q̃ los hõbres muy habiles: que son pobres, no se pueden oponer a los collegios, y assi viene los collegios a destruyrse, q̃ no recibiendo los mas habiles, y virtuosos. Finalmente lo que auian de gastar, y comer veynte o veynte y quatro, conforme a la intencion del fundador, lo comẽ diez o doze, y lo gastã contra la volũtad del verdadero señor. Por lo qual los que son causa deste daño, tienen obligacion de restituyr al aluedrio del varon sabio, y prudẽte el daño, que hazen al collegio, y a los opositores. Dixe en la conclusion, quando dilatan la prouision mas de lo que es justo, y bueno. Porque lo que es justo, y bueno no es peccado. Algunas razones puede auer, para que sea l cita la tal dilaciõ. Como si estuuiesse el collegio muy gastado, y empeñado, seria bien remediar este daño ahorrando lo que auian de gastar los collegiales, que auian de recibir, como no lo gastassen los demas. Otras cosas mas particulares era cosa facil collegir la resolucion dellas.

Capit. IX. De lo que se ha de restituyr, y si basta restituyr simplemente lo que injustamente se tomo.

DEsto disputa S. Thom. y todos sus discipulos, particularmente Cayet. Victoria, Medina, Peña, B. ñez, Orellana, y los que escriuen sobre S. Thom. Como son Aragon y otros Doctores modernos.

D. Tho. 2.2.q. 62 arr. 3. & ibi omnes isti.

PRimera conclusion. En conscience basta restituyr tanto, como vno tomo injustamente: de suerte, q̃ si valia ciento ciento ha de restituyr. Esto enseña S. Thomas y todos los Doctores citados. La razon es: porque la restitucion se ordena a resarcir la desigualdad, q̃ ay. Luego restituyendose tanto como se tomo, se cumple con la conciencia: porque entonces se haze igualdad.

¶ Segunda conclusion. Toda offensa, que se haze cõtra el proximo, se ha de reparar, restituyẽdo simplemente la injustitia, que se le hizo. Si le hurtaron ciento, ciento le han de restituyr. Si le agrauiaron e injuriaron no solamente en la hazenda, sino en la honra, y fama todo se lo han de restituyr. Esto enseñan los mismos Doctores en el mismo lugar. La razon es: porque ay desigualdad, no solamente en la hazienda, pero tãbien en la honra. Luego obligacion ay simplemẽte de restituyr lo vno, y lo otro.

¶ Tercera conclusion. Reparar con pena la culpa cometida contra la ley, es contra la ley castigãdola, es officio proprio del juez, que es la justicia animada. Como quãdo la ley pone pena, por algũ delicto, o injusticia: la tal pena la ha de poner el juez, en quien principalmente esta la justicia vindicatiua. Esto enseña Sancto Thomas y todos los Doctores citados. La razon es: porque el juez de su proprio officio, y de justicia esta obligado a conseruar la Republica en paz, y limpiarla de hombres perniciosos. Aduierta se que algunas leyes encierran en si dos partes. La primera es, algun mandato o precepto, o tassa de precio. La otra la pena q̃ pone al q̃ passare la tal ley. Esto se vee en la prematica del trigo, q̃ manda, que ninguno venda el trigo mas que a catorze reales, y al que lo vendiere mas, pone pena de tãtos mil marauedis. La primera parte obliga en cõsciencia, antes de la sentẽcia del juez, como lo diremos abaxo. La segũda parte q̃s la pena la ha de poner el juez. Y esto es lo q̃ determinamos en la conclusion, y desto tratamos al presente.

¶ Quarta conclusion. La ley penal, que no contiene pena ipso facto, y que se incurre luego, no obliga en consciencia antes de la sentencia del juez. En esto cõuiné todos los Iuristas, y Theologos, particularmẽte los citados. La razon es clara: porq̃ la misma ley lo dize. Confirmase: porq̃ la sentencia de descomunió, o pena de descomunió, que ha de poner el juez, no se incurra luego. Luego lo mismo sera destas penas. De lo qual se ha de ver en particular el M. Soto, y los discipulos de S. Thom. En consequencia desto sera necessario dezir aqui brevemente algunas cosas pertenecientes a la ley, que pone luego la pena ipso facto. Dire las que tienen mas aparencia: porque tratarse muy en particular desto no pertenesco a este lugar, y tratarse ha en el suyo proprio.

Sot. li. 7. de iust. q. 6. art. 6. disci. D. Tho. 1. 2. q. 96. art. 4.

¶ Quinta

¶ Quinta conclusion. La ley penal ecclesiastica, que contiene la pena luego, y ipso facto, incurrese en consciencia, antes de la sentencia del juez. Como se vee en la descommunion, y irregularidad. De lo qual queda dicho en la primera parte de la summa. En esto conuiene todos los Theologos, y Iuristas. Verdad es, q varian grandemẽte en dar la razon desto. Allí se podra ver, en lo de excõmunicationes.

¶ Sexta conclusion. Ninguna ley penal, aunque diga que se incurra luego, obliga al reo en consciencia a aquel mismo se despoje de sus bienes. Esta conclusion es la sentencia mas cierta, y mas comun entre todos los Theologos, y Iuristas.

¶ Septima conclusion. Probable sentencia es que el reo que cometio el delicto contra la ley penal que le priua luego de sus bienes, no tiene dominio desde aq̃l punto: pero tiene la possessiõ. De suerte, q̃ le quita luego el dominio: pero no la possessiõ. Pero muy mas probable es, q̃ no le quita luego el dominio, ni la possessiõ hasta la sentencia del Iuez. El exẽplo es en el, que cometio el delicto de heregia: al qual la ley en pena le priua luego de sus bienes, y los aplica al fisco. Este tal heregе no queda luego priuado del dominio, segun la mas probable sentencia: aunque es probable, que luego queda priuado del dominio: pero no de la possessiõ. La primera parte es del M. Soto. La segũda tiene Cayetano y communmente los Doctores.

¶ Acerca destas conclusiones ay algunas dudas pertenecientes a la materia de restitucio. Y por esta razõ las hemos puesto aqui. La primera duda es tocante al reo, quando le pregunta el juez juridicamẽte, de suerte que esta obligado a responder la verdad, y niega el delicto contra razon, y justicia, y por esta razon no le castigaro con la pena de la ley aplicado sus bienes al fisco. La duda es, si el tal reo esta obligado a restituyr la tal pena, como si el juez le huuiera condemnado. El exemplo es en vn hereje, ẽ le preguntalos juezes iuridicamente. Si el cõfessara la verdad, como tenia obligaciõ aplicara sus bienes al fisco: por no la confessar no le cõdenan. La duda es, si aura obligacion de justicia a restituyr estos bienes al fisco. La razõ de dudar es: porq̃ este tal por injusticia impide, q̃ sus bienes no se apliquẽ al fisco. Luego en consciẽcia esta obligado a restituyr los.

¶ En esta difficultad el M. Soto enseña expressamẽte q̃ este tal se ha de auer, como si estuuiera cõdenado, y por cõsiguiẽte esta obligado a restituyr el daño, q̃ hizo al fisco. Esto mismo tienen otros muchos Doctores. Y esta sentẽcia es probable. A esta difficultad se ha dresp̃oder ser lo mas probable q̃ el tal reo no tiene tal obligaciõ en cõsciencia. Esto tiene Medina, Orellana, y cõmunmẽte los discipulos de S. Thom. en el lugar citado, y Aragõ alli. La razon es: porque el fisco no

Sot. li. 1. de iust. q. 6. art. 6.

Arag. 8. pa. 22.

tiene derecho a aquellos bienes, sino es mediante la sentencia del juez, por ser ley penal. Luego, sino vuo sentencia de juez, como en hecho de verdad, no la vuo, no tiene derecho de justicia el fisco. De lo qual mas en particular se dira abaxo.

¶ A la razon de dudar se responde, que aunque el tal no tenia derecho para negar la verdad: pero despues de negada, tiene derecho para tener sus bienes: porque no ha de ser el mismo actor contra si mismo. Particularmente, que como queda dicho, el fisco no tiene dominio de aquellos bienes, sino es mediante la sentencia del juez. Pero adviertase con los Doctores citados, que despues de condemnado, y aplicados los bienes al fisco, o a otro qualquiera, no los puede el reo ocultar, ni tener, ni quedarse con ellos, con buena conciencia. Porque en hecho de verdad, ya no son suyos.

¶ La segunda difficultad podia ser del mismo reo despues de condemnado por el juez. Pero desta queda ya dicho immediatamente.

¶ La tercera difficultad podia ser de los testigos, que niegan la verdad en el mismo caso, si estan obligados a restituyr. Desto dirase a baxo, tratando de los testigos.

¶ Octaua cõclusion. El cortar leña muy frequentemẽte en los montes agenos, aunque sean proprios del lugar, es peccado con una justicia legal. En esta conclusion convienen todos los Doctores en el lugar citado. La razon es clara: porque la justicia legal mira al bien cõmun. Y estos tales destruyen el bien cõmun, cortãdo frequẽtemẽte leña. Porq̃ los montes son necessarios, para el bien cõmun. De suerte, que si se da grande daño en los mõtes cõmunes, es peccado mortal. Assi lo ha de entender Manuel Rodriguez, el qual trae a Soto, Nauarro, Castro, Couarruuias, quãdo dize q̃ pecca mortalmente aq̃l q̃ corta, y saca leña del mõte commũ. Ha se de entender, quando haze graue daño. Porq̃ de otra manera no tiene verdad la tal sentẽcia. ¶ Nona cõclusion. El q̃ corta leña en mõtes agenos, aunq̃ sean d̃ particulares señores. Como no coste, q̃ lo planto el dueño, o sus antepassados no ay obligaciõ de restituyr, sino es, q̃ lo destruye essen haziẽdo tala. En esta cõclusiõ conuiene los mas discipulos de S. Thom. y los q̃ escriuen sobre el, particularmẽte Medina, Bañez, Orellana. Peña limita esta cõclusiõ, quãdo corta leña para su propria vtilidad. Pero si la cortasse para vẽder, dize q̃ seria differẽte cosa. Pero Orellana absolutamẽte pone esta cõclusiõ. La razõ de la primera parte es: porq̃ si al principio se apropriarã los mõtes a los señores, o a los lugares, con esta cõdicion, que pudiessen cortar de los tales mõtes cõ su pena, no tẽdria obligaciõ de restituyr. Yes assi, q̃ los montes se apropriarõ a los dueños cõ essa ley, y cõdicion.

Man. Rodr. in sum ma. tom. 1. ca. 38. con. 1. Soto. lib. 4. de iust. q. 6. art. 4. Nau. cap. 17. n. 120 Cast. de leg. pena. lib. 1. ca. 20. §. 1. Cou. sup. regu. pec cat. p. 2. §. 8.

cion, por lo menos virtual interpretatiua, como cõsta por el vso. La razon desto es: porque estos arboles Syluestres, que tan facilmente los lleua la tierra, sin casi industria humana son grandemẽte necessarios para los vsos humanos, y assi fue cosa conueniente, que se apropriassen con aquella condicion. Luego no ay obligacion de restituyr. Esto se confirma del vso, assi de los que cortan la leña, como de los juezes, que nunca restituyen, ni obligan a restituyr, sino a pagar la pena.

¶ La segunda parte se prueua: porque el que destruye el monte aunque sea de su propr o lugar, pecca contra justicia commutatiua: porque le quita el derecho, que tenia para cortar leña para el bien publico, y cõmun. Luego pecca contra justicia commutatiua, y por consiguiente estan obligados a restituyr el daño. Conforme a esta conclusion se ha de entender Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion segunda, y tercera, y los Doctores que trae alli.

¶ Decima conclusion: El que corta leña en el monte ageno del qual consta, que lo sembro el señor, y lo planto, esta obligado a restituyr el daño, que dio antes de la sentencia del juez. Esto enseñan los maestros citados, particularmente Orellana. La razon es: porque el auer plantado el tal monte es titulo sufficientissimo, por el qual el monte queda perfectamente apropriado al señor: de suerte que el solo es licito cortar leña, y no a los demas, aun que sea cõ su pena. Luego el que corta leña en los tales montes, tiene obligacion de restituyr. Pero aduierte Pena, que nunca se ha de presumir que ay semejante titulo, sino es que conste del. Porque quando lo ay, suele ser muy notorio. Pero aduiertase para declaracion desta conclusion, que para que obligue este daño a restitucion, antes de la sentenc a del juez debaxo de peccado mortal ha de ser grande, y n table daño: aunque el monte lo aya plantado el señor. Declaremos esto. En los montes agenos solamente obliga a restitucion quando se destruye, y tala el monte. Pero quãdo los montes son proprios, como en el caso desta conclusion, ay obligacion de restituyr debaxo de peccado mortal, quando se da graue daño en el monte. La grauedad del daño se ha de considerar cõforme a la qualidad de la materia. Menor quantidad de oro es mas graue cosa, q̃ mayor quantidad de plata, o estaño. De la misma suerte en estos arboles, que con poca diligencia humana y industria lleua la tierra, para hazer materia graue, se requiere mayor quantidad. Por lo qual en los arboles Syluestres, como son las enzinas, para que la restitucio obligue debaxo de peccado mortal, y sea graue la materia ha de ser graue quantidad, y mucha quantidad.

Vndecima conclusion: Lo que se dize de los arboles Syluestres se ha de dezir consiguiente

mente del fructo de los mismos arboles. De suerte, que si es licito, cortar los arboles, y de la manera que es licito, y en los que es licito, sera licito coger el fructo, y en los que no es licito cortar los arboles, no sera licito coger los fructos. Esto enseñan los Doctores citados. Las razones son las mismas.

¶ Duodecima cóclusion. Los que apacientan sus ganados en prados agenos, que estan cercados con su vallado, estan obligados a restitucion del daño, que causan antes de la sentencia del juez. Esta enseñan todos lo maestros citados. La razon es, porque los tales prados estan perfectamente apropriados a estos señores: pues estan cercados. Luego ay obligacion de restituyr antes de la sentencia del juez. Destas conclusiones se sigue, que si alguna vez los Obispos pronunciassen sentencia de descommunion latæ sententiæ contra aquellos, que dezimos, que no estan obligados a restituyr mandandoles restituyr no tienen fuerça las tales descommuniones. La razon es: porque las tales descommuniones no obligan, sino es aquellos, que estan obligados a restituyr. Luego no estando los tales obligados a restituyr, no obligara la restitucion.

¶ Tercia decima conclusion. Los que cortan leña de los montes de otros pueblos vezinos, teniendo tambien en sus lugares otros montes, de los quales tambien cortan leña los dichos vezinos ni peccan, ni estan obligados a restitucion. Esto enseña Aragon, Cordoua, y Manuel Rodriguez. Y esto tienen communmente los Doctores. La razon es: porque en el tal caso se recompensa lo vno con lo otro, y ay virtualy tacito consentimiento de ambas partes. Esto se confirma: porque la costumbre ha introduzido en algunas partes, que los tales vezinos se contentan con la pena cogiendo los en el hurto, como lo dize Soto, y Fray Luys Lopez.

¶ La difficultad es de los religiosos, que son vezinos de alguno destos lugares: si los tales religiosos pueden cortar leña de los montes del otro pueblo vezino.

¶ En esta difficultad Manuel Rodriguez y Fray Luys Lopez en los lugares citados enseñan, que no pueden cortar leña, y que estan obligados a restitucion. Y lo mismo parece que significa Cordoua en el lugar citado. La razon destos Doctores es: porque los Religiosos no son vezinos del otro pueblo. Este parecer es bié probable: por la autoridad destos Doctores.

A esta difficultad mi parecer es, que no es tan improbable, de zir, que en el tal caso, si los religiosos cortan leña de los montes agenos vezinos a su lugar, y la cortan con la moderacion, que la cortan los demas vezinos del pueblo, donde estan los dichos religiosos, que no peccan, ni estan obligados a restitucion, como no lo está los vezinos de su proprio

Arag. de iust. pag. 235. Cordo. de casibus q. 117. Ma. Rodri. loco citato conc. 5.

Soto lib. 4. de iust. q. 6. ar. 4. Luys Lopez. in instruct. cõfciẽtiæ 1. p. c. 149.

Cord. q. 118.

lugar.

lugar. La razõ es: porque el mismo Fray Manuel Rodriguez enseña en la conclusion antes, que los religiosos de algun lugar se computan por vezinos del mismo lugar. Y tambien enseña como hemos dicho, que se da recompensacion en lo que toca al cortar leña, quando dos montes de dos lugares estan vezinos, y que el que corta leña del otro lugar vezino, no tiene obligacion de restitucion. Luego lo mismo sera en el tal caso de los religiosos, q̃ tambien son vezinos. De todo lo dicho se sigue, que los que compran leña hurtada de aquellos, q̃ estan obligados a restituyrla, tienen obligacion de restituyrla en su propria specie, y valor, sino restituye el que la hurto. La razon es: porque el tal comprando la leña, la hurta pues sabe, que compra lo ageno, y lo hurtado. Todo lo demas que dize Manuel Rodriguez, y Aragõ tocante al cortar de la leña, se ha de entender conforme a lo dicho en todas estas conclusiones passadas.

Mag. in 4. d. 15. Medina codice de rest. q. 12. Ca. in opusc. 17. resp. respo. 12 dubio 4. Soto 4. de iust. q. 6. art. 4. Na. c. 17. nu. 110. Covar. relectione regulæ peccatum p. 2. §. 8. su. v. venatio & v. restitu.

Quarta decima conclusion: justamente se veda por el Principe la caça o pesca, o coger aues por muchas causas. Esto enseñan cõmunmente los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, y los Doctores con el M. y Medina, y Cayet. Soto, Nauarro y Couar. y los Summistas. Todos estos Doctores tratan en estos lugares de esta materia. Prueuase la conclusion, trayendo las causas, que justificã esta prohibicion. La primera causa es, que aya causa razonable, o prouecho publico: conuiene a saber, que no perezcan las aues o fieras, o peces del todo, antes aya mucha copia dellas: porq̃ esto es assi necessario para el biẽ commun. Por esta razõ justamẽte se prohibe caçar, opescar en los tiempos, que las hembras estan preñadas, o crian. Por la misma razon esta vedada la caça justamente en tiempo de nieue: porq̃ entõces es facil el caçar, y se seguiria, q̃se destruye esse del todo la caça. Por la misma razon esta vedada la caça o pesca, o el coger las aues con ciertos instrumentos, y modos: porque seria destruycion de la caça. De lo qual se han de ver las leyes del Reyno. La segũda causa es, por la recreacion, que se deue a los grandes, por los muchos cuydados que tienen. Y por esto le es licito prohibir, que ni caçen, ni pesquen en ciertos lugares. Pero estos lugares han de ser pocos: y no a todos igualmente es licito esto. Porque mas lugares puede prohibir el Rey, que el Duque, y mas el Duq̃ que el Cõde, y el Conde que los de mas baxo estado. La tercera causa es la propriedad. Por lo qual el señor de vn mõte, o de vn rio, o estanq̃ puede licitamẽte prohibir, q̃ ninguno cace, o pesque en ellos.

¶ Quinta decima conclusion. Los que caçan, o pescan en lugares agenos, donde por las leyes esta prohibido hazerse, siẽdo las leyes justas, estan obligados a las penas de las dichas leyes despues de la sentencia del juez. En esto conuienen todos los Doctores, q̃

hablan

Cait. de leg. pœna lib. 1. c. 10. §. 1.

hablan de la ley penal, particularmente Castro. La razon es: porque es ley justa y sancta. Luego por lo menos ha de obligar despues de la sentencia del juez.

En lo demas ay differentes pareceres entre los juristas, y Theologos, como se podra ver en el lugar citado. Aqui diremos lo que parece mas probable.

¶ Sextadecima conclusion. Los que caçan en montes agenos, que no estan cercados, no tienen obligacion de restitucion, si no es que hagan grande estrago en la caça. Esto enseña Orellana, y communmente los Thomistas. La primera parte de la conclusiõ se prueua: porque en el tal caso el señor no tiene perfecto dominio de los tales animales, pues tienen libertad para yrse donde quisieren. Luego en el tal caso no ay obligacion de restituyr. Esto se confirma: porque el que corta leña en el monte ageno, que no lo planto el ni sus mayores: no tiene obligacion de restituyr, sino haze grande estrago, como ya queda determinado. Luego menos tiene obligacion de restituyr en nuestro caso. Porque los tales animales: que no estan cercados, son mas communes que no los arboles. La segunda parte se prueua: porque el que haze gran estrago, quita el derecho de justicia, que tenia el señor del monte para caçar en su proprio monte. Luego tiene obligacion de restituyr. Qual sea grande estrago, se ha de dexar al aluedrio del varon discreto, y prudente.

¶ Decima septima conclusion. El que caça en el monte ageno, que esta cercado esta obligado a restituyr, no solamente el daño que haze, sino tambien la caça. Esto enseña Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase, lo primero del derecho, en el qual se determina esto. Lo segundo se prueua, porque los tales animales, y la tal caça por estar cercadaes perfectamente del señor, de suerte q̃ el señor tiene perfecto dominio de la caça. Luego obligacion ay de restituyrsela, si se la quitan.

leg. 3. ff. de adquirẽda possessione & de. 12. tit. 28. p. 3.

¶ Decima octaua conclusion. El que fuera del cerco caça, no esta obligado a restitucion, aunque la caça no vuiesse perdido el tino de yr y volver al cercado. De suerte, que aunque la caça este cercada si sale fuera del cerco, el que la caça no tiene obligacion de restituyr. Esta conclusion es contra Medina, y Couarruuias, y contra Manuel Rodriguez. Pero nuestra conclusion tienen communmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos muy en particular Orellana. La razon es: porque la caça en saliendose del cercado, por fuerça, y virtud del derecho natural queda commun. Luego el primero que la coge es suya, y por consiguiente no tiene obligacion de restituyr. Que se haga commun consta: porque la tal caça se puede yr donde ella quisiere libremente: pues no la tiene cerrada el señor.

Med. codice de restit. q. 12. Cou. super regu. lampeccatum p. 2. §. 8. Ma. in summa. c. 37.

Esto

Esto se confirma: porque si vno ha cogido vna fiera, o vn conejo, o vna aue, y despues huye, de suerte que facilmente no la puede alcançar, el que la coge despues se haze señor della, como lo dizen todos. Luego lo mesmo sera de la caça, que sale del cercado. Porque mas señor es el que coge vna fiera, o vna aue con su propria mano, que no el que el que la tiene en el cercado.

¶ Decima nona conclusion. El que pesca en el rio, o en la mar de algun señor, al qual esta ya aplicado, no esta obligado a restituyr, sino es que haga grande estrago en los peces. Pero, si pesca en vn estanque hecho con arte, y industria de algun señor, esta obligado a restituyr los peces, que pesco. Esta conclusion es semejante a las passadas, que estan puestas de la caça: y assi no tiene necessidad de otra prouança. Como la caça, quando no esta cercada libremente puede yr donde quisiere: assi tábien la pesca, q esta en el rio, o en la mar libremente se puede yr, donde quisiere. Por lo qual el señor no tiene perfecto dominio de la pesca. Pero quando esta encerrada en algun estanque, o en alguna cosa semejante, no tiene libertad para yrse, y assi tiene perfecto dominio de la pesca.

¶ Vigesima conclusion: El que coge palomas en el palomar agena, está obligado a restituyrlas. En esta conclusion se ha de supoponer ser licito edificar, y tener palomares. Porque aunque es verdad, que las palomas hazen daño en las tierras vezinas: pero hazen mayor prouecho a toda la Republica. Lo vno, porque las palomas, y palominos son mantenimiento necessario, y conueniente para la Republica. Lo otro, porque como dizen los labradores, a las mismas tierras vezinas hazen mas prouecho, que es el daño, que hazen. Porque el estiercol de las palomas sirue grandemente para fertilizar las tierras. Verdad es, que si en algun lugar huuiesse leyes, que prohibiessen el edificar palomares, seria peccado graue contra las leyes el edificarle. Tambien si los labradores se quexassen grauemente del daño, que hazen las palomas seria peccado edificar palomar. Pero en España no ay tales leyes, ni se quexan tan grauemente los labradores. Esto supuesto.

La conclusion es commun entre los Thomistas, y particularmente la tiene Orellana. La razon es: porque el señor de el palomar tiene perfecto dominio de las tales palomas, y palominos. Luego el que se las toma, tiene obligacion de restituyrselas, como el que caça en el cercado, ò el que pesca en el estanque.

¶ Vigesima prima conclusion. El que toma las palomas fuera del palomar dentro del espacio de vna legua, pecca:

pero

pero no esta obligado a restituyr sino es, que haga grande estrago en las palomas. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados, particularmente Orellana. La primera parte se prueua: porque el tal haze contra vna ley de Hérico Tercio Rey de Castilla. la qual manda esto, y despues la confirmo Carlos V. Luego es pecado. Pero no es peccado mortal, sino es, que esto se haga muy ordinariamente, y con gran detrimento del señor del palomar. La segunda parte es contra Soto y Couarruuias en los lugares citados: los quales dizen, que los tales quiças estan obligados a restituyr. La razones: porque aquella ley solamente prohibe que no se haga. Luego della no se colige, que ay obligacion de restituyr. Esto se confirma: porque el que caça los conejos de vn monte cercado fuera del mismo cerco, no tiene obligacion de restituyr. Luego lo mismo sera en nuestro caso: porque es la misma razon.

¶ Vigesima segunda conclusion: Los que caçan, o pescan en los lugares communes de otro pueblo cercano al suyo, no estan obligados a restituyr lo que cogen de alli, si los del otro pueblo hazen lo mismo en los lugares communes de su pueblo. Otra cõclusion semejante pusimos de los que cortan leña. Esta tienen communmente los Doctores, y muy particularmente Manuel Rodriguez. La razon es: porque entonces se recompensa lo vno con lo otro. Luego no queda obligacion de restituyr.

Man. Rodri. in Súma tomo 1. ca. 37. conc. 2.

¶ Vigesima tercia conclusion. Si algun señor con buena fe remite los tributos, que le deuen sus vassallos, para que el solo tẽgade recho de caçar, en el tal caso los tales estan obligados a restituyr toda la caça que matarẽ dentro y fuera de sus heredades, si se hizo el concierto libremente. Esto enseñan communmente los Doctores, particularmente Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusione quinta. La razon es: por que en el tal caso de justicia estan obligados a no caçar: y esto por fuerça, y virtud del tal contrato. Luego si caçan tienen obligaciõ de restituyr. Lo mismo se ha de dezir, si hiziessen otro semejante concierto de no pescar, o cortar leña. Aduiertase, que queda dicho en la conclusion, si el concierto se hizo libremente: porque no se auiendo hecho libremente, no tendria fuerça. Y no sera hecho con libertad, haziendolo por ruegos del dicho señor. Porque los ruegos de los señores communmente son fuerça. Por lo qual el Theologo, y el confessor deue aduertir grandemente en esto.

¶ Vigesima quarta conclusion: Los que caçan o pescan las fieras delos mõtes, y los pescados delos estanques, que tienẽ alguna clausura, aunque no tan estrecha, que les impida salir destos lugares, quando les diere gana, no estan obligados por via de hurto a alguna restitucion. Lo mismo se ha de dezir de los que impi-

den,

den, que no vayan a estos lugares, o con algun arte los sacan dellos. Esto tiene Couarruuias, y Cordoua, y Manuel Rodriguez. La razon es: porque en el tal caso no estan perfectamente apropriados estos animales. Aduiertase, que si en el tiempo, que el señor de los tales lugares fuere a caçar, o pescar, alguno diere traça, con q̃ la caça o pesca se vaya a otra parte, o la destruyere, estara obligado por via de restitucio a hazer alguna recõpensa al señor, no por entero, sino conforme al buen juyzio del varon prudente considerando que no lo posseya actualmente, sino tan solamente en potencia. Esto enseña el Maestro Fray Luys Lopez, y el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado.

Coua. in reg. peccatum 1. par. §. 8. Cord. de cafibus q. 119. Manuel Rodri. loco citato cõ clus. 4.

Fr. Luys Lo. in instructor. conscientiæ 1. pa. c. 148.

¶ La razon es: porque el tal quita al señor el derecho de justicia, que tenia, y lo que tenia en potencia. Luego ay obligacion de restituyr conforme a lo dicho.

¶ Vigesima quinta conclusiõ. Pecca mortalmente aquel, que mata, o hiere grauemente al animal domestico, que halla en sus heredades haziendo le daño. Esto enseña Nauarro, y Manuel Rodriguez, en el lugar citado conclusione sexta. La razon es, porque solamente tiene licencia para hazerle huyr, o para encerrarle, hasta que el señor amonestado del daño lo satisfaga. Esto se entiende, saluo si el priuilegio, o estatuto, o costumbre no ordenare otra cosa. Aduiertase, que si de la herida del animal le sucediere algun daño al señor, obligacion tiene de restituyrsele.

Nauar. in Man. ca. 17. n. 120

¶ Vigesima sexta conclusion. La fiera, o el pescado, que esta cogido en el laço, o red de alguno, o el animal que ya va herido de los perros de algun cazador, á le sigue segũ derecho es del que primero le cogiere. Esto enseña Couarruuias, y otros Doctores.

Cou. vbi sup. n. 13

¶ La razon es: porque los tales animales de su naturaleza son communes. Luego de derecho son del primero, que los coge. Pero aduiertase: que por la costumbre estos animales son de aquellos, que los hieren, o enlazan con sus redes. Lo qual tiene fundamento, en el mismo derecho. Y esto se deue guardar, como lo dize Cordoua, y el espejo de la conscientia en las partes donde se vsa.

Spec. conscientiæ li. 1. c. 7.

¶ La razon es: porque en hiriendo o enlazando estos animales, es muy facil el cogerlos, y es como si ya estuuieran cogidos. Luego la tal costumbre grã fundamẽto tiene en el derecho.

¶ Vigesima septima conclusion. Quando se pesca o caça en algun lugar injustamente prohibido, no ay obligacion de restituyr algo, ni tienen obligacion en conciencia de pagar alguna pena, aun despues de la sentencia del juez. Esto enseñan communmente los Doctores, particularmente Manuel Rodriguez en el lugar citado, con-

clusione octaua. La razon es: porque estos tales no cometen injusticia alguna: y la sentencia del juez es muy injusta. Luego no ay obligacion de cosa alguna.

¶ Vigesima octaua conclusion: Lo que el Clerigo gana caçando, o pescando illicitamente, y con escandalo, no esta obligado a restituyrlo. Esto enseña Nauarro, y Manuel Rodriguez en el lugar citado conclusione nona.

Nauar. in Man. ca. 17. num. 124.

¶ La razon es: porque aunque es verdad, que el tal Clerigo pecca, por estarle prohibido, pero no pecca contra justicia commutatiua. Luego no ay obligacion de restituyr. Aduierte Nauarro con otros Doctores, que esto tiene verdad, antes de la condenacion del juez: y no despues de la sentencia, que le condenna a ello.

Vigesima nona conclusion. Los Reyes y Principes pueden aplicar para si los lugares communes de la Republica, para que ellos solamente puedan caçar en ellos los puercos Montesses y Venados. Esta conclusion enseñan communmente los Doctores.

¶ La razon es: porque es justo, que a las tales personas para su recreacion se les de alguna caça particular: la qual sea prohibida a las demas personas communes. De lo qual se sigue, que quando los Principes hizieren ley conforme a esta conclusion, la tal ley sera justa, y sancta.

Trigesima conclusion. Ningun grande licitamente puede prohibir a sus vassallos caçar qualquiera caça, hallandola en sus possessiones y heredades, como lo hagan con los instrumentos concedidos por las leyes destos Reynos. Declaremos esta conclusion. Lo primero esta conclusion se entiende, aunque sea caça de puercos montesses, o venados. Lo segundo se entiende, no auiendo pacto en contrario del señor con los vassallos, el qual este hecho sin algun genero de fuerça y miedo. Y ordinariamente se haze con fuerça y miedo, consintiendo los vassallos a mas no poder y con graue daño suyo. Esto enseñan Soto, Cordoua, Nauarro.

Soto lib. 4. de iust. q. 6. art. 4 Cord. de casib. q. 119. Nauarro in Man. ca. 17. num. 120.

La razon es: porque de otra suerte se siguiria grande detrimento a sus vassallos en sus heredades y tierras. Luego la tal ley no es licita. Porque ha de auer igualdad entre los señores y los vassallos. Y no auria igualdad, sino fuesse desta manera.

Aduiertase, que quando por justas causas los señores pueden prohibir y prohiben el caçar a sus vassallos en los lugares communes, o particulares, estan obligados a pagarles todos los daños, que hiziere la caça: o por lo menos tienen obligacion a darles licencia, para que puedan matar la caça con armas no prohibidas, quando la hallan haziendo naño en sus cãpos y heredades. Y no les concediendo la tal facultad, estan obligados los

señores

señores a restituyr todos los daños.

¶ La difficultad es, si los Reyes, y Grandes, que prohiben a sus vassallos, que no maten las fieras, que andan fuera de sus cotos, donde estan detenidas hallando las en sus montes y sembrados, peccã mortalmente, teniẽdo proposito de les restituyr el daño.

¶ La razõ de dudar es: porque en el tal caso, es como sino se les hiziesse daño ninguno, pues tiené proposito de resarcir el daño. Y parece que en el tal caso los dueños de los montes, y heredades no tienen razon en no ser voluntarios. Luego no es peccado, ni se les haze injuria alguna.

¶ A esta duda se responde, ser peccado mortal de injusticia, sino ay pacto y concierto formal, o por lo menos virtual. Esto enseña Nauarro y otros muchos Doctores modernos. La razon es: porque nunca es licito hurtar, aũque se haga con proposito de restituyr, y esto siẽpre es injusticia. Luego en nuestro proposito tãbien sera peccado mortal de injusticia hazer el tal daño, aunque se haga con proposito de restituyrle. Aduiertase, que en la resolucion digo, sino ay pacto formal, o virtual: porque si lo vuiesse, no seria hurto: porq̃ no seria contra la volũtad del verdadero señor, quando se diesse algun daño.

Nauar. in Man. ca. 17. n. 15

¶ A la razon de dudar se respõde facilmente, que sino ay pacto formal, o virtual muy razonablemente son inuoluntarios los dueños de las heredades.

¶ Trigesima prima conclusion. Quando los señores prohiben justamente la caça, no deue poner penas excessiuas, crueles y exorbitantes. Esto enseña Couarruuias y Nauarro en los lugares citados. La razon es: porque es contra la equidad de la ley, que por el quebrantamiento de las tales leyes se pongan penas tan excessiuas. De lo qual se sigue, que no es licito poner pena de muerte, o de cortamiento de algun miembro, o de açotes: porque todas estas penas son muy excessiuas. Por lo qual, aunque la ley põga pena de açotes no se deue executar, a lo menos por la primera vez. Porque todo el rigor de la ley no se ha de guardar, sino contra los que con menosprecio la quebrantan. La pena justa seria pena pecuniaria, y por la segũda vez doblar la pena pecuniaria: y por la tercera añadir algo de pena pecuniaria.

¶ Trigesima segunda conclusion. En caso que el señor aya prohibido justamente la caça, si ella ha crecido en tanta manera, que no pueden defender, sin gran trabajo sus heredades, viñas, y panes: porque no es posible defenderse, sino es con grãdes gastos, y con ocupaciones de dia y de noche con manifiesto peligro de su salud, y cõ las armas a ellos concedidas, si cõ todo esto echan a perder los panes, y viñas, no satisfaze el señor con pagar los daños todos, aunque conceda licencia a los labradores, para que puedan defender sus heredades, matãdo

las fieras, que hallan en ellas, sino que tambien estan obligados a pagarles el trabajo, que pusieron en defender sus heredades, considerandolo todo. Lo qual se ha dexar al aluedrio de los varones sabios y discretos. Esto enseñan communmente los Doctores.

¶ La razon es clara: porq̃ en todo esto dieró daño. Luego todo este daño deuen restituyr. Aduiertase, que esta restitucion destos daños se haze con gran difficultad, por la malicia de los ministros, ni se han de absoluer los tales señores, sino cercenan la tal caça, de suerte que quede menos. Y tambien: porque no es razon, que obliguen a sus vassallos a que guarden sus heredades, con tanta difficultad y peligro de su salud.

¶ Trigesima tercia conclusion. La caça esta prohibida a los Clerigos, de suerte que es peccado el caçar. Esto enseñan communmente los Doctores, particularmente Diego Perez, y Menochio. Prueuase del Derecho, en el qual se manda ansi, y lo mismo se manda en el Concilio Tridentino.

Diego Perez l. 2 tit. 22. & in l. 1. ordi. versu habemus iam Menoc. le. 2. de arb. cẽturia 5. casu 413. c. Epi. 34 d. Conci. Trid. sess. 24. c. 11. de refor.

¶ La razon desta prohibicion es: porque no es cosa decente, que los Clerigos, que estan dedicados al culto diuino sean caçadores. porque se distrahen grandemente.

¶ La difficultad es, si sera peccado mortal el caçar. La razon de dudar es, porque hazen contra la prohibicion de la Iglesia.

¶ A esta duda digo lo primero, que quando la caça se haze con estruendo, y ruydo y vozeria, como quando se caça con halcones y se caçan liebres, entonces esta prohibida la caça a los Clerigos. Porque entonces es grande el alboroto. Y desta manera se han de entender las tales prohibiciones. Porque si la caça no se hiziesse desta manera no esta prohibida a los clerigos. Como si caçasse con vn perdigon, o con otra cosa semejante.

¶ Digo lo segundo, que aun en tonces, no es peccado mortal, si no peccado venial. La razon es: porque no es graue materia.

¶ Digo lo tercero, que si vuiesse escandalo, por razon del escandalo podria ser peccado mortal. El exemplo es en vnos Clerigos, que ay muy caçadores, y que tienen muchos perros: y açores, y que no entienden en otra cosa. Esto enseña Pedro de Nauarra. La razon es: porque el escandalo de su naturaleza es peccado mortal.

Nau. li. 3. de rest. c. 1. n. 290.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que las tales prohibiciones no son en materia graue, y assi el passarlas no es peccado mortal.

Trigesima quarta conclusion. Illicito es, que el Obispo caçe por si mismo, y con sus proprias manos. Esta conclusion tienen todos los Doctores, y se conuence de la passada. Porque el Obispo es Clerigo, como los demas Clerigos, y ansi le esta prohibido lo que a ellos. Aduiertase,

que

que no le esta prohibido el ver caçar, por su salud y contento, y por su recreacion. Lo mismo se ha de dezir de los demas Clerigos. Esto enseña Salzedo concordando algunos canones, que parecen contrarios. Tambien dize, que no esta prohibido al Obispo, ni a los Clerigos el pescar, porque el pescar no es cosa tan indecente.

Sal. in practica crimi. ca. 67 p. 113.

Trigesima quinta conclusion. Prohibido esta a los Clerigos, y a los Obispos caçar, y pescar en los tiempos prohibidos, o con redes, o con otros instrumentos prohibidos. De suerte que las leyes justas, que hazen los principes, o juezes seculares de que no se caçe en ciertos tiempos, y con ciertos instrumentos obligan a los Ecclesiasticos. Esto enseña Soto y Nauarro. La razon es: porque las tales leyes son justas y santas, y que se ordenan al bien commun de la Republica. Y los tales ecclesiasticos son partes de la misma Republica. Luego tienen obligacion de guardar las tales leyes.

Soto 4. de iust. q. 6. art. 4. Naua. in Manua. c. 17 n. 120.

La difficultad es, si el juez seglar podra multar a los dichos ecclesiasticos con las penas ordenadas por las dichas leyes. La razon de dudar es: porque a los juezes seglares pertenece el hazer, que se guarden las leyes, que miran el bien commun. Luego el juez seglar podra muy bien penar con la pena de la ley a los que no guardan las tales leyes.

La misma difficultad es de los ecclesiasticos, que passan la prematica del trigo. En esta difficultad algunos Doctores han querido dezir, que el juez seglar puede muy bien executar en los Ecclesiasticos la dicha pena.

A esta difficultad digo lo primero, que los juezes seglares no pueden castigar con la pena de la ley a los Ecclesiasticos transgressores, sino que los ha de condenar su juez ecclesiastico, conforme al derecho ecclesiastico. Esto enseña Gregorio Lopez, y communmente los Doctores. La razon es, porque en realidad de verdad, los ecclesiasticos no son subditos del juez seglar. Luego no puede pronunciar sentencia contra ellos. Porque la sentencia tiene fuerça acerca de los subditos tan solamente, porque requiere jurisdicion.

Gre. Lo. in l. 57. titu. 5. par. 1. ve. por tres años

Digo lo segundo, que si la justicir secular hallare a los Clerigos caçando, o pescando en los tiempos, y lugares prohibidos, o con instrumentos prohibidos, les puede tomar la caça, y la pesca, y los instrumentos, sin que incurra en alguna censura ecclesiastica. Esto enseña Couarruias, y Salzedo.

Coua. in practica quæst. q. 33. infine Salz. vbi sup. part. 2 14.

La razon es, porque en el tal caso el juez secular tan solamente les quita el daño, que estan haziendo al bien commun. Luego es le licito y no incurre por esto censura alguna.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo que se dize en el primer dicho.

Vltima cõclusiõ. No es licito a

los monges y frayles, aun por causa de recreacion caçar, aunque sea en sus proprios montes. Esto se entiende de la caça, que se haze con alboroto, y con estruendo. Esta conclusion enseña Diego Perez, y Manuel Rodriguez. Prueuase lo primero de la ley, que trae Diego Perez: la qual lo determina assi. Lo segundo se prueua: porque es escandalo, que los religiosos, que professan tan-ta santidad, caçen con semejante ruydo, y estruendo.

Perez le. 1. tit. 22. lib. 2. ordi. Man. Rodri. in summa c. 36. con. 4 tomo 1.

Cap. X. En el qual se declara, quando vno esta obligado a restituyr lo que no tomo.

Esta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los que escriuen sobre el.

D. Tho. 2. 2. q. 62 art. 4.

PRimera conclusion. Quando vno da daño a otro: en lo que poseya actualmente esta obligado a restituyrle enteramente todo el daño. El exemplo es, si vno quemo la casa de otro. Este tal tiene obligacio de restituyr enteramente todo el daño, que dio al dueño. De suerte, que en el tal caso no se ha de tener atencion a que no se le siguio prouecho a el, sino al daño, que hizo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los que escriuen sobre el. La razon es clara: porq en el tal caso le quita al dueño lo que era suyo. Luego obligacion tiene de restituyr enteramente todo el daño, que hizo.

¶ Segunda conclusion: Si dio daño, impidiendo alguna cosa. A la qual tenia alguna manera de derecho, de justicia, y esta como en camino, para alcançarla, no esta obligado a restituyr enteramente e igualmẽte a aq̃lla cosa, si no alguna parte cõforme a la calidad, y cõdicio de los negocios de las personas. Lo qual se ha de dexar al aluedrio del hõbre sabio, y discreto. Esta enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razõ es clara, porque en el tal caso no se da enteramente daño en toda aquella cosa: pues no la possee enteramẽte. Luego no ha de ser la restitucion entera.

¶ La difficultad es, si esta vno obligado a restituyr todo lo que vale vna cosa en potencia, teniendo atencion a la calidad de los negocios, y de las personas. En esta dificultad se ha de ver el maestro Soto. El qual dize, que si el daño fue a caso, y no de proposito pretendiendo hazer injuria al señor, que repugnaua el tal daño entonces no se ha de restituyr todo el daño enteramente. Pero si el daño fue de proposito, y con injuria repugnandolo el señor: entonces se ha de hazer la restitucion enteramente, y de todo el daño.

Soto 4. de iust. q. 6. art. 5. ad 2. 6. li. q. 1. art. 3

¶ Digo lo primero, que si vno sin culpa suya causa daño a otro, no tiene obligacion de restituyr cosa alguna. El exemplo esen vn

hom-

hombre, que quemo la casa de otro, sin tener culpa alguna, por que tuuo ignorancia inuincible, o porque la negligencia fue inculpable. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Particularmente, Peña, Medina, Orellana, y Aragon y otros, que escriuen sobre Sancto Thomas. Prueuase lo primero del derecho. En el qual se determina, que si por culpa de alguno se da daño, en el tal caso ay obligacion de restituyr el tal daño. De suerte, que conforme al derecho, para que aya obligacion de restituyr algun daño, es necessario, que aya culpa. Y en el tal caso no ay culpa ninguna. Luego no ay obligació de restitucion. Lo segundo se prueua: porque en el tal caso no corre ninguno de los titulos de restitucion. Porque no esta obligado por tener la cosa en su poder, porque en realidad de verdad no la tiene, ni esta obligado por la injusta accepcion: porque no vuo culpa, ni peccado. Luego no tiene obligacion de restituyr.

c.fina.de injurijs.

¶ Digo lo segundo, que quando vno da daño a otro voluntariamente, pero indirectamente, esta obligado a restituyr este daño que dio. Pero en lo que toca al rigor de la restitucion, se han de auer con el, benignamente en este sentido, que le han de obligar a restituyr tan solamente el precio, que valia la tal cosa entonces si se vendiera. El exemplo es en aquel, que por ignorancia vincible, y culpable, y crassa mato vn esclauo, siendo niño, o quemo vna casa de otro, o lo que auia sembrado, en el tal caso tan solamente ay obligacion de restituyr lo que valia la cosa si se vendiera entonces. Esto enseña Orellana, y otros discipulos de Sancto Thomas, que le han seguido. La razon es; porque en el tal caso tan solamente ay obligacion, de restitucion, por la injusta obra. Y entre todas las cosas injustas, la que se haze por ignorácia crassa, y vincible, tiene el infimo lugar; como es cosa notoria. Luego en el tal caso tan solamente se ha de restituyr el infimo precio, que es lo que vale la cosa, si entonces se vendiera.

¶ Digo lo tercero: quando vno da daño a sabiendas, pretendiendo su prouecho, y vtilidad: pero no directamente, ni formalmente hazer daño al proximo, esta obligado a restituyr el daño que dio, no solamente teniendo atencion al precio, que entonces vale, sino tambien al tiempo futuro. El exemplo es, si vno a sabiendas mato vn esclauo de otro siendo de alguna edad, o pisolo sembrado, estando en hierua, pretendiendo su vtilidad, y no el daño del otro, en el tal caso ay obligacion de restituyr el daño, teniendo tambien atencion a lo que auia de valer en el tiempo futuro. La razon es: porque este esta obligado por razon de la obra injusta, que hizo: y la tal obra en este caso es injusta formalmente, y es mas in-

justa, que quando se hizo por ignorancia: pues se hizo a sabiendas. Luego tiene obligacion a restituyr mas, que el otro, y por consiguiente deue de restituyr el precio, teniendo atencion a lo que auia de valer en el tiempo futuro. Particularmente, que el señor no queria vender entonces la tal cosa, sino esperar al tiempo venidero. Y por la injuria, ¿le hizo este, no espero lo que auia de valer en el tiempo futuro.

¶ Digo lo quarto: El que directamente, y formalissimamente quiere, y pretende dar daño, y lo da de hecho, tiene obligacion de restituyr con sumo rigor de suerte, que esta obligado, a restituyr enteramente. El exemplo es en vn tyranno, que de proposito destruye los campos, y los abrasa pretendiendo dar daño a la republica, y priuarla de sus bienes, y commodos. Esto enseña el mismo autor, y otros muchos, que le siguen en esta doctrina. La razon es: porque este tal esta obligado por razon de la obra injusta, que hizo. Y en el tal caso la injusticia es suprema, y tiene su supremo lugar, porque es formalissima. Luego el tal esta obligado a restituyr con sumo rigor. Pero para declarar el tercero, y quarto dicho se ha de aduertir, que para apreciar estos daños se han de guardar dos cosas. La primera es, que se tenga atencion a los peligros, a que la tal cosa estaua expuesta, y que se saquen los gastos, que se auian de hazer en la tal cosa: y desta manera se mire el daño, que se da al presente, y que se aprecie la tal cosa al aluedrio del varon prudente. Y este modo es justo teniendo atencion a la naturaleza de las cosas. Y este modo se ha de guardar en el caso del tercer dicho, si quiere el que dio el daño, aunque no quiera el que le recibio. La segunda manera es, la que suelen guardar los labradores, quando aprecian el trigo, quando esta en hierua. Aguardan el tiempo de la siega, y teniendo atencion a lo que se coge en las tierras vezinas, suelen mandar hazer la restitucion. Y este modo es justo, si se conciertan las partes. Por lo qual no es necessario, que se guarde en el caso del tercer dicho. Pero si en el caso del quarto dicho la parte dãnificada accepta esta manera de restitucion, aunque no quiera la parte que hizo el daño se ha de guardar. Porque es razon, que el que pretendio por su malicia hazer tanto daño, este obligado a restituyr todo lo que valia en esperança. Lo qual muy particularmente tiene verdad, quando el que hizo daño lo hizo con violencia, y no escondidamente: porque entonces es la suma injusticia. De la resolucion desta duda se resuelluen otras dudas, que puede auer.

¶ La segunda difficultad es del que hurta trigo, que vale muy caro, pero auia lo de guardar el señor para otro tiempo, en el qual por ventura auia de valer menos.

La

¶ La difficultad es, si el ladron tiene obligacion de restituyr el precio, que valia quando lo hurto, o el precio, que auia de valer en el tiempo, para el qual lo auia de guardar.

¶ Digo lo primero, que si el ladron conuertio en su vtilidad, y commodo el trigo, que hurto al tiempo, que valia caro, esta obligado a restituyr el trigo al precio excesiuo, que valia. El exemplo es, si lo comio o lo vendio. Esto enseña Orellana, y otros discipulos de Sancto Thomas, que le siguen. La razon es: porque esta obligado a restituyr el precio grande por razon de la cosa agena, con la qual se hizo mas rico.

¶ Digo lo segundo, que si quemo el trigo, o no lo conuertio en su prouecho, o lo guardo hasta el tiempo, en que se auia de vender por menor precio, tan solamente tiene obligacion de restituyr aquel menor precio. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque en el tal caso al señor del trigo no se le dio daño: sino en aquel precio menor, en el qual lo auia de vender. Y por otra parte el ladron no se hizo mas rico de la cosa agena: que hurto. Luego tan solamente tiene obligacion de restituyr el tal precio. Pero aduiertase: que si por auerle hurtado el trigo: vuiesse dado daño al dueño, porque le fue necessario cõprar lo mas caro para su casa, y para sus necesidades, en el tal caso auria obligacion de restituyrle este daño.

¶ La tercera difficultad es: Si vno hurto el dinero a vn mercader: el qual auia de negociar con el, y grangear mas dinero, si ay obligacion de restituyrle el lucro cessante, la ganancia que le cessa. La razon de dudar es: porque el dinero de su naturaleza no es fructifero. Luego en el tal caso tan solamente ay obligacion de restituyr lo que le hurtaron, y no la ganancia que le cesso.

¶ En esta difficultad Soto enseña, que tan solamente le han de restituyr lo que hurto, y no la ganancia que cesso.

Soto 4. de iust. q. 6. arti. 5. ad 2. & li. 6. q. 1. ar. 3.

¶ Digo lo primero, que si no cesso la ganancia, por auerle hurtado el dinero, tan solamente esta obligado a restituyr lo que hurto. En esto conuienen todos los Theologos. El exemplo es claro, quando tenia otros dineros, con que poder tratar, y negociar de manera que por el hurto no cesso la negociacion. La razon esta clara: porque en el tal caso el ladron no fue causa de mas daño q̃ de lo que hurto. Luego en el tal caso no ay obligacion de restituyr mas de lo que hurto.

¶ Digo lo segundo: En el caso de la duda tiene obligacion de restituyr el lucro cessante conforme a las leyes del lucro cessante, que pondremos abaxo. Esto enseñan communmente los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es: porque es commun sentencia

de los Theologos, que es licito concertarse por el lucro cessante. Luego en el tal caso el ladron tiene obligacion de restituyrselo.

¶ A la razon de dudar se responde, que aunque es verdad, que el dinero de su naturaleza no es fructifero, pero con todo esso es instrumento con el qual el negociante puede ganar, y grangear. Por lo qual quitandole el ladron el tal instrumento, le haze daño, y le quita la ganancia: por lo qual tiene obligacion de restituyr el lucro cessante conforme a las leyes del lucro cessante.

¶ La quarta duda es, de aquel, que no paga los diezmos al tiempo, que los deue pagar, sino que los esconde, y al tiempo que los auia de pagar los fructos valian mas caros que valdran despues. La duda es, que obligacion tiene a restituyr, y que tanto ha de restituyr. El exemplo se puede poner en el trigo. Vn hombre auia de dezmar veynte hanegas de trigo en vn año, que valia el trigo a su subido precio, que es catorze reales. Entonces escondio el diezmo, y no le pago. Por lo qual tiene obligacion de restituyr el tal dezmo. El año siguiente, o quando quiere restituyr vale el trigo mas barato: pongo exemplo a diez reales. La difficultad es, si en el tal caso cumplira cõ restituyr las veynte hanegas de trigo, aunque valga mas barato al tiempo que quiere restituyr. Tambien esta annexa otra difficultad a esta, que se ha de resoluer juntamente con ella. Y es como al contrario. Quando vale el trigo al tiempo, que auia de pagar los diezmos barato, y a diez reales, y despues quando quiere restituyr vale caro, y a precio de catorze reales.

¶ La difficultad es, y bien graue, si estara obligado a restituyr enteramente las veynte hanegas: porque parece que agora valen mas, que quando auia de pagar el diezmo. Luego no parece que tiene obligacion de restituyr enteramente las veynte hanegas, sino tan solamente el valor dellas, quando las dexo de pagar, teniendo obligacion a pagarlas.

¶ En esta difficultad cosa cierta es, y averiguada que en este caso la obligacion de restituyr nace, y procede de la injusta obra, que cometio, no pagando los diezmos, que este tal estaua obligado a pagar de justicia commutatiua. Esto supuesto, como certissimo.

Digo lo primero, q̃ deste tal, q̃ no pago los diezmos pudiẽdolos pagar, se ha de hablar, y philosophar, como si los vuiera hurtado. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es clara: porq̃ en realidad de verdad se vuo, como si los hurtara. Porq̃ moralmẽte hablando, lo mismo es, no darle los diezmos: teniendo obligacion de justicia commutatiua a darselos, que hurtarselos.

Digo lo segundo, que en el tal

caso

caso si el tal conuertio en su comodo, y vtilidad el trigo, o ceuada, que auia de dezmar, en el tiempo, que valia el trigo, o ceuada en el mas alto precio, esta obligado a restituyr el mas alto precio: como deziamos del ladron, q̃ hurto el trigo, quãdo valia en el precio mas caro. La razõ es: porq̃ el tal en realidad de verdad es ladron. Luego, como el ladrõ por razõ de la cosa agena, en la qual se hizo mas rico, tiene obligaciõ de restituyr aquel alto precio: assi tambien lo tendra este tal. De suerte, que si lo comio, o gasto en su casa, o lo vendio por aquel precio grãde, tiene obligacion de restituyrlo: porque se hizo rico de lo que no era suyo.

¶ Digo lo tercero, que si el tal no conuirtio el trigo, o ceuada, que auia de dezmar, en su vtilidad, y prouecho: porque lo quemo, o lo guardo hasta el tiempo q̃ valia a menos precio, y lo auia de guardar para entõces aquel, a quien venian los diezmos: en el tal caso no tiene obligacion de restituyr el trigo, conforme al precio inferior, en que se auia de vender. La razon es: porque en el tal caso el q̃ auia de pagar los diezmos, no se hizo mas rico de la cosa agena, ni dio daño a aq̃l, cuyos eran los diezmos, sino en aquel precio menor. Luego no tiene obligacion de restituyr sino el tal precio.

¶ Digo lo quarto. Que si el dueño de los diezmos, auia de vender luego el trigo al precio, como valia, quando le auian de pagar los diezmos, en el tal caso la restitucion se ha de hazer conforme al mayor precio, que valia entonces, ora lo aya quemado, o gastado, o conuertido en su prouecho. La razon es clara: porque en este caso con su obra injusta dio daño al dueño de los diezmos en aquella quantidad enteramente. Luego enteramente se le ha de restituyr.

¶ Digo lo quinto, que si el dueño de los diezmos por no se los auer pagado a su tiempo, incurrio algun daño, el que los pago tendra obligacion de restituyr el tal daño. El exemplo es en vn cura, el qual, si le pagaran sus diezmos, tuuiera que comer en su casa: y por no selos pagar tuuo necessidad de comprar trigo, y comerolo con leguas y todo, que le salio a veynte Reales. Todo el daño, que le vino desta injusticia, que le hizieron tiene obligacion de restituyrlo, el que no pago los diezmos. Lo mismo es, si el cura auia de pagar alguna deuda, o alguna pension en trigo: y por no le pagar los diezmos, es necessario comprar el trigo mas caro: de suerte, que se le de aquel daño. La razon es: porque en el tal caso con su injusticia causo todo este daño. Luego tiene obligacion de restituyr el daño, que se le siguio. De suerte, que entonces ha de restituyr el trigo, o la ceuada, a como la cõpro el cura, por razon de no le auer pagado los diezmos a su tiempo. Esto es, quanto a lo,

que toca a lo primero. Agora hemos de dezir de lo que toca a lo segundo.

¶Digo lo sexto: Si el dueño de los diezmos auia de gastar luego los fructos, y trigo, y cenada, no tiene obligacion el que no los pago, a restituyr mas que el precio, que valian aquellos fructos, quando no los pago, si el que no los pago, los gasto luego, o los abraso. La razon es: porque en el tal caso no se hizo mas rico de la cosa agena, ni dio mas daño, que en aquel precio al dueño de los fructos. Luego no tiene obligacion de restituyr mas, sino basta restituyr el tal precio.

¶Digo lo septimo, que si el dueño de los diezmos auia de guardar el trigo o la cenada para quãdo valiesse mas, y para quando moralmẽte hablando, suele valer mas caro, y lo vendiera assi, en el tal caso tiene obligacion el que no los pago a restituyr el daño que le dio, teniendo atencion a todo, y particularmente a los gastos, que se auian de'hazer en la conseruacion de los fructos. La razon es: porque este tal con su injusticia causo todo este daño. Luego todo este daño tiene obligaciõ de restituyr.

A otras cosas pertenecientes a esta difficultad facilmente se responderá de las dichas.

(*)

Cap. XI. De la persona a quien se ha de hazer la restitucion.

PRimera cõclusion. Necessario es hazer la restitucion a aquella persona, a la qual se tomo la cosa. Entiendese, quãdo la persona, a quiẽ se tomo es verdadero señor. Porque el que tomo, y hurto la cosa del ladron, no se la ha de voluer al ladron, si no al verdadero señor. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente Medina, Bañes, Orellana, Peña en sus scriptos, y Aragon. Tambien Cayetano y Siluestro, y Soto. La razon es, porque la restitucion es vna obra de justicia, por la qual se buelue vno a poner en la possession de lo que era suyo. Luego la restitucion se ha de hazer al verdadero señor. Esta conclusion, como queda declarada, tiene algunas limitaciones. La primera es en caso de duda. Porque para que se haga la restitucion al verdadero señor, y no al ladron, del qual se tomo, es necessario, que conste, que el es verdadero señor, y que el otro es ladron. Si ay duda ha se de hazer diligencia para saberlo. Y en caso, que todauia queda duda, si es ladron, se le ha de hazer la restitucion al ladron. Porque en caso de duda mejor es la condicion del que possee. Y en el tal caso possee este, del qual se

D. Tho. 2.2.q.62. art. 5. & ibiisti Doctor. Cayet. v. restitu. c.4. Sil. v. restit.4. Sotus. 4. de iust. q. 7. art. 1.

duda

c. in literis. de reſti. ſpoliatorum & in leg. bona fides. ff. depoſiti.

duda, ſi es ladron. Confirmaſe eſto del derecho, en el qual ſe determina eſto. La ſegunda limitacion es, que ſe ha de entender, ſino es que el que tomo la coſa del ladron, tema algun daño, o detrimento, ſi la reſtituye al verdadero ſeñor, y no al ladron. En el tal caſo deuela reſtituyr al ladron, y no eſta obligado con tan grande detrimento a reſtituyrla al verdadero ſeñor. Eſto ſe entiende, ſi probable, y prudentemẽte teme el tal peligro, y daño: porque el ladron ſe enojara. Y eſto tiene particulariſsimamente verdad, quãdo el que tomo la coſa del ladron, no cometio culpa alguna, tomandola porque el ladrõ ſela preſto, y no la hurto. La razon es: porque ninguno eſta obligado con proprio detrimento, mirar por las coſas agenas, particularmẽte, quãdo no cometio culpa alguna tomandola. La tercera limitacion es, que eſto ſe ha de entender de ſu naturaleza, y regularmente hablãdo: porque en algun caſo puede ſer, que no ſe aya de hazer la reſtitucion al verdadero ſeñor, o a lo menos ſe pueda hazer a otro, que no ſea el verdadero ſeñor. El exemplo es, ſi vno tomo a vn hombre caſado alguna coſa, ſi eſte tal tiene vn hijo aprouechado, y que mira por la hazienda de ſu padre, o vna muger ſemejãte, podra muy bien hazer la reſtitucion al hijo, o a la muger. Antes cõmunmẽte hablãdo, ſe puede hazer la reſtitucion por vna perſona graue, y fiel, de la qual ſe tiene confiãça, que hara la reſtitucion fielmẽte, y la dara a ſu dueño.

¶ La duda es: porque en el derecho en los lugares citados, ſe determina expreſſamente, que ſi vno deſpojo a vn ladron, ante todas coſas lo ha de reſtituyr en la poſſeſsion que tenia. Eſta ley es juſta, y ſancta. Luego obliga en conſciencia, y da derecho en conſciencia.

¶ A eſta duda ſe reſpõde, q̃ eſtas leyes en conſciencia no dan derecho al ladron. Porque eſtas leyes ſon penales hechas en odio del q̃ deſpoja al ladron, ſin guardar el ordẽ del derecho, y ſin acudir al juez. Por lo qual las tales leyes, antes de la ſentẽcia del juez, no obligã en cõſciencia a reſtituyr. Pero ſi prudẽtemẽte ſe entẽdieſſe, q̃ el ladron eſta mudado, y q̃ tiene voluntad de reſtituyr lo q̃ hurto, peccado ſeria no voluer la coſa al ladron, para que la reſtituya. Y aunq̃ no ſe entienda, ni crea, q̃ eſta mudado, ſi ſe puede prouar cõ teſtigos el hurto delãte del juez, de ſuerte q̃ le puedan compeler a que reſtituya, en el tal caſo pecado ſera no reſtituyr al ladron. Aduiertaſe, que en caſo, q̃ ſe reſtituya la coſa al verdadero ſeñor, que le han de aduertir a el, y al ladrõ de q̃ eſta hecha la reſtitucion, para que no ſe reſtituya la coſa dos vezes.

¶ Segũda cõcluſiõ. Todas las vezes, q̃ no ſe ſigue daño al deudor ni detrimẽto alguno de detener la deuda y ſe ſigue graue detrimento al acreedor, o a otro de

pagarle la deuda, peccado sera pagarsela, si el acreedor no aprieta mucho a que le paguen. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado en la solucion del primero, y todos sus discipulos: particularmente Orellana. La razon es: porque la restitucion se ordena a la vtilidad, y prouecho de aquel, a quien se ha de restituyr. Luego, si es para su detrimento, no ay obligacion de hazerle la restitucion, antes sera peccado restituyrle. Lo mismo es, si la restitucion es para daño de tercero: porque en el tal caso el acreedor no tiene derecho, para pedir lo que se le deue, siendo en daño de tercero.

¶ Tercera conclusion. No es pecado pagar la deuda al señor, que la pide, aunque de pagarle se le siga graue daño al señor, o a otra tercera o particular persona: si de detener la deuda, se le sigue otro graue daño semejante al mesmo deudor. El exemplo es: si vno pide vna espada, que auia depositado en poder de alguno, y pidela para matar a otro, pero amenaza de veras al depositario que sino se la da le matara a el. En el tal caso no es peccado darle la espada. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque con tan graue detrimento no tiene obligacio de mirar por el bien ageno: porque mas obligacion tiene a mirar por si. Luego no es peccado. Aduiertase, q̃ si se vuiesse de seguir detrimento a la Republica, o a persona publica estaria obligado a no dar la espada, o la deuda, aunque se le siguiesse detrimẽto: porque el biẽ commun se ha de preciar mas, q̃ no el particular.

¶ Quarta conclusion. Quando al deudor no sele sigue daño ninguno de detener la deuda: aunq̃ instе y apriete el acreedor por ella, sera peccado darsela al acreedor, si el mal q̃ se sigue de darle la deuda es corporal del mismo acreedor. Pero si se le sigue daño spiritual, no sera pecado darle lo q̃ pide. Esta conclusion tienẽ todos los Doctores citados: y tiene dos partes. El exẽplo de la primera parte es: si pidiesse la espada, q̃ esta depositada para matarse. El exemplo de la segũda parte es: si pide la deuda para gastar la cõ mugeres, o para solicitar alguna donzella recogida. La primera parte se prueua: porq̃ la restitucio de pagar la deuda se ordena al biẽ, y vtilidad del acreedor. Luego si se le sigue detrimẽto, y daño corporal, no es biẽ pagarsela. La segũda parte se prueua: porque este tal es verdad ro señor de aquella deuda, y el deudor no es guarda, ni tutor del otro. Luego no sera peccado darle su deuda en el tal caso.

¶ La difficultad es. Porque sera peccado pagar la deuda en el tal caso, si se ha de seguir daño corporal al acredor: y no sera peccado, si se le ha de seguir daño spiritual. La razon de dudar es: porq̃ mayor daño es el spiritual, que el corporal. Luego mayor obligacion ay de procurar euitar el daño spiritual.

A esta

¶A esta duda se responde, que con todo esso tiene verdad nuestra conclusion. La razon es: porque de tener la deuda que es cosa temporal, de su naturaleza es medio ordenado para librar el hombre de qualquiera daño temporal, como en el exemplo puesto en la primera parte de la conclusion. Pero el detener la deuda, no es medio ordenado de su naturaleza, para occurrir a los daños spirituales. El medio sera la correction fraterna. El exemplo es: si vno quisiesse matarse, qualquier particular podria muy bien, aunque por violencia detenerle, y echarle en prisiones, para que no se matasse. Pero si quisiesse yr a fornicar, no puede qualquier particular detenerle por fuerça. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶Quinta conclusion: Si al deudor no se le sigue daño ninguno de no pagar la deuda, y el acreedor esta pidiẽdola: y sigue se daño corporal de otra tercera persona, sera peccado en el tal caso pagarle la deuda. Y si es daño spiritual de la tercera persona particular, regularmente sera tãbien peccado pagarle la deuda. El exemplo de la primera parte es, quando el acreedor pide la espada, que tiene depositada, y la quiere para herir a vno. El exemplo de la segunda parte es, quando pide los dineros que le deuen para solicitar alguna muger recogida. Esta conclusion ansi declarada, tienen los Doctores citados. La primera parte se prueua: porque el pagarle la deuda se ha de ordenar al bien del mismo acreedor, y se le ha de pagar, quãdo el tiene derecho. Y en el tal caso no se ordena a bien y vtilidad de aquel, a quien se haze la restitucion, ni tiene derecho para pedir lo que le deuen en el tal caso, y para aquel effecto. Y por otra parte sin detrimento suyo puede euitar el mal del proximo. Luego obligado esta a hazerlo. La segunda parte se prueua: porque cada vno tiene obligacion de euitar el mal del proximo particularmẽte pudiendo sin detrimento suyo. Luego en el tal caso esta obligado.

¶La difficultad es, que es la razon, porque no esta obligado a detener la deuda, si se sigue daño spiritual al mismo acreedor, y esta obligado a detenerla, si se sigue daño spiritual a otra tercera persona. La razon de dudar es: porque la misma obligacion ay de procurar euitar el daño spiritual en el acreedor, que en otra tercera persona.

¶A esta duda se responde, que no es la misma razon. La differencia es: porque el detener la deuda, no es medio efficaz para euitar el daño spiritual del acreedor, y es lo para euitar el daño spiritual de la tercera persona. Declaremos lo con exemplo. Si el acreedor pide el dinero para solicitar vna donzella recogida, el detener la deuda, no quita el daño spiritual del acreedor: porque en el coraçon ya ha cometi

do el tal delicto. Pero el negarle la deuda, con effecto quita el daño spiritual de la dozella, la qual no podra solicitar.

¶Acerca destas conclusiones ay vna duda, si es contra justicia, o contra charidad, pagar la deuda en estos casos, quando tiene obligacion de no la pagar. Hase de aduertir, que quando el daño, que se sigue de pagar la deuda es tan solamente contra charidad, el peccado tambien sera peccado mortal contra charidad tan solamente. La razon es: porque en el tal caso no ay daño cõtra justicia. La difficultad es, quando el daño, que se sigue es tambien contra justicia: si entonces el pagar la deuda sera tãbien contra justicia, de suerte que obligue a restitucion. El exemplo es, si pide la espada depositada, y la pide para matar a otro. La razon de dudar es: porq̃ la persona particular tan solamente esta obligada de charidad a defender el proximo. Luego en el tal caso no tiene obligacion, mas que de charidad, y no de justicia.

¶A esta duda se respõde, q̃ en el tal caso el pagarle la deuda, o darle la espada depositada, no solamente es contra charidad, sino tambien contra justicia cõmutatiua. Esta sentencia tienen comunmente los discipulos de S. Tho. en el lugar alegado, particularmente Medina, y Orellana y Aragon sigue la misma sentencia. Y estos Doctores citã a Cayetano: porque de su doctrina se sigue esto, y el M. Soto. Prueuase lo primero de la regla del derecho. Si por tu culpa se dio algun daño, obligaciõ ay de restituyr. le. Y es assi, q̃ el deudor en el caso de nuestra duda si paga la deuda da ayuda al que quiere hazer la injuria, como es cosa manifiesta: porque le da los instrumẽtos, cõ que ha de hazer el tal daño. Luego tiene obligaciõ a restituyr, y pecca contra justicia. Lo segũdo se prueua: porque el q̃ diesse vna espada a vn furioso, con la qual auia de matar a otro, peccaria cõtra justicia cõmutatiua. Luego lo mismo sera en nuestro caso. porq̃ el dar la espada a vn hõbre ayrado, es lo mismo q̃darla a vn furioso. Esto se cõfirma: porq̃ en el foro exterior al tal deudor en el tal caso por justa sentencia no fundada en falsa presumpciõ, le cõdenaria a restituciõ de los daños. Luego señal es, que pecco contra justicia commutatiua.

¶Desta resolucion se sigue, q̃ en el tal caso esta obligado a restituyr todos los daños, que se siguen de auer pagado la deuda. Porque el peccado contra justicia commutatiua obliga a restitucion.

¶A la razon de dudar se respõde, que en el tal caso no solamente no defiende, pudiendo sin detrimento suyo, sino offende en alguna manera: porque dio los instrumentos, con que se hizo daño al tercero.

¶Sexta cõclusion: Estando en solo derecho natural, y diuino, lo que se gana con obras malas, y que son peccado no ay obliga-

Arag. de just. & iure. pag. 247. c. 2. Cay. 2. 2. q. 169. artic. 2. dub. 2. ad 4. &c. q. 10. ar. 4. Soto. de. iust. & iure li. 4. q. 7. art. 1.

cion

cion de reſtituyrlo: antes es de aquel que recibe la ganancia. El exemplo es en lo que ſe da a vno por matar a otro, o por herirle, o porque da vna ſentẽcia injuſta, o porque vote mal, y contra juſticia. Eſta concluſion enſeñã todos los diſcipulos de S. Thomas en el lugar citado acerca de la ſolucion del ſegundo argumento. Particularmente Cayetano, Soto en el lugar citado, Bañes, Orellana Medina, Peña. La razon es: porque aũque eſtas obras ſean peccado: pero ninguno eſta obligado a hazerlas de balde, y ſon eſtimables, y dignas de precio. Luego eſtãdo en derecho natural, biẽ ſe puede quedar cõ el precio. Cõfirmaſe: porq̃ eſtando en derecho natural, cierto es, q̃ el eſpadero, que haze la eſpada para matar a otro, no eſta obligado a reſtituyr el precio, que lleuo por hazer la eſpada: y el ſoldado conduzido para la guerra injuſta, no eſta obligado a reſtituyr el precio, que lleuo: y el que vende el veneno para matar a otro no tiene obligacion de reſtituyr el precio, que lleuo por el tal veneno. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo: porque es la miſma razon. Eſta concluſion es certiſſima, aunq̃ es contra algunos Doctores, que enſeñan lo contrario como es Cayetano, Sylueſtro, Adriano, Soto, Medina. Todos eſtos authores conuienẽn en q̃ ay obligacion de reſtituyr: aunque ſe differencian quanto a la perſona, aquiẽ ſe ha de hazer la reſtitucio. Porq̃ vnos dizẽ, q̃ ſe ha de hazer a aq̃l, q̃ dio dinero, y otros q̃ a los pobres. Pero lo cierto es, que eſtãdo en derecho natural, no ay obligacion de reſtitucion.

¶ Septima cõcluſion. Eſtando en derecho poſitiuo, certiſſima coſa es, q̃ no ſe da lugar al q̃ dio el dinero para hazer algũ maleficio, para q̃ lo pida en el foro exterior. De ſuerte, q̃ ſi vno dio a vn juez mil ducados, por vna ſentẽcia injuſta, o a otro, porque mataſſe a vn hõbre, eſte tal en el foro exterior no puede pedir q̃le bueluã el dinero: y el juez q̃ le oye en el foro exterior pecca mortalmẽte. En eſta cõcluſion cõuienẽ cõmunmẽte los diſcipulos de S. Tho. en el lugar citado, y muy particularmẽte Orellana. De lo qual ſe ha de ver Couar. y Nauar. y la Sũma Angelica. Eſta cõcluſion ſe ha de declarar por vn exẽplo. En derecho eſta mandado, q̃ el q̃ engaño a otro en compra, o vẽta, de ſuerte q̃ engaño no go a la mitad del juſto precio, no ſe da actiõ a la parte engañada, y leſa. De ſuerte q̃ el juez peccaria mortalmẽte oyẽdola ſobre eſte negocio. Deſſa manera peccaria mortalmente el juez, q̃ oyeſſe en el foro exterior al q̃ dio precio a vn tercero para hazer ſemejãtes obras injuſtas. Prueuaſe eſta concluſion: porq̃ aſsi eſta determinado en derecho. La razõ fue, en pena del peccado, y delicto, que hizo en dar precio, y dinero por ſemejante obra.

Octaua cõcluſiõ. En el derecho eſta mandado, que el dinero, y precio, que ſe da por hazer algunas

Couar. reſect. regulæ pec. §. 2. nu. 7. Nauar. in manua. c. 17. n. 33. Ang. v. reſtit. 1.

leg. iuris gentium. ff. de pactis & lege generalit. & lege plagij ff. de ver. oblig. &c. nõ ſane 14. q. 5. & lege ſi obturpẽ ff. de cõd. obturpẽ cauſã & leg. 2. codic. eodẽ tit. & regula in pari delicto de regul. iuris in 6. & leg. 53 ti. 14. partita. 5.

leg. multa codice de modo multandi.

Cai. v. reſtitu. c. 4. Sil. v. reſtit. 1. §. 1. & reſtitu. 4. §. 1. Adria. in 4. in ma. de reſtit. Sot. 4. de iuſt. q. 7. ar. 1. Medi. codice de reſtit. tract atu. de Reb. reſtit. 7. 2. dub. 2.

gunas obras malas de las quales se sigue agrauio a algun tercero, se aplique al fisco. Esto enseñan muchos Doctores, y muy particularmente Manuel Rodriguez en la summa tomo. 2. cap. 4. con. 1. Pruebase del derecho, en el qual se determina esto. La razon es: porque no pudiendo lleuar este delinquente el precio, su codicia no los combidara a hazer semejãtes injusticias, y agrauios a sus proximos.

¶ Acerca destas leyes, y derechos traydos en estas dos conclusiones es la dificultad, si los tales, que lleuaron el precio estarã obligados a hazer la tal restitucion del precio al fisco, o a el q̃ lo dio, o a otra persona antes de la sentencia del juez. Dixe antes de la sentencia del juez. Porque despues de la sentencia del juez justa, cierta cosa es, que se deue aplicar al fisco, y a el se ha de hazer la restitucion.

¶ En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que antes de la sentencia del juez ay obligacion de restituyr el tal precio. Esto enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, y trae por su sentencia a Soto en el lugar citado y a Cordoua, y a Medina. Y esto mismo tienen los Doctores arriba citados.

Cor. lib. 1. quæst. q. 32. Medin. en la summa fol. 1091.

¶ La razon desta sentencia es, porque las leyes hazen inhabiles a los tales delinquentes, para poder recebir el dicho precio. Luego tienen obligacion de restituyrlo antes de la sentencia del juez. Porque quando la ley haze a vno inhabil, y incapaz para alguna cosa, no puede ser señor de ella en conciencia. Verdad es, que el Padre F. Manuel Rodriguez enseña, que ay obligacion de restituyrlo al fisco, antes de la sentencia del juez. Los demas dizẽ, que al que lo dio, o a los pobres. Esta sentencia es probable, quanto a lo que dize, que se ha de restituyr el precio al que lo dio antes de la sentencia del juez.

¶ A esta duda se responde, ser mas probable, que en el tal caso no ay obligacion de restituyr el precio antes de la sentencia del juez. Esta sentencia tienen communmente los discipulos de Sancto Thomas y muy particularmente Orellana. La razon es: porque estando en derecho natural, las tales obras son dignas de precio, como es cosa notoria, y el derecho positiuo en los lugares citados, no haze inhabil, ni incapaz para recebir el tal precio, como consta de las dichas leyes, y derechos. Luego estando en conciencia, antes de la sentencia del juez, no ay obligacion de restituyr el tal precio. Por lo qual los confessores no deuen apretar los tales a que restituyã el precio antes de la sentencia del juez, ni los han de dexar de absoluer: porque no lo restituyẽ, como lo aduierte Fray Luys Lopez. To da via queda difficultad si los tales antes q̃ pongã en execucion lo q̃ les han mandado hazer estarã obligados a restituyr en cõsciẽcia el precio q̃ recibierõ por las tales obras injustas.

F. Luys Lopez in instru. cõsciẽtiæ. 1. part. c. 106.

¶ A esta

¶ A esta duda se responde, que estos tales estan obligados en cõsciencia a rescindir, y deshazer el tal contrato, y restituyr el dicho precio a los que se lo han dado. Esto enseña Cordoua en el lugar citado, y Nauarro. La razon es: porque se obligan a hazer la injusticia, qual es dar vna sentencia iniqua, o matar vn hombre. Luego obligacion tienen a deshazer el contrato, y restituyr el precio. Pero despues de hecho el mal hecho, lo mas probable es, que no ay obligacion de restitucion en consciencia antes de la sentencia del juez. La contraria sentencia tiene probabilidad, diziẽdo, que se ha de hazer la restitucion al q̃ dio el precio. De lo qual se ha de ver Enriquez. De lo qual se sigue que el espadero, o cuchillero, que hizo la espada, o cuchillo para matar a otro, no tiene obligaciõ en consciencia, antes de la sentencia del juez de restituyr el precio. Esta es la mas probable sentencia. Sigueſe lo segundo, que el voto, que recibio precio, por votar injustamente, no tiene obligacion en consciencia de restituyr el precio antes de la sentencia del juez. Porque la tal obra es digna de precio, y por otra parte no esta inhabil, ni incapaz para recibir el dicho precio. Luego antes de la sentencia del juez no tendra obligacion en consciẽcia de restituyr el precio. Todauia queda difficultad, y muy graue, quando el precio es excessiuo, si en el tal caso ay obligacion de restitucion. Parece que no: porque hasta agora siempre vamos diziendo, que no ay obligacion de restitucion.

Nauar. in Man. ca. 17. n. 30. & 31.

Enr. in Suma to. 1. li. 7. de indul. c. 35. n. 4.

¶ A esta duda se ha de responder, que quando el precio fuesse excessiuo, teniendo atencion a las circunstancias de la obra, auria obligacion de restituyr el excesso del precio, y antes de la sentencia del juez, se auia de restituyr al que dio el precio. La razon es: porque quanto al excesso del precio pecca contra justicia commutatiua. Luego tiene obligacion de restituyr el excesso del precio. Hasta agora tan solamente dezimos, que no auia obligacion de restituyr el precio, y entendiase del precio justo y razonable. Pero agora se determina que lo que fuere excessiuo, se ha de restituyr. Para ver quando es excessiuo se ha de tener atencion a las circunstancias, y peligros de la obra. El matar a vn hombre tiene muchas circunstancias: por las quales se requiere mayor precio. El dar vna sentencia injusta, tambien tiene sus circunstancias. El votar en vna cathedra injustamẽte, no es negocio digno de tanto precio. Por lo qual auiẽdo excesso en esto, ay obligacion de restituyr el tal excesso. Quãto a esto dixo muy bien Couarruuias q̃ quãdo la obra, o injusticia q̃ se haze, no es digna de precio, ay obligaciõ de restituyr. Lo qual se ha de entẽder quãdo mirãdo todas las circunstancias, la tal obra no es digna de precio alguno: y si es digna de precio: pero no dẽtro ay obligacion de restituyr el excesso.

ceſſo. Clara coſa es, q̃ lleuar cien ducados, o cincuenta, o coſa ſemejante, por votar injuſtamente en vna cathedra, que es exceſſiuo precio: porque la tal obra no tiene tantas circunſtancias, que merezca tanto precio, y anſi tiene obligacion a reſtituyr.

¶ La ſegunda difficultad es, quando ſe da precio a vno, porq̃ no haga vna obra injuſta, ſi el q̃ le recibe rendra obligacion en conſciencia de reſtituyr el precio antes de la ſentencia del juez. El exẽplo es, ſi le dan dinero a vno porq̃ no mate a vn hõbre, o a vn juez: porq̃ no pronuncie ſentẽcia injuſta, o a vn eſtudiãte, porq̃ no vote injuſtamẽte. La razõ de dudar es: porque no eſta obligado a reſtituyr el que lleua precio por las obras injuſtas, como que da determinado. Luego tampoco en eſte caſo aura obligacion de reſtituyr. Porque parece la miſma razon. Confirmaſe: porque aunque es verdad, que el por precepto diuino eſtaua obligado a no hazer eſtas obras: pero el ya eſtaua determinado contra el precepto diuino de hazerlas, y ceſſa de hazerlas por el precio, q̃ este le da. Luego no tiene obligaciõ de reſtituyr el precio.

¶ En eſta difficultad algunos Doctores tienen, que no tiene obligacion de reſtituyr. Eſta ſentenc a tiene Soto y Nauarro.

Sot. 4. de iuſt. q. 7. art. 1. ad 2. Nau. in Man. ca. 17. n. 37

¶ Digo lo primero, que en el caſo de nueſtra duda en el foro exterior, ſe dara action a voluer a pedir el precio, ſi el peccado del que le aparto con dinero, es contra juſticia: pero no, ſi es contra las demas virtudes. Eſto tiene Soto, y Nauarro. La primera parte ſe prueua del derecho: en el qual ſe determina eſto. Pónenſe los exemplos en eſtas leyes, quando el peccado es contra juſticia, y ſiendo eſtas leyes penales, y odioſas, no ſe han de eſtender.

Le. 1. ff. de cond. obturpẽ cauſam & le. 2. & 4. & vlti. & c. nõ ſa ne 14. q. 5.

¶ Digo lo ſegundo. Todas las vezes, que vno recibe precio por lo que eſtaua obligado a hazer de juſticia en orden aquel que da el precio, eſta obligado a reſtituyrlelo antes de la ſentencia del juez. Como ſi vn eſſe de dar vna ſentenc a juſta en mi fauor, y me lleuaſſe precio por darla tendria obligacion de reſtituyrmelo en conſciencia, antes de la ſentencia del juez. Lo miſmo es, ſi vno me lleuaſſe a mi precio: porque no me mate, o ſi me lleuaſſe precio, por votar por mi, teniendo yo juſticia. Eſta es commun ſentencia de todos los Theologos, y juriſtas en los lugares citados, y particularmente la tiene Adriano, Syluestro, Medina y Cayetano. La razon es: porque en el tal caſo es inuoluntario: porq̃ le hazen injuſticia. Luego no paſſa el dominio, y por conſiguiẽte ay obligaciõ de reſtituyrle el precio. Eſto ſe confirma: porq̃ el que lleua vſuras tiene obligacion de reſtituyrlas, porque lleua precio por lo q̃ el tiene obligacion de hazer de juſticia, ſin precio ninguno. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo.

Adria. v. de reſt. in 4. Syl. v. reſt. 2. & reſt. 4. §. 1. Med. codi. de reſti. tra. de rebus reſt. q. 25 Ca. in Sã ma v. reſ c. 4.

¶ Digo lo tercero, ques bien probable, q̃ el q̃ recibe precio porque no haga vn peccado contra juſti

cia, en injuria y agrauio de otra tercera persona, esta obligado á restituyr el precio recebido antes de la sentẽcia del juez. El exẽplo es, quando yo doy precio a vno, porq̃ no mate a otro tercero. Y lo mismo es de la sentẽcia, y del votar. Esto enseñã los Doctores citados, por el dicho passado. La razõ es: porq̃ este tal recibe precio por lo q̃ el estaua obligado a hazer de justicia. Luego tiene obligacio de restituyrlo. Cõfirmase, particularmẽte en el juez, o q̃ el tal esta assalariado de la Republica, para dar la justa sentencia. Luego si recibe precio por dar la justa sentencia, tiene obligacion de restituyrle. Porque recibe dos precios. Y esto se conuence, aunque lo reciba de otro tercero.

¶ Digo lo quarto, q̃ en el caso del tercer dicho es probable sentẽcia q̃ no ay obligacio de restituyr el precio. Esto enseña el Maestro Soto. La razon es, porq̃ en el tal caso no estaua obligado de justicia en orden a aql, q̃ le dio el precio, sino en orden al otro. Luego, si lo haze en gracia de aql, q̃ le dio el precio: bien lo podra recebir del, y, no tendra obligacion de restituyrle el precio, antes de la sentẽcia del juez. De suerte, q̃ conforme a esto ay gran differencia quãdo le recibe precio del mismo, o del otro tercero. Quando se recibe del mismo, es llano, q̃ se le ha de restituyr el precio: porq̃ en orden a el auia obligacion de justicia de hazer aq̃llas obras, o de no las hazer, y ansi lleuarle precio por esto es injusticia. Pero si se lleua el precio a otro tercero, no siẽdo muy excessiuo el precio, no es injusticia: porq̃ no estaua obligado a hazerlo, o no lo hazer en ordẽ al tercero, y ansi no ay obligaciõ de restituyr el precio. Esta sentẽcia tiene el Maestro Orellana, como mas probable. Pero a mi mas probable me parece lo cõtrario. Particularmẽte hablando del juez, y lo mismo es de los demas. Porq̃ ya el juez ha recebido precio de la republica para todas las sentẽcias justas, q̃ ha de dar. Luego de quiẽ quiera q̃ recibe el precio, tiene obligaciõ de restituyrlo. ¶ Digo lo quinto, q̃ quando vno le dan precio, porq̃ no haga vn peccado, q̃ no es cõtra justicia sino contra charidad o cõtra otra virtud, es muy probable, q̃ no tiene obligacion de restituyr el tal precio. Como si a vno le diessen dinero, porq̃ no cometiesse vna fornicacio o vn sacrilegio. Esto enseña Orellana y otros Doctores. La razõ es: porq̃ el tal no esta obligado de justicia a hazer aq̃lla obra, o a cessar della. Luego si lleua precio, no tiene obligaciõ de restituyrle. Cõfirmase, porq̃ si vn medico estuuuiesse obligado de charidad a curar vn enfermo, y lleuasse precio por curarle, no estaria obligado a restitucio. Y lo mismo es de vn abogado, si estuuiesse obligado de charidad a ayudarle, y le lleuasse dinero no estaria obligado a restituyr. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Particularmente los juezes, que reciben precio estan obligados a restituyrlo, como lo diremos abaxo, aũ

que lo reciban de qualquiera. Porque las leyes del Reyno los hazen inhabiles, para recebirle. Pero agora no tratauamos de lo que pertenece al derecho del reyno de España, que desto dirase abaxo. A la razon de dudar con su confirmacion se responde facilmente de lo dicho.

Lib. 2. ordinationū regalium tit. de los de consejo real, &c.

¶ Nona conclusion. Todas las mugeres deshonestas en precio de su cuerpo, y del vso del pueden recebir precio, y detener le. De suerte, que no estan obligadas a restituyrle. Esta conclusion es contra algunos juristas, y contra Medina, y contra otros authores. Pero nuestra conclusion es certissima, hablando vniuersalmente de todas las mugeres, aunque sean casadas, y la tienen communmente todos los Theologos, particularmente discipulos de Sancto Thomas, en el articulo citado. Prueuase quanto a lo que toca a las mugeres publicas del vso commun de todas las naciones. Lo segundo se prueua: porque si la muger consiente con vn hombre en la obra torpe, con esta ley y condicion, que se ha de casar con ella, tiene obligacion de justicia el varon de casarse con ella: y esto en precio de su cuerpo. Luego mucho mejor podra lleuar otro precio mas vil. Lo que esta dicho de las mugeres, que pueden lleuar precio de los hombres, se ha de dezir de los hombres, que pueden lleuar precio por el vso de su cuerpo, y no tienen obligacion de restituyrle: porque es la misma razon. Pero aduiertase: que la ganancia, que lleua la muger casada se ha de poner en la commū hazienda del marido, y de la muger, y se ha de gastar conforme a la voluntad del marido, por ser el la cabeça de la casa, y por tener el la administracion. Y despues de la muerte del vno dellos viene la mitad al marido, conforme a las leyes del reyno. Porque pertenece a los bienes gananciales. Pero esto ha se de hazer con mucha prudencia, y discrecion, de suerte que no lo venga a entender el marido, por el peligro, que puede auer. Y quando fuesse graue la quantidad de lo que recibio en precio de su cuerpo, se auia de mirar mucho, como se haze. Porque en el tal caso podria caer el marido en que aquella hazienda la ha ganado la muger por malas obras. Si en algun caso no esta obligado vno a restituyr la hazienda con peligro de su fama, no sera mucho: que en el tal caso la tal muger se escuse por algun tiepo de poner el tal precio en el commun thesoro, auiendo peligro de infamarse. Tambien se ha de aduertir, que si es poca la quantidad, que gano la tal muger casada, no tedra obligaciō de darla a su marido, sino q̄ podra muy biē conuertirla en lo q̄ fuere necessario para su persona, o para su casa. Todo esto tiene verdad: porq̄ aū q̄s assi, q̄ la muger no es señora de su cuerpo, particularmente la muger casada, con todo esso lo que toca al vso, se puede apreciar y se puede lleuar el precio.

Iuris periti li. 4. ff. decondi. ob turpem causam. Me. cod. derestitu. tra. de reb. restit. q. 2. Cou. relectione regu. peccatum p. 2. §. 1.

sup

Deci-

¶ Decima conclusion. Si vna muger deshonesta con palabras amorosas, y blandas, y con regalos, y halagos saque mas precio del que fuera razon, no tiene obligacion de restituyr el tal precio. Esta conclusion enseñan cómunmente los Theologos, particularmẽte discipulos de S. Thomas en el lugar citado, y muy particularmente Orellana. Lo mismo enseñan otros Doctores, y entre ellos F. Manuel Rodriguez. La razon es, porque el que da tal precio, lo da del todo voluntariamẽte: porque lo da de puro amor. Luego no ay obligacion de restituyr el tal precio: aun quanto al excesso. Esta conclusion a mi parecer se ha de entender, sino fuesse que le sacassen el precio excessiuo con importunidad, y que fuessen de tal suerte importunas las razones y palabras de la muger, que fuessen y causassé vna manera de violencia, particularmente passando las razones delante de otra persona, de suerte que no pudiesse honradamente, y con su honor dexar de darlo. En el tal caso tendria obligaciõ de restituyr el excesso. La razon es: porque entonces no lo da voluntariamente. El exemplo es, en lo q̃ deziamos arriba: q̃ si vno sigue a vna donzella, con muchas palabras amorosas, y le es importuno: desta manera se reduze esto a vn genero de violencia. De suerte, que si tiene parte con ella tiene obligacion de restituyrle el daño, que le hizo, quitandole la virginidad: porque en el tal caso vuo vna manera de violencia. Lo mismo se ha de dezir, en nuestro proposito.

¶ Vndecima conclusion. Si la muger deshonesta con engaño, y fraude sacasse excessiuo precio en el tal caso tendria obligacion de restituyr el excesso, que vuo en el precio. Esto enseñan todos los Doctores citados por la cõclusion passada. La razon es: porque en el tal caso el que da el tal precio, no lo da voluntariamente, quanto al excesso. Porque como dizen los Theologos, el engaño, y fraude causa inuoluntario. Luego no passa el dominio, y por cõsiguiente ay obligacion de restituyr el excesso.

¶ De lo qual se sigue, que si vna muger se finge dozella y lo dize ansi y por esta razon lleua excessiuo precio por el vso de su cuerpo en el tal caso tiene obligaciõ de restituyr el tal precio quãto al excesso. Porque saco el tal precio con violencia y el que lo dio no lo dio voluntariamente. Lo mismo es si promerio el varõ de casarse con ella en precio del vso de su cuerpo, por auerse fingido ella dozella no estara obligado a casarse con ella. Porque es excessiuo precio sacado por engaño. Quando lo sepa no tendra obligacion de cumplir la tal promessa. Lo mismo es quando mintiendole promete que no ha de admitir a otro que la quiera y por esta razõ lleua mayor precio por el vso de su cuerpo, en el tal caso tiene obligaciõ de restituyr el tal precio.

¶ Duodecima conclusion. La

promessa que se haze a vna mala muger publica o a vna muger deshonesta si es tan excessiua q̃ pertenece al vicio de prodigalidad y es prodigalidad teniendo atencion a la qualidad de la muger no ay obligacion de cũplirla, quanto a aq̃llo q̃ es prodigalidad: aũque lo jure y confirme con juramento. De suerte que tendra obligacion de darle el precio justo y razonable: pero lo que fuere excessiuo, y prodigalidad no aura obligacion de darselo. Esto tienen todos los Doctores q̃ enseñan la conclusion passada. La razon es: porque la promessa, que no es licita, aunque este confirmada con juramento, no obliga en conciencia, ni ay obligacion de cumplirla. Y la tal promessa es illicita: porque pertenece al vicio de la prodigalidad. Luego no ay obligacion de cumplir la tal promessa, quanto a aquel excesso. Quando sea excessiua, y que pertenezca a tal vicio se ha de mirar conforme a la qualidad de la muger, y del hombre. Y esto se ha de dexar al aluedrio del varon discreto, y prudente. Aduierta se, que si de hecho cumpliere la tal promessa, la muger quedara señora de lo que le da aunque sea prodigalidad. Porque el ser prodigalidad, no le quita que passe el dominio. Esto se entiende, si el que da es habil, y capaz para dar la dicha quantidad. Lo qual digo: por los menores, que segun las leyes de España, no pueden hazer muy largas donaciones. Y lo mismo se ha de dezir del religioso, si fuesse tan perdido. De lo qual se dira en su proprio lugar.

¶ Tercia decima conclusion. Lo que se recibe con peccado como no se cometa injusticia, no ay obligacion de restituyrlo. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion vltima. La razon es: porque aunque la obra sea peccado, uno es injusticia, no obliga a restitucion, como queda dicho arriba declaremos esto por exemplos. Vende vno vna cosa por el precio justo pero vendelo en la Iglesia, o en dia de fiesta, no tiene obligacion ninguna de restituyr. Lo mismo es, si alguno haze alguna obra seruil en dia de fiesta, no tiene obligacion de restituyr cosa alguna. Porque aunque peca contra la observancia de la fiesta: pero no haze injusticia alguna. Lo mismo es, quando vno vende alguna cosa, auiendo jurado, que no la auia de vender, y si juro de no recebir la ganancia. Porque aunque peca recibiendola, no tiene obligacion de restituyrla. De lo qual se ha de ver Nauarra. De lo que toca al juramento se dira en su proprio lugar.

Nau. li. 4 de rest. c. 2. n. 126.

Cap. XII. De la restitucio de las cosas halladas, y q̃ no se sabe su dueño.

DEsto desputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre S. Tho.

D. Tho. 2. 2. q. 62 art. 5. ad tertium

PRI-

PRimera conclusion. El que halla vna cosa de su naturaleza, tiene obligacion de restituyrla al verdadero señor. De suerte, que el que la halla ha de tener proposito formal o virtual de restituyrla, si parece el dueño. Por lo qual, si la tiene con animo de no la restituyr, aunque parezca el señor, pecca mortalmente contra justicia. Esto se entiende si es materia graue de peccado mortal. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, y particularmente Thomistas en el lugar citado, y entre ellos Soto. La razon es: porque este tal tiene proposito de hazer vna injusticia en materia graue. Luego pecca mortalmente, teniendo el tal proposito.

Soto lib. 5. de iust. q. 3. art. 3

¶ Segunda conclusion: El verdadero señor no se dize ignoto, ni lo es, hasta que se haga sufficiente inquisicion al aluedrio del varon prudente, y bueno, y conforme a la qualidad de los negocios, y de las personas. De suerte, que si vno halla vna cosa, no se ha de entender, que la tal cosa no tiene dueño hasta que se haga esta sufficiente diligencia, ni se puede disponer della, hasta que este hecha. Antes si vno tuuiesse la tal cosa, y la posseyesse, sin hazer la sufficiente diligencia, en buscar el verdadero señor, peccaria mortalmente contra justicia. Esto enseñan todos los Doctores citados, por la conclusion passada. La razon es, porque la tal cosa no se entiende estar desamparada de su dueño, hasta que se haga la tal sufficiente diligencia.

¶ Tercera conclusion. Si hecha sufficiente diligencia, conforme a lo dicho, no conste del verdadero señor, sino que queda dudoso cuya es entre dos o tres, en el tal caso, no se puede quedar el que la hallo con ella, sino que la ha de restituyr diuidiendola, y partiendola entre aquellos dos o tres, o mas, conforme a la qualidad de la duda, y al aluedrio del discreto varon, y prudente. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque en tal caso, ya consta, que es vno de aquellos el verdadero señor, y no es cierto de ninguno en particular. Luego en el tal caso ay obligacion de restituyr la cosa hallada, de la suerte que queda dicho.

¶ Quarta conclusion. Quando despues de hecha la sufficiente diligencia, no consta del verdadero señor: pero sabese ciertamente, que era de vna persona de tal o tal lugar, de suerte que se sabe el lugar, donde era morador, si la restitucion es graue, y de mucho momento, se ha de hazer en su lugar, y sino es de gran momento, se puede dar a los pobres, aunque sean de otro lugar. Esta conclusion tienen los Doctores arriba citados, y muy particularmente Orellana. Tiene la conclusiõ dos partes. De la primera parte es el

exemplo en los, que vienen de Indias, y traen grandes riquezas, y saben muy bien, que las hurtaron. Pero no saben los dueños en particular: pero saben los lugares. En el tal caso se ha de hazer la restitucion en el tal lugar. La razon es: porque es muy verisimil, que en tal lugar esta el verdadero señor, o sus herederos. Luego en el tal lugar se ha de hazer la restitucion. Confirmase: porque se presume, que el verdadero señor, quiere que se haga la restitucion en su proprio lugar, y esto se presume, porque cada vno naturalmente ama su propria patria. Esta parte se entiende vniuersalmente, quando ay obligacion de restituyr: porque se hizo la injuria a todo el pueblo, como en la guerra injusta ora sea hecha a alguno en particular. Aunque el M. Soto tan solamente la entiende en el primer caso. La segunda parte se prueua: porque si la restitucion no es cosa grande, y de gran momento, parece que cessan estas razones. Y en esto conuenimos con el Maestro Soto. Aduiertase, que en este lugar no tratamos de las cosas halladas generalmente: porque destas se ha de tratar en la materia de hurto: sino tan solamente de las cosas tomadas por injusticia, y iniquidad, quando no consta del verdadero señor, sino q̃ ay duda, o no se sabe.

Sot. 4. de iust. q. 7. arti. 1. ad tertium.

¶ Quinta conclusion. Quando el verdadero señor en ninguna manera se sabe hase de hazer la restitucion a los pobres. Esta sentencia tienen communmente todos los Doctores particularmente discipulos de Sancto Thomas con el mismo Sancto Thomas: y alli los que escriuen sobre el, particularmente Aragon, y lo mismo tiene Soto y Couarruuias. Prueuase: porque estos bienes, estando en derecho natural, se han de conuertir en el bien de la Republica, como luego diremos. Y los principes de la Republica los han aplicado a los pobres y obras pias, como lo dize el derecho. Luego a ellos se ha de dar. Confirmase: porque las cosas superfluas se han de dar a pobres, o a obras pias, como queda determinado. Y estos bienes inciertos son superfluos en la republica. Luego han se de dar a pobres. Confirmase lo segundo: porque desta manera se restituyẽ a sus dueños en la mejor manera q̃ es posible. Aduiertase q̃ debaxo de nombre de pobres se entiẽden no solamente los q̃ andã a pedir de puerta en puerta, y otros vergõçantes, q̃ padecẽ grãdissima necessidad: sino tãbiẽ aquellos, q̃ conforme a su estado tienẽ necessidades, como ay muchos en la republica, muchos hidalgos, y aun de mayor estado, suelen tener necessidades grãdes cõforme a el, y a estos tales se les puede y deue hazer la restitucion. Lo mismo es de las Iglesias, y monasterios necessitados de ornamentos, y de otras cosas semejantes. Esto enseña Syluestro, y Nauarro.

D. Tho. 2. 2. q. 62 art. 5. ad tertium. Soto li. 4 de iust. q. 7. art. 1. ad tertiũ Cou. in reg. pec. 3. p. §. 1. n. 5. c. cumtu. de vsuris c. quam quã eod. ti. lib. 6. & in le. penult. tit. 1. par, 6.

Syl. v. restitut. 8. Nauar. in Man. ca. 17. n. 93. & in apologia de reditibus ecclesiæ q. 5. monit 0. 18.

La

La razon es: porque en realidad de verdad son pobres.

¶ Acerca desta conclusion ay algunas dudas. La primera es, si esto es de derecho natural, o de derecho positiuo. La primera sentencia es, que no solamente es de derecho positiuo, sino tambien de derecho natural. Assi lo tiene Couarruuias, y Aragon, y Manuel Rodriguez. Lo que les mueue a estos authores es, las razones hechas por la conclusion. Esta sentencia es probable.

Cou. Arag. vbi sup. Manu. Rod. in summ. to. 2. cō. 8. contra finem.

¶ A esta duda se responde, ser muy mas probable, que estando en derecho natural, la restitucion destos bienes no se auia de hazer a los pobres, ni a obras pias, sino a la Republica, de donde era el verdadero señor, que no parece. Esto enseña Soto en el lugar citado, y Orellana, y muy communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razō es: porque los bienes de los ciudadanos por fuerça, y virtud del derecho natural, se ordenan al bien de la Republica, de la qual son ciudadanos: y partes. Confirmase: porque aquellos bienes, inciertos son como communes. Y en caso, que sean communes, son de la tal Republica. Luego estando en derecho natural, a la Republica se ha de hazer la restitucion. Pero los Principes assi eccleſiastico, como seglar aplicaron estos bienes para los pobres y otras obras pias. Las razones por la conclusion no conuencen lo contrario.

¶ La segunda difficultad es si es necessaria la licencia del Obispo, para distribuyr estos bienes en lymosnas, y obras pias. La razon de dudar es: porque en el derecho se manda, que se haga la tal distribucion, con licencia del Obispo. Algunos Iuristas enseñan, que es necessaria la authoridad del Obispo.

c. cū sit d Iudæis &c. quā quam de vsuris li. 6.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que no es necessaria la authoridad del Obispo. Esta sentencia tienen communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y entre ellos Peña, Orellana, Soto en el lugar citado, y Nauarro en el lugar alegado, y lo mismo tiene Sylvestro, y Medina y otros muchos authores. La razon es: porque si pareciesse el verdadero señor, no ser a necessaria licencia del Obispo para hazer la restitucion. Y las leyes citadas que mandan, que se de a pobres, no pareciendo dueño, no dizen que es necessaria licencia del Obispo. Luego no es necessaria la tal licencia.

Syl. v. restit. 8. §. 5. Med. codice de restit. tractatu de rebus restituēdis q. 3.

¶ Digo lo segundo, que quando la cosa que se ha de restituyr es de gran precio, o es grande la summa, seria muy bien, que se hiziesse con licencia del Obispo, o por lo menos con consejo de vn confessor docto, y discreto. Esto enseña Fray Luys Lopez, y Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque en el tal caso es

F. Luys. in instructorio cōscientiæ part. 2. c. 104.

muy bien seguir el parecer del prelado, o de vn tal confessor.

¶A la razon de dudar se responde, que aquellos capitulos hablan en casos particulares. En el primer capitulo hablan quando la deuda la ha de distribuyr vn Iudio: el qual es sospechoso en hazer la distribucion a los Christianos pobres. Por esta razon particular se manda, que se haga con la authoridad del Obispo. En el segundo capitulo habla el Pontifice, quando la distribucion la ha de hazer el vsurero. En este caso tambien es necessario, que se haga la tal restitucion, con licencia del Obispo. Porque assi esta expressado en derecho.

¶ Toda via queda difficultad, si podria mandar el Obispo, que no se hiziesse la restitucion a los pobres, sin su orden, o si la costumbre podria introduzir, que no se hiziesse sin su authoridad. En esta difficultad Manuel Rodriguez, citando a Nauarro, enseña, que no podria mandar esto el Obispo, ni la costumbre en contrario seria valida, por ser contra derecho natural. Porque estos authores tienen, que es de derecho natural, que estos bienes se distribuyan en los pobres.

¶Digo lo primero, que por costumbre se podria introduzir, que los tales bienes no se distribuyessen en los pobres: y obras pias, sin licencia del Obispo. La razon es: porque aunque fuesse de derecho natural como lo es de derecho positiuo, que los tales bienes se distribuyan en pobres, y obras pias: pero no es contra derecho natural, ni contra derecho positiuo, que se haga con licencia del Obispo. Luego la costumbre puede preualecer quanto a esto.

¶ Digo lo segundo, que el Obispo no podria mandar, que esta deuda no se restituyesse a pobres, o obras pias. En esto conuengo con estos Doctores. La razon es: porque el derecho commun tiene applicadas estas deudas a pobres, y el Pontifice lo tiene assi mandado. Luego no puede el Obispo mandar lo contrario.

¶Digo lo tercero, que mi parecer es, que podria mandar el Obispo, que la tal distribucion no se hiziesse sin su orden, y sin su licencia. La razon es: porque aunque es verdad, que el Pontifice tiene aplicados estos bienes a los pobres: pero no tiene determinado en particular los pobres, ni como se ha de hazer. Luego podra muy bien el Obispo determinar esto: y para esto mandar, que no se haga sin su licencia.

¶Aduiertase, que el Obispo no deue mandar esto, sino es en casos de cosas graues, y de importancia: porque lo demas seria inconueniente. Tambien se aduierta, que en algunos casos es

llano,

llano, que lo puede mandar el Obiſpo. El primero es, quando el que eſta obligado a reſtituyr muere ſin heredero, y ſin executor de ſus bienes. El ſegundo, quando el que eſta obligado a reſtituyr no lo quiere hazer. Porque entonces le puede compeler a ello. El tercero, quando el que diſtribuye ſale de los terminos de la juſticia diſtributiua. El quarto, quando eſtas coſas, que ſe han de reſtituyr, las tiene, o las tuuo vn manifieſto vſurario, o logrero. Toda via, queda difficultad acerca deſto miſmo, ſi el Obiſpo mandaſſe, que no ſe hizieſſe la diſtribucion, ſin ſu licencia, y orden, y en realidad de verdad vno hizo la diſtribucion de aquellos bienes, en los pobres, ſin licencia del Obiſpo. La duda es, ſi en el tal caſo la diſtribucion ſeria valida, de ſuerte, que quedaſſen verdaderos ſeñores los pobres, en quien lo diſtribuyo. A eſta duda mi parecer es, que la tal diſtribucion ſeria valida, y que los pobres quedarian verdaderos ſeñores. Porque en hecho de verdad, los tales bienes eſtan aplicados a los pobres por los Principes de la Igleſia, y de la Republica. Aunque es verdad, que el diſtribuydor peccaria no guardando el mandato del Obiſpo. Aduiertaſe, que los Obiſpos regularmente hablando no tienen pueſto tal mandato.

¶ La tercera difficultad es, ſi el miſmo diſtribuydor o el miſmo, que tiene obligacion de reſtituyr eſtos tales bienes en los pobres ſe podra quedar con ellos, ſiendo el pobre.

¶ La razon de dudar es: porque la reſtitucion es obra de la juſticia commutatiua: la qual dize orden a otro diſtincto. Luego no puede por via de reſtitucion applicarſelo a ſi.

¶ A eſta duda ſe reſponde, que el tal podra tomar para ſi parte deſtas coſas, o todas ellas, conforme a la neceſſidad, y pobreza, que tuuieren. Eſto enſeñan communmente los Doctores citados, y muy particularmente Orellana, y Manuel Rodriguez en el lugar citado concluſione vndecima. La razon es: porque en el tal caſo los bienes tales eſtan applicados a los pobres. Luego ſiendo el pobre podra muy bien tomar dellos para ſi conforme a ſu pobreza. Aduiertaſe, que en eſte caſo ſeria muy bien, que ſe hizieſſe la reſtitucion con parecer del Obiſpo, o de vn prudente confeſſor. Porque ninguno ſe preſume ſer recto juez en ſu propria cauſa. Eſto enſeña el Padre Fray Luys Lopez en el lugar citado. Tambien ſe ha de mirar en eſte miſmo caſo, ſi ay otros pobres en la Republica, que tienen quiça mayor neceſsidad. Porque auiendolos, ſeria muy juſto ſe miraſſe por ellos. Aduiertaſe mas, que el que

con consejo del Obispo, o del confessor sabio, y prudente vuiere recebido parte destos bienes, no tiene que estar escrupuloso. Tampoco tiene obligacion de restituyr alguna cosa, si despues viene a estar rico. Porque si selos aplicaron, quando estaua pobre se hizo verdadero señor de ellos. Pero los confessores han de estar aduertidos, que siendo la obligacion de restituyr por auer hurtado estas cosas, o ganadolas con fraude, o engaños, no es bien aplicarles destos bienes: porque se emienden. Verdad es: que viendo en ellos mucho dolor, y arrepentimiento de sus peccados, y proposito de no caer en semejantes hurtos, podran muy bien aplicarles alguna cosa. De todo lo dicho se sigue claramente, que podra mucho mejor aplicar destos bienes a sus parientes, y deudos si son pobres.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que en el tal caso, el hombre pobre, que deue restituyr algunos bienes, quando se los aplica a si, se ha como ministro del Papa, y del Principe, que los tiene aplicados a los pobres. Por lo qual la obra de justicia siempre es en orden a otro. Porque aquellos bienes los aplica a la Republica.

¶ La quarta difficultad es en caso, que este tal hizo sufficiente diligencia, para que parecieſſe el señor, y como no parecieſſe, distribuyo los bienes en los pobres, y despues de distribuydos parecio el verdadero señor. La difficultad es, si en el tal caso, tendria este tal obligacion de restituyr. La razon de dudar es: porque entonces parece el verdadero señor de aquellos bienes. Luego ay obligacion de restituyrselos.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que si quando parecio el verdadero señor, auian gastado, y consumido sus bienes los pobres, a quien se aplicaron, no ay obligacion de restituyr nada al verdadero señor, aunque el distribuydor se los aya aplicado a si, siendo pobre. Esto enseñan todos los Doctores, y muy particularmente Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion vltima. La razon es: porque en el tal caso, no ay obligacion de restituyr, por razon de la cosa agena. Porque como se consumio, y gasto, no esta en poder de nadie, ni tampoco esta obligado por razon de la obra, injusta, que hizo: porque en realidad de verdad no la vuo. Luego en ninguna manera tendra obligacion de restituyr.

¶ Digo lo segundo, que lo que vuiere por distribuyr en

pobres se le ha de restituyr al verdadero señor. La razõ es clara: porque entõces ya cõsta, cierto del verdadero señor. Luego a el se deue hazer la restitucion: porque entonces no auian adquirido dominio los pobres.

¶ Digo lo tercero, que si vuiesse alguna cosa en su propria specie, que no estuuiesse gastada, como vna pieça de oro, o otra cosa semejante: en el tal caso me parece, que se le auia de hazer la restitucion al verdadero señor, que ya ha aparecido. Porque la cosa donde quiera que esta, es del verdadero señor. Y no es verosimil, que el Papa, ni el Principe en el tal caso le quieran despojar de la tal pieça.

¶ Sexta conclusiõ. Qualquier Principe Christiano, ora sea Ecclesiastico, ora secular, estando en derecho natural, y auiendo legitima causa, y guardando las leyes de buen dispensador, puede hazer composiciõ destos bienes, perdonando parte de la deuda, si el deudor paga otra parte a aquel, que mandare el Principe. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y muy particularmente Soto, y Medina. La razon es: porque los tales bienes, estando en derecho natural se han de conuertir en vsos publicos, y estando en derecho positiuo ecclesiastico y ciuil se conuierten en obras pias. Luego auiendo legitima causa, como es vna guerra, contra infieles, o contra los enemigos de la Republica, se podran conuertir en ellos: porque esta es causa pia. Confirmase: porque el Principe puede dispensar en sus proprias leyes.

¶ Septima conclusion. Esta cõposicion no se puede hazer agora sin authoridad del summo Pontifice. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es: porque el summo Pontifice, como supremo padre de los pobres ha hecho ley bien necessaria para el bien spiritual: en la qual manda, que estos bienes se apliquen a los pobres. En la qual ley no puede dispensar el Principe secular: antes esta obligado a obedecerla por ser necessaria para la buena gouernacion spiritual.

¶ Octaua conclusion. Las composiciones ordinarias, que por dos reales perdonan la deuda de cinco mil maraudis, o cosa semejante, regularmente hablando, son sospechosas de justicia. Esto enseñan communmente los Doctores en el lugar citado, particularmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque las composiciones han de ser composiciones, y dispensaciones, no donaciones: porque el Papa tan solamente tiene authoridad de dispensar. Y quando se haze la composicion, conforme a la manera dicha, y con tanta desproporcion, mas es donacion, que no dispensacion. Y tambien, que se da ocasion a gente ruyn, para que hurte. Por lo qual Victoria, Cano, Soto, Medina, Pe-

Sot. vbi sup. & in 4. dist. 25. q. 2. ar. 4. Medin. codi. de restit. tracta. de rebus restituẽdis. q. 3.

ña,

sia, y todos los demas tuuieron por sospechosas estas composiciones, quanto a lo que toca a ser justas.

¶ Nona conclusion. Si el deudor es muy pobre, de suerte, que con gran difficultad puede restituyr, y por otra parte la deuda no sea tan cierta, puede muy bien el confessor absoluer al penitente que ha hecho semejante composicion, con estas condiciones, y de otra suerte tiene gran difficultad. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas y muy particularmente Orellana. El qual dize, que si no ay estas condiciones puestas en la conclusion, no le deuen absoluer. La razon es: porque en el tal caso ay proporcion entre lo que se perdona, y lo que se paga. Porque el deudor es pobre, y la deuda no es tan cierta, y por ser pobre parece, que crece el valor de los dos reales: y por ser la deuda no tan cierta se desminuye su valor. Luego en el tal caso se puede hazer la dispensacion: de suerte que aya seguridad en conscíencia. Quanto a lo segundo que enseña Orellana, se prueua de lo q̃ queda dicho en la conclusion passada.

¶ Decima conclusion. Certissimo es, que si despues de hecha la composicion, parece el verdadero señor, el deudor en el foro de la conscíencia, y en el foro exterior esta obligado a restituyr la deuda al señor. Esto enseñan todos los Doctores citados: y tambien lo enseña Manuel Rodriguez. Verdad es, que el Maestro Soto en el lugar immediatamente citado, enseña, que en el foro de la conscíencia no ay tal obligacion. Pero nuestra conclusion es certissima. Prueuase lo primero: porque el Maestro Soto concede, que en el foro exterior ay obligacion de restituyr. Luego tambien estara en el foro de la conscíencia. Porque las tales leyes, en que se funda la sentencia en el foro exterior, no son penales. Luego dan derecho en conscíencia.

¶ Lo segundo: porque el sumo Pontifice, tan solamente quiere por la bulla librar al deudor de la deuda, mientras no parece el verdadero señor: porque pareciendo seria grandissima injusticia. Luego, si parece el señor se le ha de hazer la restitucion.

¶ La duda es: si el deudor esta obligado a restituyr enteramente toda la deuda, o si podra dexar de pagar la parte, que dio por la bulla de la composicion. La razon de dudar es: porque el señor no deue perder su deuda, pues no ha cometido culpa alguna. Luego hanse la de restituyr enteramente sin sacar la parte, que dio.

¶ A esta duda se responde, que no esta obligado a restituyr toda la deuda enteramente: sino que podra sacar la parte que dio: como si dio dos reales no tiene obligacion a restituyr los.

Man. Rodrig. in sum. tomo 2. ca. 41. con. vlt. & in bulla cõpositionis dub. 6. n. 8.

ſtituyrlos. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Sancto Thomas. Y muy particularmente Orellana. La razon es: porque aquellos dos reales ya ſe auian aplicado a los pobres, y conuertidoſe en obras pias. Luego no ay obligacion de reſtitucion.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde, que ſin culpa ninguna del verdadero ſeñor aquella parte ſe auia ya aplicado a obras pias: y anſi no ay obligacion de reſtituyr la tal parte.

¶ Vndecima concluſion. De cierta manera de compoſiciones, que hazen los eccleſiaſticos, por auer lleuado mal los fructos, o por auer dexado de rezar el officio diuino, o por auer cometido ſimonia, ſi el Pontifice con el qual ſe compone, o el de la bulla de la cruzada es del todo voluntario en hazer la compoſicion, podra muy bien, por ſu libre aluedrio perdonar alguna parte, y lleuar otra, o perdonarlo todo. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. La razon es: porque en el tal caſo el Papa, o el que haze ſus vezes, y las tiene, es verdadero ſeñor, no diſpenſador: porque por vſo y comſtúbre aprouada, eſtos tales bienes eſtan aplicados a la camara apoſtolica. Luego por ſu voluntad puede perdonar parte de reſtitucio, o toda la reſtitucio. Eſto ſe entiende, ſi el Pontifice, o aquel, a quien da eſtos bienes, es del todo voluntario. Porque ſi no lo es, no ſera valida la tal compoſicion. No ſera voluntario, ſi ignora la ſumma de los fructos, que han lleuado mal lleuados: porque le hizieron falſa relacion, o ſi perdona parte, porque ſabe muy bien, que el deudor no pagara mayor ſumma, aunque ſe la pida. En el tal caſo es inuoluntario, por el engaño, ó fuerça, que vuo: y por conſiguiente la donacion no es valida. Sera bien declarar mas en particular algnas coſas tocantes a la bulla de compoſicion, para que todo eſto ſe entienda mejor. Para lo qual ſe deue aduertir, que en la bulla de la compoſicion ſe concede, que ſe puedan componer haſta quantidad de cien mil marauedis, dando dos reales de lymoſna por cada cinco mil marauedis. Si vuiere mas quantidad ſe ha de acudir al cõmiſſario general de la cruzada. Eſta quantidad de lymoſna, q̃ mãda dar, auiẽdo las coſas ya dichas pareceq̃ tiene alguna manera de proporcio. Particularmẽte q̃ el Põtifice tiene atẽcio a q̃ ſe jũte vna grã quãtidad para el effecto de la bulla. ¶ Duodecima concluſiõ. Eſta manera de compoſicion teniendolas condiciones ya dichas tiene lugar en qualquiera manera de deudas, anſi bien auidas, como mal auidas, ſiendo incierto el acreedor. Eſto enſeña el M. Soto, y Manuel Rodriguez. La razon es: porque expreſſamẽte ſu Sãctidad lo concede aſsi en la bulla de compoſicion. Aduierte el Maeſtro Soto, que no ſe llama

Sot. li. 4. de juſt. q. 7. art. 1. Man. Ro in bulla compoſ. dub. 1.

incierto

incierto acreedor, por no ser conocido del deudor ni acordarse del. Pero dizese incierto, quando hecha suficiente diligencia, no se puede saber del.

¶ La primera duda es: si basta, q̃ este el acreedor ausente, para que se pueda hazer esta composicion. La razon de dudar es: porque los bienes del acreedor, que esta muy lexos, son auidos por ciertos, y se han de distribuyr en los pobres, segun algunos Doctores. Luego de los tales bienes puede auer composicion; porque son como ciertos. La primera sentencia es, que quando el acreedor esta tan lexos, que no se le puede embiar la deuda, se puede coponer el deudor. Esta sentencia tiene Couarruuias, y Angles. Esta sentencia se ha de entender, quando moralmente hablando, no puede llegar la deuda al acreedor, por estar tã lexos como en las Indias, y no auer de boluer el aca. Porque si huuiesse algun camino, como llegasse la deuda a sus manos, auiase de guardar, hasta que pudiesse llegar a el.

Coua. in regu. pec cat. 3. p. §. 1. Ang. in sum. q. de restit. dub. 16.

¶ La segunda sentencia es: que si el que tiene la deuda es injusto deudor, q̃ esta obligado a embiar la deuda a su costa, como diremos en el capitulo siguiente, aunque gaste mucho en embiarla no se puede componer: porque entonces no se ha de tener por incierta la tal deuda. Pero, si el deudor es justo, y sin culpa suya se fue el acreedor lexos, sin le dar lo que le debia, este tal no esta obligado a embiar la deuda a su costa, sino a costa del acreedor. Y si se ha de gastar mas en embiarla, que lo que ella vale, en este caso se puede cõponer. Porque se entiende, que assi lo quiere el acreedor. Esta sentencia declarada desta manera me parece, que no es del todo improbable. A esta duda mi parecer es, ser lo mas probable, que en el tal caso no ha lugar la bulla de la composicion. Esto enseña Soto, y communmente los Doctores. La razon es: por que la bulla de la composicion solamente concede este beneficio, quando es incierto el accredor: y en este caso sabese muy bien, quien es el acreedor. Luego no ha lugar la composicion.

Sot. loco citato. & in 4. dist. 21. q. 2. ar. 4.

¶ A la razon de dudar se responde, que en el tal caso no se ha como incierto el acreedor, ni los tales bienes se han como derelictos, de suerte que pertenezcan a los pobres. Lo qual declararemos en el capitulo siguiente.

¶ La segunda duda es: Si los que se componen sobre deudas inciertas bien o mal auidas: porque se ignora el verdadero señor dellas, quedaran seguros en cõciencia, de suerte que no esten obligados a restituyr lo restante. De la qual se ha de ver Sylueſtro, Couarruuias, Soto, Cordoua, Nauarro.

Syl. v. restit. 8. q. 8. Coua. Sot. in lo cis citatis Cord. li. 5. quæstionũ q. 4. Nauar. de in dulg. notabili. 29 n. 4.

¶ A esta duda se responde, que si la composicion se haze conforme a lo q̃ queda dicho, no quedan obligados a restituyr. Esto enseñan communmente los Doctores,

ctores, y muy particularmente Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la duda tercera. La razon es: porque la tal compoſicion es juſta, y ſancta, conforme a lo que queda dicho. Luego el que anſi queda compueſto, queda ſeguro en conſciencia. Eſto ſe confirma: porque el ſummo Pontifice tiene por officio ſegurar las conſciencias de los fieles. Luego ſino quedaſſen ſeguros en conſciencia, muy mal haria, dando facultad para hazer la tal compoſicion. Aduiertaſe, que ſolo el Papa tiene authoridad de conceder la tal compoſicion: porque a el ſolo pertenece diſpenſar los bienes communes de la Igleſia. Pero, como dize Sylueſtro y Cordoua en los lugares citados, eſto ſe entiende, ſino vuieſſe coſtumbre en contrario, que tuuieſſe fuerça de ley. Tambien ſe entiende, que no puede hazer la tal compoſicion ſin licencia del Papa: porque con ſu facultad clara coſa es, que la pueden hazer.

La tercera duda es. Si los principes ſeglares pueden hazer la miſma compoſicion de los bienes inciertos.

Sot. vbi ſupra.

¶ En eſta difficultad el Maeſtro Soto dize que ſi. La razon es: porque el diſpenſar los tales bienes en orden al bien de la Republica, a la qual pertenecian, eſtando en derecho natural, es proprio del Principe ſeglar. Luego la tal compoſicion la puede hazer el Principe ſeglar. Eſta ſentencia la tengo por muy probable, eſtando en derecho natural, conforme a lo que queda dicho arriba.

¶ A eſta duda ſe reſponde, que eſtado, como ſe ha de eſtar en el derecho poſitiuo, la tal compoſicion, no la puede hazer, ſino es el ſummo Pontifice. Eſto enſeña Cordoua en el lugar citado, y communmente los diſcipulos de Sancto Thomas como queda dicho arriba en la concluſiõ ſexta y ſeptima.

¶ La quarta duda es: En caſo, que la deuda ſea incierta deſta manera: Vn hombre ſabe, que deue vna deuda a vna de dos perſonas, o tres, y no ſabe a qual en particular, como ſuele acontecer a mercaderes. La duda es, ſi podra auer compoſicion de la tal deuda. La razon de dudar es: porque parece, que la tal deuda es incierta. Luego puede auer compoſicion.

¶ A eſta duda ſe reſponde, que en el tal caſo no puede auer compoſicion, ſino que ſe deue hazer la reſtitucion conforme a la duda que huuiere entre los dos o los tres. Eſto enſeña Soto. La razon es: porque en eſte caſo no es del todo incierto el acreedor: lo qual es neceſſario para que ſe pueda hazer la compoſicion.

Sot. de iuſtit. & iure q. 7. art. 1.

¶ Toda via queda difficultad, quando vinieſſe a eſtar la duda entre ocho, o diez, o mas, ſi en el tal caſo ſera incierta la deuda, de ſuerte que ſe pueda hazer la compoſicion. La razon de dudar es:

porque en el tal caso, no es del todo incierta la deuda, porque se sabe muy bien que es de vno de aquellos. Por el contrario parece, que se puede hazer: porque quando la deuda esta dentro de vn lugar se sabe, que es de vno dellos, y con todo esso se puede hazer composicion. Luego en este caso se puede hazer.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que este negocio es moral, y por consiguiente moralmente se deue considerar al aluedrio del varon discreto y, prudente. Quando la duda fuere entre muchos se reduzira a deuda incierta: pero si fueren pocos entonces no sera cosa incierta: porque esto dize la prudencia. Aduiertase, que se deue hazer diligencia primero, para que se diga ser la deuda incierta. La diligencia que se ha de hazer es, la que vn hombre de bien y temeroso de conscience suele hazer en semejantes negocios, y de semejante qualidad. Esto enseña Nauarro, Medina, y Cordoua.

Naua. in manua. c. 17. num. 170. Medin. 1. 2. q. 76. art. 2. Cord. lib. 1. quæstionũ q. 11.

¶ La quarta duda es, si despues de compuestos algunos, tienen animo de no restituyr, lo que se le remitio; lo que no les fuera perdonado, y remitido por virtud de la bulla. La razon de dudar es: porque estos tales, ya no tienen obligacion ninguna de restituyr. Luego aunque no tengan proposito, no peccan.

¶ A esta duda se responde, que peccan mortalmente. Esto tiene Nauarro, y otros muchos, que dizen que es necessario que muchos de los que se componen quedan en peccado mortal, por no tener el debido proposito. La razon es: porque el ladron pecca mortalmente, teniendo proposito de no restituyr el hurto: aunque le sea perdonado. Porque tener proposito de no restituyr en el tal caso, es tener proposito de hurtar y detener lo ageno cõtra justicia. Luego pecca mortalmente. De donde se infiere, que el que se compone y no tiene proposito de restituyr la deuda pareciendo el verdadero señor, conforme a lo de arriba dicho, pecca mortalmente: porque en el tal caso esta obligado a restituyr lo residuo. A la razon de dudar se responde de lo dicho.

Naua. in summa c. 17. n. 93.

¶ La quinta difficultad es, Si por virtud de la bulla de la composicion se pueden componer los de otros Reynos estraños, donde no ay bulla viniendo a estos Reynos: aunque se vayan luego a los suyos. La razon de dudar es: porque solo en estos reynos se publica la bulla, y se goza della. Luego los estraños no pueden gozar de la bulla.

¶ A esta duda se responde, que pueden muy bien componerse por virtud de la bulla de la composicion. La razon es clara, porque la misma bulla dize expressamente, que se puedan

compo-

componer, y gozar desta bulla los destos Reynos, o que a ellos vinieren. Luego viniendo a estos Reynos podran gozar de la bulla de la composicion. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo, que aunq̃ de la bulla se goza en estos Reynos, los que vienen de otra parte a ellos pueden tambien gozar della.

¶ Sera bien dezir cosas mas en particular tocantes a la bulla de la composicion.

¶ Duodecima conclusion: Cierta cosa es, que los ecclesiasticos se pueden componer sobre los fructos de los beneficios, y otras rentas ecclesiasticas mal auidas, y lleuadas, por defecto de no auer rezado las horas canonicas, como son obligados, o no tener canonicamente sus beneficios, o auer lleuado los fructos dellos, estando descomulgados. Esta conclusion enseñamos arriba, como en general. Prueua se: porque assi lo dize expressamente la bulla de la composició: y esto tienen communmente los Doctores.

¶ Sera necessario declarar algunas dudas acerca desta conclusion. La primera duda es: porque los tales fructos mal auidos, y lleuados petenecen a la Iglesia, de la qual son beneficiados. Luego siendo cierto el acreedor, no puede auer composicion sobre los tales bienes.

Nauar. in manuali c. 25. nu. 122. & 123.

¶ En esta difficultad ha auido duda entre algunos Doctores, como refiere Nauarro, si estos bienes, y fructos se han de restituyr a la Iglesia, de donde es el beneficio, o a los pobres. Porque si a la Iglesia, no parece que puede auer composicion: porque el acreedor es cierto, y no podria el Papa los bienes ciertos de la tal Iglesia componerlos, por tan poca quantidad.

¶ A esta difficultad se responde, que puede auer composicion destos bienes, teniendo atencion a las conclusiones passadas. Prueuase: porque el concilio Laterane[n]se, ordeno, que el que tuuiere beneficio curado, o simple, que no reza las horas canonicas, passados los seys meses despues de tener el dicho beneficio, sin auer legitimo impedimento, todo el tiempo que dexa de rezar, no haze los fructos suyos, sino que esta obligado a restituyrlos a la Iglesia, o a los pobres. Luego puedese componer. Confirmase: porque Pio V. en vn motu proprio determino, que aquellos bienes se puedan dar, o a la Iglesia, o a pobres. Luego podra muy bien el tal componerse. Aduiertase, que el tal para componerse no basta que tome la bulla, sino que fuera desto ha de dar dos reales para la fabrica de la Iglesia, donde son los beneficios: y sino no queda compuesto, antes esta obligado a restitucion. Esto ha de ser todas las vezes, que tomare la bulla de la composicion. Porque el Papa lo determina ansi, y no quiere, que se haga la dicha composicion, sino es guardando esta

Conc. Lateran. sub Leone. 10 sessio. 6.

forma. Porque como es padre de las Iglesias, tiene attencion a la duda, que ha auido: y ansi ordena que alas Iglesias de los beneficios se diesse tanta limosna como por la bulla: porque tiene por obra pia la misma fabrica de las Iglesias.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que ya es cierto, y determinado, que los tales bienes, y fructos son de las Iglesias o de los pobres.

¶ La segunda difficultad es, si puede auer composicion en las distribuciones cotidianas de las Iglesias cathedrales, o collegiales, o otras Iglesias, quando se lleuan mal por no assistir en los officios diuinos.

¶ La razon de dudar es: porque son bienes eccleſiasticos mal lleuados. Luego puedense componer por ellos.

A esta duda se responde, que en el tal caso no puede auer composicion. De suerte, que si vno no assistio al officio diuino, como tenia obligacion para lleuar las distribuciones, y las lleua injustamente, no se puede componer, sino que lo ha de restituyr. Esto enseña Nauarro. La razon es: porque como esta determinado en derecho, las tales distribuciones lleuandose mal no pertenecen a la fabrica de la Iglesia, ni a los pobres, sino a los demas clerigos, que assistieron a los officios diuinos, a los quales se acrecientan las distribuciones. Luego no puede auer composiciones: porque en el tal caso es cierto el acreedor, a quien se ha de hazer la restitucion. Aduiertase, que lo mismo se ha de dezir, quando en alguna Iglesia ay constitucion firme, y valida, que los fructos mal lleuados sean para ciertas obras. Porque entonces tambien es cierto el acreedor: por lo qual no puede auer composicion.

Nauar. loco supra citato. cap. 1. de cleri. non resid. in 6.

A la razon de dudar se responde facilmente, que en este caso, aunque sean fructos eccleſiasticos mal lleuados, el acreedor es cierto y ansi no ha lugar la composicion.

Tambien puede auer composicion de los fructos mal recibidos por no tener canonicamente sus beneficios. El exemplo es: Si vno uuiesse alcançado el beneficio, auiendo cometido simonia. En el qual caso el beneficio no es suyo, ni puede hazer los fructos suyos. Lo mismo es en otros casos. Y tambien quando al principio penso que el titulo era canonico, y despues supo que no lo era. Este tal esta tambien obligado a restituyr los fructos. Por estos tales fructos se puede muy bien componer, conforme a lo que queda dicho: porque ansi lo determina su Sanctidad en la bulla de la composicion. Pero aduiertase, que no porque quede compuesto de los fructos mal recebidos, y seguro en la conscencia de lo que toca a la resti-

tucion,

tucion, por esso queda dispensado con el para que tenga el beneficio, y se quede con el. Luego esta obligado a dexarle o buscar buen titulo delante del summo Pontifice. Porque la bulla de la composicion no pone remedio en lo tocante a este punto, ni da derecho. Desto todo se ha de ver el Derecho.

c. dilect. 2. de præbendis.

¶ Tambien se puede componer de los fructos mal lleuados por estar descomulgado. Porque anssi lo determina la misma bulla. Desuerte, que el suspenso, o descomulgado, que lleua los fructos del beneficio se puede componer por los tales fructos, guardando el orden ya dicho. Porque de otra suerte no puede hazer los fructos del beneficio suyos, sino que esta obligado a restituyrlos. Aduiertase, que el que esta descomulgado, o suspenso tan solamente en el foro exterior, pero no en realidad de verdad: este tal no tiene obligació de restituyr los fructos, ni tiene para que se componer. La razon es clara: porque este delante de Dios y en hecho de verdad, no es descomulgado. Luego los fructos son suyos, y los puede lleuar con buena consciencia. Y lo mismo se ha de dezir del suspenso, porque es la misma razon.

Man. Rodrig. in bulla compos. casu 1. n. 17.

¶ La duda es: si este tal fuesse negligente en procurar la absolucion en el foro exterior, si haria los fructos suyos. En esta difficultad Manuel Rodriguez enseña, que si fuesse negligente en procurar la absolucion no haze los fructos suyos, y los pierde, y que assi se puede componer.

¶ A esta duda se responde, que esta sentencia es verdadera. Pero la razon es: porque aunque en hecho de verdad no esta descomulgado, y por esta parte no pierde los fructos: pero no sirue el beneficio, por estar descommulgado en el foro exterior: y esto por su culpa, pues es negligente en buscar la absolucion en el foro exterior: y por consiguiente no haze los fructos suyos: digo los que corresponden al seruicio del beneficio.

¶ La difficultad es, si se pueden cõponer de los fructos mal lleuados del beneficio, por no residir, como estan obligados, conforme a derecho, conforme al concilio Tridentino.

cap. conquerente de clerico non residente. Con. Trident. sess. 6. de refor. ca. 1. sess. 21. c. 1. sess. 23. cap. 1.

¶ A esta duda se responde, que no se puedẽ componer, sino que deuen restituyr. La razõ es: porque su Sanctidad no lo concede en la bulla de la cõposicion. Quãdo, y como estan obligados a residir se dira abaxo, y quando estan obligados a restituyr, por no auer residido, como deuian. Otros muchos casos, que se ponen en la bulla de la composició, se han de declarar cõforme a las cõclusiones puestas al principio, y se podran ver mas en particular en el Padre Manuel Rodriguez, que lo trata bien, y extensamente: porque el tratarlo mas en particular, no pertenece a este lugar.

Capit. XIII. Donde se ha de hazer la restitucion, y a cuya costa.

DEsta materia trata S. Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado en el capitulo passado.

PRimera conclusion: Si el deudor esta obligado a restituyr por razon de la injusta obra, que hizo: esta obligado el deudor a su propria costa a restituyr y pagar la deuda. El exemplo es: Si vno hurto vna pieça de oro a otro: este tal tiene obligacion de restituyrsela a su propria costa. De suerte, que si esta ausente el acreedor, y se ha de hazer alguna costa en lleuarsela, esta costa ha de hazer el deudor. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el en el lugar citado. La razon es: porque el señor de la tal cosa no ha de padecer daño alguno, por la injusticia que le hizo el otro. Luego el deudor a su propria costa ha de restituyr la tal deuda. Pero aduiertase, que si el señor, y dueño de la pieça auia de hazer algun gasto en lleuarla al lugar, en q̃ agora esta, el tal deudor en el tal caso no estaria obligado en conscienciа a hazer el tal gasto.

¶El exemplo es: Quando passa vn hombre por este lugar de Auila, y en este lugar le hurtarõ vna pieça, la qual el mismo auia de lleuar a Toledo, haziendo costa en lleuarla. En este caso el que la hurto, no estara obligado a restituyrla, haziendo la costa de lleuarla. Esto aduierte muy en particular Orellana, y otros discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque, como el acreedor del hurto, y injusticia que le hizieron no ha de sacar daño, tã poco no ha de lleuar prouecho. Y en el tal caso lleuarleya, si el deudor la huuiesse de lleuar a su costa: porque ahorraria la costa, que el hauia de hazer. Luego no tiene obligacion de restituyr haziendo la costa de lleuarla.

¶De lo qual se colige, que lo que se deue por razon de alguna injusticia, como de algun contrato injusto, o de otra cosa semejante, ay obligaciõ de restituyrlo a costa del mismo deudor.

¶Segunda conclusion. Si el deudor, no lo es por razon de alguna injusticia, pero por su culpa el señor se alexo, y esta lexos, esta obligado a su propria costa pagar la deuda. El exemplo es: Si vno esta obligado a pagar a cierto tiempo cierta deuda, que deue por razon de algun contrato justo, y licito: pero por su culpa contra justicia no pago, quando tenia obligacion, y por esta misma razon se fue lexos el acreedor, porque no le quiso pagar: en el tal caso el deudor tiene obligacion de restituyr a su costa, y embiarle lo que le deue. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque en el tal caso este tal esta obligado a restituyr por razon de la

injusticia que hizo en no le pagar a su tiempo. Luego a su costa le ha de pagar la deuda. Porque el acreedor no ha de recibir daño, por la injusticia que le hizieron. Esta conclusion se ha de entender con la limitacion de la conclusion passada.

¶Tercera conclusion: Sino esta obligado a restituyr por razon de alguna obra injusta, ni el señor se alexo sin lleuar su hazienda por culpa del deudor, no esta obligado a hazer la restitucion a costa suya, sino del señor. En esto conuienen todos los Doctores citados por las conclusiones passadas. La razon es: porque este tal no esta obligado a restituyr mas de lo q̃ recibio: porque solamẽte esta obligado a restituyr por razon de lo que recibio, y tiene en su poder. Y si huuiesse de restituyr los gastos, estaria obligado a restituyr mas de lo que recibio. Luego no tiene tal obligacion.

Quarta conclusion. En el caso de la conclusion passada, si el deudor dio la tal cosa, a vn mensajero fiel, para que la diesse al verdadero señor, y en el camino perecio, o se perdio, no esta obligado a restituyrla. Esta conclusion se entiende, quando no esta obligado a restituyr por razon de alguna injusticia, sino tan solamente por razon de la cosa recebida. Tambien se ha de entender, quando la recibio para commodo, y vtilidad del acreedor: porque si la vuiesse recibido el deudor, para su vtilidad, y prouecho, estaria obligado a restituyr. El exemplo desta conclusion ansi declarada, esta llano en el depositario, o en aquel, que hallo alguna cosa agena, y la guardo para vtilidad, y prouecho del dueño. Esta conclusion ansi declarada se prueua, porque en el tal caso el deudor tomo la cosa, y la tiene para vtilidad, y prouecho del acreedor. Y quando la embia con fiel mensajero haze muy fiel mente el negocio del señor. Luego no esta obligado a mas ni tiene obligacion de restituyr. En esta conclusion conuienen todos los Doctores ya citados.

¶ Quinta conclusion: Si el deudor, que recibio alguna cosa la recibio para su vtilidad, y prouecho, aunque la embie con fiel mensajero, si perece tiene obligacion de restituyrla. El exemplo es en aquel, que recibio alguna cosa prestada para su vtilidad, y prouecho, o el que embia el precio de alguna cosa, que compro. Este tal tiene obligacion de restituyr el precio, o la cosa, que le prestaron, si acaso se pierde en el camino. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque este tal recibio la cosa para su vtilidad, y prouecho. Luego si perece en el camino, por su cuenta perece. Porque el q̃ tiene, y recibe prouecho ha de sentir el daño. Confirmase: porque si el deudor tuuies-

se ya la cosa aparejada para restituyrla al verdadero señor, y vn ladron se la tomasse, y hurtasse, este tal estaria obligado a restituyrla al verdadero señor. Luego lo mismo sera en nuestro caso: porque sin duda es la misma razon. Esta conclusion se entiende, sino fuesse, que el deudor vuiesse embiado aquella cosa con el tal mensajero, con consentimiento del verdadero señor, o por mandado suyo. Porque si vuiesse sido con su consentimiento, o por su orden, o mandato, en el tal caso, no auria obligacion de restituyr.

¶ Destas cõclusiones se sigue lo primero, que el mercader, que presto alguna quantidad de dineros en las Indias, y pidé que se lo restituyan en Toledo, o en otro semejante lugar de España, no tiene el deudor obligaciõ de restituyrlo en Toledo, o en otro lugar de España, ni de embiarselos a su costa, sino a costa del que los presto, si el mercader que los presto, los auia de traer consigo a España, y auia de hazer los dichos gastos, en el porte. Mas, si no auia de hazer los dichos gastos, o auiendo los de hazer, auian de ser menores obligacion tiene el deudor, de no computar en la suerte principal lo que gasto mas, de lo que auia de gastar el señor del dinero. Esto enseña Medina. Prueuase de lo que queda dicho.

Medi. de resti. q. 2.

¶ Sigueſe lo segundo, que si el deudor mora en la misma ciudad, que el acreedor no esta obligado, a embiar la deuda a su casa quando la deue por razon de algun delicto y como pena. El exemplo es en el delinquente, el qual no esta obligado aun despues de la sentencia, en la qual le condemnan, a alguna pena a embiarla al fisco, o al juez, o aquien se ha de dar. Esto enseñan algunos Doctores, y entre ellos Manuel Rodriguez. La razon es: porque ninguno esta obligado a ser executor de la pena, que contra el se pone.

Man. Ro in summ. tomo. 2. c. 43. cõ. 3.

¶ Sexta conclusion. Quando vno duda, si deue algo, no esta obligado a offrecer al acreedor esta deuda hasta que le sea pedida, y este cierto, que la deue.

¶ Esta es commun sentencia de todos los Doctores. La razon esta clara: porque en caso de duda mejor es la condiciõ del q̃ possee, como cõsta del derecho. Pero aduiertase, q̃ si sabe q̃ deue alguna cosa, y la deue por justo titulo, como es deposito, o en prestito, o venta o otro cõtrato semejãte, y no se hizo cõcierto, q̃ se pagasse a cierto tiẽpo, legitimamẽte lo puede tener, hasta q̃ le sea pedido. Y aunque por largo espacio de tiẽpo lo tenga, no tiene obligaciõ de lleuarlo a casa del acredor. La razõ es: porq̃ no se auiẽdo puesto termino, no es negligente en pagar, y justamente puede presumir, que si el señor esta presente, y no le pide nada quiere que lo tenga. Esto enseña Medina, y otros Doctores. Esto lo

entien-

entiendo yo si virtualmente, y implicitamente, y moralmente hablando, no se puso termino. Porque si se puso, como suele acontecer obligacion ay de acudir con la deuda.

¶ De aqui se sigue, que si el deudor, moralmente hablando, entiende, que el acreedor no gusta, ni consiente en que tenga la deuda: tiene obligacion de restituyrla, y offrecersela. Esto puede constar, por muchas conjecturas, y razones probables. Particularmente tiene esto verdad quando vn cauallero, o vn señor deue algo a algũ ciudadano, el qual no le osa pedir la deuda. En este caso porque el acreedor no pida la deuda, no por esso el deudor queda desobligado a pagarla luego.

¶ Sigueſe lo segundo, que si tiene la dicha deuda en su poder, passado el tiempo, en que esta obligado a pagarla, pecca mortalmente no la pagando, aunque el acreedor no se la pida, sino es que tuuiesse alguna justa causa, que le librasse y escusasse. Esto enseña Syluestro, Cayetano, Soto, Nauarro, y Medina. La razon es: porque passado el tal termino, siempre esta en mora, y negligencia. Esto se entiende, si el acreedor virtualmente no lo consintiesse. Lo qual podria constar por algunas conjecturas, y razones probables. Por este camino se escusan muchas vezes algunos, que no pagan semejantes deudas.

Sylue. v. mora. q. 1. &. 4. Cai. 2. 2. q. 62. ar. 3. Sot. li. 4. de ius. q. 7. ar. 1 ad 3. Nauar. in Sũma c. 17. n. 41. Medi. in Sũma folio 162.

¶ Septima conclusion. Quando el deudor embia la deuda a casa del acreedor, con vn criado suyo, de cuya fidelidad con razon se dudaua, sino dio la deuda obligacion tiene el deudor a restituyr. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es: porque en el tal caso la deuda no se pago, por culpa del deudor. Aduiertase, que si el acreedor, embio vn criado suyo, de poca confiança por la deuda a casa del deudor, si la tomo el criado, y no la dio, en el tal caso el deudor, no tiene obligacion ninguna de restituyrla. La razon es: porque en el tal caso el mismo acreedor tiene la culpa, de que la deuda no llegasse a su poder, y perec o por su culpa. Luego no tiene obligacion de restituyr cosa alguna.

¶ La duda es, quando el deudor embia la deuda con vna persona de confiança, principalmente si es su confessor, si queda libre de la deuda, aunque el confessor no la de. La razon de dudar es, porque en el tal caso el deudor estaua obligado a hazer q̃ la deuda llegara a manos del acreedor. Luego sino llega, obligacion tiene de restituyrla. Nauarro enseña, que tiene obligacion de restituyrla.

Nauar. in Man. ca. 27. n. 76.

¶ A esta duda se responde, que parece mas probable que no tiene obligacion de restituyr. Esto enseña Nauarra, y otros muchos Doctores. La razon es: porque es de creer, que el acreedor gusto de que le embiassen la deuda con hombre de confiança, particular

Nau. lib. 4. de res. c. 5. n. 5.

mente con el confessor. Principalmente, si era assi, que sin infamia suya no la podia pagar personalmente. En el qual caso deuia, y estaua obligado a consentir que se la embiasse con persona de confiança, particularmente con el confessor. Luego en el tal caso el deudor no tiene obligacion alguna. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo que el deudor cumplio muy bien con su obligacion en el tal caso.

¶ O otaua conclusion: El deudor, qualquiera que sea, no esta obligado a restituyr la deuda, si el esta en extrema necessidad, aũque lo este el acreedor, si se remedia su necessidad contener la deuda. Esta conclusion enseñan communmente los discipulos de San Cto Thomas, en el lugar citado, en este capitulo. Y lo mismo han de tener communmente los Doctores. La razon es: porque aunq̃ sea assi, que el deudor injustamẽte detiene la deuda, hasta el articulo de la extrema necessidad: pero en el punto, que entra en el tal articulo, justamente comiença a posseer. Porque en la extrema necessidad todas las cosas son communes, por lo menos quanto al vso. Luego en el tal caso, en ninguna manera tiene obligacion de restituyr.

¶ La primera difficultad es, si passado el articulo de la extrema necessidad tendra obligacion de restituyr este tal. La razon de dudar es: porque en la extrema necessidad todas las cosas son communes. Luego si gasta y cõsume la tal deuda, no tendra mas obligacion de restituyr. Confirmase porque sino deuiera la tal deuda, y la tomara en extrema necessidad, no huuiera obligacion de restituyr. Luego lo mismo sera en este caso. Porq̃ es la misma razõ.

¶ A esta duda mi parecer es, q̃ en el tal caso tiene obligacion de restituyr despues. La razõ es: porque la razon de deuda la tenia ya cõtrayda mucho antes: y el estar en extrema necessidad no le saco de la tal deuda. De lo qual se responde facilmente a la razõ de dudar, con su confirmacion.

¶ La segunda difficultad es, si el padre del deudor, o sus hermanos estan en extrema necessidad y juntamẽte el acreedor, si tiene obligaciõ de restituyr la deuda al acreedor, o si ha de acudir a su padre o hermanos. La razon de dudar es: porque el padre, o hermanos: solamẽte tienẽ derecho, por estar en extrema necessidad. Pero el acreedor tiene derecho por esse camino: y tãbien por razõ de ser acreedor. De suerte, q̃ tienẽ dos titulos. Luego en el tal caso obligacion ay de acudir al acreedor.

¶ En esta difficultad la primera sentẽcia es, q̃ tiene obligacion de restituyr al acreedor. Esta sentencia tiene Scoto, y Gabriel.

¶ La segunda sentencia es, que enseña, que si el deudor tomò la cosa injustamente, esta obligado a restituyrla: pero si no la tomo injustamente, no esta obligado a restituyrla.

¶ Digo lo primero: En el tal ca-

Sco. in 4. d. 15. q. 7. Gab. ibi. ad 3. cassum post 2. conc.

so puede el deudor preferir al acreedor el padre, y los hijos, y la muger. De suerte, q̃ si estos estan tãbien en extrema necesidad, como el acreedor, no ay obligaciõ de restituyr al acreedor, sino que los podra muy bien preferir. Esta sentencia tienen muchos Doctores, y entre ellos S. Thomas, y Cayetano, y Soto en los lugares arriba citados tienen lo mismo. La razõ es: porque la deuda, que nace de la virtud de piedad, es mayor, que la que nace de la virtud de justicia commutatiua. Y a los tales ay obligacion de piedad, y al deudor de commutatiua. Luego estos tales se hã de preferir. Digo lo segundo, que es probable, que en el mismo caso es licito preferir el hermano al acreedor. Esto tienen muchos discipulos de S. Thom. y entre ellos Orellana. Y tambien dizẽ, que es probable lo cõtrario. La razõ es: porque el hermano esta en el primer grado de consanguinidad, y assi es grãde la cõjuncion. Luego licito es preferirle. Lo contrario tiene Soto en el lugar citado. Y puede se prouar: porq̃ en el tal caso el acreedor tiene derecho de justicia. Luego en el tal caso muy probable es, q̃ se deue acudir a el. Lo q̃ q̃da dicho del hermano, se ha de dezir tãbiẽ de vn amigo singular q̃ fue causa de cõseruarme en la vida, porq̃me defendio, q̃no me matassen. Esto enseña Orellana en el mismo lugar, y refiere a Vict. por esta sentencia. La razõ es: porq̃ el tal amigo, equiuale a hermano, y algunas vezes es mas q̃ hermano.

D. Tho. 2.2.q.31 ar.3.ad 3

Capit. XIIII. En el qual se trata, si esta siẽpre obligado a restituyr el que tomo la cosa.

DESTA *materia disputa S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los que escriuẽ sobre el, particularmente Bañes, y Aragon.*

D. Tho. 2.2.q.62 art.6.

PRimera concluſiõ. El q̃ tomo la cosa agena, siẽpre q̃ la tiene, esta obligado a restituyrla. Esto enseñã todos los Doctores citados. La razon es: porq̃ vno de los titulos, y causas, por las quales vno esta obligado a restituyr, es la cosa recibida, q̃ esta en poder de alguno, como cõsta de lo ya dicho. Luego en este caso ay obligaciõ de restituyr la tal cosa. Confirmase: porq̃ la cosa dõde quiera, que esta es del verdadero señor. Luego el que la tiene, obligado esta a restituyrla.

¶ Segunda cõclusion: El q̃ injuriosamẽte, y injustamente tomo alguna cosa, tiene obligacion de restituyrla, aun q̃ no este en su poder. Esto enseñã todos los Doctores citados. La razon es: porq̃ por razon de la injusticia, q̃ cometio tiene obligaciõ de restituyr. Por q̃ este es vno de los titulos, q̃ obligã a restituciõ, como q̃da dicho arriba. Aduiertase, q̃de tener injustamẽte alguna cosa, es como tomarla injustamẽte. Tãbiẽ el cõsumir injustamente alguna cosa, se reduze a tomarla injustamente. El exemplo es en el que quema

vna

vna casa sabiendo, que no es suya tiene obligacion de restituyrla. Pero aduiertase, que algunas vezes esta vno obligado, tan solamente por razon de la cosa recebida, de suerte que no la tomo injustamente. El exemplo es, quando me la prestaron, o vino a mi poder, por algun medio licito. Y en el tal caso tan solamente esta obligado a restituyr por razon de la cosa recebida. Debaxo de nõbre de la cosa recebida se entiẽde tãbiẽ los fructos de la cosa recebida. Otras vezes esta vno obligado a restituyr tã solamẽte por razõ de la injusticia, q̃ cometio, y no por la cosa que tiene en su poder. El exemplo es en el q̃ q̃ma vna casa injustamente: el qual tan solamente tiene obligacion de restituyr por aquella obra injusta, que hizo: porque de la casa quemada no quedo cosa alguna en su poder. Otras vezes se juntan ambos a dos titulos. El exemplo es, quando vno hurta vna cosa, y la tiene en su poder. Este tal esta obligado no solamẽte por razõ dela injusticia, q̃ hizo hurtãdola, sino tãbien por razon de la cosa que tiene en su poder.

Tercera conclusion. El que toma la cosa agena justamente para conuertirla en su propria vtilidad, esta obligado a restituyrla, aunque aquella cosa, no este en su poder. El exemplo es en el que recibe algo prestado para su vtilidad, y prouecho. Esto enseña S. Thomas en el lugar citado, y todos sus discipulos con el. La razõ es: porque de auer recebido la tal cosa para su vtilidad, y prouecho no ha de recebir daño el q̃ la dio.

Quarta conclusion: El que recibio la cosa agena justamente para vtilidad, y prouecho del que la dio, y no del que la recibio, no esta obligado a restituyr, por razon de auerla recebido sino tan solamente por razon de la cosa que recibio. El exemplo es en el depositario. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es: porque la recibio justamente, y para vtilidad, y prouecho del q̃ la dio. De lo qual infiere Sancto Thomas que el depositario no esta obligado a restituyr el deposito, que le dieron y se le hurtaró, sino es, que aya tenido gran culpa en el auerse lo tomado. Que sea graue culpa y todas estas cosas se han de declarar mas en particular en lo siguiente.

La primera duda es del, que compro con buena fè alguna cosa del ladron, como vna pieça de oro, por cien ducados, o otro precio semejante, si podra quando supiere, que la pieça era hurtada rescindir el contrato con el ladron, para cobrar su precio que dio, o si estara obligado a restituyr perdiendo el precio. La razon de dudar es: porq̃ este tal tiene la cosa agena en su poder. Luego por razõ de la cosa agena, que tiene en su poder, tendra obligaciõ de restituyrla al verdadero señor. Confirmase porque voluiendola al ladron, es concurrir con el al hurto, y ponerla en peor estado. Luego no es licito.

La

¶ La primera sentencia es, que no es licito rescindir el contrato, sino q̃ ay obligació de restituyrla al verdadero señor, perdiendo el precio. Esta sentencia tiene Soto, y Medina, y otros Doctores.

Sot. 4. de just. q. 7. ar. 2. Me. co. de restit. tractatu de rebus restit. q. 10

¶ La segunda sentencia es, que si el comprador no puede cobrar el precio, que dio, si no es rescindiendo el contrato con el ladron puede rescindir el contrato. Pero sino puede cobrar su precio, sino es rescindiendo el contrato, podra muy bien rescindirlo. Esto tiene Alexandro de Ales, Gabriel, Sylvestro, y Victoria. Aduiertase, que de dos maneras puede acontecer, que vno compre la cosa hurtada del ladron. La primera manera, sabiendo, que es hurtada, pero comprala por vn precio muy baxo, y poco, para restituyrla al verdadero señor: porque de otra manera es cosa verosimil, q̃ nunca se la restituyerá de otra manera. La segũda manera es, quando el cõprador pretẽde su vtilidad y prouecho: pero no sabe, que aquella cosa es hurtada.

Alex. 4. p. q. 86. memb. 3 art. 5. Gabri. in 4. d. 15. q. 3 du. 5. Sylvest. v. restit. 3. §. 7.

¶ Digo lo primero: que el que compra alguna cosa del ladron de la primera manera, esta obligado a restituyrla al verdadero señor. Esta conclusion es cierta entre todos los Doctores. La razon es: porque tiene la cosa agena en su poder. Luego por razon de la cosa agena tiene obligacion de restituyrla al verdadero señor. Aduiertase, que en el tal caso el que la compro ha de sacar el precio, que dio por la tal cosa: y el señor tiene obligacion a darsele: porq̃ este tal no siẽdo su guarda, o tutor no esta obligado a procurar su vtilidad, y prouecho con detrimento suyo. Esto esta determinado en derecho, en el qual se aprueua por buena la tal compra. Y de la buena obra no ha de padecer vno descommodidad. Y esto tienen communmente los Iuristas, q̃ se ha de guardar aun en el foro exterior, particularmente Hostiense, Baldo, y Paulo de Castro.

c. rapina. 14. q. 5.

Host. tit. de pœnitẽtia Bal. & Castr. leg. 1. ff. de negotijs gestis.

¶ Digo lo segundo. Si el comprador se ha de la segunda manera, y con buena fè rescinde el contrato con el ladron, entendiendo serle licito, no esta obligado a restituyr cosa alguna al verdadero señor. Esto enseñan cõmunmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, particularmente Orellana. La razõ es: porque no esta obligado por razon de la cosa recebida: la qual no esta en su poder: porque la volvio al ladron, ni tampoco esta obligado por razon de la injusta obra, que hizo. Porque lo hizo con buena fè, y pudo ser, q̃ no estuuiesse obligado a saber estas subtilezas del derecho, y de Theologia. Luego no esta obligado a restituyr.

¶ Digo lo tercero, que es probable sentencia dezir, que en el tal caso no es licito rescindir el contrato con el ladron, sino que ha de restituyr la cosa al verdadero señor, aunque pierda el precio. Pero mas probable me parece lo contrario. Este dicho quanto a

ambas partes, le tienen communmente los discipulos de Sancto Thomas, y particularmente Orellana, y Medina. La primera parte se prueua con la razon de dudar, y con su confirmacion, que traen consigo alguna probabilidad. La segunda parte se prueua: porque aquel contrato no fue valido, y se ha de rescindir. Luego el mismo le puede rescindir. Esto se confirma: porque el comprador no es guarda, ni del tutor verdadero señor. Luego no esta obligado a mirar por su vtilidad, y prouecho con detrimento suyo, y por consiguiente: puede muy bien rescindir el contrato con el ladron para no perder el precio. Confirmase lo segundo: porque el depositario, que recibio en deposito alguna cosa del ladron, no esta obligado, quando supiere la verdad a restituyrla al verdadero señor, perdiēdo el precio. Luego lo mismo sera del comprador en nuestro caso. Esto se entiende, aunque sepa el comprador, que el ladron no la ha de restituyr al verdadero señor. Tābiense entiēde quando por otro camino no pudiesse recuperar el precio.

¶Digo lo quarto, que si el tal comprador, sin detrimento suyo pudiesse restituyr la tal cosa al verdadero señor, y sin perder el precio, y la restituyesse al ladron peccaria contra charidad, y es muy probable que peccaria contra justicia. Esto enseñan muchos discipulos de S. Thomas, y muy particularmente Bañez. La primera parte se prueua, porque todos estā obligados de charidad a procurar, q̄ el proximo no padezca detrimento, quando lo puede hazer, sin detrimento suyo. La segunda parte se prueua: porque el tal comprador por razon de la cosa que esta en su poder, tiene obligacion de restituyrla al verdadero señor, sino es que se escuse por el peligro, ay que en restituyrla, o por el detrimēto. Luego en el tal caso tiene obligaciō de restituyrla al verdadero señor, y sino la restituye peccara cōtra justicia.

¶A la razon de dudar se respōde, que en el tal caso no esta obligado a restituyr con detrimento suyo. A la confirmacion se respōde, que esto no es concurrir con el ladron al hurto, sino conseruarse, sin daño ninguno.

¶La segunda duda es en caso, q̄ vno cō buena fè compro vna pieça, que valia cien ducados de vn ladrō, que en realidad de verdad era hurtada, y con la misma buena fè la boluio a vender a otro tercero, si estara obligado a restituyr el precio, porque lavendio. La razō de dudar es, porque este tal podia rescindir el contrato con el ladron, y guardarse el precio, como queda determinado en la duda passada. Luego mucho mejor podra quedarse con el precio en este caso. Porque es mucho mas razon. Confirmase, porque este tal no esta obligado por razon de la cosa que tiene en su poder, porque ya la vendio con buena fè, ni esta obligado por razon de la injusticia que hizo. Porque la vendio con buena fè. Luego

no

no esta obligado a restituyr. Particularmente, si la vendio por el mesmo precio, que la compro: porque entonces no se hizo mas rico de la cosa agena, sino conseruose en la hazienda que tenia. En contrario es: porque este tal con ningun titulo posee el precio de aquella cosa. Luego tiene obligacion de restituyr el tal precio. Porque quando no ay titulo ay obligacion de restitucion. Que no tenga titulo, se prueua: porque si tuuiesse alguno auia de ser la compra, o venta. Porque no parece, que puede auer otro. Y esta compra, o venta no fue valida. Porque el ladron no pudo passar el dominio de la tal pieça: pues no era suya: ni el tampoco pudo passar el dominio de la pieça en el tercero: porque no era suya. Luego por titulo de venta el no pudo adquirir dominio del precio. Esta difficultad procede, quando no parece el tercero a quien se vendio la pieça. Porque si pareciesse, obligacion tendria este tal a rescindir el contrato con el, y declararle, como no era suya la pieça, y hazerle sano y bueno el contrato.

¶ En esta difficultad, digo lo primero, que sin duda ninguna, como queda dicho ay obligaciõ en el tal de no damnificar al segũdo comprador, y poner todos los medios para q̃ no padezca detrimento ninguno. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es: porque el le vendio la tal pieça. Luego tiene obligaciõ de hazerle bueno el contrato.

¶ La difficultad procede, quãdo no se le puede seguir peligro ninguno ni detrimento al cõprador segundo, que ya no parece ni ay esperança, que parecera jamas. Entonces es la difficultad, si el primer comprador, que voluio a vender con buena fè la misma pieça, estara obligado a restituyr el precio al dueño de la pieça, o sino a los pobres. La primera sentẽcia es, q̃ tan solamente esta obligado a restituyr aq̃lla parte, en la qual esta mas rico. De suerte, q̃ si vendio la pieça por mas precio, q̃ la compro aq̃l exceso del precio tiene obligaciõ de restituyr. Pero si la vendio por el mismo precio, q̃ la cõpro, no tiene obligacion de restituyr cosa alguna. Todo esto es en fauor de la buena fè, con q̃ la compro, y boluio a vender. Esta sentencia tiene Cayetano, Syluestro, Medina, Couarruuias, Soto, y Victoria, y Mayores. Esta sentencia es bien probable. Pero aduiertase, q̃ conforme a esta sentencia se ha de dezir, q̃ el titulo, q̃ tiene para poseer aq̃l precio, no es la venta, o compra q̃ hizo, q̃ no fue valida, sino hase de considerar aquella segunda venta, como cosa que se conserua con la buena fè en la possession de su hazienda, y es conseruarse en ella mediante la buena fè.

¶ A esta difficultad se respõde ser muy mas pobable, que este tal tiene obligacion de restituyr el tal precio al dueño de la pieça, y si no pareciere a los pobres. Esta sentẽcia tiene Peña, Med. Bañes Orellana, y cõmunmẽte los discipu-

Cai. 2. 2. q. 62. art. 6. Syl. v. resti. 3. q. 7. Medi. tractatu citato q. 10. Couloco sup. citato Soto art. 2. citato Victo. in loco. D. Thom. citato.

los

los de S. Thomas. Prueuase lo primero con el argumento, que esta hecho en contrario. Lo segundo porque quando el ladron le vendio la pieça, sin duda ninguna le hurto el precio, y se quedo sin el. Luego el precio que adquirio en la segunda venta, tiene mas que deuio de tener, y por consiguiente, aunque la aya vendido con buena fè tiene obligacion de restituyrla. Porque el que tiene buena fè tiene obligacion de restituyr aquello, en que se hizo mas rico de la cosa agena: lo tercero: porque si este tal tuuiera esta cosa en su poder, sin duda tenia obligacion de restituyrla. Luego lo mismo sera del precio. Porque el precio se computa por la misma cosa, y es como fructo suyo. Destas razones se responde facilmente a la razon dudar con su confirmacion.

¶ La tercera duda. Si el possessor de buena fé esta obligado a restituyr los fructos de la cosa hurtada, que tuuo en su poder con buena fè. El exemplo es. Cõpro vno con buena fè vna viña, la qual era hurtada. La duda es, si esta obligado a restituyr las vuas y el vino, que consumieron. Lo mismo es de vna cosa, que no es frutifera, que la vendio mas cara, si estara obligado a restituyr por lo menos el exceso.

¶ A esta duda, digo lo primero que el tal possessor no tiene obligacion de restituyr los tales fructos, sino es que de ellos este mas rico. Porque entonces estara obligado a restituyr aquello, en que esta mas rico. Declaremos esto. Este que compro la tal viña, y gasto los fructos si ahorro de su hazienda, por auer gastado los tales fructos, porque auia de comprar vuas, o vino aquello que ahorro tiene obligacio de restituyr. Porque en aquello esta mas rico, que auia de estar. Pero si por auer gastado los fructos, no ahorra nada de su hazienda, no tiene obligacion de restituyr. Esta es commũ sentẽcia de todos los Theologos, y Iuristas. La razon es clara: porque el tal no esta obligado por razon de la injusticia, que hizo, porque lo hizo con buena fè. Ni tampoco esta obligado a restituyr por razon de la cosa agena: porque los fructos se consumieron, y no se hizo mas rico de la cosa agena. Luego por ningun titulo tiene obligacion de restituyr por titulo ninguno. Si se vuiera hecho mas rico, en el tal caso vuiera obligacion de restituyr aquello, en que esta mas rico: porque entonces se computa por la misma cosa, y es como si quedara alguna parte de la misma cosa en su poder.

¶ Digo lo segundo, que el possessor de la buena fe, esta obligado a restituyr los fructos, y los effectos, y todo lo que possee de la cosa agena, en quanto se ha hecho mas rico dellos. Esto queda declarado en el dicho passado. Deue el tal restituyr los fructos, y los effectos, esto es el precio de la cosa hurtada, que es como effecto suyo, y todo lo que tiene de la cosa agena, en quanto se ha he-

cho

cho mas rico de ellos. Esta es cõmun sentencia de todos los Theologos, y Iuristas. La razon es: porque la cosa siempre fructifica para el dueño della. Esto se confirma: porque los fructos, y effectos de alguna cosa se computan por la misma cosa. Desto se ha de ver Couarruuias.

Cou. lib. 1. variarum c. 3. n. 6.

¶ Digo lo tercero, que vsucapio tiene lugar en los fructos, y effectos de la cosa hurtada, si se poseen con buena fè, por espacio de tres años. De suerte, que passado este tiempo el tal poseedor queda señor dellos. Esta es commun sentencia de todos los Theologos, y Iuristas. La razon es: porque esto esta ansi determinado en derecho, como cõsta de la materia de prescripcion.

¶ Digo lo quarto: El que con buena fè recibe del ladron, las cosas, que se consumen cõ vna obra o vso, no esta obligado a restituyr los fructos, aũ quanto a aquello, en que se hizo mas rico, sino es que el ladron se haga impotente, para restituyr. El exemplo es, si vno con buena fè recibe del ladron pan o vino, o dinero. Esto tienen communmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razon es: porque este tal no esta obligado por razon de la obra injusta, que hizo: pues lo hizo con buena fè, ni tampoco esta obligado: por razon de la cosa agena: porque suponemos, que la gasto, y ha consumido. Luego no tiene obligacion de restituyr. Confirmase: porque el ladron satisfaze restituyendo otra semejante, y del mismo precio. Luego el tal poseedor no tiene obligacion de restituyr nada. Pero si el ladron se hiziesse impotente para restituyr en el tal caso tendria obligacion de restituyr aquello, en que esta mas rico.

¶ Quinta conclusion: El que posee con mala fè, no puede rescindir el contrato, que hizo con el ladron, si probablemente teme que no restituyra la cosa al verdadero señor. El exemplo es claro en aquel, que compro con mala fè alguna cosa de vn ladron. Esta es commun sentencia de todos los Doctores, aunque es contra Sylvestro, y contra Nauarro, el qual cita Alexandro de Ales. Pero nuestra conclusion tiene la S. Thom. y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es: porque este tal en realidad de verdad es ladron. Luego no puede conseruarse sin daño, sino q̃ hade restituyr teniendo el tal miedo.

Syl. v. restit. 8. q. 7. Na. in Man. ca. 17. n. 84

¶ Sexta conclusion: Este que posee con mala fè si vendio la cosa: esta obligado a restituyr el precio al verdadero señor, y esta obligado a restituyr los fructos, que gozo mientras duro la mala fè, y todos los fructos, que pudiera recibir de la tal cosa, y no que la cultiuara diligentemente, y esta obligado a restituyr el daño, que se le siguio al dueño, y la ganancia, que auia de auer, sacando de alli los gastos, que auia de hazer el dueño en cultiuar la tal cosa, y en procurarla. Esta conclusion es contra Medina, quanto a algunas

Med. tractatu de rebus restit. q. 10

cosas. El qual dize, que el que compra alguna cosa del ladron, que se gasta, y consume con vna obra, como pã, vino, no esta obligado a restituyr al verdadero señor, aun que la aya comprado con mala fè sino es que el ladron se aya hecho impotente para restituyr. Pero nuestra conclusion vniuersalmente la tienen todos los Thomistas, y muy particularmente Orellana. La razon es: porque este tal verdaderamente es ladron. Y el ladron tiene obligacion a restituyr todas estas cosas. Luego este tal tambien tiene obligacion de restituyr las cosas dichas en la conclusion.

¶ La duda es: quando el ladron deste tal hurtò el trigo, en el tiempo, que valia mucho precio: pongo exemplo a catorze reales, si este tal quiere restituyr, quando vale el trigo a menor precio, como es ocho o nueue reales, si cumplira restituyendo tantas hanegas de trigo como hurto. La razon de dudar es: porque parece que consta del vso que satisfaze restituyendo otras tantas hanegas de trigo. Y en el tal caso no restituye el daño, que se le siguio al dueño, que lo podia vender a catorze reales.

¶ A esta duda se responde, que si el señor del trigo no lo auia de guardar, el ladron esta obligado a restituyr el trigo a todo aquel precio, q̃ valia quando lo tomo. Pero si lo auia de guardar para el tiẽpo, que auia de valer mas caro, y venderlo entonces esta obligado a restituyr el trigo, conforme aquel mayor precio. Pero si lo auia de guardar para el tiempo, en que auia de valer a menor precio, entonces si el ladron gasto, y consumio el trigo en sus proprias comodidades, esta obligado por razon de la cosa recebida a restituyr todo el prouecho, que recibio del hurto. Finalmente si el ladron guardo el trigo hasta aquel tiempo satisfaze a su obligacion, restituyendo tantas hanegas como recibio. La razon es: porque no dio mayor detrimento, y el no se hizo mas rico de la cosa recebida. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ Septima conclusion. El que estando dudoso al principio de la compra, compra alguna cosa hurtada procurando el bien, y commodidad del verdadero señor, no pecca, pero esta obligado a hazer diligente inquisicion, conforme a la qualidad de la duda, y de la cosa, y despues que supiere del verdadero señor tiene obligacion de darsela, pidiendole el precio, que dio por ella. Y sino pareciere el verdadero señor, esta obligado a venderla, y sacar el precio que dio por ella, y guardarlo para si, y lo restante lo deue dar a obras pias. Esta conclusion enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es: porque este tal posseedor dudoso trata el negocio del verdadero señor, como si fuera proprio. Luego no pecca. Y que este obligado a hazer las dichas diligencias, es cosa manifiesta.

¶Octaua conclusion. El que al principio de la compra dudando, si es hurtada, la compra, y posſee, pretendiendo su commodidad pecca mortalmente, y esta obligado a restituyr, como si fuera posſeedor, y cõprador de mala fè. El exẽplo es en los libreros, y plateros, y otros semejãtes q̃ facilmẽte por muchos indicios, y conjecturas, y por el modo de vender, pueden colegir, que lo que les venden es hurtado, y con todo esſo lo compran. Esto tienen los Doctores citados. La razon es: porque el tal comprador en realidad de verdad es posſeedor de mala fè, y ladron, pues que se pone a peligro manifiesto de hurtar. Luego tiene obligacion de restituyr. De lo qual se ha de ver el derecho ciuil.

Leg. bonæ fidei ff. de adquirendo rerum dominio.

¶La duda es acerca destas conclusiones: porque como se dize en derecho, en caso de duda mejor es la condicion del que posſee. Luego en estos casos no ay tanta obligacion.

¶A esta duda se responde, que esta regla de derecho se entiende del posſessor, que tiene buena fè. Porque este tal tan solamente se dize posſeer. Porque el posſeer es detener la cosa conforme a las leyes: y en el caso de la conclusion passada es posſeedor de mala fè. Tambien se puede dezir, que el que compro, conforme a la septima conclusion, absolutamente hablando, no puede posſeer la cosa: porque tan solamente la pudo detener, para darla al verdadero señor, y para que sino pareciesſe el verdadero señor se diesſe a los que suceden en lugar del verdadero señor.

¶Nona conclusion. El que al principio con buena fè recibio la cosa hurtada, y despues comiença a dudar, puede muy bien rescindir el contrato con el ladron: pero no puede vender la tal cosa a otro tercero, sino es que le diga la duda. Y aun diziendosela no podra, sino es que probablemente piense que el comprador hara diligente inquisicion para buscar el verdadero señor, y restituyrle la tal cosa. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas y muy particularmente Orellana. La primera parte se prueua, porq̃ el posſeedor de la buena fè tiene obligacion a hazer estas diligencias, como queda determinado en las conclusiones passadas. Luego tambien estara obligado este. La segunda parte se prueua: porque el que vende alguna cosa tiene obligacion de conseruar, sin daño ninguno al comprador. Y sino le amonesta, y aduierte que se duda, si la cosa es hurtada, no conserua sin daño, sino antes lo engaña, como sino manifestasſe otro qualquier vicio, por el qual valdria menos la tal cosa. Luego tiene esta obligacion. Esto es certissimo, aunque es contra Syluestro. La tercera parte se prueua, si el tal posſeedor vendiesſe la cosa, quando perseueraua en la buena fè, antes que tuuiesſe duda, estaria obligado a restituyr al verdadero señor el precio, y amonestar

Syl. v. restit. 3. q. 7. punct. 3.

al comprador, que se hizo la tal restitucion, como ya queda determinado. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Cõfirmase: porque el tal possedor despues de tener duda, esta obligado a hazer inquisicion, quien sea el verdadero señor, y en sabiendolo no la puede vender, sino q̃ esta obligado a restituyr. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque es la misma razon.

Decima conclusiõ. Hablando de si, y conforme a la naturaleza de las cosas, no ay obligacion de restituyr las cosas, que son de orden inferior con detrimento en las cosas del orden superior, aunq̃ no se pueda hazer de otra manera la restitucion. Esta enseñan cõmunmente los discipulos de San Cto Thom. en el lugar citado en la solucion del segundo, y es cõmun doctrina de los Doctores. El exemplo de la conclusion es. No esta vno obligado a restituyr la hazienda con detrimento de la honra y fama, ni la honra, y fama con detrimento de la vida. La razon es: porque las cosas del orden inferior han de seruir a las cosas del orden superior, y ordenarse a ellas, y no al contrario. Luego la restitucion no se ha de hazer con detrimento en las cosas del orden superior. Esta conclusion se entiende, como dizen los Theologos, per se. Porque en algun caso aura obligacion de restituyr las cosas del orden inferior, con detrimento en las cosas del orden superior. El exẽplo es, si se viuiesse de hazer la restitucio de vna gran hazienda con perdida de vna fama de poca importãcia: en el tal caso auria obligacio de restituyr. Porq̃ en el tal caso, la tal hazienda en alguna manera es mayor bien, que la fama, aunq̃ de su genero, y naturaleza sea mejor la fama. Tambien se ha de entender la conclusion quando el bien publico no pide lo cõtrario. Porque si el bien publico pidiesse lo contrario, auria obligacion de restituyr con detrimento de la fama, y de la vida. La razon es: porque por el bien publico tenemos obligacion de poner no solamente la fama, y honra, sino tambien la vida. De suerte, que quando se deue hazer restitucion, no esta obligado a hazerla con semejantes detrimentos.

¶ De lo qual se sigue, como se ha de hazer la restitucion, quãdo vno hurto vna cosa secretamẽte. Si la restitucion no se puede hazer, sin q̃ se infame, y declare su delicto, no tiene obligacion por entõces de restituyr, como lo dize Cayetano en el lugar citado. En el tal caso se ha de hazer la restitucion por vn sabio confessor, que proceda discretamente en hazer la restitucion, de suerte que no se manifieste el delicto, ni se infame el que restituye. Pero si este medio no fuesse conueniente, ni se pudiesse hazer la restitucion, sino fuesse intamandose, no tendria obligacion de restituyr, con el tal detrimento, sino es en los casos dichos.

La primera difficultad es: Si la muger adultera haze entender a

su

ſu marido, que es hijo legitimo el que en realidad de verdad no lo es: ſi tendra obligacion de manifeſtar ſu delicto para que el tal hijo illegitimo, no herede al padre putatiuo: pues en realidad de verdad no es legitimo heredero. La razõ de dudar es: porque no es licito tomarlo ageno, para cõſeruar la propria fama. Luego en el tal caſo no ſera licito dexar de manifeſtar ſu delicto. Porque de otra manera ſeria cauſa de que ſe tomaſſe lo ageno, para conſeruacion de ſu propria fama.

Cai. loco citato & opuſ. 17. reſp. reſponſione 14. du. 2 & v. adulterium. Scot. in 4 d. 15. q. 2 Gab. ibi. Med. tract. de reſtit. q. 3. c. 4. Innoc. & Pan. in c. officij de pœniten. Syl. v. adulteriũ §. 2. Mayo. in 4. d. 15. q. 17. Adri. in 4. in mat. de reſtit.

¶ La primera ſentencia es negatiua, que no eſta obligada reſtituyr manifeſtando ſu delicto. Eſta ſentencia tiene Cayetano, Scoto, Gabriel, Medina, Innocencio, y Panormitano, y otros Iuriſtas, y Syl ueſtro.

¶ La ſegunda ſentencia es, que la tal adultera eſta obligada a reſtituyr, con detrimento de ſu propria fama. Eſto tiene Mayores y Adriano. El qual dize que la tal muger eſta obligada a reuelar el delicto a ſu proprio marido, aunq̃ ay a peligro, y ſe tema que la mata ra. Soto en el lugar citado, y tambien en el lib. 4. en la queſt. 6. enel art. 3. Expreſſamente enſeña, que la regla de Cayetano es muy perniciosa y que ſe ha de tener atencion en eſte caſo a la qualidad de la infamia, y de la perſona, que teme la muerte, y de la otra parte a la quantidad del daño, que ſe ſigue. Yen reſolucion aprieta de tal manera eſte caſo, que dize, que aunque con peligro de muerte, eſta obligada, en algunos caſos la adultera a reuelar el marido ſu proprio delicto. Pone exemplo, quando el hijo illegitimo uuieſſe de ſuceder en vna muy rica, y noble caſa, y la madre no fueſſe tan noble. Couarruuias, refiere eſta ſentencia, y la aprueua, quãto a lo que toca a ſi uuieſſe tan ſolamente peligro de infamia. Pero en lo que toca a peligro de muerte, ni la aprueua, ni la reprueua.

Couar. relectio. regulæ pec ca. 1. p.

¶ Digo lo primero, que ſi la muger adultera tiene ſufficiente patrimonio, o otros bienes libres, cõ los quales pueda ſatisfazer a los hijos legitimos, no tiene obligacion de deſcubrir ſu delicto, ſino deue dar orden de reſtituyr con los tales bienes. Eſto enſeñã communmente los diſcipulos de Sancto Thomas, particularmente Peña, Medina, Orelliana. La razon es: porque a eſte agrauio y daño, que haze a los hijos, puede ſatisfazer por otro camino, y lo puede reſtituyr. Luego no tiene obligacion de deſcubrir ſu delicto.

¶ Digo lo ſegundo, quando la adultera no ha de aprouechar coſa alguna manifeſtando ſu delicto, no tiene obligacion de manifeſtarlo. Como ſino la uuieſſen de creer: porque no ay prouança ni razon, que lo pueda conuencer. Eſto enſeñan los Doctores citados. La razon es: porque en el tal caſo ſeria coſa ociosa y ſuperflua. Luego no ay obligacion ninguna. De ſuerte que en el tal caſo la muger adultera ſe ha de auer como ſi no pudiera pagar ni reſtituyr. Porque no puede moralmente hablando dar orden, pa-

ra excluyrle de la herencia.

¶ En esto ay difficultad, si la muger adultera esta obligada a reuelar al hijo en secreto el delicto, para excluyrle de la heredad. Paludano, y Adriano dizen que si.

Pal. in 4. d. 27. q. 2 artic. 1. Adria. locitato.

¶ Digo lo tercero, que si la madre entiende ciertamente, que el hijo no lo ha de creer, no tiene obligacion de manifestar su delicto al hijo. La razon es clara: porque seria cosa ociosa. Particularmente, que el hijo no tiene obligacion de creer a la madre. De suerte que si ella entiende, que no lo ha de creer, no tiene obligacion a dezirselo: porque nadie esta obligado a cosa ociosa. Y esto es conforme a derecho.

Leg. posthumus ff. de liberis & posthumi.

¶ Digo lo quarto, que si la madre se persuadiesse, que el hijo lo auia de creer, estaria obligada a dezirselo, y persuadirle que se entrasse en religion, q̃ sea incapaz de la heredad. En el tal caso tiene obligacion de persuadirle con razones, como es illegitimo. Porq̃ muchas vezes las puede auer euidentes. Vna es bien clara, si al tiẽpo del concebir vuiesse estado ausente su marido. Esto enseña Medina, y otros Doctores. La razõ es: porque entonces ella parece que no pierde mucho, y puede impedir, que no herede. Luego tiene obligacion.

¶ La difficultad es: porque si vno mandasse a otro cien ducados, pensando, que era su hijo, y pensolo ligeramente, no estara obligado a restituyrlos. Luego tã poco esta obligado a restituyr el hijo illegitimo, quando el padre putatiuo lo instituye heredero. Porq̃ parece, q̃ es la misma razon.

¶ A esta duda se responde, que no es la misma razon. Porque el padre putatiuo, no lo haze voluntariamente, sino forçado por la ley, y no le pudiendo desheredar. Pero en el otro caso haze lo de su grado, y de voluntad.

¶ Digo lo quinto. Quando la muger adultera, duda si el hijo la ha de creer, y la duda es razonable, no esta obligada a infamarse y descubrir su delicto. Esto enseñã communmente los discipulos de S. Thomas particularmente Medina. La razon es: porque es cierto el infamarse, y no es cierto ser remedio, para q̃ herede el hijo. Y regularmente hablando, la muger adultera no tiene obligacion de infamarse en el tal caso.

Digo lo texto, que la muger adultera no satisfaze, estando en el articulo de la muerte llamando a sus hijos, y diziendoles, que vno dellos es illegitimo, y que se lo declara, para saluarse, para q̃ todos perdonen la parte q̃ les cabe. Desta cautela dizen, q̃ vso cierta muger adultera. Pero esta no es legitima satisfacion. Esto enseña muy en particular Medina, y otros discipulos de S. Tho. La razon es: porq̃ cada vno perdona pẽsando, q̃ puede ser el illegitimo, y ansi no lo haze de voluntad. Y tã bien, q̃ communmente los tales son menores, y pupillos, y ansi no vale la tal renunciacion. Toda la difficultad es, si quãdo la adultera no puede impedir este daño, sino

es

es con detrimento de la fama, o de la vida, si estara obligada a manifestarse.

Digo lo septimo, que en los casos communes, no esta obligada con tanto detrimento. Esto esta determinado en derecho. La razon es: porque como queda determinado, no ay obligacion de restituyr los bienes del orden inferior con detrimento en los bienes del orden superior. Verdad es, que en algun caso particular esta obligada la adultera a manifestar su delicto, no obstante el tal peligro, como lo dizen todos los Doctores. El exemplo es, quando vn Reyno, o vna casa illustre se vuiesse de passar a algun estraño, por no descubrir la tal muger su delicto. En el tal caso la razon natural dicta, que manifieste su delicto, si ha de aprouechar. Porque el Reyno, o la tal casa illustre se precia mas, que la fama, y vida de la tal muger. Aduiertase, que en el hazer esta restitucion, tiene gran lugar la industria del sabio y discreto confessor, que ha de aduertir, y mirar atentamente todas las cosas. El exemplo es: si la herencia es de gran importancia, y la adultera es vna muger ordinaria, y infame, ha la de obligar, que restituya la heredad con peligro de la fama: con tal que no aya peligro de vida. Pero si la herencia es de poco momento, y la muger de alguno, no la ha de obligar.

c. officij de pœnitentijs.

A la razon de dudar se responde facilmente, que en el tal caso la muger adultera no toma lo ageno para conseruar su propria fama, sino permite aquel daño, por no manifestar su delicto.

Todauia queda difficultad, si tendra obligacion el hijo de creer a su madre, que le dize que no es legitimo, y dizeselo acabandose de confessar, y commulgar, o en el articulo de la muerte particularmente diziendo se lo con juramento.

A esta duda mi parecer es, que tiene obligacion de creerlo, si ella es muger fidedigna. La razon es: porque en el tal caso parece, que no puede auer motiuo humano mayor para creer esto.

La segunda difficultad es, si el adultero esta obligado a restituyr todos estos daños, como la adultera. La razon de dudar es: porque la adultera esta obligada a restituyr: porque hizo vna obra de la qual se siguieron los tales daños, y detrimẽtos. Luego tãbien esta obligado a restituyr el adultero: porque concurrio a la misma obra. Confirmase: porque si vno da veneno a otro, del qual se sigue la muerte, esta obligado a restituyr los daños, que de alli se siguen. Y es ansi que de tener copula el adultero cõ la muger casada, se sigue que el hijo, illegitimo participe de los bienes del padre putatiuo. Luego el adultero tiene obligaciõde restituyr todos estos daños, como la muger adultera. Cõfirmase lo segũdo: porq̃ el verdadero padre tiene obligaciõ

de sustétar a su proprio hijo. Luego tiene obligacion a restituyrlo que el padre putatiuo gasta en sustentarle. En contrario es: porque la muger adultera es la que pone hijo illegitimo al marido, para que le sustente, y para que participe de la herencia del padre putatiuo, y el adultero, si no se lo aconseja a la muger, es causa remota de todo este daño. Luego el adultero no tiene obligacion de restituyr. Confirmase: porque el adultero por tener copula con vna muger casada, no pecca contra la justicia commutatiua, perteneciente a los bienes temporales, sino tan solamente pecca peccado de adulterio. Luego el adultero no tiene obligacion de restituyr estos daños.

¶ La primera sentencia es, que el adultero tiene obligaciõ de restituyr todos estos daños, de la misma suerte, que la adultera. Esto enseñan cõmunmente los Doctores part cularmente S. Antonino, Palude, Sylvestro, Nauarro, y el M. Medina en vnos scriptos sobre S. Thom. en el lugar citado. Y lo mismo enseña Bañes. Cõuencése estos Doctores con las razones hechas al principio.

Ant. 2. p. tit. 2. c. 7 Pal. in 4. d. 15. q. 2 Syl. ver. adul. §. 5 y Na. vbi sup. Bañ. loco cita to.

¶ La segunda sentencia es, que el adultero no tiene obligaciõ de restituyr estos daños. Esta sentencia tiene Soto y le sigue Orellana y otros discipulos de S. Thomas conuencense estos Doctores con las razones en contrario.

Sot. 4. de just. q. 7. art. 2.

¶ Digo lo primero, que el adultero no deue creer facilmẽte que la criatura es suya, y por cõsiguiẽte, sino tiene razones: que le conuença a creerlo, no tendra obligacion a restituyr. Esto enseña Soto, y le siguen communmente los discipulos de S. Thomas. La razõ es: porque la muger, que vna vez admite a vn hombre, facilmente se cree, que admitira a otros. Luego no tiene obligacion de creer tan facilmente, que el tal hijo es suyo. Particularmente, que semejantes mugeres suelen acomodar los hijos a lo mas bien parado, y al que es mas rico. Y esto particularmente tiene verdad, quando vna muger trata con otros hombres, o cõ su proprio marido. Porque en el tal caso no ay razones, que puedan conuencer, que el tal hijo es suyo, mas q̃ de los demas. De suerte, que por ligeras razones no se ha de conuencer a creer, q̃ es suyo. No es fuerte razon, ni conuenciente el dezir, q̃ se le parece en el rostro: ni otras cosas semejantes, que conforme a buena philosophia no conuencen. Verdad es, que puede auer algunas razones conuencientes: por las quales este obligado a creer que el tal hijo es suyo. De las quales no se puede tratar al presente, sino que se han de mirar conforme a buena razon, conforme al aluedrio del varon discreto y prudente. Y suppuesto, que crea ser suyo el hijo procede la difficultad.

¶ Digo lo segundo, que en el tal caso ambas a dos sentẽcias son probables. Lo qual se conuence, cõ la authoridad de los Doctores, q̃ la tiene, y cõ las razones hechas

en

en su fauor. Cõforma la segũda sentencia enseña Soto, que aunque es verdad, que el adultero no este obligado de justicia commutatiua a restituyr todos los daños, pero dize, q̃ si es rico, y poderoso, esta obligado de equidad a dar algo a los hijos legitimos. Esto me parece biẽ. Y tãbiẽ seria razon, q̃ el cõfessor se lo mãdasse estrechamẽte: pues ambas sentencias son probables.

¶ Digo lo tercero, q̃ en lo que toca a los alimẽtos me parece, que tiene obligacion a restituyrlos, pudiendose hazer facilmente. Porque el padre tiene obligaciõ de sustẽtar al hijo. Luego pudiẽdolo hazer buenamente, tiene obligaciõ de hazerlo. Y en el tal caso lo podra hazer facilmente, dando orden, que se de algo a la madre por algũ camino secreto. Lo qual podra meter en el gasto de la casa buenamente, desuerte, que no se eche de ver.

¶ Es necessario declarar otras cosas, q̃ disputã los Thomistas en el mismo lugar citado. Para lo qual se ha de aduertir, q̃ el tomar alguna cosa justamẽte, puede acontecer d muchas maneras. La primera es quãdo es para vtilidad, y prouecho del q̃ la recibe, como en el empreſtito, quãdo a vno le prestan vna cosa, para su vtilidad, y prouecho. La segũda manera es quãdo es para vtilidad, y prouecho del q̃ la da, como quãdo vno deposita vna cosa, para que se la guarde. La tercera manera es, para vtilidad, y prouecho de ambas las partes: como en el alquiler de alguna cosa, el qual se ordena a vtilidad, y prouecho de ambos a dos. Pero aduiertase, q̃ el tomar alguna cosa para vtilidad, y prouecho del q̃ la recibe, puede acontecer de dos maneras. La primera es, vna manera de empreſtito, q̃ en derecho se llama, cõmodato: y acõtece quãdo se prestã cosas, q̃ no se cõsumen cõ el vso: como si se presta vn libro, o vna pieça de oro, o de plata. Y en esta manera de empreſtito, no se passa el dominio de la cosa prestada. Siẽpre se q̃da el dominio en poder del señor. La segũda manera de empreſtito es, q̃ en el mismo derecho se llama mutuo, q̃ acontece, quãdo se prestã cosas, q̃ se consumẽ cõ el vso, como son dineros, vino, azeyte, y otras cosas semejãtes. En esta manera de cõtrato passase el dominio destas cosas, aunque ay obligacion de voluer otras cosas equiualentes. Esto supuesto: la difficultad es graue, si el q̃ recibio prestada vna cosa q̃ no se cõsume, ni gasta con el vso, estara obligado a restituyrla, aũq̃ sea assi, q̃ se pierda, sin culpa suya. El exẽplo es, quãdo me prestaron vn libro o pieça de oro, y me la hurtaron, sin culpa mia, si en el tal caso tẽdre obligaciõ de restituyrla. La razon de dudar es: porq̃ no estoy obligado por razon de la cosa recebida, q̃ no esta en mi poder: porq̃ me la hurtaron, ni tampoco estoy obligado por razon de la obra injusta, q̃ hize: porq̃ no vuo culpa ninguna. Luego no estoy obligado a restituyr. ¶ Para declaraciõ desta difficultad se ha de,

c. vnico de cõmo. da.

aduertir, que la cosa, q̃ le prestaſ̃ por esta manera de cõtracto q̃ se llama cõmodato, pueda perecer por culpa, esto es por fraude y engaño del cõmodatario, y de aq̃l, a quiẽ se la prestaró. O puede perecer, y faltar sin culpa suya, y muy acaſo: por auer sido caſo forſtuyto, como suele muchas vezes acõtecer. Esta distinctiõ es de juristas: pero es necessario, q̃ la admitan los Theologos. Entonces dizẽ los juristas, que perece la cosa por fraude, y engaño, quando perece a sabiendas, y por malicia de aquel, a quien la prestaron. Pero entõces perece por culpa quãdo perece por alguna negligencia. Porque entre los juristas de otra manera se toma culpa, q̃ entre los Theologos. Culpa entre los Theologos no es otra cosa, si no peccado. Pero acerca de los Juristas no es peccado, sino negligẽcia, por la qual dexa vno de hazer aquello, que suelen hazer los hombres en la tal materia, aunq̃ no aya pecado ninguno. Esta manera de culpa es en tres maneras. La primera es lata, esto es ancha. Y es vna negligẽcia, la qual suelẽ cõmunmente vitar los hombres en tal materia, ora sean hombres diligentes, ora sean negligentes. De manera: que es culpa que no la suelen cometer los hombres. El exemplo es: Esta vno leyendo a la puerta de su casa en vn libro, que le prestaron, y dexalo en el vmbral de la puerta, y vase a passear. En el tal caso es culpa lata, y ancha: porque no suelen ser negligentes desta manera los hombres. La segunda manera de culpa es leuis, esto es ligera. Es vna negligencia, que suelen vitar los hombres diligentes en la tal materia. El exemplo es en la negligencia, que comete el que metio el libro prestado en el aposento, y en el arca, la qual no cerro, aun q̃ cerro cõ llaue el aposento. La tercera manera de culpa es leuissima, y muy ligera. Y es vna negligẽcia, que suelen vitar los hõbres raros, y diligentissimos. Como en el caso puesto, si vno cerro el arca, y vio que quedaua cerrada, pero no voluio a ver segunda vez, si quedaua cerrada. De lo qual se ha de ver Syluestro.

¶ En esta difficultad Soto enseña, y dize lo primero, q̃ el cõmodatario a quien se presto alguna cosa, q̃ no le gasta, y cõsume cõ el vso, esta obligado a restituyrla, si pereció quando cometio el tal leue culpa. Dize lo segũdo, q̃ no esta obligado a restituyr todo lo q̃ valia, sino conforme a la qualidad de la culpa. Dize lo tercero, q̃ en el fõro de la cõsciencia no esta obligado a restitucio alguna, sino es q̃ aya auido peccado mortal. Dize lo quarto, q̃ todo esto se ha de juzgar, segũ el foro exterior judicial, al qual se ha de estar infaliblemẽte en el foro de la cõsciẽcia. ¶ Digo lo primero, q̃ el cõmodatario esta obligado a restituyr la cosa, q̃ le prestaron, aunq̃ no aya auido mas q̃ leuissima culpa de su parte, y aunq̃ no aya auido pecado venial en el faltar la tal cosa. Esto enseñã cõmũmẽte los Doctores, particularmẽte Syluestro,

Sil. v. culpa. Sot. 4. de iust. q. 7. art. 2.

stro,

Syl.v. cõmodato. §. 6. q. 8. v. culpa. §. 4. Adr. in. 4. in mat. de restí. d. 6. de re hac.

stro, Adria. Cayet. en el lugar citado, y todos los Thomistas alli, y todos los juristas. Prueuase lo primero del derecho canonico c. vnico de cõmodato, y del derecho ciuil, leg. in Rebus ff. de cõmodato. En los quales se determina esta verdad. Lo segũdo se prueua: porq̃ el q̃ recibe prestado para su vtilidad, y prouecho, no hade hazer daño al q̃ le hizo el beneficio de prestarle. Luego en el tal caso ay obligació de restituyr. Cõfirmase: porque de otra suerte no auria quié quisiesse prestar semejãtes cosas. Aduiertase, q̃ el derecho positiuo en aq̃llos lugares, no haze mas que declarar el derecho natural. De suerte q̃ no son leyes penales. ¶ Digo lo segundo q̃ el cõmodatario no esta obligado a restituyr lo q̃ se prestaron, si perecio por caso fortuyto, y sin culpa alguna suya. Esto enseñan todos los Theologos, y Iuristas en los lugares citados. Particularmẽte Man. Rodrig. Prueuase, lo primero de los derechos citados q̃ lo determiná ansi. Lo segũdo: porq̃ la cosa como fructifica para el dueño della, ansi tãbien si perece para su dueño perece. Luego sino ay culpa alguna de parte del cõmodatario, perecerá para el q̃ se la presto, q̃ es verdadero señor de la tal cosa. Aduiertase, q̃ en caso de duda si vuo culpa, o no: o si fue caso fortuito se ha de inclinar en fauor del q̃ presto la tal cosa, y se le ha de restituyr. La razõ es: porq̃ el empresti to se hizo en fauor y gracia del cõmodatario, aquiẽ se presto. Luego, si el siẽte el prouecho del empresti to, justa cosa es y razonable q̃ siẽta el daño. La difficultad es, siel q̃ presto podria obligar al cõmodatario aq̃ le restituyesse la tal cosa, aunq̃ pereciesse por caso fortuyto, y sin culpa ninguna del q̃ la recibio prestada. La razõ de dudar es: por q̃ el señor della sabe muy bien q̃ la tal cosa esta subjecta a peligro verisimil. Luego no le puede obligar al commodatario a cosa semejãte. Cõfirmase: porq̃ conforme a lo dicho, estãdo en derecho natural, no tiene obligació a restitucion. Luego no puede auer tal pacto, y cõcierto. Declaremos esto. El prestarle la tal cosa, o merece de justicia q̃ le obligue a restituyrla, si perece por caso fortuito, o no lo merece. Si lo merece: luego estãdo en derecho natural aura obligació de hazer la tal restitució, sin q̃ aya pacto, ni cõcierto alguno. Lo qual es cõtra lo dicho. Si no lo merece: Luego no puedẽ obligarle por pacto alguno a semejãte cosa: porq̃ es obligarle a lo q̃ no lo merece, ni lo vale. Encõtrario es, q̃ parece, q̃ el tal empresti to se haze para biẽ, y vtilidad del cõmodatario, q̃ recibe el tal empresti to. Luego el q̃ selo presta le podra muy biẽ obligar al caso fortuyto. ¶ En esta dificultad Man. Rodrig. en el lugar citado, al principio de la cõclus. parece q̃ significa q̃ pueden obligar al cõmodatario cõ este pacto y cõcierto. Pero poco mas adelãte dize: q̃ en el foro de la cõsciẽcia seria injusticia obligar al cõmodatario al caso fortuyto de la cosa

Man. Rodrig. in sum. to. 1. c. 3. cõ. 8.

pres-

prestada. A esta difficultad se ha de dezir, q̃ si no vuo cõcierto ninguno entre el cõmodatario, y aq̃l q̃ le presto la cosa, no ay obligaciõ en cõsciẽcia al caso fortuyto. Pero no parece cosa improbable, q̃ le pudiesse obligar al caso fortuyto. Porq̃ el tal emprestito se haze para vtilidad, y prouecho del mismo cõmodatario: y por el prouecho que recibe le podriã obligar a esto. ¶ Digo lo tercero, q̃ todas las vezes, q̃ el cõmodatario esta obligado a restituyr no esta obligado a restituyr parte del emprestito, sino todo el emprestito entero. Esta cõclusiõ tienẽ todos los doctores citados y es cõmun sentẽcia. Prueuase lo primero de los derechos citados q̃ expressamẽte determinã esto. Lo segũdo se prueua: porq̃ en el foro exterior entendiendo la verdad se obligarã a restituyr todo el emprestito. Luego en el foro de la cõsciẽcia ha de ser lo mismo. De lo qual se sigue, q̃ ay grãde differẽcia entre el cõmodatario, y el mutuatario, a quiẽ prestaró vna cosa, q̃ se cõsume cõ el vso. Que el mutuatario esta obligado a restituyr la tal cosa, aunq̃ perezca por caso fortuyto: pero no el cõmodatario. La razõ es: porq̃ el mutuatario, q̃ recibio vino, o azeyte, o dinero adquirio dominio de las tales cosas cõ obligaciõ de voluer cosa equiualente. Luego, si perece la tal cosa para el mutuatario perece, q̃ es verdadero señor, y por cõsiguiente tiene obligacion de restituyr lo equiualẽte. Pero el cõmodatario no adquiere dominio de la cosa, que le prestã porq̃ no se cõsume con el vso. Por lo qual si perece por caso fortuyto, perece para el señor, y no tiene obligaciõ a restituyr. ¶ La segũda difficultad es del depositario, q̃ recibe la cosa para vtilidad, y prouecho del q̃ la da, si esta obligado a restituyr del deposito, quãdo se perdio sin culpa suya, y q̃ culpa es necessaria para q̃ obligue a restituciõ. El exẽplo es, quãdo se la hurtaron sin auer auido culpa alguna de su parte. ¶ La primera sentẽcia es, q̃ el depositario no esta obligado a restituyr el deposito, sino es q̃ intervinierle culpa mortal. Esto enseña Soto en el lugar citado. ¶ La segũda sentẽcia es, que el depositario esta obligado a restituyr el deposito, quãdo ay culpa qualquiera q̃ sea, tomãdo culpa juridicamẽte. Digo lo primero, q̃ el depositario esta obligado a restituyr el deposito, si vuo culpa lata, y ancha. Esto enseñan todos los Theologos, y Juristas en los lugares citados, y muy particularmente S. Tho. y todos sus discipulos, particularmẽte Orellana. Prueuase del derecho, en el qual se determina esto. ¶ Digo lo segũdo: El depositario no esta obligado a restituyr el deposito, si intervino culpa leue, o leuissima. Esto enseñã todos los Doctores citados. Prueuase del derecho en los lugares citados, que lo determina ansi. La razon es: porque el deposito se haze en gracia de aquel, que deposita la cosa. Luego no le han de car-

c. 2. de de posito & leg. 1. ff. depositi.

gar, sino es que aya culpa lata: y auiendola esta obligado a restituyr. Porque el que deposita alguna cosa confiala al depositario: y si cometio culpa lata, causo daño en lo q̃ le confiaro. Luego en el tal caso tiene obligaciõ de restituyr. Cõfirmase: porq̃ de otra manera no auria quien quisiesse de posita sus cosas en otro alguno.

¶ Digo lo tercero. Todas las vezes, que el depositario esta obligado a restituyr el deposito tiene obligacion de restituyrlo todo entero. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque este tal esta obligado a restituyr el daño, que vuo por su culpa. Luego todo el daño, que vuo. Aduiertase, que en caso de duda, siempre se ha de inclinar en fauor, y cõmodidad del depositario. El exemplo es, quãdo ay duda, si vuo de parte del depositario culpa lata, o no: en el tal caso no han de obligar a restituyr al depositario.

¶ La vltima difficultad es, quando vno recibe justamente vna cosa, y en el tal recibir se halla vtilidad, y prouecho de ambas partes. El exemplo es, quando se alquila vna cosa. Tambien puede acontecer esto en otros contratos. El exemplo es, si el depositario recibiesse precio, por guardar la cosa depositada. Tambiẽ si el commodatario recibiesse precio, por guardar la cosa q̃ le prestan. La duda es, si este tal, que recibe la tal cosa, deste modo estara obligado a restituyrla, aunque se pierda sin culpa suya. La razon de dudar es, porque aunque asegurar las mercaderias, esta obligado a restituyrlas, aunque se perdan sin culpa suya: porq̃ este contrato se ordena a vtilidad, y prouecho dambas las partes. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

¶ En esta duda Soto dize, que el depositario, que se obligo por dinero, a guardar el deposito, que esta obligado a restituyrlo, si perecio sin culpa suya. Pero el que alquilo alguna cosa, no esta obligado a restituyrla, sino es que aya perecido por culpa suya theologica, que es verdadero pecado mortal.

¶ Digo lo primero, que el que alquilo alguna cosa, esta obligado a restituyrla, si perecio por culpa suya leue. Esto tienen todos los Theologos, y todos los Iuristas. Prueuase del Derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es: porque como queda dicho, el commodatario esta obligado de leuissima culpa: porque recibe la cosa para su vtilidad, y prouecho. Y el depositario tan solamente esta obligado de lata culpa, porque la recibe para vtilidad, y prouecho del que deposita la cosa. Luego el que la alquila, estara obligado de leue culpa: porque el recibirla se ordena a vtilidad y prouecho de ambas las partes.

¶ Digo lo segundo: El Commodatario, que recibe precio por guardar la cosa, que le prestaron, esta obligado a restitucion, aunque perezca por caso fortuyto, y sin culpa suya. Esto enseñan

leg. cõtra ctus de regu. iuris & in toto tit. de locatis & conductis.

los

los Doctores citados particularmente Orellana. La razon es: porque el commodatario, que recibio precio en razon de auer recebido precio, esta mas obligado a restitucion, que sino lo uuiera recebido. Y sino uuiera recebido precio, estaua obligado a restituyr interuiniendo culpa leuissima, como ya queda dicho. Luego si recibio precio esta obligado en caso fortuyto quando no uuo culpa alguna.

¶Digo lo tercero: El que recibio precio por guardar la cosa, quele alquilaron, esta obligado a restitucion, si interuino alguna culpa aunq̃ sea leuissima. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porq̃ el tal sino recibiera precio, estaua obligado a restituyr interuiniendo culpa leue. Luego auiẽdo recibido precio esta obligado a restituyr, si uuo culpa leuissima. Porq̃ mas obligado esta a restituyr, quãdo recibe precio.

¶Digo lo quarto, q̃ el depositario, q̃ recibio precio por guardar la cosa, que depositan en el, esta obligado a restituyr la tal cosa, si interuiene culpa leue. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque sino recibe precio esta obligado a restitucion, auiẽdo culpa lata. Luego recibiẽdo precio deue restituyr, auiendo auido culpa leue.

¶A la razon de dudar se respõde que en el contrato de asseguracion, no se recibe precio, por el guardar las cosas, q̃ se asseguran, o por la diligencia, que se ha de poner en conseruar las tales mercadurias: sino es vna manera de contrato, que las tales mercaduras en ninguna manera perecerã por caso fortuyto. Por lo qual queda obligado a restitucio si perecieren por caso fortuyto: pero quãdo se recibe precio por guardar las cosas, o por la diligencia, que se ha de poner en guardar las, si se pone toda diligencia, no ay obligacion de restitucion en caso fortuyto.

¶Toda via queda difficultad en lo q̃ toca al depositario, quando a caso, y sin pensar sucede vn fuego, y el depositario no puede jũtamente guardar sus proprias cosas de el fuego, y juntamente las agenas, q̃ estan depositadas enel, y procura guardar sus proprias cosas, aunque se queden las depositadas. La duda es, si en el tal caso tendra obligaciõ de restituyr las cosas depositadas. La razon de dudar es: porque en aquel capitulo segundo de deposito, parece que se determina, que esta obligado.

¶A esta duda se respõde, que si el depositario puso toda diligencia, no tiene obligacion a restituyr cosa alguna. La razon es: porq̃ en el tal caso no uuo culpa ninguna juridica, ni Theologica.

¶A la razon de dudar se respõde, que en el tal caso se presume, que no puso toda su diligencia, y q̃ uuo mala fee, pues guardo sus cosas, y no las depositadas. De suerte, q̃ es presumpcion de derecho: pero en el foro de la conscience no ay obligacion de restitucion.

Cap.

Cap. XV. En el qual se trata, si los que no recibieron cosa alguna estan obligados a restituyr.

D. Tho. 2.2.q.62. art.7. M. in.4.dist. 15. Adr. in 4. in mater.de rest. Medi. tractatu de rebus resti. q.7.8.& 9. Caiet. in summ. v.resti.c. 1. Syl. v. restit. 4. Sot.4. de iust.q. 7. art.3.

Esto trata el Angelico Doctor, y sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y los Doctores con el Maestro, y Adriano y Medina, Cayet. Sylues. Soto.

PRimera cõclusiõ. Qualquiera q̃ es causa de la injusta acepcion esta obligado a restituyr, aunq̃ no aya recebido la cosa. Esto enseñã todos los Doctores citados enel lugar citado. La razõ es: porq̃ este tal es causa de la injusta acepcion. Luego tiene obligaciõ de restituyr. Por q̃ vno de los titulos, q̃ obligã a restitucio es la injusta accepcion: y el tal, es como si lo causara. Aduiertase esta regla, para entender quãdo vno es causa de la injusta accepcion. Aq̃l es causa de la injusta acceptacion, quando de su obra se sigue la injusta accepciõ. De suerte, q̃ si muchos cõcurren o son causa de la injusta accepcion, todos ellos tienen obligaciõ de restituyr. ¶ Acerca desta cõclusion, y desta regla ay algunas difficultades. La primera difficultad es, quãdo vno cõcurre a vna injusta accepcion, o a tomar injustamẽte alguna cosa: de suerte, q̃ aunq̃ no cõcurriera, se siguiera el tal effecto, si se ha de dezir ser causa de la tal accepcion, de suerte que tenga obligacion de restituyr enteramẽte todo lo q̃ tomaró. El exẽplo es, si muchos cõcurren a tomar vna cosa, y cada vno por si la pudiera tomar, si todos, y cada vno dellos esta obligado a restituyr todo el daño quãdo se auia de seguir, aunq̃ el no cõcurriera. La razõ de dudar es: porque el tal no hizo daño en todo lo que se tomo: porque assi como assi se auia de tomar.

¶ En esta difficultad Sylueſtro, y Adriano en los lugares citados, y Paludano enseñan, que si alguno concurre a vna obra injusta, la qual se siguiria, aunque el no concurriesse, no esta obligado a restituyr enteramente, sino tan solamente la parte que tomo. Lo qual es contra la regla puesta.

Pal. in 4. dist. 15. q.2.

¶ A esta difficultad se respõde, que este tal tiene obligaciõ de restituyr todo lo que se tomo, y todo el daño que se hizo. Esto enseñan todos los Doctores citados en el principio del capitulo. La razõ es: porq̃ el tal es causa de aq̃l effecto. Luego tiene obligacion de restituyr. Aquel se dize causa physicamente de algun effecto, quando concurre a el, aunque cõcurran otros, que podian por si causar el mismo effecto. Confirmase: porq̃ si vno estaua a pũto, y aparejado para matar a otro, y que le queria ya matar, y viene otro, y matale, este tal que le mato tiene obligacion de restituyr todos los daños, como es cosa notoria, aũque es verdad, que se siguiera la muerte, aunque el no le matara. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

¶ A la razon de dudar se respõde, que en el tal caso verdade-

ramente todos son causa de a daño, y assi todos tienen obligacion de restituyr. Y si todos juntos no restituyen todo el daño, cada vno por si esta obligado a restituyrlo enteramente: porque de todo el daño, y de toda la accepcion injusta fue causa, aũque por su persona no tomo mas que alguna parte. De lo qual se sigue la resolucion de otro caso: y es quando dos hirieron a vno de suerte que cada vno le hirio de muerte, de suerte que murio, si estan ambos obligados a restituyr enteramente el daño. La razon es: porque cada vno fue causa de aquel daño. Por lo qual cada vno dellos tiene obligacion de restituyr.

¶ La segunda difficultad es: Si en la guerra injusta cada vno de los soldados esta obligado a restituyr todo el daño, que se hizo, o si cumplira cada vno restituyendo la parte que tomo. La razon de dudar es: porque conforme la regla, cada vno esta obligado a restituyr, conforme a como es causa del daño, y como concurre a el. Y cada vno de los soldados tan solamente concurre a la parte del daño. Luego no es obligado a restituyr mas que la parte del daño.

¶ A esta difficultad se responde, que cada vno esta obligado a restituyr todo el daño. Lo qual enseñan todos los Doctores citados en el principio del capitulo, y muy particularmente Orellana, porque cada vno destos es causa del daño, en quanto es causa del daño, que haze por si mismo, y con sus proprias manos, sino tambien es concausa del daño, que hazen todos los demas soldados. Luego cada vno dellos tiene obligacion a restituyr enteramente todo el daño.

¶ A la razon de dudar se responde, que los tales soldados no solamente son causa del daño, que haze por si mismos, y cõ sus proprias manos: sino tambien del daño que hazen los demas: porque van de commun consentimiento a hazer el tal daño. Luego todo el daño tienen obligacion de restituyr.

¶ La tercera difficultad es en cierto caso, quando vn salteador sale al camino a vno, para tomarle lo que lleua: y con el ladrõ va vn hombre de bien, que le acõpañaua, y el tal tiene proposito de defender al caminante del salteador. Pero el caminante viendo dos, y pareciendole, que ambos le auian de acometer dexa todo lo que lleuaua, y huye. Por lo qual el salteador hurto todos sus bienes. La difficultad es, si este hombre honrado esta obligado a restituyr. La razon de dudar es: porque moralmente hablando, no fue causa de que el salteador le hurtasse los bienes.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que si el tal hombre honrado pudo defender al caminante el mismo y proposito, que tenia de no le hazer mal, sino antes de hazer le bien, y no solo de dar, en tonces esta obligado a

reſtituyr. Porque en realidad de verdad en el tal caſo el fue cauſa moral de que injuſtamente tomaſſen al otro ſu haziendo. Pero ſi el tal no le pudo ſignificar nada: porque el ladron le matara, no eſta obligado a reſtituyr. Por que en el tal caſo en ninguna manera es cauſa de que le tomaſſen injuſtamente los bienes al caminante. Otras muchas coſas ſe hã de ver en Soto, y Cayetano en los lugares citados. Solamente ſe ha de aduertir acerca de la regla puſta, que al preſente hablamos de cauſa moral. Por lo qual la cauſalidad y influẽcia ha d ſer moral. De lo qual ſe ſigue q̃ puede acõtecer, que vno ſea cauſa moral de algun effecto, y en ninguna manera cauſa phyſica. El exemplo es en el, que aconſeja vn hurto. Tãbiẽ puede ſer, q̃ vno ſea cauſa moral, abſolutamẽte hablãdo, y cauſa phyſica, y no abſolutamẽte hablando, ſino parcialmente. El exẽplo es en el que conſiente con otro en vn hurto muy grande, el qual no puede hazer ſolo. Pero la razon de reſtitucion nace, y procede de ſer cauſa de la injuſta accepciõ moral no phyſica. Por lo qual eſta obligado a reſtituyr enteramente.

¶ Segunda concluſion: De diez maneras puede ſer vno cauſa de la injuſta accepcion, y de la obra injuſta, de ſuerte que eſte obligado a reſtituyr. Eſto enſeñan todos los Doctores citados, y muy particularmente Cayetano. La razon es: porque de diez maneras puede vno concurrir con otro, moralmente hablãdo, a hazer ſemejantes obras injuſtas. Eſta concluſion ſe ha de declarar mas en particular declarando los modos y maneras: lo qual ſe hara en las ſiguientes concluſiones.

¶ Tercera concluſion: La perſona, que pone en execucion la obra injuſta, como el que mata, el q̃ hurta, tiene obligaciõ de reſtituyr, ora lo haga de ſu libre aluedrio, ora por auerſelo perſuadido otro. Eſta enſeñã todos los Doctores citados en el princ. del capitu. particularmente Medina, y Orellana. La razon es: porque eſte tal es la cauſa proxima deſte daño. Luego tiene obligacion de reſtituyrle. De lo qual ſe ſigue, que como el miniſtro, que mata, o hurta por auerſelo mandado otro, eſta obligado a reſtituyr anſi tambien el criado, que por mandado de ſu amo da a vſuras, eſta obligado a reſtituyr. Porque el tal es cauſa proxima del daño. Y no queda eſcuſado con dezir, que ſi el tal criado no dieſſe a vſuras, no faltaria otro criado, q̃ hizieſſe el miſmo officio. Porque por eſta razon no dexa el de ſer cauſa del daño.

¶ Quarta concluſion. La perſona, que manda hazer alguna obra injuſta, eſta obligado a reſtituyr. El exemplo es en el juez, que mãda pronunciar la injuſta ſentencia, o en el que manda matar, o hurtar, o dar a vſuras. Eſto enſeña Sancto Thomas, con todos ſus diſcipulos, y los demas Doctores en el lugar citado. La razon es: porque todos eſtos que man-

dan cosas injustas, son causas principales de todos los daños, que se siguen. Luego todos ellos tienen obligacion de restituyr. Aduiertase, que el que manda alguna cosa injusta, no esta obligado a restituyr en tres casos. El primer caso es, quando vno mando vna cosa injusta, como vn hurto, o vn homicidio, y en realidad de verdad, no se siguio el effecto. En el tal caso no tiene obligacion de restituyr: porque no dio daño alguno. El segundo caso es, quando reuoco el mandato. Como quando vno auia mandado a vn criado, que matasse a otro, o que hurtasse, y antes que se siguiesse el effecto le voluio a mandar, que en ninguna manera lo hiziesse: y esto con verdad, y efficacia. En el tal caso, si el criado por su malicia mato, o hurto, no tiene obligacion el amo de restituyr. Porque el no fue causa de la tal obra injusta. El tercer caso es, quando el otro esta firme, y determinado de matar a otro, de suerte que el amo no le puede impedir. En el tal caso, si el amo, o otra persona le dize, que haga lo que tiene determinado dizen algunos, que no tiene obligacion de restituyr. Porque en el tal caso el que se lo dize, no es causa moral que le mueua a hazer aquella injusticia: porque el se esta determinado, y firme de hazerla. Pero si en el tal caso se lo mandasse, dizen estos Doctores, que tendria obligacion de restituyr el que se lo mandasse. Porque entonces con su mandato haria que tuuiesse mas firme en hazerla tal obra, y por consiguiente influyria, como verdadera causa, y estaria obligado a restituyr.

¶ Quinta conclusion. El que aconseja alguna obra injusta esta obligado a restitucion. Esta enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque el tal es causa moral del daño, y verdaderamente influye en el effecto. Luego tiene obligacion de restituyr. Esta conclusion se entiende, quando el que aconseja, verdaderamente es causa efficaz del tal daño. Porque sino lo fuesse, no tendria obligacion de restituyr. Porque entonces de su propria obra no se siguiria el tal effecto. El exemplo es, si vno aconseja vn hurto, o homicidio, y en realidad de verdad, no se sigue el tal homicidio: en el tal caso este que aconseja no tiene obligacion de restituyr. Pero quando el consejo fue efficaz, y se siguio el effecto ay obligacion de restituyr. Por lo qual entre las reglas del derecho se dize, que el consejo fraudulento, y injurioso obliga a restitucion.

¶ La difficultad es: si Pedro esta determinado de matar a Iuan, que es su enemigo, y yo alabo su proposito, y le aconsejo, que lo haga, si estoy obligado a restituyr. La razon de dudar es: por-

que

que este tal tenia ya efficaz voluntad de matarle, de tal suerte, que se siguiera el effecto, aunque yo no le dixera nada. Luego no estoy obligado a restituyr. Confirmase: porque si vno esta determinado de hurtar cien ducados, y yo le persuado, que hurte otros ciento para mi, no estoy obligado a restituyr mas que los ciento. Porque los otros ciento, ya el estaua determinado de hurtar los. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

¶ En esta difficultad Syluestro en el lugar citado enseña, que no esta obligado a restituyr, porque no es causa del daño. Porque el daño se siguiera, aunque el no diera su consejo.

¶ Digo lo primero, que si este que aconsejo no inclino la voluntad del malhechor, para que hiziesse el tal daño, no estara obligado a restituyr. La razon es: porque en el tal caso no es causa efficaz del daño. Esto enseñan communmente los discipulos de S. Thomas.

¶ Digo lo segundo, que si el tal con su consejo inclino la voluntad del otro, o firmo su proposito, esta obligado a restituyr. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque en el tal caso es causa moral del daño. Por lo qual han de tener gran cuydado los hombres de no aconsejar semejantes obras, ni adular a los que las quieren hazer. Porque no solamente peccan haziẽdo semejantes obras injustas, sino tambien estan obligados a restituyr.

¶ A la razon de dudar se responde, que en el tal caso con mi consejo soy causa del daño.

¶ A la confirmacion se responde facilmente, que si yo no le persuado, que hurte los primeros cien ducados, sino que hurte para mi otros ciento: en el tal caso no tengo obligacion de restituyr, mas que estos ciento. Pero si juntamente le aconsejasse, que hurtasse los ciento, y otros ciento para mi: en el tal caso tendria obligaciõ de restituyr doziẽtos.

¶ La segunda difficultad es, quando vno esta determinado de hurtar a otro cien ducados, y yo le persuado, que no le hurte mas, que cincuenta, si estare obligado a restituyr estos cincuenta. La misma difficultad es, quando vno esta determinado de matar a otro, y yo le aconsejo, que no le mate, sino que le de vna cuchillada. La razon de dudar es: porque con mi consejo soy causa del tal daño. Luego tengo obligacion de restituyr.

¶ A esta duda se ha de responder, que no tiene obligacion este tal de restituyr, aconsejandole, que ya que esta determinado de hazerle vn gran mal, le haga el menor. Esto enseñan communmente los discipulos de S. Tho. particularmente Cayetano y Soto en el lugar citado. La razon es: porque en el tal caso no haze agrauio, ni injusticia ninguna al tercero, an- Caiet. opu. 17. quæs. q. 13.

tes trata bien su proprio negocio. Luego no tiene obligacion de restituyr.

¶ A la razon de dudar se respõde, que en el tal caso no es causa moral de aquel daño, ni haze injusticia ninguna, como consta de lo dicho.

¶ La tercera ditficultad es, quando vno esta determinado de hurtar a vno cien ducados, y le persuado que se contente con hurtar a otro tercero cinquenta: si en el tal caso tendra obligació de restituyr los cinquenta el que se lo aconsejo. Lo mismo es quando esta determinado de matar a vno, y le aconsejan, que se contente con dar vna cuchillada a otro tercero. La razon de dudar es, porque en el tal caso, yo no le aconsejo mal ninguno, sino que haga el menor mal. Luego no ay obligacion de restitucion.

¶ A esta difficultad se responde, que esto no es licito, y que el que da el tal consejo, tiene obligacion de restitucion. Esta es la commun sentencia. La razon es: porque tal consejo es en daño de tercero, como es cosa notoria. Luego tienen obligacion de restituyr. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar diziendo, que en el caso de la duda passada aconsejaua el menor mal respecto de aquel, a quien quieren hazer otro mayor mal. Pero en el caso de nuestra duda aconsejo menor mal respecto de otro tercero. Por lo qual no es licito.

¶ Todauia tiene difficultad: porque parece, que es licito aconsejar a vno, que esta determinado de hurtar, que hurte a los ricos, y no a los pobres. Y si vno viene furioso, y con animo de abrasar alguna ciudad o lugares, parece, que es buen consejo, persuadirle que se contente con abrasar algun lugarejo. Lo mismo es, si vno esta determinado de tratar con mugeres, y tener copula con ellas, parece que sera licito persuadirle, que ya que tiene aquella determinacion: que se contente con tratar con mugeres ordinarias, y no con donzellas ni con mugeres casadas. Luego licito son semejantes consejos, aunque sea con agrauio de tercero.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que nunca es licitos en particular darsemejantes consejos con agrauio de tercero, y el que los da, tiene obligacion de restituyr. Pero en general, y en commun licito es, como es licito enseñar lo que es menor mal, o lo que es mayor mal. Bien puedo yo dezir a vno, que no es tan malo hurtara los ricos, como a los pobres, que tienen necesidad.

¶ De lo dicho se sigue, que los confessores si aconsejan a algun penitente, que no restituya quando tiene obligacion de restituyr, no solamente peccan mortalmente, sino tienen obligacion de restituyr, si lo hazen de malicia o de ignorancia culpable. Por

que

que la tal ignorancia no los escusa. El Maestro Medina enseña, que no basta, que el confessor despues aconseje lo contrario, sino que sino restituye tienen ellos obligacion de restituyr.

¶ La quarta difficultad es, quãdo el Theologo, o confessor acõseja alguna cosa, de donde se sigue detrimento a aquel, que tomo el consejo si estara obligado a restituyrle el daño, que le hizo. En particular se pregunta, quando del consejo del jurista se haze vn contrato, o vn testamento, el qual declaran despues por ninguno, o por inualido: por lo qual perdio vna gran heredad, o precio, si este tal tiene obligacion de restituyr. La razon de dudar es: porque en el tal caso no se le da daño en los bienes que possee cõ derecho. Luego no ay obligaciõ de restituyr.

¶ Digo lo primero: q̃ el Theologo, o jurista, que aconseja alguna obra injusta, como es homicidio, o contrato illicito, o vsurario, esta obligado a restituyr, si lo haze de malicia, o de ignorancia vincible, y crassa. En esto conuienen communmente los Doctores, y muy en particular Medina. La razon es: porque aconseja vna obra injusta.

¶ Digo lo segundo, que si vn hombre docto haze la deuida diligencia para saber las leyes de su estado, y lo que deue saber, si a caso por alguna opinion o inconsideracion no lo aduertiendo acõseja alguna obra injusta, como algun contrato vsurario, no se ha de temer peccado, ni hay obligacion de restitucion. Esto tienen los discipulos de S. Thom. particularmente Peña, y Medina. La razõ es: porque la tal es ignorancia inuincible. Porque es sobre la facultad del hombre estar siempre tan a punto, que no falte en cosa alguna de lo que toca a la sciencia y saber. De lo qual se ha de ver Cayetano.

Cai. 1. 2. q. 6. art. vlt.

¶ Digo lo tercero: Quando el jurista, por engaño aconseja a vno, el contrato, que es inualido de lo qual se le sigue gran detrimento a aquel, a quien aconsejo, tiene obligacion de restituyrle el daño. El exemplo es: quando vn letrado por engaño aconseja a vno, que haga vn contrato, que en derecho es inualido, o que lo haga con vn escriuano de otra jurisdicion: porque entonces no vale el tal contrato, tiene obligacion de restituyrle el daño, que se le sigue. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque el que por fraude impide la donacion voluntaria, tiene obligacion de restituyr. Luego mucho mas estara obligado a restituyr este tal. Particularmente que el tal letrado aconseja injustamente.

¶ Digo lo quarto, que el jurista, que de malicia, o ignorancia vincible, y crassa aconseja alguna donacion nula, de lo qual, y por lo qual el otro perdio el precio de la cosa comprada, parece que esta obligado a restituyr. Assi lo enseñan los Doctores citados. La ra-

zon es: porque dio daño al otro en las cosas proprias. Pero esto no es tan cierto. La razon es: por que parece que el otro voluntariamente accepta el consejo: y al que sabe, y quiere no se le haze injuria. Aduiertase, que si el abogado aconseja alguna cosa, por lo qual su parte perdio el pleyto, esta obligado a restituyr el daño, que le hizo. Y esto es certissimo. La razon es: porque de su proprio officio, y por el salario que recibe, esta obligado a procurar el bien de su parte.

Digo lo quinto, que quando por consejo de vn Iurista se haze vn testamento por malicia, o ignorancia vincible, y crassa: el qual declaran despues no ser valido: de lo qual se siguio, que perdiesse vna gran herencia: es probable, que no esta obligado a restituyr. Pero mas probable es lo contrario. Esto enseñan los Doctores citados.

¶ La primera parte se prueua: porque en el foro exterior, no obligaran al tal a restitucion, sino es, que se presuma fraude. Luego los tales no tienen obligacion de restituyr. La segunda parte se prueua: porque en este caso por malicia, o fraude, se impide el testamento contra la voluntad del verdadero señor. Luego ay obligacion de restituyr. Confirmase: porque si hiziesse vna escriptura falsa, estaria obligado a restituyr. Luego lo mismo sera, si haze vna escriptura nulla. Aduiertase, que esto tengo por certissimo, quando el Iurista esta assalariado para este effecto, de suerte, que le pagan el parecer que da. Porque en el tal caso de justicia tiene obligacion a dezir la verdad, y lo que cumple a la parte.

Sexta conclusion. La persona, que consiente en alguna obra injusta, esta obligada a restituyr. En esta cõclusion conuienen todos los Doctores citados, particularmente los Thomistas cõ S. Thomas: Aquel se dize cõsentir, que con su cõsentimiento es causa, o concausa de la obra injusta. Porque quando no es causa, no esta obligado a restituyr, aũque consienta. El exemplo es, quãdo el Rey llama a los grandes, para tratar con ellos, si sera bien dar guerra a algun Rey, o Principe. En el tal caso, sino puede dar guerra sin su consentimiento y beneplacito, si consienten en la guerra injusta tiene obligacion de restituyr: la qual no tendrian si pudiessen dar guerra, sin su consentimiento, de suerte que no fuessen causa del tal effecto. La razon desta conclusion es: porque la causa, o concausa de la obra injusta tiene obligacion de restituyr.

¶ La duda es: quando en vna comunidad ay muchos votos, y ya la mayor parte de los votos vence, y votan por vna cosa injusta. La duda es, si los votos que le siguen y consienten en aquella injusta eleccion, si estan obliga-

dos

dos a reſtituyr, votando lo miſmo, que votaron los paſſados. La razon de dudar es: porque eſtos tales votan vna coſa injuſta, y conſienten en ella. Luego tienen obligacion de reſtituyr.

¶ En eſta difficultad el Maeſtro Medina enſeña, que no eſtan obligados a reſtituyr. La razon es: porque eſtos tales no ſon cauſa efficaz de aquella injuſticia. Porque quando ellos votan ya eſtaua hecha la injuſta obra. Eſta ſentencia me parece bien probable. Segun eſta ſentencia a la razon de dudar ſe ha de reſponder, que aunque es verdad, que conſienten en vna obra injuſta: pero ſu conſentimiento no es cauſa efficaz de la obra injuſta. Porque ſin ſu conſentimiento ſe auia de effectuar.

¶ La ſegunda difficultad es: Quando los votos, que preceden ſaben claramente, que los que ſe ſiguen han de vencer, y votar por vna coſa injuſta, y deſto eſtan ciertos. La difficultad es, ſi los que preceden votan por lo miſmo: ſi tendran obligacion de reſtituyr. La razon de dudar es: por que en el tal caſo los que pueden con ſu conſentimiento, no ſon cauſa de la tal injuſticia: porque eſtan ciertos, que aunque ellos no votaſſen lo miſmo ſe auia de ſeguir. Luego no eſtan obligados a reſtituyr.

¶ A eſta difficultad el miſmo Medina enſeña, que en el tal caſo tienen obligacion de reſtituyr eſtos primeros. La razon es: porque en el tal caſo los que precedieron con los que ſe ſiguen ſu e ron como vna cauſa de la tal injuſticia. En reſolucion eſte negocio ſe ha de mirar moralmente, y conſiderar, ſi el que conſiente es cauſa moralmente hablando de la obra injuſta, o ſi no es cauſa. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

¶ Septima concluſion. El que alaba la obra injuſta, tambien eſta obligado a reſtituyr, ſi con alabar la obra es cauſa de la obra injuſta. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. La razon es: porque en el tal caſo es cauſa de la obra injuſta. Luego tiene obligacion de reſt tuyr. El exemplo es en el que alaba a otro, que tiene occaſion de vengarſe, y hazer vna obra injuſta, y le dize, que ſera muy bien hecho. En el tal caſo con alabarle, la tal obra es cauſa de la obra injuſta, moralmente hablando. Y anſi tiene obligacion de reſtituyr el daño, que ſe ſigue. Porque como queda dicho, todo eſte negocio ſe ha de mirar ſiempre moralmente.

¶ Octaua concluſion. La perſona, que recibe los ladrones, o hombres, que hazen injuſticias, tiene obligacion de reſtituyr. Declaremos eſta concluſion. La perſona: que recibe: pongo por exemplo, el ladron, no es aquel, que recibe, o hoſpeda vna vez, o otra vn hombre, que ſabia muy bien, que era ladron: Si no el que es como refugio de ladrones, o de otros hombres injuſtos,

de suerte que con recebirlos fauorece sus injusticias. El exemplo es, quando el ladron mas facilmente puede hurtar: porque tiene refugio, y acogida en casa de vn mesonero, o en casa de otra persona. Este tal: que ansi recibe, tiene obligacion de restituyr, aunque no participe cosa alguna del hurto. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es: porque este tal es causa de la injusticia, que se haze. De la misma suerte estan obligados a restituyr los que hazen concierto con los ladrones, que les compraran todas las cosas hurtadas: y tambien los abogados, que defienden causas injustas. Porque todos estos son causa de la injusticia, que se haze.

¶ Nona conclusion: El que participa en la injusticia, que se haze, o es compañero, o medianero esta obligado a restituyr. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es: porque en este caso todos estos son causa de la injusta obra. Luego todos ellos tienen obligacion a restituyr.

¶ La primera difficultad es. Si estos, que participan en la injusticia, estaran obligados a restituyr enteramente todo el daño que se dio. La razon de dudar es: porque los tales tansolamente participaron algo del hurto. Luego no tienen obligacion de restituyr enteramente todo el daño.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que tienen obligacion de restituyr todo el daño. Esto se entiende, sino se conciertan todos, o parte dellos, a hazer la restitucion. Esta es commũ resolucion de todos los Doctores, particularmente Thomistas en el lugar citado. La razon es: por que estos tales tienen obligacion de restituyr por razon de la obra injusta, que hizieron. Luego estan obligados a restituyr enteramente todo el daño que se dio.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que estos tales tienen obligacion por la tal obra injusta que hizieron, y ansi todo lo deuen restituyr.

¶ La segunda difficultad es, en caso, que vno de los que participaron en el hurto restituye enteramente el daño, que se hizo: si los otros compañeros, tienen obligacion de restituyr algo al primero, que restituyo. La razõ de dudar es, porque no estan obligados por la injusticia, que a el hizieron, como es cosa notoria. Ni tampoco stan obligados por razon de la cosa: que tomaron: porque puede acontecer, que no este en su poder. Luego no estan obligados a restituyr. Luego no tienen obligacion de restituyr.

¶ Esta difficultad se puede declarar en caso, que fuessen tres los ladrones, que de commun consentimiento hurtaron mil ducados, o valor dellos: y vno restituyo los mil ducados, en el

qual

qual caso cierta cosa es, que no ay obligacion de restituyr ninguna cosa a aquel, a quien se los tomaron. Porque el tal ya esta satisfecho del daño, que le hizieron. Toda la difficultad esta, si los otros dos compañeros tendran obligacion de restituyr al primero, que restituyo. Desta difficultad se ha de ver Cayetano, y Soto.

Cay. 2. 2. q. 62. art. 6. Sot. 4. de iust. q. 7. ar. 2.

¶ Digo lo primero, quando la cosa, que se tomo con injusticia, toda via esta en su propria especie en los cópañeros del hurto, o la gastaron con mala fee en sus proprios vsos: en el tal caso los compañeros del hurto tienen obligacion de restituyr sus partes a aquel, que restituyo todo el daño. Esta conclusion es commun entre todos los Doctores. La razon es: porque los compañeros antes que aquel restituyesse, estauan obligados a restituyr todo el daño por razon de la cosa recebida, o por razon de la mala fee, con que la gastaron. Y el que restituyo enteramente sucede en lugar del verdadero señor. Luego los demas tienen obligacion de restituyr sus partes. Toda la difficultad es, quando de la obra injusta no resulto ganancia alguna a los tales, como si quemaron vna casa, o hizieron otra cosa semejante.

¶ Digo lo segundo, q̃ en el tal caso, si el que restituyo al verdadero señor, fue induzido por los ruegos, o consejos, o amonestaciones de los otros, sin duda ninguna los demas tienen obligacion de restituyr su parte. Esto enseña Orellana, y Medina, y communmente los Thomistas. La razon es: porque este tal incurrio aquel daño, y obligacion de restituyr por los ruegos, y cõsejos, y amonestaciones de los otros. Luego los demas tienen obligacion a restituyrle este daño por sus partes.

¶ Digo lo tercero. En el mismo caso, si el que restituyo todo el daño fue el autor de la injusticia, que mouio a los otros, no estan obligados los demas compañeros a restituyrle nada. La razon es: porque no estan obligados por razon de la cosa recebida, ni tampoco por razon de la injusticia, porque ellos no le mouieron a el a hazer aquel agrauio, y injusticia, sino antes al contrario. Luego no tienen obligacion de restituyrle nada. Confirmase: porque si el tal los vuiera induzido a que le hizieran a el alguna manera de agrauio, como es quemarle vna casa, o otra cosa semejante, no tuuieran obligacion de restituyrle nada. Luego lo mismo sera en este caso. Esto enseña Cayetano vniuersalmente. Pero Soto templa, y modera esta sentencia, diziendo, que si el autor, y causa principal desta injusticia no intentara hazerla, sino acompañado de los demas compañeros, en el tal caso los demas tienen obligacion de restituyr sus partes.

Pero las razones hechas vniuersalmente prueuan la conclusion.

¶ Digo lo quarto. Quando muchos con vn animo, y consejo, y igualmente conuienen, como compañeros a hazer vna injusticia, si el vno restituye todo el daño, los demas tienen obligacion de restituyrle a el sus partes. Cayetano no affirma esto vniuersalmente: sino dize, que si el vno dellos no se atreuiera a intentar la tal injusticia sin los demas, entonces tienen obligacion de restituyr sus partes, y no de otra manera. Pero los Thomistas, y entre ellos Medina, y Orellana vniuersalmente affirman la conclusion. La razon es: porque en el tal caso, por lo menos implicitamente, y virtualmente todos los compañeros hizieron pacto, y concierto, como de compañia, que todos estuuiessen obligados a todos los daños, y detrimentos. Luego todos tienen obligacion de restituyrle sus partes. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar. Toda via queda difficultad, quando tres concurrieron igualmente a la misma injusticia, y vno dellos restituyo enteramente, y otro murioſe, y no restituyo. La duda es, si el tercero fuera de su parte estara obligado a restituyr la tercera parte, que auia de restituyr el muerto, o por lo menos algo della. La razon de dudar es: porque cada vno destos compañeros esta obligado a restituyr enteramente. Luego, si no restituye el muerto tendra obligacion de restituyr el tercero.

¶ A esta duda se responde, diziendo lo primero, que sin duda ninguna no tiene obligacion de restituyr enteramente la tercera parte, que auia de restituyr el muerto. En esto conuienen todos los Doctores citados, particularmente Medina. Prueuase esto facilmente de lo que queda dicho en la duda passada.

¶ Digo lo segundo, que me parece, q̃ tampoco esta obligado a restituyr mas que su propria parte, y no parte alguna de lo que toca al muerto. Esto enseña Medina. Prueuase con las razones hechas en la duda principal.

¶ A la razon de dudar se responde, que quando se dize que todos estan obligados a restituyr enteramente, se ha de entẽder en orden al señor, aquien se hizo el daño. Pero al compañero, que ya restituyo el daño, no ay obligacion de restituyr enteramente, sino conforme al contrato de compañia, que vuo, por lo menos virtualmente, y implicitamente.

¶ La tercera difficultad es, quando el juez con malicia da por libre a vn delinquente, que quemo vna casa, o hizo otro daño semejante y

despues

despues el juez viendo el mal que auia hecho, restituyo el daño hecho. En el tal caso es la duda, si el que quemo la casa, o hizo semejante daño, estara obligado a restituyr al juez. La razon de dudar es: porque en el tal caso el reo no fue causa de que el juez hiziesse semejante injusticia, ni dio daño al juez. Luego no tiene obligacion de restituyr cosa alguna al juez

¶ A esta duda digo lo primero, que si el reo mouio al juez a que diesse iniqua sentencia, y a que le absoluiesse, sin duda ninguna tiene obligacion de restituyr al juez. La razon es: porque el fue causa de que el juez incurriesse semejante daño. Luego tiene obligacion de restituyr. En esto conuiene Medina, y es commun sentencia de todos los Doctores, particularmente Thomistas. Toda la difficultad es, quando el juez de su propria malicia se mouio a hazer esta injusticia, y no fue induzido por el reo. En este caso duda mucho Medina, y otros discipulos de Sancto Thomas, porque titulo estara obligado el reo a restituyr al juez.

¶ Digo lo segundo, que a mi me parece cierto, que el reo tiene obligacion de restituyr al juez todo el daño, y todo el precio de la cosa. La razon es: porque el reo sin duda ninguna estaua obligado a restituyr al verdadero señor, y el juez por auer restituydo el daño, sucede en lugar del verdadero señor, como es notorio. Luego tiene obligacion de restituyr al juez. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La quarta difficultad es, quando muchos concurren al mismo daño, pero no en el mismo genero, como se ha de ordenar la restitucion. El exemplo es, quando vno a sabiendas mueue, y pone vn pleyto injusto, y esto lo entiende el abogado, y el procurador, y el testigo, y el juez. El qual pudo remediar la injusticia, y no la quiso remediar. En este caso es la difficultad, como se ha de ordenar la restitucion entre estos todos, pues to todos ellos fueron causa del daño, y de la injusticia.

A esta duda se responde, que ante todas cosas aquel, que fue causa principal, principalmente esta obligado a restituyr, qual es el que mouio el pleyto: pero tambien esta obligado a restituyr el juez en segundo lugar, y en tercero el abogado, y en quarto lugar el procurador, y finalmente el testigo. Esto enseñan todos los Doctores citados, particularmente Medina. La razon es: porque todos estos fueron causa de aquella injusticia por el orden dicho. Luego todos ellos por aquel orden

tienen obligacion de restituyr. Pero aduiertase, que si la causa principal no restituye, y restituye la causa menos principal, qualquiera dellas que sea la causa principal, tiene obligacion de restituyr al que restituyo. Y sino le quiere restituyr la causa principal, los demas compañeros estan obligados a restituyr sus partes al que restituyo, conforme a lo que queda dicho arriba.

¶ La quinta difficultad es, quando dos participaron en la injusticia, de tal suerte que ambos a dos estan obligados a restituyr enteramente la deuda. La duda es, si el señor podra perdonar al vno toda la deuda, y pedir enteramente la deuda al otro. La razon de dudar es: porque ambos estan obligados a restituyr enteramente. Luego puede muy bien el señor pedir la deuda al vno, y perdonar al otro. En esta difficultad Cayetano, y Soto en los lugares citados tienen, que no es licito.

¶ La razon es, porque el tal perdonar es en injuria de tercero. La razon es: porque no puede pedir toda la deuda al ladron, sin que los demas compañeros esten obligados a restituyr su parte. De suerte, que todo lo que se perdona al vno, se ha de quitar al otro.

¶ Digo lo primero, que regular, y communmente la sentencia de Cayetano, y Soto es verdadera: porque su razon es muy buena.

¶ Digo lo segundo, que en algunos casos sera licito. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Medina. Prueuase declarando los casos, en que esto es licito. El primer caso es, quando aquel, a quien fuerçan a restituyr, fue la causa principal del daño. Porque en el tal caso los demas compañeros no tienen obligacion a restituyr nada al que fue causa principal. El segundo caso es, quando aquel: a quien fuerçan a restituyr, tomo toda la cosa agena. Porque en el tal caso los demas compañeros no tienen obligacion de restituyrle a el cosa alguna, quando restituyo enteramente.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

¶ Decima conclusion. Vna de las personas, que estan obligadas a restitucion, es el que calla, y no manifiesta, ni obsta a la injusticia, y daño que se haze. Esto enseñan todos los Thomistas, y todos los Doctores en los lugares citados. La razon es: porque la tal persona es causa de la injusticia, por lo menos indirectamente. Luego tiene obligacion de restitucion. Pero aduiertase, que de dos maneras puede esto acontecer. La primera manera es, quando vno esta obligado a hablar, y manifestar,

y obstar

y obſtar a la injuſticia, y al daño tan ſolamente de charidad. La ſegunda manera es, quando tiene obligacion a eſto, no ſolamente de charidad, ſino tambien de juſticia commutatiua: como la guarda o la juſticia, o perſonas ſemejantes eſtan obligadas de juſticia por razon de ſus proprios officios. Certiſsima coſa es, que todos los que eſtan obligados de juſticia cõmutatiua a hablar, manifeſtar, o impedir, ſino lo hazen, eſtan obligados a reſtituyr todo el daño, q̃ ſe haze. El exẽplo es en los Reyes, y en los juezes, y en las guardas de los montes, y en otros que tienen obligació de juſticia commutatiua, por auer recebido precio. La razon es: porque por culpa de los tales contra juſticia commutatiua ſe da el tal daño. Luego tienen obligacion de reſtituyr el daño, q̃ ſe haze.

¶ La primera difficultad es, ſi los que eſtan obligados de charidad, y no de juſticia commutatiua, ſino lo hazen eſtaran obligados a reſtitucion. La razon de dudar es: porque en derecho ſe determina, que eſtan deſcõmulgados todos aquellos, que conſienten en el poner manos violẽtas en los clerigos. Y dize luego, que aquellos ſe dizen fauorecer a los tales, que pudiendo impedir el tal hecho no lo hazen. Tãbien ſe dize en el derecho, que el que pudo librar el hombre de la muerte, y no le libra, lo mata. Cõfirmaſe: porq̃ todos eſtos, que ni impiden, o no manifieſtan la obra injuſta, peccan contra juſticia: porque les es voluntario, y q̃rido el tal daño. Luego eſtan obligados a reſtitucion.

c. quantæ de ſententia excõicationis. cap. ſicut dignũ de homicidio.

ca. v. reſtitutio. c. 1.

¶ En eſta difficultad Cayetano enſeña, que todos aquellos, que pueden impedir ſin daño y peligro ſuyo, el daño de tercero, y no lo hazen, tienen obligacion de reſtituyr el daño, aũque tanſolamente eſtẽ obligados de charidad. Otros Theologos dizen, que el que por odio, y aborrecimiento, no impide o no manifieſta, tiene obligacion de reſtituyr.

¶ A eſta difficultad ſe reſponde, ſer certiſsimo, que el que eſta obligado tan ſolamente de charidad, no tiene obligacion ninguna de reſtituyr el daño, que ſe haze, aunque no le impida. Eſto enſeña Sancto Tomas en el lugar citado, en el principio del articulo, y en la ſolucion del tercero y Cayetano alli, y Soto, y todos los demas diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque ſola la leſion de la juſticia commutatiua obliga a reſtitucion, como queda determinado. Luego quando ſolamente ay obligacion de charidad, no ay obligacion de reſtitucion.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde, que aunque ſea aſsi, que los tales eſten deſcomulgados, como lo enſeñan algunos Doctores, y lo tiene Oreliana, no ſe ſigue de ay, que peccan contra juſticia, ſino tan ſolamente contra miſericordia, y charidad. Por la miſma razon ſe dize en de

recho,

recho, que matan, y que son homicidas. Pero no por esso tienen obligacion de restitucion: porque no pecan contra justicia commutatiua.

¶ A la confirmacion se responde, que aunque aya razon de voluntario, no pecan contra justicia commutatiua: porque no ay razon de debito legal el qual es necessario para la obligacion de justicia. Por lo qual no ay obligacion de restitucion. De suerte, que solos aquellos, que estan obligados de justicia commutatiua a hablar, impedir, manifestar, y no lo hazen, estan obligados a restituyr el daño que se le sigue.

¶ La segunda difficultad es particular de las guardas de las viñas, y de los montes, si estos tales tienen obligacion de restituyr, si son negligentes en hazer su proprio officio. La razon de dudar es: porque muchas vezes la causa principal que son los que cortan la leña no estan obligados a restitucion, como queda determinado arriba. Luego tampoco estaran obligados a restituyr los que tienen officio de guardas.

¶ A esta difficultad se responde, que si el monte o selua legitimamente esta prohibida, que no caen en ella, o no corten leña: si por negligencia de las guardas se haga daño, estan obligados a restituyr todo el daño, que se haze. Esto se entiende, aunque fuesse assi que los que cortan la leña, o los que caçan no pequen. Declaremos esta resolucion. Lo primero ha de ser assi, que este legitimamente prohibido el cortar leña, o caçar. Porque si estuuiesse prohibido tyrannicamente, y contra justicia, las guardas no tienen obligacion de manifestar el hecho, aunque ayan jurado de manifestarlo. Porque el juramento no ha de ser vinculo de iniquidad. Tambien se ha de entender, sino fuesse que los que cortan leña, o los que caçan, los escusasse vna gran necessidad. Porque entonces las guardas tienen obligacion de dissimular el hecho, y no impedir. Y esta es la voluntad justa, y razonable del verdadero señor: porque esto piden las leyes de charidad. Esta resolucion assi declarada, y con estas limitaciones, es de todos los Thomistas, y particularmente la tiene Orellana. La razon es: porque, si por negligencia de la guarda las zorras destruyessen las viñas, o los conejos, y liebres de los montes, estaria obligado a restituyr. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Confirmase: porque de justicia commutatiua por razon del officio, y del precio tiene obligacion de hazer diligentemente el officio de guarda. Luego sino le haze, o dissimula, o no impide tiene obligacion de restituyr el daño.

¶ A la razon de dudar se res-

ponde

ponde, que quando la cauſa principal, y menos principal pecean contra juſticia commutatiua, ambas a dos tienen obligaciõ de reſtituyr. Pero en nueſtro caſo la guarda por razon del precio recibido, pecca contra juſticia cõmutatiua. Pero los, que cortan leña o caçan, no pecean contra juſticia commutatiua. De ſuerte que bien mirado, y conſiderado, en el tal caſo no ſe han como cauſa principal, y menos principal en el miſmo genero, y manera de cauſar.

¶ La tercera difficultad es de todos eſtos, que eſtan obligados de juſticia a impedir, y hablar, y no lo hazen, ſi eſtan obligados a reſtituyr, quando cometen culpa leue, o leuiſſima, de la qual diximos arriba. De ſuerte que la difficultad es, de las guardas de las juſticias, ſi eſtan obligados a reſtituyr en ſiendo negligentes, y cometiendo qualquiera culpa de derecho por leuiſſima que ſea. Adriano enſeña, que todos eſtos eſtan obligados a reſtituyr, en ſiendo negligentes, y cometiendo leuiſſima culpa, de ſuerte, que ſopena de reſtitucion, eſtan obligados a ſer diligentiſſimos en las coſas dichas.

Adria. in 4. tracta de reſtit.

¶ A eſta difficultad ſe reſponde, que eſtos eſtan obligados a reſtituyr de leui culpa, y no de leuiſſima. Eſto enſeñan communmente todos los Theologos, particularmente diſcipulos de Sancto Thomas y entre ellos Orellana. La razon es: porque ni la Republica pretende obligar tanto a los Principes, y juezes, ni los amos a los criados, que ayan de ſer diligentiſſimos, ſino haſta que ſean diligentes, en lo que toca a ſus officios. Porque de otra manera ninguno querria cargarſe de ſemejantes officios, y ellos miſmos entienden, que cumplen muy bien con los tales officios, quando ſon diligentes en las coſas dichas. Luego tan ſolamente eſtan obligados a reſtituyr, quando cometẽ culpa leue.

¶ En eſte lugar ſuelen diſputar, y ſe podia diſputar del juez, que no condemna el reo a la pena deuida por la ley, ſi tiene obligacion de reſtituyr la tal pena. Pero deſto ſe dira abaxo en ſu proprio lugar, hablãdo del officio del juez en particular.

¶ De todo lo dicho acerca deſta concluſion ſe colige claramẽte, que ſi vn hombre particular vee, que vnos ladrones entran en la caſa de ſu vezino, para hurtar, y no lo impide, pudiendo facilmente, y ſin detrimento ſuyo, no eſta obligado a reſtituyr, aunque no impide pudiendo. Eſto enſeñan todos los Thomiſtas. La razon eſta clara: porque eſte tal tan ſolamente eſta obligado de charidad a impedir aquel daño. Eſto tiene verdad, aunque el tal hombre, y perſona particular, recibieſſe

bieſſe precio por callar. La razõ es: porque nunca pecca, mas que contra charidad. Otra coſa seria, ſi el conſentir la tal perſona fueſſe cauſa de la injuſta accepcion. Porque entonces tendria obligacion de reſtituyr. Pero ſi la perſona fueſſe publica, y tuuieſſe obligacion de juſticia a impedir el tal daño, y no lo hizieſſe, tendria obligacion de reſtituyr: como ſe vee claramente en el corregidor, y en otros ſemejantes officiales ſalariados por la Republica para eſte effecto.

¶ Vltima concluſion. La perſona, que no manifieſta eſta obligada a reſtituyr, quando el no manifeſtar es cauſa de la injuſta accepcion, o detencion. Eſto acõtece, quando vno de juſticia cõmutatiua eſta obligado a manifeſtar, pudiẽdolo hazer commodamente, y no lo haze. El exemplo es en las guardas de las viñas y de los montes. Y algunos ponen exemplo en los teſtigos llamados a juyzio, que no manifieſtan la verdad. De los quales ſe ha de dezir abaxo en ſu proprio lugar. Eſta concluſion enſeñan todos los Theologos, particularmente Thomiſtas en el lugar citado. La razon es: porq̃ todos eſtos de officio, y de juſticia cõmutatiua eſtan obligados a manifeſtar la verdad. Luego los daños que ſe ſiguen de no manifeſtarla los tales, tienen obligacion de reſtituyrlos. La difficultad podia ſer, quando el prelado, y el Obiſpo manda ſopena de excommunion latæ ſententiæ, que ſe deſcubran los latrocinios, y los hurtos, ſi el que no los manifieſta, y deſcubre, eſtando obligado a reſponder, tendra obligacion de reſtituyr. Deſta difficultad ſe ha de dezir abaxo, hablando del teſtigo.

Capit. XVI. Quando ay obligaciõ de reſtituyr.

DEſta materia diſputan los Doctores diſcipulos de Sãcto Thomas, y los que eſcriuen ſobre el con el miſmo Sancto Thomas y los Doctores con el Maeſtro, y Cayetano, y Syluestro, y Soto, y Adriano.

PRimera concluſion: Hablãdo de ſi, y de ſu naturaleza, qualquiera eſta obligado a reſtituyr luego, o pedir al ſeñor, que quiera, qué ſe dilate la reſtitucion. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, en el lugar citado, y todos los Doctores. La razon es: porque de otra ſuerte detendria la coſa agena contra la voluntad del verdadero ſeñor. Lo qual es illicito: porque es hurtar. De lo qual ſe ſigue, que qualquiera, que con animo deliberado detiene injuſtamente la coſa agena, todo aquel tiempo eſta en peccado mortal habitualmente, quanto la detiene injuſtamente. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. La razon es: porque haze contra el precepto de reſtituyr, y con-

D. Tho. 2.2.q.61. ar.8. M. in 4.diſt. 15. Caie. v. reſtit. c. 5. Syl. v. reſtit. 5. Sot. 4. de juſt.q. 7.art. vltim.&.5. de iuſt.q. 13. art.1. ad. 2. & in 4.diſt. 17. q.2. art.6. Adri. tractatu de reſtit.

tra

tra el precepto, de hurtar, y no de tener la cosa agena contra la voluntad razonable del señor.

¶ Sigueſe lo ſegundo, que ſi vno por largo tiempo dilata la reſtitucion pudiẽdo reſtituyr, aun que no pecca nueuo peccado, pero agraua el peccado, y mientras mas largo tiempo detiene la tal cosa mas graue es el pecado. Eſto enſeñan los meſmos. La razõ es: porque la circunſtancia de largo tiempo agraua el peccado.

¶ Segunda concluſion: El que con animo deliberado detiene la cosa agena, no ſiempre pecca nueuo peccado, aunque la detenga por largo tiempo. En eſto conuienen los Doctores citados. La razon es: porque ſi miramos a lo que tiene el precepto de reſtituyr de affirmatiuo, no obliga por ſiempre, aunque obliga ſiempre. Y ſi miramos a lo que tiene de negatiuo, no ſe quiebra el tal precepto, ſino es por actos poſitiuos. Y en el tal caſo el que detiene la cosa agena, no ſiempre tiene acto o actos poſitiuos. Luego no ſiempre pecca nueuo peccado.

¶ Tercera concluſion: Quando el deudor renueua el contentimiento, y tiene acto deliberado, con el qual determina de no reſtituyr, pecca nueuo peccado mortal, y todas las vezes, que renueua el tal acto deliberadamente pecca nueuo peccado. Eſto enſeñan todos los Doctores citados, particularmente Medina, y Oreſtana. La razon es: porque en el tal caſo tiene acto contrario poſitiuo contra el precepto. Luego pecca nueuo peccado.

¶ Quarta concluſion. Todas las vezes, que ay commodidad de reſtituyr la cosa agena, pecca nueuo peccado el que no reſtituye, aunque no tenga nueuo acto. Eſto enſeñan los miſmos. La razon es: porque en el tal caſo ay nueua omiſsion contra el precepto de reſtituyr, quanto a lo que tiene de affirmatiuo. Luego pecca nueuo peccado. Confirmaſe: porque ſi vno eſtuuieſſe determinado de reſtituyr lo que deue, y deſpues, quando ay oportunidad muda el animo, ſin duda ninguna pecca mortalmente, aunque no tenga acto ninguno por ſola la omiſsion. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo. Delo qual ſe ſigue, q̃ muchas vezes comete nueuo peccado el, q̃ cõ animo deliberado dtiene las cosas agenas, auiẽdo oportunidad de reſtituyrlas, aunque no tenga acto ninguno.

¶ Quinta concluſion. El que vſa de la cosa agena con algun vſo, que ſe puede eſtimar con precio, particularmente ſi la enagena, o conſume, pecca nueuo peccado. Dixe en la concluſion, ſi el vſo es eſtimable con precio. Porque ſi vno bebieſſe vna vez, o otra con vn vaſo de oro, o de plata hurtado, no peccaria mortalmente de nueuo, porque el tal vſo no es eſtimable con precio. Tambien ſe entende la concluſion del vſo nueuo, moralmente hablando. Porque puede acontecer, que muchos actos naturalmente vengan a hazer vno moral. El exẽplo es, quando vno

tiene vn cauallo hurtado el limpiarlo, y ensillarlo y subir en el, y andar a cauallo, todo esto tiene razon de vna obra moral, aunque sean muchas naturales, como lo dize muy bien Cayetano. Esta conclusion ansi declarada, es de todos los Doctores citados. La razon es: porque en el tal caso el tal vso tiene razon de nueuo hurto, como es cosa notoria. Luego es nueuo peccado.

Cai. 2.2. q.66.art. 3.ad 3.

¶ Sexta conclusion. Quando el acreedor pide la deuda, o esta en algun a graue necesidad, y el deudor commodamente puede restituyr pecca nueuo peccado, sino restituye. Esta enseñan los mismos Doctores citados. La razon es: porque en el tal caso se entiende, que es contra la voluntad del señor el detenerle entonces lo que es suyo. Luego es nueuo peccado. Aduiertase, que aunque es verdad, que ay diuersidad de pareceres, quando se multiplican los peccados, segun el numero por no restituyr vno: pero todo esto pertenece a la especulacion. Y lo que toca a las costumbres no importa mucho, que el que no restituye, cometa muchos peccados, o vno que equiuale a muchos. Porque tanto pecca delante de Dios, y con tan graue pena le castigaran al que por muy largo tiempo detiene la cosa agena, aunque no cometa sino vn peccado, como aquel, que del mismo tiempo multiplica muchos.

¶ Septima conclusion, que se sigue de lo dicho. Para el que detiene la cosa agena se aparte del estado, que tiene de peccar, es necessario que luego proponga, y tenga animo de restituyr, luego que commodamente pudiere. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados. La razon es: porque ha de tener proposito de salir del estado del peccado: y para esto es necessario que tenga tal animo, como es cosa notoria. Luego ha le de tener.

¶ Destas conclusiones se infieren algunas cosas. La primera es, que el confessor esta obligado a inquirir diligentemente del penitente: que detiene la cosa agena, quanto tiempo la ha detenido, y todas las demas cosas, que diximos, que agrauan, o multiplican el peccado. Porque la multiplicacion del peccado lo que agraua notablemente necessariamente pertenece a la confession.

¶ Lo segundo se sigue, que el que no restituye, si en otras confesiones ha prometido de restituyr no le han de absoluer, hasta que restituya. En esto conuienen todos los Doctores citados. Particularmente se ha de ver Cayetano, y Sant Antonino. La razon es: porque el tal esta en peccado mortal, y en estado de peccado mortal, y puesto a peligro de peccar muchas vezes. Luego no le han de absoluer.

Cai. v. restit. c. 6. Ant. 2. p. c. 8. tit. 1.

¶ Lo tercero se sigue, que el penitente, que no quiere restituyr luego toda la deuda, pudiendo

com-

commodamente restituyrla, sino que quiere restituyr luego vna parte, y despues en otro tiempo otra, no le han de absoluer. Este corolario es contra Hostiense, y otros Iuristas, y Summistas. Pero tienenle todos los Doctores arriba citados, y Sylvestro, y Adriano y es certissimo. La razõ es: porq̃ el tal esta en estado de pecado mortal: porque el precepto de restituyr obliga a restituyr toda la deuda. Luego no le han de absoluer.

Syl. v. restit. 5. §. 5. Adr. in materia de rest.

¶ Lo quarto se sigue, que no han de absoluer aun en el articulo de la muerte, sino paga luego, y restituye luego, si puede commodamente, aunque mande a los herederos que restituyan. Esto enseñan todos los Thomistas, muy particularmente Medina, y Orellana. La razon es: porque el precepto de restituyr obliga luego, que ay commodidad. Confirmase: porque los herederos por marauilla restituyen, o restituyẽ muy tarde. En el tal caso seria bien vsar de vna cautela: y es poner el dinero del que se muere en vn lugar, o depositó seguro, para que de alli se paguen los acreedores, sino estan presentes. Verdad es, que si es tal heredero fuesse de tal condicion, que en el estaria mas seguramente el dinero, que en otro, en el tal caso bien se podia poner en el.

Lo vltimo se sigue, q̃ el precepto de restitucion tiene esto particular entre todos los preceptos affirmatiuos, que obligan luego en auiendo commodidad sin esperar necessidad ninguna. Los demas preceptos affirmatiuos obligan en tiempo de necessidad: pero este en el tiempo, y articulo de la commodidad.

La primera difficultad es graue si esta vno obligado a restituyr luego cõ detrimẽto graue de los bienes del mismo ordẽ. El exẽplo es. Fue vno a Indias, y adquirio grãde hazienda injustamente, y mudo el estado de suerte, que de hombre ordinario se hizo caualle ro, o de caualiero señorde titulo. La difficultad es, si ha de restituyr luego con este detrimento, que buelua al antiguo estado. Otro exẽplo es, si vno no puede restituyr luego, sino es que vẽda su haziẽda por menos de lo q̃ vale. La duda es, si en el tal caso tendra obligaciõ de restituyr luego, no obstante este detrimento. La razon de dudar es: porque este precepto de restituyr obliga por el commodo de aquel, a quien se ha de hazer la restitucion. Luego la restitucion se ha de hazer luego, no obstante el detrimento, que padece el q̃ restituye. Digo lo primero, q̃ quãdo el deudor, y acreedor padecẽ semejãte detrimẽto el vno, de q̃ se dilatela restitucio, y el otro de restituyr luego, certissima cosa es, q̃ se ha de hazer luego la restitucio. Esto no tiene excepcio ninguna, si no es en caso de extrema necessidad quãdo ambos estuuiessen en ella. En esto conuienen todos los Doctores, particularmente Thomistas. La razon es: porque es cosa muy dura, y contra razon,

que en semejante detrimento, vn hombre conserue el estado deteniendo lo que ageno, y porque el acreedor, y verdadero señor caya desu estado. Desto no ay difficultad entre los Doctores. Toda la difficultad es, quãdo el q̃ deue incurre graue detrimẽto, si restituye luego, y el acreedor no recibe graue detrimento sino ligero, o ninguno. La primera sentencia es, que nunca es licito dilatar la restitucion, sino es en caso de extrema necesidad, Antes dizen que no es licito sacar de la deuda alguna cosa, para que el deudor, no quede en tanta necesidad, que ande a pedir, sino tan solamente aquello que el mismo acreedor tiene obligació de dar en lymosna. Es tan estremada esta sentencia, que enseña, que no es licito, que vn artifice se quede con los instrumentos del arte. Y esto tiene verdad en el foro de la conciencia, aunque en el foro exterior se procediesse de otra suerte. Verdad es, que estos authores sacan vn caso, y es quando el mismo deudor en no pagar luego, trata el negocio del acreedor, o de los acreedores. El exemplo es, si vn official deue mucho dinero a muchos acreedores, a los quales no puede satisfazer, aũque venda todos los instrumentos del arte. En el tal caso podra detenerlos, para adquirir con su trabajo dineros, y hazienda para poder satisfazer a todos los acreedores. Esto enseña Adriano, y Medina, y algunos Iuristas.

Adr. in 4 tracta. de rest. Me. cod. de restit tract. de rebus

¶ La segunda sentencia es totalmente opuesta a esta, la qual tienen communmente los Theologos, particularmente Sylvestro y Sant Antonino, y Cayetano, y muchos Iuristas.

¶ La tercera sentencia es, que quando el deudor contrahe la deuda, por alguna obra injusta, que hizo esta obligado a restituyr luego: aunque se le siga graue detrimento. Lo mismo enseñan, quando aunque fue justa la obra y fue justo el recebir la hazienda pero despues por ser prodigo, y destruydor de su hazienda el deudor, incurre el tal detrimento. Pero si el recebir fue justo, y se incurre detrimento, sin culpa del deudor, no ay obligacion de restituyr luego. Esto enseña Soto en el lugar citado, en el articulo vltimo, y algunos entienden assi a Cayetano.

¶ Digo lo segundo para declarar este punto, que quando el estado injustamente se adquirio, esta obligado el deudor a restituyr luego, con detrimento del estado, como en los exemplos puestos al principio. Esta es commun sentencia de todos los Theologos, y Iuristas. La razon es: porque el tal injustamente adquirio el tal estado. Luego injusticia sera detenerle, y no le restituyr luego. Confirmase: porque en el tal caso el tal deudor no padece detrimento en sus bienes proprios: porque el tal estado no era suyo. Luego obligacion tiene de restituyr luego. Pero aduiertase que en el tal caso podra el deudor reseruar para los alimentos necessarios, para

rest. du. 1 2. & 3. Theo. in 4. d. 15. Syl. v. restit. 5. §. 3. et 4. D. Ant. 2. p. tit. 2. c. 8. Cai. in loco citato D. Tho. & v. rest. c. 6.

que

que no este necesitado a pedirly mosna. Entiẽdese los necessarios, conforme al estado, y condicion antigua. Prueuase del derecho, c.cum tu de vsuris enel qual se determina esto. La razon es: porque seria cosa inhumana despojar a vno de todo lo que tiene, y el quotidiano sustento. Luego licito sera conseruar algo con que se sustentar.

¶ Digo lo tercero, quando el estado justamente fue adquirido y se conserua con bienes agenos, no esta obligado el deudor a restituyr luego con detrimento del proprio estado, sino que puede detener lo necessario para cõseruar el estado, y viuiendo parcamẽte, y muy templadamente para q̃ assi pueda restituyr poco a poco. Desta manera podra restituyr el adulterino hijo, deteniendo el proprio estado, y lo necessario para su conseruacion, quando viniere a su noticia que no es suyo, y quando entro al principio justamente. Esto enseñã todos los Doctores citados. La razon es: porq̃ ninguno esta obligado a restituyr la hazienda con detrimento de la honra, como queda enseñado arriba. Y si estuuiesse obligado a restituyr en el tal caso, estaria obligado con detrimento de la hõra. Luego no esta obligado. Cõfirmase: porque si el hijo adulterino estuuiesse criado con nobleza, y como hombre noble, no estaria obligado a buscar la comida, y bebida con algun arte. Luego en el tal caso no tiene obligacion de restituyr.

¶ Digo lo quarto, que el que adquirio justamente algun estado, y lo conserua parte cõ bienes proprios, y parte con bienes agenos, no esta obligado a restituyr luego, aunque los bienes agenos se ayan adquirido con mala fè. Esto enseñan communmente los discipulos de Sãcto Thomas, particularmente Orellana. Esto se entiende, si de la restitucion que se haze luego, o hecha luego, se incurriesse gran daño en el estado o bienes proprios. Prueuase: porque quando vno absolutamente no puede restituyr, esta desobligado de restituyr. Luego quãdo no puede restituyr por el tal tiẽpo estara desobligado de restituyr el tal tiẽpo. Y quãdo se incurre graue detrimẽto enel proprio estado: o en los bienes proprios no puede restituyr moralmente. Porq̃ moralmente hablãdo, lo q̃ es difficillimo es imposible. Luego enel tal caso no ay obligacion de restituyr luego.

¶ Digo lo quinto, que en el tal caso, el que no restituye, si de dilatar la restitucion, incurre el acreedor algun ligero detrimento, esta obligado el deudor a compensarlo al acreedor. Esto enseñã los mismos. La razon es: porque la condicion del acreedor es mejor, que la del deudor. Luego no es justo ni razonable, que el deudor mire por sus proprios bienes, no compensando el detrimento ageno. Confirmase: porque en el tal caso el deudor siente el prouecho, y la commodidad. Luego justa cosa es, que recompense tambien el daño,

que se le sigue al acreedor.

¶ Aduiertase, que el confessor, y el varon discreto, y prudente ha de tener grandissima atencion a mirar, qual es el graue, o grauissimo detrimento, del deudor: y qual es el leue, o ligero del acreedor. Y en caso de duda ha de inclinar en fauor del acreedor, contra el deudor: porque es mejor la condicion del acreedor. Particularmente deue de inclinar contra el deudor, quando por injusticia adquirio los tales bienes, o si con justicia: pero despues desperdicio prodigamente: por lo qual incurre agora el tal detrimento graue. Tambien, quando el confessor declinare en fauor del deudor, tiene obligacion de amonestarle, que luego que commodamente pudiere restituyr, restituya. Y esto ha de procurar con grandes veras.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que en el tal caso no corre el precepto de restituyr. Lo qual todo se ha de entender conforme a lo que queda dicho en los dichos desta duda.

¶ La segunda duda es del que por ganar, dilata la restitucion, si este tal lo puede hazer con buena conscencia. El exemplo es en vno, que tiene obligacion de restituyr duzientos ducados, o valor de ellos. Con estos duzientos ducados quiere grangear, y ganar para passar su vida mas commodamente. La duda es, si este tal lo podra hazer con buena conscencia.

¶ Digo lo primero: El que por ganar dilata la restitucion para pagar poco a poco a todos sus acreedores: porque de otra suerte no puede pagar juntamente a todos sus acreedores, sin caer de su estado: este tal no pecca, sino antes lo haze bien. Esto enseña Medina, y Cordoua, y Manuel Rodriguez. La razon es, porque en el tal caso el deudor haze el negocio proprio de los acreedores. Luego licito es hazerlo assi. Med. co. de restit. q. 5. Cor. de casib. q. 78. punto 3. Manuel in Suma to. 2. c. 44. concluf. 2.

¶ Digo lo segundo: Sino lo haze por este fin, pecca grauemente en ello, contra el precepto de restitucion. Esto enseña Cordoua, y Manuel Rodriguez en los lugares citados, y Nauarro. La razon es: porque no es licito ganar con la hazienda agena, haziendo agrauio al acreedor, como se le haze en el tal caso, no restituyendo. Nau. in Man. ca. 17. n. 57

¶ Todas las demas cosas pertenecientes a este capitulo y a esta materia, se pueden resoluer facilmente de lo que queda dicho, y se podran ver mas en particular en Manuel Rodriguez en el lugar citado.

(*)

CAP.

Capit. XVII. Del orden que se ha de tener en hazerse la restitucion, quando ay muchos acreedores.

DESTA materia tratan los Doctores en los lugares citados en el capitulo passado, y muy particularmente Cayetano.

Cai. v. restit. c. 8.

PRIMERA Conclusion, quando el deudor tiene possibilidad para restituyr a todos luego, no tiene necessidad de guardar orden alguno, sino que deue restituyr luego a todos. En esto conuienen todos los Doctores citados, particularmente Cayetano, Sylvestro, Medina, Nauarro, Bañes, y Aragon sobre Sancto Thomas. La razon es: porque en el tal caso tiene obligacion de restituyr luego a todos sus acreedores, y lo puede hazer. Luego no tiene necessidad de guardar algun orden, sino restituyrles luego a todos.

Syl. v. restit. 6. q. 5. Medi. co. de restitu. q. 2. art. 5. Nauarro in Man. ca. 17. n. 47.

¶ Segunda conclusion: Quando no puede satisfazer a todos los acreedores primero ha de restituyr las deudas ciertas, que las inciertas. Esta es commun Doctrina de todos los Doctores, y muy particularmente la enseñan los citados. La razon es, porque las deudas ciertas es cosa notoria que se deuen: y no es assi de las deudas inciertas. Luego primero se han de restituyr las deudas ciertas. De suerte, que si vno tuuiesse vna deuda cierta, y tuuiesse otra, que no fuesse cierta, en el tal caso primero ha de restituyr la deuda cierta, que la incierta. Pero aduiertase, que vna deuda se puede llamar incierta de dos maneras.

¶ La primera manera es, quando ay duda, si la tal deuda se deue, o no se deue. En este caso no ay duda ninguna, sino que la conclusion es certissima. Porque en el tal caso la deuda cierta, de la qual no ay rastro de duda, si se deue, o no, se ha de restituyr. Pero la deuda que no estan cierta, sino que es dudosa, no es cierto, que ay obligacion de restituyrla. Luego en el tal caso la deuda cierta se ha de preferir, quanto al pagarla. La segunda manera de deuda incierta es: quando no se sabe la persona, a quien se deue la deuda aunque es cosa cierta el deuerse. El exemplo es, si vno sabe, que deue a vno cien reales: pero no sabe determinadamente la persona o personas, a quien se deue. En este caso tambien se ha de preferir la deuda cierta a la incierta. La razon es: porque no se sabiendo el acreedor particular, a quien se ha de hazer la restitucion sin detrimento alguno de persona particular, se puede dexar la restitucion. Lo qual no tiene verdad, quando la deuda es cierta.

¶ La difficultad es, si seria peccado mortal componerse primero, por virtud de algun indulto, o bulla de las deudas

inciertas, que restituyr las ciertas. El exemplo es: vn mercader tiene deudas ciertas, y deudas inciertas. Este tal mercader componese primero por virtud de la bula de las inciertas. La duda es, si este tal pecca mortalmente. La razon de dudar es: porque el tal mercader se compone por poco precio, como se vee quando se haze la composicion por virtud de la Bulla de la Cruzada. Luego no dara graue detrimento a los acreedores ciertos, por componerse primero de las deudas inciertas.

¶ A esta duda se responde, que primero se han de pagar las deudas ciertas, que se haga la tal composicion, y que seria peccado mortal de su naturaleza, componerse primero de las deudas inciertas, que pagar las ciertas. Esto tienen Syluestro, y Cayetano, y Manuel Rodriguez en los lugares citados. La razon es: porque es de derecho pagar primero las deudas ciertas como esta determinado en la conclusion. Y en el tal caso peruierte se el tal orden. Luego es peccado graue. Dixe, de su naturaleza: porque la composicion se podria hazer alguna vez por tampoco dinero, que no fuesse peccado mortal, como lo couence la razon de dudar. De lo qual se respõde facilmẽte a ella

¶ Tercera conclusion: Entre las deudas ciertas, primero se han de restituyr las que estan en su propria especie. El exemplo es, quando vn deudor a vna persona deue dineros, y a otra persona deue vna pieça de oro, o vn libro, que le presto, o que le hurto. Lo primero que se ha de restituyr es la tal pieça, o libro, aunque la otra deuda sea mas antigua. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y particularmente Medina, y Bañes, y lo mismo enseña Baldo. La razon es: porque estos bienes, y estas cosas: no son del que restituye: porque nunca tuuo dominio dellas, sino el dominio esta en el verdadero señor. Luego lo primero, que se ha de restituyr, son estas cosas. De suerte, que en el tal caso no podria el deudor vender aquellos bienes, y con ellos restituyr a los otros accreedores. Porque seria hazer injusticia al verdadero señor, y donde quiera que van aquellos bienes, son del verdadero señor.

Bald. le. pro debito codice de bonis iud. aut. possiden.

¶ La difficultad es, acerca desta conclusion. De vn deudor, que tiene en su poder vna pieça de oro agena: y no sabe del verdadero señor, y ha hecho sufficiente diligencia para saber del, y no parece. De suerte, que tan solamente sabe: que aquella pieça puesta en su propria specie es de algun dueño. Este deudor tiene otros acreedores, a los quales no puede restituyr de sus propios bienes, porque no tiene bienes. La difficultad es, si este tal tendra obligacion de vender esta pieça, y restituyr a los acreedores o si estara obligado a darla a los

pobres.

pobres. La razõ de dudar es: por q̃ como queda dicho, las deudas ciertas se han de restituyr primero, que las inciertas. Luego en el tal caso primero se ha de restituyr a los acreedores ciertos, q̃ no a los inciertos. Esto no se puede hazer sino es restituyendo con la tal pieça, porque no tiene otros bienes. Luego licito es el dar la tal pieça, para restituyr a los acreedores ciertos.

A esta duda se ha de responder, que el tal tiene obligacion de restituyr la tal pieça a los pobres, y gastarla en vtilidad del verdadero señor: y que en ninguna manera puede con ella, o con su valor restituyr a los demas acreedores. Esta resolucion tiene Medina. La razon es: porque la tal pieça, no es del que restituye, ni de los acreedores, sino del verdadero señor, que no se sabe. Luego no es licito restituyr con la cosa agena, o con su valor a los demas acreedores: porque esso seria restituyr cõ los bienes agenos.

A la razon de dudar se responde facilmente, que siempre las deudas ciertas se hã de restituyr primero, q̃ las inciertas. Pero esto hade ser de los bienes proprios, y no de los agenos. Tãbien se hade entender, quando las cosas agenas no estan en sus propria specie. Porque si estan en su propria specie, primero se han de restituyr aquellas: aunque no se sepa el señor.

Quarta conclusion. En el orden de restituyr las cosas agenas, quando no se pueden restituyr todas, se han de guardar los estatutos de la Republica, y muy particularmente el derecho commun. Esto enseñan communmente los discipulos de S. Thomas y los q̃ escriuẽ sobre el, particularmente Medina, Bañez, Orellana, Aragon. La razon es: porque la Republica tiene authoridad de determinar esto, y tiene este poder sobre los bienes de la Republica.

La duda es, si estas leyes humanas, que mandan el orden de restituyr se han de guardar en el foro de la conciencia, de suerte que obliguen en conciencia: o si tan solamente obligan en el foro exterior. La razon de dudar es: porque conforme a derecho natural, la deuda mas antigua se ha de pagar primero. Luego la ley humana, que manda lo contrario, no obliga en conciencia: porque es contra derecho natural.

A esta duda se ha de responder, que las tales leyes no solamente obligan en el foro exterior, sino tambien en conciencia. Esto enseña Cayetano en el lugar citado, y Medina y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque assi como la Republica por el bien commun puede passar el dominio de la cosa agena en otro, como se vee en la prescripcion: assi tambien puede ordenar, y mandar el orden de la restitucion. De suerte que pue-

de mandar la Republica que las deudas menos antiguas se pagué primero. Mandandolo la Republica, y disponiendolo por sus leyes, no es contra derecho natural, pagar primero la deuda menos antigua. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La segunda duda es, que se ha de hazer, si el acreedor de la deuda mas antigua, o priuilegiada segun las leyes ciuiles no parece. La duda es, si podra el deudor que no puede pagar a todos los acredores: pagar a los otros q̃ no son preferidos, sino que tienen postrer lugar.

¶ A esta duda se responde, que no podra. Esto enseñan commũmente los discipulos de S. Thomas, particularmente Medina. La razon es: porq̃ esta deuda se deue de justicia al mas antiguo, o al priuilegiado. Luego la tal deuda se ha de conuertir en su propria vtilidad del acreedor, dandola a obras pias, o en lymosnas.

¶ De lo qual se sigue, que quãdo el deudor tiene muchos acreedores, y no puede restituyr a todos, no ha de guardar el orden que el quisiere, ni ha de restituyr a los que fuere su voluntad: sino que ha de guardar orden del derecho natural, y el derecho humano, y positiuo. Sera necessario dezir algunas cosas mas en particular de las que pertenecen a derecho positiuo, y de otras cosas tocantes a esto.

¶ La tercera duda es en caso, que vno vende vna cosa a otro, y el precio no esta pagado, o la venta se hizo al fiado. La duda es, si el comprador, en cuyo poder esta la tal cosa tiene obligaciõ a pagar primero el dicho precio, que qualquier otra deuda. La razon de dudar es: porque en el tal precio, que deue, no es otra cosa, sino vna deuda contrahida por la venta. Luego no se ha de pagar primero, sino primero se han de pagar las deudas mas antiguas, o priuilegiadas, cõforme a derecho.

¶ A esta duda se respõde, q̃ primero se ha de pagar el precio. Esto enseña Sylueſtro, y Baldo en el lugar citado. La razon es: por que aũque es verdad, que se passo el dominio de la tal cosa al comprador: pero passose cõ obligacion de pagar el precio. Luego lo primero que se ha de pagar ha de ser el tal precio. Confirmase: porque el tal precio se computa por la misma cosa, y es como fructo de la misma cosa. Luego el tal precio se ha de restituyr ante todas cosas. De suerte, que en este caso el precio no se ha de cõsiderar tã solamente, como deuda que deue el tal deudor, sino como fructo de la misma cosa: porque no se passa el dominio de la tal cosa, sino es cõ la obligaciõ dicha. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Syl. v. restit. 6. q. 5.

¶ Quinta cõclusion: Entre los acreedores, aq̃llos hã de ser preferidos, que tienẽ actiõ real en los bienes del deudor, ora sea por razõ de prẽda, o de hypotheca general,

neral, o eſpecial, expreſſa, o tacita. Eſto enſeñan communmẽte los juriſtas. Los quales han de ſer cõſultados en eſte punto, que es puramẽte de derecho. De lo qual ſe ha de ver Couarruuias.

Cou. lib. 1. variarũ c. 7. n. 2. le. pro debito citata.

Eſta concluſiõ ſe prueua del derecho, en el qual expreſſamente ſe determina eſta verdad. Que bienes eſten hypothecados no pertenece a la facultad de Theologia, ſino a los juriſtas: que, como dixe, han de ſer conſultados en eſte punto. Porque los Theologos, quanto a la inteligencia del derecho dependen dellos.

¶ La difficultad podia ſer, quãdo ay variedad de opiniones, en lo que toca a la declaraciõ de los derechos tocantes a eſte punto: que es lo que ſe ha de hazer en el tal caſo.

A eſta duda ſe reſpõde facilmẽte, ſeguir las opiniones, q̃ fueren probables, conforme a derecho, y entre los juriſtas acertados. De ſuerte, q̃ como en todos las demas caſos, es licito ſeguir la opiniõ probable: anſi tambiẽ en eſte punto ſera licito ſeguir la opinion probable.

La ſegũda difficultad es, quãdo los acreedores no tienẽ alguna action real en los bienes del deudor, ſino ſolamẽte ſu perſona, ſi en el tal caſo ſe ha de guardar antiguedad de tiẽpo, o q̃ es lo q̃ ſe ha de hazer. La razon de dudar es: porq̃ en el tal caſo parece muy cõforme a razõ, q̃ la mas antigua ha de ſer preferida. Medina enſeña, que en el tal caſo la mas antigua ha de ſer preferida.

Med. cõdi. de reſtit. q. 2. art. 5.

A eſta duda ſe reſpõde, q̃ en el tal caſo no ſe ha de guardar antiguedad de tiempo: ſino ſimplemẽte ſe han de diuidir los bienes pro rata, cõforme a lo q̃ ſe deue a cada vno. Eſta es cõmun reſolucion de todos los Doctores, y lo enſeña Manuel Rodriguez en el lugar citado, conc. 6. Prueuaſe del derecho en la ley pro debito citada: en la qual ſe determina eſto expreſſamente. De lo qual ſe infiere, q̃ no puede el deudor cõ buena cõſciencia pagar a vno de ſus acreedores, no teniẽdo con q̃ pagar a todos. La razon es: porq̃ haze contra derecho, y haze injuria a los demas acreedores. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar. Dizien do, q̃ en el tal caſo eſta ordenado en derecho, que no ſe tenga atencion a la antiguedad.

La tercera difficultad es, ſi ſera licito, que el deudor no pudiẽdo pagar a todos ſus acreedores, por entero, pagar a vno dellos enteramente, por ſer pobre, y neceſsitado. Sylueſtro, y Medina en los lugares citados parece que enſeñan, que no ſeria peccado ninguno, y dizelo expreſſamente Manuel Rodriguez en el lugar citado. Todos eſtos Doctores tuuieron atencion a la neceſsidad del tal acreedor.

A eſta duda mi parecer es, que no ſiendo la neceſsidad extrema que no ſeria licito. La razon es, porque el derecho obliga en conſciencia, y tiene ordenado lo cõtrario, como lo confieſſa el miſmo Manuel Rodriguez.

¶ La quarta duda es, en caso, que vn mercader antes que se alçasse, deuia algunas deudas antiguas, y el tal paga a su suegra vna deuda, no tan antigua, no le quedádo para pagar las demas. La duda es, si lo puede hazer con buena conſciencia.

¶ A esta duda digo lo primero. q̃ si este tal estaua en estado q̃ no podia dexar de quebrar, y alçarse, no lo pudo hazer cõ buena cõsciẽcia. En esto hã de cõuenir todos los Doctores. La razõ es clara: porq̃ en el tal caso haze injuria, y agrauia notablemente a todos lo demas acreedores.

¶ Digo lo segundo, que si sus bienes estauan hypothecados, tampoco lo pudo hazer con buena conſciencia. Esto consta de lo que queda determinado en la quinta conclusion.

¶ Digo lo tercero, que si pago a su suegra, despues de alçado, tampoco lo pudo hazer con buena conſciencia. La razon es: porque los primeros tuuieron primero derecho a su hazienda, que su suegra: y anſi a ellos se auia de pagar primero. Lo mismo es, quando le pago estando determinado de alçarse: porque todo esto seria en fraude de los demas acreedores.

¶ Digo lo quarto, que esto seria licito, antes de estar determinado de alçarse, o no estando en estado que no fuesse necessario alçarse. La razon es: porque en el tal caso pudo pagar a quien le pareciesse. De lo qual se ha de ver Medina en su instructi on.

Med. in instru. fo li. 175. pag. 2.

¶ La quinta duda es en caso, que vno, quando se muere, dexa cargada de tal suerte su hazienda, que no basta para que se paguen sus deudas, y tiene algunas hypothecadas, y priuilegiadas. La duda es, si en el tal caso se han de pagar primero los gastos del entierro, y los demas gastos que se hizieron para aceptar la herencia. La razon de dudar es: porque en el tal caso ay deudas priuilegiadas, y que deuẽ ser preferidas. Luego no es licito, pagar estas cosas primero.

¶ En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que primero se han de pagar estas cosas, como son el entierro, y los gastos, q̃ se hizieron para acceptar la herencia. Esto parece, que dize Sylueſtro, y lo enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusion octaua.

Syl. v. reſtit. 6. q. 5.

¶ Digo lo primero: Si los dichos bienes, que estan en su propria especie, es cosa cierta y aueriguada, que se hã de pagar primero, y voluerse a sus dueños. La razon es clara: porque el dominio de los tales bienes esta en el verdadero señor. Luego al tal se hã de voluer, como a verdadero señor.

Digo lo segũdo, q̃ si no vuiesse remedio ninguno para enterrar al diffuncto, en el tal caso se podria tomar de los bienes agenos, para enterrarle

con

con mucha templança, y moderacion. Esto enseña Manuel Rodriguez, y otros. Y no me pareçe mal. La razon es: porque en el tal caso esta como en extrema necesidad, para ser enterrado. Luego licito sera tomar alguna cosa, para este effecto. Dixe, que esta como en extrema necesidad: porque absolutamente hablando, aquella no es extrema necesidad. Pero para lo q̃ toca a la piedad de los hõbres, y particularmente de los fieles, se cõputa como extrema necesidad: y los acreedores parece que han de ser voluntarios quanto a esto. Aduiertase, que esta necesidad no puede acontecer en lugares de algun momento. Porque en los tales de ordinario ay cofadrias para enterrar los pobres.

¶ Digo lo tercero, que me parece bien, que quando las deudas no estan en su propria specie, se paguen primero los gastos del entierro, y los demas q̃, se hizieron para aceptar la herencia, como lo dize Syluestro, y Manuel Rodriguez.

¶ A la razon de dudar se ha de responder, que las tales deudas son priuilegiadas, y preferidas, sacados estos gastos.

¶ La sexta duda es, si han de ser preferidos los legados a las deudas, que hizo. La razon de dudar es: porque el derecho ciuil ha ordenado, que los legados seã preferidos.

leg. 1. cõmu. de leg.

Syl. v. restit. 6. q. 6.

¶ En esta difficultad Syluestro enseña, que los legados han de ser preferidos a las deudas. Conuencese con la razon de dudar, que se toma del derecho ciuil.

¶ A esta duda mi parecer es, que qualquiera deuda ha de ser preferida a los legados. Esto enseña Nauarro y Manuel Rodriguez en el lugar citado conclus. 9. La razon es: porque aquellas deudas obligan de justicia: y los legados fueron voluntarios, respecto de aquel que los mando. Luego las deudas han de ser preferidas a los legados.

Naua. de restit. lib. 4. c. final. nu. 49.

¶ A la razon de dudar se responde, que la tal ley de derecho ciuil, no tiene fuerça de obligar a peccado mortal. Por lo qual las deudas se han de pagar primero, que los legados.

¶ La septima duda es, quando vno deue muchas deudas si han de ser preferidas las que se deuen por razon de algun contrato licito, o las que se deuen por auerse ganado con vsuras. El exemplo es. Vno compro vna pieça de plata, y por razon deste contrato deue cincuenta ducados: y jũtamente deue otra deuda por razon de alguna vsura, que hizo. La duda es, qual destas deudas ay obligacion de pagar primero. La razon de dudar es: porque la vsura, y lo que se recibe por via de vsura, obliga a restitucion por razon de la injusticia, que se haze. Luego la tal deuda se ha de pagar primero, o por lo menos la otra no ha de ser preferida.

¶ En esta difficultad Manuel Rodriguez en el lugar citado,

en la

en la conclusion decima enseña, que se ha de preferir la deuda, que se deue por razon de algun contrato licito. Verdad es, que para prouar esta sentencia no trae derecho ninguno, ni razon conueniente.

¶ A esta duda digo, que no me parece improbable esta sentencia. La razon, que parece, que puede auer para prouar esta resolucion es, que en el tal caso el precio de la cosa, que se compra, es como fructo de la misma cosa, y se computan por lo mismo, como deziamos arriba. Luego, assi como ay obligacion de restituyr primero las cosas, que estan en su propria specie, assi tambien el precio, que se deue por las tales cosas.

¶ A la razon de dudar se responde, que es verdad, que la restitucion obliga a pagar lo ganado por vsuras, como es cosa notoria: pero quanto a el orden de restituyr, y pagar, se ha de preferir lo que se deue por razon de algun contrato licito. Dize este author, que el auer recibido prouecho el que recibio vsuras, es de gran consideracion, para que no sea preferida su deuda, sino la del contrato licito. Quien dixesse lo contrario, no me parece, que diria improbablemente. Particularmente enseñando, que ninguna de las ha de ser preferida.

¶ La octaua duda es, Si ha de ser preferida la deuda, que se deue por via de hurto. El exẽplo es, quando vno deue muchas deudas, y entre otras deue vna por auer hurtado. La razon de dudar es: porque todas estas deudas se deuen igualmente. Luego no ay razon ninguna, para q̃ deua ser preferida la tal deuda.

¶ En esta difficultad Syluestro enseña, que la tal deuda no ha de ser preferida. Esta sentencia no me parece improbable. Sil. v. restit. 6. q. 5.

¶ A esta duda se responde, ser tambien probable, que la tal deuda ha de ser preferida. Esto enseña Medina, y Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion vndecima. La razõ es: porq̃ el ladron esta obligado a restitucion, por dos caminos. El primero es, por auer tomado injustamẽte, y el otro por retenerla injustamente. Y las otras dudas no esta obligado mas que por auerlas recebido, o contrahido por algun contrato licito. Luego la tal deuda se ha de preferir de lo qual se responde facilmente a la razon de dudar en contrario. Medi. cõdice de restit. q. 1.

¶ Todauia queda difficultad: porque el que lleua las vsuras, tambien esta obligado a restituyrlas: porque las lleuo injustamente: y porque injustamente las detiene. Y con todo esso queda dicho, que se han de preferir las deudas contrahidas por contrato licito a las contrahidas por vsuras. Luego lo mismo sera del hurto.

¶ A esta duda se responde, que mayor injusticia se haze a aquel, a quien se hurta algo, que a aquel, de quiẽ se reciben las vsu-

ras

ras: pues se vee que el que las pago, las pago de gana.

¶ De lo qual se infiere segun esta sentencia, que la deuda que se deue por razon de la rapina ha de ser preferida a la, que se deue por razon del hurto. Porque, como diremos abaxo, la rapina es mayor injusticia, que no el hurto.

¶ La nona duda es, quando vno sin razon, y sin justicia muda el orden de la restitucion de suerte que paga primero al que no deuia pagar, sino antes deuia pagar al otro, si este tal peccara mortalmente y estara obligado en conciencia a restituyr los daños, que se le siguieron a aquel, a quien deuia restituyr primero.

¶ A esta duda se responde, que haziendolo con mala fee, sin duda pecca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr los daños, que se le siguen al acreedor o acreedores. En esto conuienen communmente todos los Doctores. La razon es clara: porque este tal haze cõtra justicia. Luego pecca mortalmẽte, y tiene obligacion de restituyr. Pero si lo hiziesse con buena fee, y sin malicia no tendria obligacion de restituyr, ni peccaria mortalmente. De lo qual se ha de ver Nauarro en el lugar citado.

¶ La decima duda es de los acreedores, que reciben del deudor toda su deuda, aun quando no tiene posibilidad para pagar a los demas, si en el tal caso pecean mortalmente, y tienen obligacion de restituyr.

¶ A esta duda se responde, que los tales no tienen que escrupulear, ni pecean, ni estan obligados a hazer alguna restitucio, no lo auiendo recebido en fraude de los demas acreedores. Esto enseñan communmente los Doctores. La razon es: porque los tales no reciben mas de lo que deuen recibir, ni tienen mas de lo que deuen tener. Y si el deudor pecco en pagarles, por entero, ellos no tienen esto a su cuenta. Aduiertase, que esto se ha de entender, quando los demas acreedores, que no fueron pagados, no tienen derecho a la hazienda del deudor por razon de prenda, o de hypotheca. Porque en este caso no seria licito al acreedor, o acreedores recebir su deuda, quedando estos por pagar: pues en esto se quebranta la justicia, que manda, que primero se satisfaga a estos, que a los demas. De lo qual infiere Nauarro, y Fray Luys Lopez, que peccan grauemente los yernos y las nueras, tomando, y recibiendo de los bienes de los suegros aquello, que les deuen, sabiendo que los dichos bienes se deuen a otros acreedores mas priuilegiados. Mas cosas pertenecientes a esta materia se podran ver en los demas authores.

(*)

Naua. in man. cap. 17. n. 52. F. Luys Lopez. in instruct. consc. ca. 11. pag. 111.

Cap.

Cap. XVIII. Del homicidio, que es cõtra la virtud de justicia commutativa.

D. Tho. 2.2.q.64 sumistæ. v. homicidiũ Manuel. Rodrig. en la summa tom. 1.c. 134. & 135. y los siguiẽtes

DEsta materia disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos y los que escriuen sobre el, particularmente Soto, Victoria Peña, Bañes, Orellana, y los juristas en el titulo de homicidio, y los Summistas, particularmente Sylueſtro Cayetano, Manuel Rodriguez.

PRimera concluſion: El homicidio, que es matar a algun hombre contra razon, es peccado mortal. En esta concluſion conuienen todos los Doctores, particularmente los citados. La razon es: porque es contra el quinto precepto del Decalogo: en el qual esta prohibido el matar algun hombre contra razon, y con particular authoridad. Lo segundo se prueua: porque es injusticia y injuria, que se haze a la misma persona. Luego es peccado mortal: porque como queda dicho la injusticia de su naturaleza es peccado mortal. Aduertidamente queda dicho en la concluſion, que el matar contra razon, y como persona particular es homicidio: porque puede acontecer, que vno mate a vn hombre, y no sea homicidio, ni peccado mortal: porque no es contra razon, como si le mata en su propria defensa, o como ministro de la Republica.

La difficultad es, si el matar a su proprio padre o madre contra razon es homicidio de suerte que este prohibido en aquel precepto, y quinto mandamiento. No mataras.

A esta duda se ha de responder, que lleua mas camino que es contra el quarto precepto de hõrar el padre y la madre: y que no es contra justicia, sino contra otra mas excelente virtud, que es la virtud de piedad. Por lo qual mucho mas graue peccado es, matar el padre, o la madre cõtra razon, que no matar otro hombre particular. De lo qual se dira mas a la larga, quando se trate de la virtud de la piedad.

Segunda concluſion: Peccado mortal es desſear matar a vno contra razon, aunque no aya muerte exterior. El exemplo es, quando vno ayrado desſea matar a otro, y no puede. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es: porque como queda dicho el homicidio es peccado mortal contra justicia, y contra el quinto precepto del Decalogo. Y este tal comete peccado de homicidio interiormente. Luego pecca mortalmẽte, la misma especie de peccado.

La difficultad es, si desſear a vno la muerte, es peccado mortal contra el quinto precepto, no desſeandole el matar, sino desſeandole, que Dios le quite la vida. La razon de dudar es:

porque

porque esto no es contra el quinto precepto del Decalogo. Porque el precepto tan solamente prohibe el matar, y consiguientemente el desear matar contra razon. Luego el desearle la muerte no sera homicidio. Esto se confirma: porq̃ el desear la muerte a otro, no es peccado contra justicia, sino tã solamente parece que es peccado contra charidad, porque le desseo mal. Luego propriamente, y en rigor el tal desseo, aunque sea peccado, no sera homicidio.

¶ Aesta duda digo lo primero, que desear la muerte a vno, si Dios se la quisiere dar, endereçando este desseo a algun buen fin, no es peccado. En esto cõuienen todos los Doctores. La razon es: porque en el tal caso no desseo mal al proximo: porque la misma muerte tiene razon de bien. Luego antes le desseo bien, y por consiguiente, no es peccado.

¶ Digo lo segũdo, que desear la muerte a vno, no lo endereçando a buen fin, es peccado mortal. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es: porque en el tal caso desseo que le venga vn gran mal. Luego el tal desseo es malo y peccado mortal. Este peccado suele proceder muchas vezes de ira, y enojo del qual nace el desear mal al proximo: particularmente vn mal tan grande, como la muerte que es el mayor de los males naturales.

¶ Digo lo tercero, que este peccado parece, que se reduze a homicidio contra el quinto precepto. Esto enseñan communmente los Doctores, y particularmente Summistas, que reduzen este peccado al homicidio. La razon es: porq̃ enel tal caso desseandole la muerte contra razon, es como vna manera de quitarle la vida con la voluntad. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, y a la confirmacion.

¶ Tercera conclusion: Licito es: que los corregidores y juezes seglares quiten la vida, y maten alos malhechores. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, art. 2. Y todos los Doctores Iuristas, y Theologos enseñan esta verdad de fè contra Scoto. El qualenseña, que no es licito a los corregidores, y juezes seglares matar los malhechores por perniciosos que sean en la Republica, sino es con particular reuelacion de Dios. La razon es: porque licito es, cortar la parte, que esta corrupta, porque no cause corrupcion en lo restante del cuerpo. Luego licito sera matar los malhechores, porque no causen corrupcion en la Republica: y ansi es licito matar los herejes. Sco. in 4. d. 15, q. 3

¶ La primera difficultad es, quando el juez moralmente entiende, que el malhechor, que ha de ahorcar, o quitar la vida, se ha de yr al infierno, si estara obligado, o sera bien hecho no le ahorcar. Suele acontecer que algunos hombres perniciosos en la Republica, quando los quieren justiciar quitandoles la vida, muestran señales de impenitencia. En

este caso procede nuestra duda.

A esta duda se responde, q̃ en el tal caso no esta obligado a perdonar al tal malhechor, ni siempre es bien, que espere. Esto enseñan communmente los Doctores. La razon es: porque el tal castigo no se ordena al bien del malhechor, sino al bien de la communidad, y de la Republica. Y en el tal caso le esta bien a la Republica. Tambien porque si se diesse lugar a esto, todos los malhechores dirian, que no quieren conuertirse, ni hazer penitencia: y esto para librarse del castigo.

¶ La segunda difficultad es: Si sera licito en algun caso quitar la vida a aquel, que no ha peccado: pero temese grandemente, que ha de cometer muchos males en la Republica. La razon de dudar es: por el bien commun que tanto importa. En esta difficultad el Abulense enseña, ser licito.

Abulēs. 5 deuter. c. 21. ad finem.

¶ A esta difficultad se responde, ser certissimo, no ser licito castigar por los pecados futuros, si no por los ya cometidos. Esta es commun sentencia de todos los Doctores. Prueuase, porque estos tales, que no han peccado verdaderamente son innocentes. Luego no es licito castigarlos. Particularmente, que la pena siempre ha de corresponder a la culpa. Esto se confirma: porque Dios no castiga por los peccados futuros, sino por los passados. A la razon de dudar se responde, que no es bien de la Republica matar los innocentes, hasta que en realidad de verdad sean nocentes.

La tercera difficultad es, si es licito quitar la vida al hijo por el peccado, q̃ cometio el padre. La razon de dudar es: porq̃ los hijos se pueden castigar en la libertad en la honra, y hazienda por el peccado del padre: como se vee claramente en el peccado de heregia, y en el peccado læsæ maiestatis. Luego tambien sera licito, quitar la vida al hijo por el peccado del padre.

¶ A esta duda se responde, que no es licito matar al hijo por el peccado del padre. En esto conuienen todos los Doctores. Prueuase del derecho: en el qual se determina esto. Lo segundo se prueua con razon: porque el hijo en el tal caso es verdaderamente innocente. Luego no le han de quitar la vida por el peccado del padre.

56. d. ca vnde cun que c. spō sus c. nun quam ca, satis.

¶ A la razon de dudar se respōde, que ay gran differencia entre lo vno y lo otro: porque de la vida no tiene dominio la Republica, ni el mismo innocente: y assi no se la pueden quitar, sino fuere en caso, que sea nociua a la Republica. Pero de los demas bienes tiene dominio el ciudadano. Por lo qual la Republica le puede priuar dellos quando fuere necessario para el bien commun. Tambien se puede dezir, que quando al hijo le castigan por el delicto de heregia, o læsæ maiestatis, que cometio su padre, no le castigan en sus proprios bienes, sino en los bienes de su padre, que auian de venir a el por

succesion. Y si el hijo tuuiesse algunos bienes proprios, injusta cosa seria priuarle dellos, por el delicto, que cometio su padre.

¶ Quarta conclusion: No es licito, que persona alguna particular, como tal mate al malhechor. Esta conclusion tiene Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, articulo tertio. La razon es: porque el castigar los delictos prejudiciales a la Republica, pertenece al ministro de la Republica, que tiene poder, y authoridad publica. Luego esto no es licito a la persona particular, que no tiene publica authoridad.

La primera difficultad es, si es licito a qualquiera persona particular matar el Tyranno. La razon de dudar es: porque el tal es nociuo a la Republica. Luego licito es, que qualquier particular le quite la vida. En esta difficultad se deue aduertir, que el Tyranno puede ser en dos maneras. La primera es en el dominio, y señorio: porque por fuerça, y contra justicia se hizo Rey de la Republica. La segunda manera de Tyranno es en el gouierno, y es quando es legitimo Principe, pero todas las cosas conuierte en su proprio commodo, y vtilidad.

¶ Digo lo primero: A qualquiera persona particular es licito matar al Tyranno de la primera manera. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente Medina, y Orellana. La razon es: porque la Republica tiene guerra continua con el tal Tyranno. Luego qualquier particular, como soldado de la Republica, le puede matar.

Digo lo segũdo: Al Tyranno de la segunda manera no es licito matarle a qualquiera persona en particular. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque el tal tiene derecho de justicia al Reyno. Luego no le pueden despojar del, antes que le oyã y por consiguiente no le pueden matar. De lo qual se ha de ver Cayetano, y Soto, y Sancto Thomas principalmente, y Manuel Rodriguez.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo que queda dicho.

Todauia quedan dos difficultades acerca de los dos dichos. La primera es, acerca del primero, quando los del Reyno han prometido de obedecerle de aq̃lla manera.

¶ A esto se ha de dezir, que la tal promessa no obliga: porque se hizo con violencia, como lo dize S. Thomas. Y si la promessa fue jurada, tãpoco obliga si se juro sin intencion de jurar, ni de obligarse, sino tan solamente para redemir su vexacion. Pero si juro con intencion de jurar, y de obligarse, ha se de guardar el juramento. Esto esta determinado en derecho. Verdad es, que facilmente se alcançara relaxacion del juramento, porque fue hecho con

Cai. 2. 2. q. 64. art. 2. So. li. 5 de iust. q. 1. arti. 3. D. Th. in 2. 2. d. 44 q. 2. ar. pe nult. Ma. Rodri. in summato mo 1. ca. 136. cõ. 3

D. Tho. 2. 2. q. 64 art. 7. ad 3.

c. verum de iure iurando.

violencia, y el guardarle es cosa dañosa. Lo segundo que tiene difficultades, que remedio tendra la Republica contra el Principe Tyranno en el gouierno. A esto se responde, que la Republica puede acudir al Principe superior, qual es el Papa, o el Emperador. Y si este remedio no fuere tan facil, puede la Republica juntarse, y dar sentencia contra el tal Principe Tyranno, y despojarle del reyno, o de la vida, si fuere necessario. Porque el Rey se ordena, y cria para el bien de la communidad, y no al contrario. Luego en caso de extrema necessidad la Republica le puede juzgar y castigar, sino se sigue otro mayor daño en la religion Christiana. Y tambien la Republica le puede dar guerra. De lo qual se ha de ver Sancto Thomas.

D. Tho. opusc. de regimin. Principũ lib. 1. c. 6

¶ La segunda difficultad es: Si el Rey o Principe puede dar licencia por ley, y estatuto, o por otro camino a los particulares ciudadanos, para que maten los delinquentes, hablando de delinquentes en commun, o en especie particular.

¶ Para declaracion desta duda se ha de aduertir, que ay ciertas solennidades de derecho humano, para que el juez proceda rectamẽte a sentenciar a vno en causa criminal, como son acusacion, instrumentos publicos, escrituras, y termino para responder. Otras solennidades son de derecho natural, como son dar lugar a la parte, para que se defienda, citandola y oyendola, y comprobar con testigos la causa. En las solennidades, y cosas que son de derecho positiuo, el supremo juez puede dispensar, por ser supremo. Pero el inferior no tiene tal facultad. Esto enseña Couarruuias. Por lo qual los juezes inferiores hazen mal, si ocultamente hazen informacion, tomando testigos contra alguno, y no le oyendo, le cõdenan a muerte. Esto es graue peccado, y graue injusticia, como lo enseña Alcocer, y otros. La razon es: porque procede contra el orden del derecho.

Cou. lib. 1. vari. c. 1. n. 7.

Alc. in Sũma c. 26.

Digo lo primero: Injusta seria la ley, que antes de la condenacion del juez, concediesse facultad a los ciudadanos particulares para que pudiessen matar los delinquentes en general, y en commun, o en especie. Esto enseñan todos los Doctores, particularmente discipulos de S. Thomas en el lugar citado. La razon es: porque es contra derecho natural, pronunciar sentencia contra la parte, no la auiendo oydo, como se dize en los actos de los Apostoles. De lo qual se infiere, que son homicidas los Reyes o Principes, y sus ministros, que matan con veneno, o con otro genero de muerte los delinquentes, sin ser oydos. Particularmente que de semejante ley se siguirian muchos inconuenientes en la Republica. Porque cada vno podria matar al que le pareciesse y dezir despues, que cometio tal o tal delicto.

Acto. 25.

¶ Digo lo segũdo: Si el delicto del todo es improbable, no pue-

de el

de el supremo juez condenar a muerte al delinquéte, no se defendiendo. Esto tiené todos los Doctores citados, particularmente Cayetano, Soto Nauarro, Cordoua. La razon es, porque es de derecho natural la defension del reo, y la comprobacion de los testigos, y en el derecho natural no puede dispensar el Principe. Luego no es licito. De suerte, que aũque realmente el delinquente aya cometido el tal delicto, si en realidad de verdad no es probable, en el foro exterior no es licito lo dicho.

Caí. in Sũma v. homicidiũ So. lib. 5. de iust. q. 1. ar. 3. ad 1. & q. 4. ar. 3. Na. in Ma. c. 25. nu. 9. Cor. li. 1 quæst. q. 77. ad 2.

¶ Digo lo tercero: Si el delicto es publico sin citacion: y testigos puede ser el reo condenado, y castigado. En esto conuienen muchos Doctores, y particularmẽte lo enseña Manuel Rod. La razõ es: porque en el tal caso el juez sigue sciencia publica. Luego es licito. Y en este caso el delinquẽte no se le puede librar justamente, negando el hecho, o por otro camino licito. Por lo qual no se deuen condenar algunos juezes, q̃ en cogiendo a algunos en fragante delicto los mãdan castigar. En el tal caso los tales juezes no peccan contra justicia, aunque pueden peccar contra charidad, o cõtra las leyes, que disponen lo contrario. Como peccaria contra charidad, sino le diesse lugar para cõfessar, o sino le guardasse el tiẽpo necessario, conforme a las leyes. Porque disponen las leyes deste Reyno acceptando vn motu proprio de Pio Quinto. Que los que vuieren de ahorcar los comulguen vn dia antes.

Man. Rodri. in Sũma to. 1. c. 134. cõclus. 3.

Digo lo quarto, q̃ despues de estar vno cõdenado juridicamente a morir, puede el Rey dar licẽcia a alguna persona particular, o a algunas personas particulares, para q̃ le maten. La razon es: porque en el tal caso cessan los incõuenientes: y entonces la tal persona no lo haze como persona particular, sino como ministro de la Repũblica. Esto se confirma del vso que assi suele acõtecer. Pero aduiertase, q̃ esto se ha de hazer raras vezes, por grandes inconuenientes, que ay. Y vno dellos es, que en el tal caso no se da lugar para confessarse sacramentalmente. Y tambien, que la tal muerte se haze con escãdalo, y con peligro de los que le acometẽ, y con odio de los parientes. De lo qual se sigue, que en el tal caso el assi condenado, podra muy bien huyr de aquel, a quien dieron la tal licencia, pero no podra defenderse del ni acometerle. La razon es: porq̃ como diremos abaxo, el que justamente esta condenado, no se puede defender hiriendo. En consequẽcia de lo dicho en este quarto dicho dize Syluestro, que si el reo es tan poderoso: que no le pueden coger, puede ser condenado a muerte, aunque no le llamen, ni se defienda. Porq̃ si seguramente no se puede llamar, y si sabe, que llamado, no acudira, claramente dize, que, no quiere la justa defension.

Syl. v. homicidiũ 1. q. 2. dicto 3.

Digo lo vltimo: En caso, que el delicto sea secreto, y que solamente el juez sabe del, y el reo

no es poderoso, ni rebelde, antes si fuera llamado pareciera, si se teme daño en lo por venir puede ser condenado a muerte, sin ser oydo, y sin auerse defendido por si mismo, siendo su delicto graue. Y si se procediesse contra el con los terminos de derecho, totalmente se siguiria gran infamia, o se siguiria alguna turbacion en la Republica o algun daño. Esto enseña Couarruuias, y Cordoua, en los lugares citados, y muy particularmente Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion quinta. Adonde pone el exemplo del delicto graue, si vno acometiesse a vna Reyna, y procediendo contra el, como se suele proceder, seria infamada la Reyna. Y otros casos semejantes pone alli. Pero esto se ha de entender, quando el juez sabe el delicto, como juez, y con testigos. Tambien se ha de entender, que le den procurador en secreto, que le defienda, y haga sus vezes. Porque de otra manera no seria licito.

¶ La tercera difficultad es, en caso, que vno acusa a vn innocente delante del juez: por el qual delicto le han de condenar a muerte. La duda es, si en el tal caso sera licito matar al que me va a acusar. La razon de dudar es porque en el tal caso no es otra cosa el matarle, sino defender su propria vida, y defenderla con moderacion. Luego licito es. Esto se confirma: porque si vno fuesse a irritar vn Alano contra mi, para que me matasse, o vna fiera, o fuesse a llamar vn salteador para que me matasse, licito seria matarle primero. Luego en nuestro caso tambien sera licito matar a aquel que va a acusar al innocente. Porque parece, que es la misma razon. En esta difficultad Caye tano enseña, que en el tal caso el innocente le puede matar, y desafiarle. La misma sentencia tiene Bañes. Esta sentencia no es del todo improbable. Cai. 2. 2. q. 95. art. 8. & in Suma v. due lo. Bañ. 2. 2. q. 64 ar. 3.

¶ A esta difficultad se responde, ser muy mas probable, que en el tal caso no es licito desafiar al acusador, ni matarle. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es: porque, si vn criado por mandado de su amo, que quedo en su casa acometiesse a matar a otro, en el tal caso aunque fuesse licito matar en su propria defension al criado: pero no es licito matar al amo, que se lo mando. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon.

¶ A la razon de dudar se ha de responder, que nunca es licito, que persona alguna particular mate a otra, sino es en su propria defension: y ha de ser defensa, moralmente hablando. Y en el tal caso, moralmente hablando, no es defensa: porque el acusador no acomete entonces a matar por si mismo. Por lo qual no es licito matar al acusador: pero quando fuesse defensa, moral-

mente

mente hablando, seria licito. Como en caso que fuesse a irritar vna fiera, o vn alano contra otro.

¶ La quarta difficultad es en caso, que vna persona particular ha padescido vna injuria graue, y por malicia del juez, o porque no tiene probança, no puede alcançar satisfaction por via del juez, si en el tal caso sera licito con particular authoridad vengar su propria injuria. La razon de dudar es, porque el que por injusticia del juez, o por no tener probança no puede cobrar alguna cosa suya, que le hurtaron, puede muy bien con su propria authoridad recuperarla, y satisfazerse. Luego lo mismo sera en nuestro caso: porque es la misma razon.

A esta duda se responde, que no es licito. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es clara: porque nunca es licito el vengarse.

A la razon de dudar se responde, que ay grandissima differencia entre lo vno, y lo otro. Porque en lo que toca a cobrar la cosa, que es suya, no se haze injuria ninguna a nadie, ni se le da detrimento. Pero el vengar la injuria hazese, poniendose alguna pena, con la qual es castigado aquel, que hizo la injuria. Y esto hazese con detrimento del que es castigado. Por lo qual no se puede hazer, sino es con publica authoridad.

¶ La quinta difficultad es en caso, que vna muger particularmente innocente hallasse, que su marido tiene debaxo de las almohadas vn cuchillo, o vna daga para degollarla, quando despierte, de suerte que la pobre muger no puede huyr de sus manos. La duda es, si en el tal caso la muger, que sabe esto, le podra preuenir, y matarle primero. La razon de dudar es: porque esto lo haze con particular authoridad. Luego no sera licito.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que en el tal caso la tal muger se puede defender, y por via de defension sera licito. Porque como diremos abaxo, por via de defension, licito es matar a qualquiera persona: pero no es licito preuenir al marido. En el tal caso se ha de mirar prudentemente, si es defension, o preuencion. Si la muger no tiene otro camino por donde se poder escapar de las manos del marido, sino es matandole, en el tal caso moralmente hablando sera defension, y no preuencion. Pero si vuiesse otro camino, seria preuencion, y assi no seria licito. De lo qual se responde a la razon de dudar.

¶ La sexta difficultad es, quando el juez manda matar a vno por saber, que cometio el peccado, el qual con testigos no puede aueriguar, si en el tal caso el juez pecca peccado de homicidio, y esta obligado a restituyr los daños. La razon de dudar es: porque el juez puede mandar pagar la deuda, que sabe que vno deue, aunque con testi-

gos no lo pueda averiguar. Luego lo mismo sera en nuestro caso. En esta difficultad Alcocer enseña, que en este caso el juez pecca mortalmente: pero no esta obligado a restitucion.

Alcoc. in sum. c. 22

¶ A esta duda digo lo primero, que en el tal caso el juez pecca mortalmente peccado de homicidio. Esto tiene Nauarra en lo qual conuiene con Alcocer. La razon es: porque en el tal caso aunque al delinquente conforme a la ley se le auia de applicar esta pena: pero no podra ser executada, sino es probado primero el delicto. Por lo qual mientras no esta probado, no esta subjecto a la pena: y assi es homicidio.

Nau. li. 2. de rest. c. 2. n. 203.

¶ Digo lo segundo, que en el tal caso el juez tiene obligacion de restituyr, como verdadero homicida. Esto enseña Nauarra contra Alcocer. La razon es: porque si el pecca mortalmente mandandole matar, no puede peccar otro peccado, sino peccado de homicidio, q̃ es contra justicia commutatiua. Luego tendra obligacion de restituyr.

¶ A la razon de dudar se responde, que ay gran differencia entre el vn caso y el otro. Porque es muy differente cosa hazer que le den lo que en realidad de verdad es suyo, o castigarle con la pena de la ley.

¶ Aduiertase, que el mandar pagar la deuda en el tal caso no lo haze como juez, aunque lo mande apretadamente, sino que el mismo, a quien se deue la deuda, quando no la puede cobrar juridicamente, se puede entregar secretamẽte en los bienes del deudor. Y qualquiera puede tomar para dar al innocente lo que se le ha tomado, con tanto, que lo haga secretamente, y sin escandalo. Por lo qual no sera licito al juez, como juez, mandar, que se restituya al acreedor su deuda, sabiendo el en particular, q̃ le es deuida, quando no esta averiguado por testigos. El juez en el caso dicho defiende al innocente como lo podia hazer otro, y como de cosa accessoria se aprouecha del poder publico, que tiene. Y assi en el tal caso no pecca, ni esta obligado a restitucion, como lo tiene Nauarra en el lugar citado.

¶ Quinta conclusion, no es licito a los clerigos, q̃ tienen publica authoridad, matar los malhechores. Esta conclusiõ enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y los q̃ escriuen sobre el. Pruebase del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es la q̃ trae S. Thom. en el lugar citado. Porq̃ es cosa conueniente, q̃ los clerigos imiten a Christo, y sean mansos. Aduiertase q̃ esta prohibiciõ es de derecho posito. Tambien se ha de aduertir, que en el derecho se pone pena de irregularidad, de la qual se ha de ver Aragon en el lugar citado. De lo qual se sigue, que los tales, si matan peccã mortalmente: porque hazen cõtra lo que esta mandado grauissimamẽte en el derecho, y con pena de irregularidad.

D. Thom. 2. 2. q. 64 art. 4. c. neminẽ & c. Episcopũ. 45. d. capitu. sententia rum & c. clericis ne clerici. l. Mo. & in c. sæpe & inc. sententiã sanguinis 23. q. 8. & de clerico percussore permulta capita. Arag. p. 345.

Sexta conclusion: Matarse a si mismo, es grauissimo peccado

mortal.

mortal. Eſto enſeña Sancto Thomas en el lugar citado articulo quinto y con el todos ſus diſcipulos. Prueuaſe lo primero, porque eſta prohibido cõ aquel precepto: No mataras: en el qual ſe incluye el no matarſe a ſi miſmo. Lo ſegundo ſe prueua porque haze contra la natural inclinacion.

¶ La primera difficultad es, ſi es licito en algun caſo matarſe a ſi miſmo. La razon de dudar es: porque en algun caſo ſera licito matar a otro. Luego tambien ſera licito martarſe a ſi.

¶ A eſta difficultad ſe reſponde, que en ningun caſo es licito matarſe a ſi miſmo, poniendo las manos en ſi miſmo. De ſuerte, que no es licito aun debaxo de color de ſanctidad. Eſta reſolucion conuencen las razones hechas por la concluſion.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde, que en aquel precepto. No mataras, eſta prohibido el matar a hombre contra razon, que eſſo quiere dezir homicidio. Y no ſiempre es contra razon el matar a otro hõbre. Porque ſe puede matar, defendiẽdoſe, o con publica authoridad. Pero el matarſe a ſi miſmo es contra razon.

¶ La ſegunda difficultad es: ſi en algun caſo es licito no conſeruar ſu propria vida. La razon de dudar es: porque con el miſmo precepto: No mataras, eſta vno obligado a no ſe matar, y tambien a conſeruar ſu propria vida. Luego como nunca es licito matarſe a ſi, y quitarſe la vida: anſi tambien no es licito dexar de conſeruar la vida.

¶ A eſta difficultad ſe reſponde, que en algun caſo ſera licito nõ conſeruar ſu propria vida. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. La razon es: porque en el tal caſo ſu propria muerte no es voluntaria, ni ſe le imputa. Luego es licito no conſeruar ſu vida. Como no ſea voluntaria, ſe declara en la ſolucion de la razon de dudar.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde, que el precepto de conſeruar ſu propria vida ſe encierra en aquel precepto, No mataras. Pero es precepto affirmatiuo que ſe ha de cumplir con alguna propria obra: y el negatiuo de no ſe matar, no pide eſto. Por lo qual en quanto a lo que encierra de precepto affirmatiuo, obliga ſiempre: pero no obliga por ſiempre. Por lo qual quando la razon dictare, ſer licito no conſeruar la vida, licito ſera no la conſeruar. Como ſera licito no la conſeruar, aunque nos podamos defender, ponerla por Chriſto, o por el amigo. Y lo miſmo es, que algunas vezes es licito no ſe defender del que le quiere matar, aunque ſe pueda defender. De ſuerte, que el no ſe defender, y el no conſeruar la vida, quando ay obligacion de hazerlo, es matarſe. Pero quando no eſta obligado, no es lo miſmo, que matarſe. Porque

el matarse positiuamente siempre es illicito, hablando regularmente. Aduiertase, que algunas vezes puede caer debaxo de precepto el poner la vida a peligro. Para lo qual se han de aduertir algunas reglas morales, aunque siempre es necessaria la discrecion, y prudencia del discreto varon.

¶ La primera regla es: Todas las vezes, que en alguna obra de su naturaleza buena: o indifferente se sigue algun gran bien a la Republica, ora sea temporal, o espiritual, o algun notable exemplo de virtud necessario para la Republica, licito es que el hombre perseuere en la tal obra, no obstante que ay peligro de muerte. De suerte que en el tal caso no es matarse. La razon es: porque entonces importa al bien cõmun. Y assi la razon dicta ser aquello licito.

¶ Segunda regla: Todas las vezes, que de que hombre dexe alguna obra buena, y no illicita, de su naturaleza se sigue notable incommodo, y detrimento a la Republica, tiene obligacion de perseuerar en la tal obra, no obstante el peligro de muerte. Como si vno estuuiesse guardando vna fuerça, y de no la guardar se siguiesse grande detrimento a la Republica. La razon es el daño publico.

¶ Tercera regla: Muchas vezes esta vno obligado a perseuerar en las tales obras, que tienen junto el peligro de muerte, o por razon del officio, o por razon de algun pacto, y concierto, que tiene hecho. Y en los tales casos no estara obligado a perseuerar otro de la Republica. Esto consta manifiestamente en el Corregidor, y en otros semejantes,

¶ Septima conclusion: No es licito matar al innocente en caso alguno, hablando del innocente, que no esta probado nocente. Y ha se de entender como dizen los Theologos perseloquendo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores arriba allegados, particularmente Medina, y Orellana. La razon es, porque la vida de los innocentes en si, no es mala, y en orden al bien publico es cõseruatiua del. Luego illicito es matar al innocente en caso alguno. Esto se entiende, sino fuesse que el author de la vida, y de la muerte, y el señor della lo mandasse matar. D. Tho. 2.2.q.64 art.6.

¶ La primera difficultad es, quando vn Tyranno pide a la Republica vn innocente, para matarle, amenazando, que sino se le da, destruyra la Republica. La duda es, si en este caso es licito entregar el innocente al Tyranno, para matarle. La razon de dudar es: porque la Republica tiene derecho para poner los ciudadanos, aunque sean in-

nocentes

nocentes a peligro de muerte euidente por el bien de la Republica: como ſe vee claramente en la guerra juſta. Luego en nueſtro caſo licito ſera entregar el innocente al Tyranno, por el bien de la Republica. Confirmaſe: porque el innocente eſta obligado de juſticia legal, y de charidad a entregarſe al Tyranno, por el bien de la Republica y por conſiguiente la Republica ſe lo puede mandar, y ſino la obedece lo puede condenar a muerte. Luego en el tal caſo licito ſera entregar el tal innocente al Tyranno, para que le quite la vida. En eſta difficultad Soto tiene, no ſer licito. Y conuenceſe: porque el tal es innocente, y no es neceſſario para el bien de la Republica, como medio ordenado de ſu naturaleza, para eſte fin, ſino por la malicia del Tyranno. Luego no es licito matar el tal innocente. De ſuerte, que dize eſte Doctor, que en la guerra juſta la Republica tiene derecho para poner a peligro los ciudadanos, aunque ſean innocentes, porque eſte medio de ſu naturaleza es ordenado a la conſeruacion del bien publico. Pero en nueſtro caſo no es medio de ſu naturaleza ordenado a eſte fin, ſino por la malicia del Tyranno: y anſi no es licito. Como no es licito, que la miſma Republica le quite la vida, anſi tambien no es licito que lo entregue al Tyranno, que ſe la ha de quitar. Eſta ſentencia no es del todo improbable.

Soto. 5. de iuſt. q. 1. art. 7.

¶ A eſta difficultad ſe reſponde, ſer mas probable lo contrario. De ſuerte que no ſolamente puede hazer ley, que mande al innocente, que ſe entregue al Tyranno en el tal caſo, y ſino lo hiziere, le puede entregar para que le maten, como a nocente, pues ya lo es, pues ya paſſa la ley de la Republica, como dezian algunos, pero ſin mandarſelo, y ponerle tal ley es licito, entregarlo al innocente por el bien de la Republica. Eſto enſeña Orellana, y cómunmente los diſcipulos de S. Thomas. Prueuaſe con la razon de dudar y con ſu confirmacion.

¶ A la razon de dudar ſe reſpõde facilmente, que en el tal caſo ya es medio neceſſario para la conſeruacion de la Republica, que muera el tal innocente. Por lo qual la miſma Republica le puede mandar que ſe entregue al Tyranno, y ella miſma le puede entregar por el bien de la miſma Republica.

¶ La ſegunda difficultad es: Si el Tyranno pudieſſe que la miſma Republica con ſus proprias manos quitaſſe la vida al innocente, y ſino, que deſtruyria la miſma Republica, ſi en el tal caſo ſera licito matarle. La razon de dudar es: porque

en el

en el caso passado es licito entregarle al Tyranno, para que le mate. Luego tambien sera licito matarle. Porque moralmente hablando, lo mismo es matarle la misma Republica, que entregarle al Tyranno, que lo mate.

¶ A esta difficultad se responde, que en ninguna manera es licito, que la Republica lo mate con sus proprias manos. Esto tienen communmente todos los Doctores en el lugar citado, particularmente Bañez, y Orellana. La razon es: porque esto es consentir con el Tyranno, y con su malicia, y ser ministro suyo. Lo qual en ninguna manera es licito. Luego peccado es grauissimo, que la Republica le quite la vida.

¶ A la razon de dudar se responde, que no es lo mismo moralmente, el entregarlo al Tyranno y matarle con sus proprias manos. Porque en esto segundo la Republica haze officio de ministro del Tyranno, lo qual nunca es licito. Pero en el primer caso no haze officio de tal ministro. Octaua conclusion. Licito es defenderse a si mismo con la moderacion necessaria, aunque de ay se sigua la muerte del que acomete. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, y de todos los que escriuen sobre el, particularmente los que ya hemos citado muchas vezes. D. Tho. 1.2.q.64. ar.7.

Y esto mismo tiene Soto, Antorio Gomez Nauarro, y Nauarra. La razon es: porque es derecho natural, que cada vno defienda su propria vida: porque tiene natural inclinacion a viuir. Luego licito es defender su propria vida, aunque sea con detrimento de la vida agena. De suerte que es licito matar a aquel, que acomete a matarme, si no ay otro medio para defenderme. Porque, si uuiesse otro medio, con el qual pudiesse defender mi propria vida, no seria licito. Sot. li. 5. de iust. q. 1. art. 8. Gom. lib. 3. vari. c. 3. nu. 21. Nauar. in manua. c. 15. nu. 2. Nau. li. 2. de rest. c. 3. n. 349.

¶ La primera difficultad es, si ay obligacion de defender su propria vida, aunque sea matando al que acomete. La razon de dudar es: porque tenemos natural inclinacion a la propria vida. Luego argumento grande es, que estamos obligados a defender la propria vida. En esta difficultad el Abulense tiene, que ay precepto. De suerte, que el que no defiende su propria vida, es enemigo de si mismo, y pecca contra charidad. Abule. in pra. Iosue ca. 11. q. 11.

¶ A esta difficultad se respõde, que es licito no se defender, quãdo acometen a matar a vno, o a herirle. Esto enseñã communmẽte los discipulos de S. Thomas, en el lugar citado, particularmente Peña, Medina, Orellana, Aragon. La razon es: porque esto es muy conforme al Euangelio, y al exemplo de Christo nuestro Señor, q̃ no se defendio, Math. 5.

sino

sino suffrio con gran paciencia la muerte. Luego licito es. Esta conclusion tiene vna excepció, y es quádo la persona, a quié acometen, es necessaria para el bien de la Republica, y el que acomete, no. Porque en el tal caso por el bien publico auria obligacion de defenderse. Tambien, si aquel a quien acometen, fuesse vtil a la Republica, y el que acomete, no fuesse prouechoso, sino antes nociuo, tambien seria peccado no se defender.

¶ A la razon de dudar se respõde, que no ay precepto de defender la propria vida, sino que la podemos poner licitamente, aun por los enemigos.

¶ La segunda difficultad es, si es licito defender su propria vida, matando el que acomete, quando el tal es grandemente necessario para el bien de la Republica. El exemplo es, quando vn Capitan grãdemente necessario en la Republica acometiesse a vna persona particular, que no es necessaria en la misma Republica. La razon de dudar es: porque el tal por su malicia le quiere matar. Luego en el tal caso licito sera matarle defendiendose.

¶ A esta difficultad se responde, que en el tal caso no es licito, sino que tiene obligacion a suffrir con paciencia la muerte. El exemplo es en el caso puesto, o quando vn Rey, o Principe grãdemente necessario a la Republica acometiesse, a vn particular. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana, y los citados. La razon es: porque en el tal caso corre el precepto de mirar por el bien commun de la Republica. Luego no es licito matar. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que entonces no se ha de tener atencion a la malicia del que acomete, sino al bien publico.

¶ La tercera difficultad es, quando aquel, a quien acometen, tiene culpa de que le ayan acometido: si en el tal caso le sera licito despues defenderse. El exemplo es en vno, que comete adulterio con vna muger, y por esta razon le acomete el marido a matarle. La duda es, si en el tal caso sera licito defenderse. La razon de dudar es: porque en este caso el tuuo culpa de que le acometiessen. Luego no podra defenderse. La misma difficultad es, quando vno dize malas palabras a otro, y palabras affretosas: particularmente, si se las dixesse para irritarle.

¶ A esta duda se responde, que aun en este caso, es licito defenderse, aunque se sigua la muerte del otro, que acomete. Declaremos esta resolucion. No quiero dezir, q̃ en este caso no peca mortalmente el adultero, o el que irrita al otro. Porque en realidad de verdad, pecca mortalmẽte, peccado de adulterio, o en dezirle malas palabras, sino que no pecca mortalmente con nueuo peccado de homicidio, por matarle,

tarle defendiendose despues de puesto en la occasion. Pudo ser, que al principio peccasse en virtud, peccado de homicidio, por auer dado occasion al homicidio: pero despues defendiendo se, y matando en su propria defensiõ no pecca peccado de homicidio. Esta resolucion enseñã todos los Theologos en el lugar citado: y la declaran con este exemplo. Demos que por su culpa vno vino a extrema necessidad. Con todo esso despues de estar en extrema necessidad todos tienen precepto de socorrerle. De la misma suerte, este tal, aunque al principio tuuo culpa, con todo esso despues tiene derecho natural para defenderse. Prueua se esta resolucion con las razones hechas por la conclusion.

¶ A la razon de dudar se responde, que aunque es verdad, que el tuuo culpa, en que le acometiessen: pero despues de puesto en la occasion tiene derecho para defenderse. Particularmente, que la culpa que precedio, no dio derecho a los otros para que le matassen. Por lo qual es licito defenderse cõ la deuida moderacion.

¶ Nona conclusion. Por defender las riquezas y la honra, es licito matar al que acomete haziendose con la deuida moderacion. Esta enseñan communmente los discipulos de S. Thomas, ya allegados, y entre ellos Orellana. La primera parte se prueua: porque assi lo enseñan todos los Philosophos, y lo vsan todas las naciones. Cõfirmase: porque las riquezas son instrumentos necessarios para conseruar la vida, y muy acõmodos para grangear la virtud. Luego el que defiende las riquezas, la vida, y virtud defiende: y por cõsiguiente es muy licito. La segunda parte se declara con este exemplo. Demos, que el hombre, a quien acometen, para quitarle la vida, puede muy bien saluar su vida huyendo: pero el huyr conforme a la qualidad de la persona, es affrentoso, y infame, por ser hombre noble. En el tal caso, para defender esta infamia podra muy bien matar al que le acomete. A quien el huyr sea infame, y aquien no se ha de dexar al libre aluedrio del hombre sabio, y prudente. Cierta cosa es, que a vn Religioso, o clerigo, o otro semejante, no le es cosa infame. Tambien se puede declarar esto con otro exemplo, en caso, que el que acomete a otro le quiere herir, y dar con vna cãa, o con vn palo, lo qual es cosa infame: en el tal caso licito sera matar al agressor, para que no le de, sino tiene otro medio. Esta parte assi declarada se prueua de la primera. Porque si es licito por la defensa de las riquezas matar al agressor: luego licito sera matarle por defender la honra. Porque la honra es mas necessaria para la virtud.

¶ La primera duda es si sera licito matar al que acomete a hurtar alguna cosa, que

no

no es de mucho momento.

¶ A esta duda se responde, que para ser licito matar al ladron, ha de ser cosa de algun valor, y de algun momento, y que sea cosa de importancia. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Medina. La razon es: porque la misma naturaleza enseña, que seria gran crueldad matar a vno por cosas de poco momento. Porque la vida es cosa de mucho precio. Que tanto aya de ser se dexa al aluedrio del varon discreto, y prudente. Tambien se ha de aduertir, que esto se entiende, quando no se puede cobrar por otro camino. Porque si se pudiesse cobrar seria crueldad, y illicito matar por defender la hazienda.

¶ La segunda difficultad es, si sera licito matar por quitarle la hazienda, que le hurto. El exemplo es, quando el ladron hurto mil ducados, y los tiene ya en su casa.

¶ A esta duda se responde, que en el tal caso no es licito. Solamente es licito matarle en defension de la hazienda, miẽtras el ladrõ haze violencia y no de otra suerte. La violẽcia perseuera, quãdo esta actualmẽte hurtãdo, y q̃ va huyendo. Pero si ya esta en su casa, ya no haze violencia. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es: porque el derecho natural tan solamente concede el defenderse de la violencia.

La tercera difficultad es en caso, que riẽdo vno con otro se halla herido, si podra herir incõtinentemente al que le hirio, por defension de su honra, aunque el q̃ le hirio desista de la pelea. La razon de dudar es: porque en el tal caso mas es defension de la honra, que repercusion. En esta difficultad Nauarro enseña, que es licito seguir alque huye despues de auer hecho alguna injuria: porque el injuriado en esto defiende su propria honra. Manuel Rodriguez enseña, que esto que dize Nauarro es muy larga licencia. Pero digo, que en el caso de nuestra duda, es licito herir al que hirio incontinentemente. Conuencese con la razon hecha.

Digo lo primero, que quando despues de hecha la injuria huye no es licito seguirle, ni herirle. Esto enseña este Doctor, y Soto, y Couarruuias, y F. Luys Lopez, y todos los Thomistas. La razõ es: porque en el tal caso no es defender la honra, sino querer recuperarla, y rehazer el daño, que en ella se causo. Lo qual no es licito a persona alguna particular, sino tan solamente a la justicia.

Digo lo segundo, no ser licito en el caso de la duda herir al que ya hirio. Esta es commun sentencia de todos los Thomistas. La razõ parece clara: porque en el tal caso ya no me haze violencia. Y esto no es defender la honra, sino dar mal por mal. Lo qual en ninguna manera

Nauar. in manua. c. 15. nu. 3. Man. Rodrig. in sum. to. 1. cap. 135. con. 11.

Sot. li. 5. de just. q. 6. art. 4. Coua. de homi. 3. p. §. vnico. n. 3. F. Luys Lopez in instruct. cõscien. 1. p. c. 62.

es licito. Parece ser contra el cõsejo de Christo, que enseña que el que me hiriere, y diere vn bofeton, què no le tengo de dar otro. De los qual se responde facilmente a la razon de dudar. Particularmente, que si no es licito seguir al que me hirio, tampoco sera licito herir incontinẽtemente al que me hirio. La razon es: porque tambiẽ se podria dezir que el seguirle es defenderla honra.

¶ Toda via queda difficultad: porque es licito seguir al ladron, que me lleua mi hazienda hasta recuperarla, como ya queda dicho. Luego tambien sera licito seguir al que me hirio, y herirle.

¶ A esta difficultad se responde facilmente, que el ladron en el tal caso actualmente me haze violencia, y assi es licito seguirle. Pero en nuestro caso, si vna vez me hirio no es licito seguirle, ni herirle: porque ya no me haze violencia, ni yo puedo recuperar la injuria, que me hizo: y assi no es licito.

¶ La quarta difficultad es, en caso que desafian a vno si sera licito aceptar el desafio, y matarse con el tal, que desafia. La razon de dudar es: porque en el tal caso parece que es defension de la honra. Y en defension de la honra licito es matar. Luego en el tal caso es licito.

¶ A esta difficultad se responde, que no es licito. En esto conuienen todos los discipulos de Sancto Thomas y todos los Doctores. La razon es: porque en el tal caso el que desafia no haze violencia ninguna. Y el derecho natural solamente da licencia contra la actual violencia. Tambien que el salir al desafio no es verdadera honra. Por lo qual el no salir en realidad de verdad, no es deshonor. Y por consiguiente salir no es defensiõ de la honra. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La quinta difficultad es: Si es licito herir al que amenaza con vn palo en la mano o leuantando la mano para dar vn bofeton, para que assi defienda el injuriado su honra, no pudiendo de otra manera commodamente defenderla. La razon de dudar es: porque parece cosa iniqua herir, o matar en el tal caso por defender su honra. En esta difficultad Couarruuias, enseña, que parece iniqua commutacion quitar la vida al proximo, por la honra, pues la vida es de mas alto orden. Couar. 3. p. de homi. c. vni co. nu. 4.

¶ A esta difficultad, digo lo primero, que sin duda es licito en defension de la honra, herir y matar quando no se puede defender de otra manera. Esta es commun sentencia de todos los Doctores, como queda dicho arriba. La razon es: porque aunque la vida sea bien de mas excelente orden, como es cosa notoria: pero el que pretende quitar la honra puso la vida al tablero, y la puso a esse peligro. Por lo qual assi mismo se ha de imputar

el

el daño. De lo qual se sigue, que vn hombre noble caualleró no esta obligado a huyr, por no matar al que le acomete. Pudiera vn caualleró o vn hombre noble huyendo de quien le acomete escusar la muerte, del que le acomete huyendo: pero no tiene obligacion de huyr en el tal caso. Esto enseñan communmente los Doctores ya alegados. La razon es: porque el tal noble caualleró huyendo pierde su honra, la qual le es grandemente necessaria: y por la defension de la honra, y en defensiõ de ella, puede matar. Luego en el tal caso no tiene obligacion de huyr.

¶ Digo lo segundo, que esto se ha de mirar moralmente, y teniendo grande atencion a que sea defensa de la honra, porque de otra manera no sera licito. Por lo qual en el caso passado vn clerigo, o vn religioso, que huyendo puede muy bien sin deshonra ninguna vitar la muerte del que le acomete, esta obligado a huyr por no matar al agressor. Porque el tal no incurre deshonra ninguna. Tambien se ha de entender, quando la persona que acomete no es persona muy necessaria para el bien y vtilidad de la Republica. Porque en el tal caso no seria licito, matar al agressor, porque esto importa al bien commun, que ha de ser antepuesto al bien particular. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, que se pone en esta difficultad.

¶ La sexta difficultad es, en caso que vno hiere a otro, si en el tal caso es licito voluerle luego a herir o desafiarle. La razon de dudar es: porque desafiandole, o voluiendole a herir, defiende su honra: porque de otra manera quedara cargado y afrentado en los ojos de los hombres. Luego licito es defender de esta manera su honra. En esta difficultad, y por esta razon algunos Doctores enseñan ser licito en este caso, el voluer luego y incontinente a herir, porque es defension de la honra. Esto enseña Manuel Rodriguez, y algunos dizen que esta sentencia tuuo el Maestro Victoria.

Man. Rodrig. in sum. cap. 135. con. 11.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que en ninguna manera es licito. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y muy en particular el M. Orellana, y Medina en sus escriptos. La razõ es: porque esto mas es tomar vengança del que le hirio, que no defenderse. Y esto no es licito. Cõfirmase: porq̃ de otra suerte seria licito, seguir a el q̃ ya me hirio, y se va huyendo: porq̃ el tal tambien me afrento, y deshonro, y siguiendole y matandole se recuperaria la honra perdida: porque es la la misma razon. Y esto no lo admite nadie. De suerte, que quanto a esto ay gran differencia entre el ladron que lleua la hazienda, y el que me hirio.

Porque a el ladron puedole seguir, porque me lleua mi hazienda, y la tiene contra mi voluntad. Pero a el que me hirio no es ya licito voluerle a herir: porque esso es vengarse de la injuria passada, lo qual en ninguna manera es licito.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que en el tal caso no es defender, la honra sino vengar la injuria passada, como ya queda determinado.

¶ En este lugar es necessario tratar de la irregularidad, que se incurre por el homicidio. Si la irregularidad, que se pone por solo el delicto es verdadera censura, se trato de proposito en la primera parte de la summa: alli se podra veer. En este lugar tan solamente se ha de tratar de la irregularidad, que se incurre por el homicidio. Para declaracion de esto se ha de aduertir, que el matar a vn hombre puede ser de tres maneras. La primera es, que la muerte sea voluntaria, respecto de aquel, que la causo. La segunda manera es, que sea casual y del todo inuoluntaria. La tercera manera es, que sea casual formalmente, y directamente: pero es voluntaria indirectamente. Voluntaria es, quando formalmente, y expressamente es querida. Casual es, que suced: sin auer voluntad ninguna de matar, de suerte que se hizo toda diligencia, y se puso todo cuydado, para que no se siguiesse la muerte. La tercera manera es quando la muerte no se quiere de proposito, y con deliberacion: pero siguiose por auer auido negligencia culpable. Esto supuesto.

¶ Decima conclusion. La sola voluntad de matar no es sufficiente para incurrir la irregularidad, sino se sigue la muerte, aunque no se sigua por milagro, y aunque le aya herido. En esta conclusion conuienen todos los Iuristas y todos los Theologos particularmente discipulos de Sancto Thomas, y los que escriuen sobre el. La razon es: porque la irregularidad esta puesta en derecho, para aquellos que matan: y en el tal caso no ay muerte de hombre. Luego en el tal caso no se incurre irregularidad. 2.2.q. 64 art. 8.

¶ Vndecima conclusion: Quando la muerte no se siguio de la herida, sino del poco saber del çurujano, o de auerle curado mal o por algun exceso, que hizo el enfermo, en el tal caso el que le hirio, no incurre irregularidad. Esta es certissima, en la qual conuienen todos los Theologos, y Iuristas. La razon es clara: porque en el tal caso el que le hirio no le causo la muerte como es cosa notoria. Luego no incurrio irregularidad, porq̃ la irregularidad esta annexa a el que mata. Por lo qual en el tal caso se ha de tener grandis-

sima

ſima atencion a ver ſi la muerte ſe ſiguio de la herida, o de otra coſa para que conforme a eſſo ſe juzgue de la irregularidad, y ſi eſta irregular el que hirio.

¶ Duodecima concluſion. Si la muerte del hombre es del todo caſual, y inuoluntaria, y ſe ſiguio de vna obra, que era licita, no ſe incurre irregularidad. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos en el lugar citado, y todos los juriſtas. La razon es: porque el matar en el tal caſo no es obra humana, pues no es voluntaria. Y la irregularidad, que ſe incurre por matar eſta pueſta y annexa a la obra humana, y que procede del hombre en razon de hombre.

¶ Tercia decima concluſion: Si la muerte del hombre no es del todo caſual, ſino que indirectamente es voluntaria, porque no ſe puſo la ſufficiente diligencia, induze irregularidad. En eſto conuienen todos los juriſtas, y Theologos. La razon eſta clara: porque entonces la muerte ſe ſiguio por obra humana, libre y voluntaria. Luego incurreſe irregularidad.

¶ Quarta decima concluſion: La muerte del hombre voluntaria, cauſa irregularidad, ora ſea juſta, ora injuſta: ſino es q̃ ſe cauſe defendiẽdoſe. Eſta concluſion ſe ſigue de las demas, y todas ellas ſe hallã expreſſamẽte determinadas enel derecho en los titulos de homicidio, y de irregularidad. De ſuerte, que de eſtas cõcluſiones no ay difficultad ninguna entre los Doctores. Pero ay acerca de ellas algunas difficultades.

¶ La difficultad es: Si el q̃ mata a otro defendiendo ſu propria vida, incurre irregularidad. La razon de dudar es del cõcilio Tridẽtino, en el qual quãdo vno mata a otro defendiẽdoſe, la diſpenſacio de la irregularidad ſe comete al ordinario. Luego incurreſe irregularidad. A eſta duda ſe reſpõde, que agora el q̃ mata a otro defendiẽdoſe con la deuida moderacion, no incurre irregularidad. Eſto eſta determinado en el concilio Vienenſe, y la determinacion eſta en la Clementina: ſi furioſus de homicidio. Eſta ſentencia es de todos los Iuriſtas, y Theologos. Antiguamente mas probable era, que ſe incurria irregularidad. Cõ. Tri. ſeſsi. 14. cap. 7.

¶ A la razõ de dudar ſe reſponde facilmente, q̃ el cõcilio Tridẽtino ſe entiẽde en caſo de duda. Quãdo ſe duda, ſi en la defenſiõ excedio la deuida moderacion: en el tal caſo ſe comete la diſpẽſacion de la irregularidad al Ordinario.

¶ La ſegunda difficultad es, quando vno mata con la deuida moderacion en defenſion de la honra, o de la hazienda, o del proximo, ſi en el tal caſo incurre irregularidad. La razon de dudar es: porque el que mata en defenſion de ſu propria vida con la deuida moderacion, no incurre irregularidad, y la muerte ſe ſigue ſin

pretender la. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque se sigue la muerte sin pretendella.

¶ En esta difficultad ay diuersidad de pareceres. Y en lo que toca a la honra algunos Doctores enseñan, que se incurre irregularidad: entre ellos Syluestro y communmente los Iuristas. Y sobre aquella clementina citada, otros Doctores enseñan, que no se incurre irregularidad. En lo que toca a la hazienda Couarruuias enseña, que el que mata por defender la hazienda no incurre irregularidad. Pero Syluestro, y todos los juristas enseñan que se incurre irregularidad. En lo que toca al que mata por defender al proximo Couarruuias en el lugar citado enseña, que no se incurre irregularidad, y lo mismo enseña Fortunio. Otros Doctores enseñan, que se incurre irregularidad: y esta es la sentencia commun, y ordinaria.

¶ A esta duda se responde, que en todos estos casos desta duda se incurre irregularidad. La razon es: porque por qualquier matar a hombre voluntariamente se incurre irregularidad, sino es quando le matan en su propria defension, como consta manifiestamente del derecho. Luego en todos estos casos se incurre irregularidad.

¶ A la razon de dudar se responde, que el derecho quiso, y ordeno, que el matar en su propria defensa tuuiesse esta excellencia que no se incurriesse irregularidad por la tal muerte.

¶ La tercera difficultad es del, que mata defendiendo al proximo, quando esta obligado debaxo de precepto a defenderle, si en el tal caso se incurre irregularidad. Esta duda se trata muy a la larga en la primera parte de la summa en la materia de censuras, alli se podra veer.

¶ La quarta difficultad es de aquellos, que hazen alguna obra illicita: pero ponen diligencia para que no se sigua la muerte de algun hombre. La difficultad es, si se incurre irregularidad, si a caso se sigue la muerte. El exemplo commun es, si vno esta prohibido de caçar, o andar a caça, y hiziesse diligencia para que no se siguiesse la muerte de algun hombre, si a caso se siguiesse, si incurriria irregularidad. La razon de dudar es: porque en el derecho se dize expressamente que quando la muerte se sigue de alguna obra licita, no se incurre irregularidad. Luego por el contrario, si la obra es illicita incurrese irregularidad. En esta difficultad algunos juristas tienen la primera sentencia, que es que en el tal caso se incurre irregularidad. Assi lo tienen muchos juristas en los capitulos citados, y Syluestro, y Cayetano. La segunda sentencia es, que siempre, que se pone sufficiete diligencia para q no se

figua

Syl. v. excomnica. 6. §. 6. iurisperiti in c. 2. de homicidio. Couar. in relect. illius clemēt. p. 3. §. vnico n. 4. Syl. v. verum 2. §. 7. iurisperiti vbi supra Fortuni⁹ l. vt vim ff. de iust. & iure. ca. dilect. c. ex literis. 2. de homicidio. Syl. v. hō micidiū. 2. §. 2. & Caiet. in 2. 2. q. 64 art. 8.

ſigua la muerte no ſe incurre irregularidad. Eſta ſentencia tuuo el Maeſtro Cano, y otros de la eſcuela da Sancto Thomas, y entre ellos Fray Ioan de la Peña doctiſsimo Maeſtro. La tercera ſentencia es, que quando la obra de ſu naturaleza es peligroſa, y ordenada al homicidio ſe incurre irregularidad, aunque ſe ponga toda la diligencia del mundo, para que no ſe ſigua la muerte. Pero ſi la obra de ſu naturaleza no es peligroſa, no ſe incurre irregularidad. Eſta ſentencia tiene Soto, Couarruuias, y cita a Ancarrano, y a Villadiego, y a Caſtro, y a otros iuriſtas. La quarta ſentencia es, que tan ſolamente añade ſobre la tercera, que baſta, que la obra de ſu naturaleza, o de la intencion de la gente ſe ordene a muerte, para que ſe incurra irregularidad: y que eſto es neceſſario para que ſe incurra. Eſta ſentencia tiene Nauarro. Pone el exemplo, quando dos van en compañia por vn camino, y el vno de ellos perſuade al otro, que vaya a hurtar vuas de la viña: y en el tal caſo ſale vn perro del dueño de la viña, y mata al que hurtaua las vuas: el que le perſuadio, que fueſſe a hurtarlas incurre irregularidad por la razon ya dicha.

Sot. 4. de iuſt. q. 1. ar. 9. Couar. in alle gata relectione. §. 4. nu. 10.

Nauar. in manuali ca. 17. n. 221.

¶ Digo lo primero, que la primera ſentencia no es probable, ſino que la tengo por improbable. Eſto ſe prueua del derecho. En el qual ſe determina, que el que ſe exercita en alguna obra illicita, y eſtaua obligado a penſar, que de la tal obra ſe ſiguiria la muerte, incurre irregularidad. De lo qual ſe ſignifica, que ſino eſtaua obligado a penſar, que de la tal obra ſe ſiguiria la muerte no incurre irregularidad. Luego no la incurre el que puſo ſufficiente diligencia. Lo ſegundo, porque la tal muerte es del todo inuoluntaria, y no es obra humana el matar en el tal caſo. Luego no ſe incurre irregularidad. Que no ſea obra humana, ni voluntaria conſta, porque hizo toda la diligencia poſsible moralmente hablando, para que no ſe ſiguieſſe la muerte.

ca. fin. de homicidio in 6.

¶ Digo lo ſegundo, que todas las demas ſentencias ſon probables, y la mas probable de todas es la ſegunda. Eſta concluſion, y eſte dicho conſta manifieſtamente de lo que queda declarado en las miſmas ſentencias, y particularmente en la ſegunda ſentencia, que es la mas conforme a razon. Porque en el tal caſo ſi ſe pone ſufficiente diligencia, para que no ſe ſigua la muerte, no es voluntaria, y ſino ſe pone la tal diligencia es voluntaria.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde, que el argumento a contrario ſentido, no tiene fuerça ni vale en la materia de irregularidad. Porque es determinacion de derecho, que la irregularidad no ſe incurra, ſino es en los caſos, que eſtan

expressados en el mismo Derecho. Por lo qual, sino esta expressado en Derecho no se incurre irregularidad, aunque parezca, que se infiere de lo determinado en Derecho.

¶ La quinta difficultad es, en los casos, que se requiere culpa, y peccado de homicidio para incurrir la irregularidad, es la difficultad, si bastara peccado venial de homicidio, o si es necessario, que sea peccado mortal, para que se incurra la tal irregularidad. Aduiertase, que el peccado de homicidio, que de su naturaleza es mortal puede ser venial por la imperfecta deliberacion. Pero no puede ser venial por ser pequeña la materia: porque la muerte del hombre siempre es materia graue. Pero el homicidio: puede ser voluntario indirectamente: Y ansi puede ser peccado venial. Porque el tal homicidio, que no es directamente voluntario, sino en su causa puede ser graue: o leue conforme a la grauedad, o no grauedad de la misma causa, en que es querido. Esto supuesto es la difficultad si para incurrir irregularidad por el homicidio culpable si basta que sea peccado venial de la manera dicha. La razon de dudar es: porque si el homicidio es peccado venial, es voluntario. Luego por el se incurre irregularidad. Confirmase: porque el clerigo de ordenes menores, que exercita algun officio de sangre peccca tan solamente venialmente, como es cosa notoria, y con todo esso incurre irregularidad: porque se inhabilita para recebir las ordenes mayores, estando antes dispuesto para recebirlas. Luego peccado venial es bastante para incurrir irregularidad.

¶ En esta difficultad ay diuersas sentencias. La primera sentencia es, que sin peccado ninguno con culpa leuissima se incurre irregularidad. Hablando de culpa iuridicamente. Esta sentencia tienen muchos iuristas. Otros dizen, que basta culpa leue, de lo qual se ha de ver Sylvestro, y Couarruuias.

¶ La segunda sentencia es de Cayetano. El qual en el lugar citado affirma, que basta ser peccado venial, para incurrir la irregularidad. Soto en el lugar citado en el articulo nono enseña, que esta sentencia de Cayetano parece que tiene probabilidad, pero que es muy difficultosa de entender.

¶ A esta difficultad se responde, que para incurrirse la irregularidad de homicidio, que se incurre como pena por el tal delicto, es necessario, que el homicidio sea peccado mortal, y no basta peccado venial. Pruevase del derecho, en el qual se determina, que los sacerdotes Griegos no incurren irregularidad, si sus hijos se hallan muertos en las cunas, por negligencia no procurada de los padres. En el qual derecho

Syl. v. homicidiũ. 1. §. 2. Couar. relectione citata. §. 4.

ca quæsitumde v. significatione.

para

para incurrir irregularidad por el tal homicidio se pide grande negligencia de los padres. Luego es necessario, que sea peccado mortal. Lo segundo: porque es cosa celebre en derecho, que la ley no castiga, sino es actos perfectos y consumados en la materia. Y quando es pecado venial no es acto perfecto y consumado en la tal materia. Luego no se incurre irregularidad por el pecado venial. Lo tercero: por que por marauilla se dexaria de incurrir la tal irregularidad: porque es muy facil de cometer vn peccado venial.

¶ A la razon de dudar se respõde, que en el peccado venial la razõ de volũtario es imperfecta, o la materia no es graue, como ya queda dicho. A la confirmacion se responde, en q̃l tal caso no se incurre irregularidad por culpa, sino por significacion tan solamente. Y si diessemos q̃ el tal clerigo ordenado de ordenes menores cometiesse vn pecado venial de homicidio, por el tal pecado venial no incurriria irregularidad ninguna.

Cap. IX. De mutilacion de miembro.

D. Tho. 2. 2. q. 65. Sot. lib. 5. de iust. q. 7.

DE esta materia trata S. Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el como el M. Bañez, Arag. y Sot.

PRimera conclusion: Illicito es el cortar miembro a algũ hombre, si no es por publica authoridad, por algun delicto, o quando el tal miembro esta corrupto, que entonces es licito cortarsele con su voluntad. Esta conclusion enseña S. Thomas y todos su discipulos, y los q̃ escriuẽ sobre el en el lugar citado, en el articulo primero. La razon es clara: porque los miembros del hombre se ordenan a la perfection del mismo hombre, y a su consistencia. Luego como no es licito matar a vn hombre, ansi tampoco es licito cortarle miembro ninguno.

¶ Segunda conclusion: En ninguna manera es licito, que el hõbre se corte a si mismo algũ miẽbro. Esto enseñan todos los Doctores en el lugar citado. La razon es clara: porque no es licito, que el hombre se mate a si mismo. Luego tampoco sera licito cortarse miembro alguno. Cõfirmase: porque ansi como el hombre no es señor de su propria vida, y por esta razon no se puede matar: ansi tambien no es señor de sus proprios miẽbros. Luego no los puede cortar. Por lo qual quãdo alguna vez se dize de los sanctos, que se cortaron miẽbro alguno, se ha de entender, que lo hizieron con particular impulso del Spiritu sancto.

¶ La duda es, quando vno tuuiesse la mano metida en algun hierro, de suerte que no la pudiesse sacar, y por otra parte viesse que se auia encendido fuego, de tal suerte, que no podria librarse de el, sino fuesse cortandose la mano.

La difficultad seria, si en el tal caso seria licito cortarse la mano.

¶ A esta difficultad se responde ser licito. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque la misma naturaleza inclina a poner la parte por el todo. Confirmase: porque por razon de necessidad es licito en caso de enfermedad cortar el miembro proprio por el bien de todo el supuesto. Como consta si vno tuuiesse vn braço malo, y corrupto de suerte que peligrasse todo el supuesto. Luego lo mismo sera en el caso de que vamos tratando.

¶ De esto se sigue, que es licito por la misma razon cortarse vn braço, o otra parte para huyr de la muerte, quando esto es necessario para este effecto. Pero no es licito cortarse, la légua, o otra parte del cuerpo, quando el Tyrano amenaza con la muerte, sino se corta la tal parte, o la lengua. La razon es: porque esta es necessidad, extrinseca. Tambien se ha de aduertir, que no es licito cortarse algunas partes naturales, para vécer las tétaciones, como lo determina el derecho.

55.d. c. si quis a me dicis.

¶ Tercera conclusion: Certissima cosa es, que el que corta algun miembro contrahe irregularidad. Esto se determina en derecho en aquella clementina vnica, de homicidio, y todos los Iuristas sobre aquella clementina determinan lo mismo. De la qual se ha de ver Syluestro, y Soto. Aduiertase lo primero, que el que corta miembro, y el homicida quanto a la irregularidad son iguales. Por lo qual el que corta miembro en su defensa no incurre irregularidad, y lo mismo es el que le corta casualmente, y quando no es voluntario. Lo segundo se ha de aduertir, que debilitar algun miembro, o mortificarle no induze irregularidad. La razon es, porque las penas se han de restringir, y los derechos tan solamente hablan del que corta miembro. De lo qual se sigue, que el derramar sangre, aunque sea en grande abundancia, no causa irregularidad, por la misma razon

Syl. v. homicidi. 3. §. 3. Sot. vbi sup.

¶ La difficultad es, si el que corta a otro vn dedo, es irregular. La razon de dudar es: porque el dedo no parece miembro, absolutamente hablando. Luego por cortar a vno el dedo no se incurre irregularidad. En esta difficultad Syluestro enseña en el lugar citado, que por cortar vn dedo no es vn hombre irregular: porque no es miembro principal, sino fuesse que cortasse el dedo que llaman indice.

¶ A esta difficultad se respóde, q̃ qualquier dedo, q̃ se corte se incurre irregularidad, como se dezara mas largamẽte luego. Esto tiene Cayet. y el M. Medina,

y otros

y otros muchos Doctores. La razon es: porque qualquiera de los dedos verdaderamente es miembro. Luego el que le corta es irregular. Pero aduiertase, que si cortasse vna parte del dedo, no seria irregular, porque el tal no corta miembro, sino parte de miembro.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que el dedo es miembro principal, y assi el que corta algun dedo es irregular.

¶ Acerca de aquello, que diximos, que no es irregular el que debilita o mortifica algun miembro de otro, como la mano: de suerte que se haga inutil que Panormitano enseña, que es irregular. Porque en aquella clementina de homicidio, se significa, ser irregular. Y lo mismo parece que tiene la Summa Angelica, y Syluestro. Adonde dize que todas las vezes, que vno sin cortar miembro a otro lo affea, o manzilla en la cara, de suerte que lo haga inhabil para celebrar, el que le manzillo, y causo la fealdad se haze irregular. El Maestro Soto enseña, que quiças no basta debilitacion de miembro sin que se le corte, para incurrir irregularidad. La verdad es la que ya determinamos, que es necessario cortar miembro para incurrir irregularidad. Esto tiene Nauarro. La razon es: porque en el derecho solamente se declara ser irregular el que corta miembro. Luego el que le debilita sin cortarle no es irregular, porque la irregularidad no se incurre, sino es que este expressa en el derecho.

Panorm. c. cum illorũ, de sent. excommu. Sum. Angel. ver. homicid. 5.q.5. Sylue. v. homicid. 3.p. 3.q. 3. Sot. 5. de iust. q.2. art. 1. Nauar. in Man. ca. 27. num. 206. 207

¶ Tambien se ha de aduertir, que entre las partes del hombre algunas ay que tienen officio proprio, y distincto de las demas partes, como los ojos, y la mano, y el pie. Y de estas partes no ay duda, sino que tiene razon de miembro, y el que corta semejantes partes, sin duda queda irregular: porque son miembros principales. Y de estos no ay dificultad. Otras partes ay, que tienen officio commun con las demas partes, como el dedo, y los testiculos: y estas son miembros accessorios, y no principales. Y de estas partes, queda dicho, que tienen razon de miembro, de suerte, que el que corta vn dedo, o otra otra parte semejante queda irregular. Verdad es, que otros Doctores tienẽ probablemente, que el que corta vn dedo aunque sea de los principales, no queda irregular, porque el dedo es parte accessoria, y no es propriamente y en rigor miembro. Esta sentencia tiene el Maestro Orellana, y otros Doctores, que le siguen. Y esta sentencia como dixe es probable, y se puede seguir, y la contraria ni mas ni menos. Aduiertase tambien, que en derecho no vale esta consequencia: Es irregular aquel, a quien le cortaron alguna parte: Luego el que se la cortò es irregular. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, parti-

cularmente Orellana. La razon es: porque aquel, a quien le cortaron alguna parte, es irregular, por que tiene vicio en el cuerpo en alguna parte que es necessaria para celebrar deuidamente. Y el que corta la tal parte es irregular, porque corto miembro. Y ansi el que tiene cortado vn dedo, de suerte que no puede celebrar honestamente es irregular, y conforme a sentencia probable el que le corto el dedo, no es irregular.

¶ Quarta conclusion: Licito es a los padres açotar a los hijos, y lo mismo es a los señores: a los quales es licito açotar los seruos, y esclauos. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo segundo de la question citada. La razon es: porque los tales tienen potestad sobre los hijos, y sobre los seruos. Luego licito es, para castigar a los hijos, y a los esclauos açotarlos, para que se emienden. Pero aduiertase, que esto se ha de hazer con la deuida moderacion, de suerte que sea castigo, para que se emienden, y corrijan, y no sea cosa excessiua. Y a los tales no les es licito cortar miembro alguno a ninguno de los tales, ni para esto tienen aurhoridad por ninguna via ni se les ha de permitir. Y particularmente han de aduertir los confessores en lo que toca a los esclauos, que por ningun camino han de consentir, que sus amos, y señores los traten mal, de suerte que el castigo sea excessiuo y cruel. Porque no tienen derecho para castigarlos de esta manera: y es peccado mortal, y muy graue tratarlos con semejante crueldad. Por lo qual algunos, que tienen costumbre de hazerlo ansi, estan en estado de peccado mortal, y no deuen ser absueltos, sino es que se muden.

¶ Quinta conclusion: No es licito meter en la carcel a ninguno, sino es segun el orden de la justicia, o en pena de algun peccado, o para euitar algun gran mal. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es: porque el encarcelar es quitarle la libertad, que vno tiene. Luego es illicito, y contra justicia.

Capitu. X X. Del hurto.

D. Tho. in 2. 2. q. 66. Soto li. 5. de iust. q. 3. iurisperiti in titulis de furtoinvtro que iure Sumistæ v. fu tú, & v. rapi. Diffini. tio furti furtũ est acceptio occulta rei alienæ.

DE esta materia tratan Sancto Thomas y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente Bañes, y Orellana en vnos escriptos, y el Maestro Soto, y los Iuristas, y Summistas.

PRimera conclusion: Hurto no es otra cosa, sino tomar occultamente la cosa agena. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el articulo segundo, y los demas Doctores en el lugar citado. Esta definicion se ha de explicar, que no tiene necessidad de otra probança, por

ser

ser definicion. Aquella palabra, tomar la cosa agena, es como genero desta definicion. Aquella particula oculta, o ocultamente tiene razon de differencia, y en ella se significa que el hurto de la cosa agena ha de ser contra la voluntad del verdadero señor. De lo qual se sigue, que el engaño, que se haze en vna compra, o venta no tiene razon de hurto, porque no es tomar la cosa occultamente.

¶ Segunda conclusion: El hurto siempre es peccado, y peccado mortal, como luego declararemos. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo quinto. La razon es: porque tomar la cosa agena occultamente es injusticia. Luego es peccado.

¶ La difficultad, que mueue Sancto Thomas en la solucion del segundo, es del que halla alguna cosa, y la toma, si el tal comete hurto tomando aquella cosa occultamente. En lo qual toca Sancto Thomas. La difficultad de las cosas halladas. Para intelligencia de esta difficultad, se ha de supponer, q̃ las cosas halladas son de tres maneras. La primera manera es de las cosas, q̃ se hallã, q̃ nũca tuuieron señor, como son las perlas preciosas, y piedras preciosas q̃ se hallã en la mar, y en la orilla de la mar. La segunda manera de cosas halladas es, que tuuieron señor, pero ya no ay memoria del tal señor, ni la puede auer. El exemplo es en algunos theſoros, que se hallan escondidos en la tierra. La tercera manera es de algunas cosas, que toda via es cosa muy aparente que tienen señor.

¶ Digo lo primero: De la primera manera de cosas halladas, que nunca tuuieron señor, que son del que las halla, y que el que las halla no comete hurto, tomandolas. Esta sentencia es de todos los Doctores, y tienela S. Thomas en la solucion de este argumento, y Cayetano alli, y Soto en el lugar citado en la solucion del segundo argumento, y tienenla todos los Iuristas, y otros muchos Doctores.

¶ Prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es: porque las cosas cõmunes, que no tiene nadie dominio dellas, son del primero, que las halla: como las fieras. Y es ansi que estas perlas, y piedras preciosas, que se hallan en la mar, o en la orilla de la mar, son cosas communes, que no tienen dueño. Luego son del primero, que las halla, y las toma por suyas. De lo qual se sigue, que no es hurto, porque no es tomar cosa agena de la qual otro tuuiesse dominio.

l. Item lapili. ff. de rerum diuisione & §. itẽ lapilli. instit. eodem tit.

Acerca deste dicho ay vna difficultad: porq̃ los Reyes Catholicos establescieron leyes, por las quales mandã, q̃ ninguno en el mar occidental de las Indias busq̃ perlas, sino fuere de tal condicion, y calidad el q̃ las busca. Y las leyes justas obligã en consciència. y impidẽ la trasladaciõ del dominio. Luego cõforme a estas leyes no

qual-

qualquiera, q̃ halla estas cosas se haze señor dellas. A esto se puede responder lo primero, que nuestro dicho se entiende estando en derecho natural, y estando en derecho commun positiuo, y no teniendo atencion a las leyes particulares de los Reynos. Lo segundo se puede responder, que aquel dicho tiene verdad, quando el mar o la orilla del mar, en que se hallan las perlas, y piedras preciosas es commun a aquel, que halla las perlas, y a los demas de aquel Reyno, o Prouincia. Porque si el mar no es commun, pueden muy bien los dueños del mar o de la orilla del mar prohibir a los demas, que no busquen perlas, ni piedras preciosas en el mar suyo. Y assi pudieron muy bien los Indios prohibir a los Españoles que no buscassen perlas ni piedras preciosas en el mar, que era de los Indios. Y assi los Reyes Catholicos de España, en quanto eran protectores de los Indios, pudieron prohibir, y vedar a los Españoles el buscar perlas preciosas, y piedras en aquel mar, y en la orilla de el. Lo tercero se puede responder, que aquellas leyes establecidas por los Reyes Catholicos tan solamente prohibé la inquisicion publica con gran solicitud de las tales perlas, y piedras preciosas, y la inuencion que se sigue de la tal inquisicion. Pero no prohibe el hallar las piedras preciosas, y perlas a caso. De suerte que aquellas leyes prohiben el modo de negociacion buscando con solicitud publicamente estas piedras, y perlas preciosas, y el que las halla en esta forma no se haze señor dellas. Pero el que las halla a caso señor se haze de ellas. Finalmente se puede dezir muy probablemente, que las tales leyes son penales, que no obligan hasta la condenacion del juez.

¶ Digo lo segundo, que el que halla la segunda manera de cosas como es el thesoro, no luego se haze señor de las tales cosas, sino puede ser, que no se haga señor, y en algun caso puede ser que se haga señor. Declaremos este dicho, el qual tiene dos partes. Porque el thesoro, puede ser en dos maneras. Vna manera de thesoro es impropria, como quando vno por ganancia, o por honra, o para guardar el dinero depositta alguna cantidad del debaxo de la tierra, y temiendo, que se lo hurtaran. La segunda manera de thesoro es propria, y que propriamente se llama thesoro, y es vna antigua deposicion del dinero, de suerte, que por su antiguedad, ya no ay memoria del ni dominio. Esto determinan los Juristas en muchos lugares, hablando del thesoro. Y en la primera parte de nuestro dicho dezimos, que el que halla la primera manera de thesoro, no adquiere dominio del, sino que tiene obligacion de restituyrlo a aquel, que lo depositto alli. Y en la segunda parte determinamos, q̃ el q̃ halla la segunda manera d̃ thesoro se haze señor

del,

del, estando en la fuerça del derecho natural. Porque estando en derecho positiuo, luego diremos lo que se deue hazer del tal thesoro. La primera parte deste dicho se prueua del derecho, en el qual expressamente se determina esto. Y alli se dize expressamente ser hurto el tomar el tal thesoro.

le. nũquã §. thesaurus ff. de adquirendorum dominio

¶ Lo segundo se prueua: porque aquella manera de thesoro no se tiene por desamparado del verdadero señor. Luego el que le toma comete peccado de hurto. De lo qual se sigue, que los Españoles, que en las Indias hallaron algunos sepulchros con pieças de oro, y plata, o de ricas vestiduras no los pudieron tomar, y tienen obligacion de restituyrlos. Y anssi se hallaron muchos sepulchros en el Reyno del Peru. La segunda parte se prueua: porque las cosas, que no tienen dueño, ni señor son del primero, que las halla y que las toma para si. Y el tal thesoro no tiene dueño ninguno, como es cosa notoria. Luego seran las tales del primero, que las toma estando en derecho natural. Y esta es commun sentencia de todos los Theologos, y de todos los Iuristas. Desta segunda manera de thesoro hemos de hablar en lo siguiente.

¶ Digo lo tercero, que conforme al derecho positiuo commun, y conforme al derecho antiguo de España, el thesoro, que se halla por artemagica, todo esta aplicado al fisco, o al Principe. Prueuase esta conclusion, o este dicho: porque anssi esta determinado en el derecho. Aduiertase, que estas leyes son penales, que pretenden castigar el tal delicto, por lo qual estas leyes no obligan en consciencia, antes de la condenacion del juez, como las demas leyes penales.

L. vnica co. de thesauris. le. nemo co. de malefi cijs & le. gia 44. titu. 28. p. 3.

¶ Digo lo quarto: Conforme a las mismas leyes el thesoro, que se halla en su propria tierra, o heredad todo es del que le halla, pero si lo halla en tierra, o heredad agena, si lo halla de proposito, y hecha diligencia todo se aplica al señor del campo. Pero si se halla a caso ha se de diuidir por partes iguales entre el señor del campo, y el que le hallo. Este dicho se prueua de las leyes citadas en las quales se determina lo dicho. Pero aduiertase, que algunos enseñan, que estas leyes quanto a lo que dizen, que la mitad se ha de dar al señor del campo, no obligan antes de la sentencia del juez, y de la condenacion. Porque dizen, que las tales leyes se fundan en vna falsa presumpcion, y es que el que en el campo ageno hallo el thesoro, estaua hurtando, o trataua desso. Por lo qual cessando la tal presumpcion podra muy bien, y con buena consciencia tomar, y guardar para si todo el thesoro sin repartirlo. Pero esta sentencia no me parece verdadera: porque el fin destas leyes no es castigar culpa, o delicto del que hallo el thesoro, sino tan solamente componer

el que

el que hallo el thesoro, y el dueño del cãpo, porq̃ podia auer algũ pleyto, y dissension entre ellos. Por lo qual la tal ley es obligatoria en consciencia.

¶ Digo lo quinto, que estando en los mismos derechos, el que hallo el thesoro en el campo, o en las casas, que compro no esta obligado a dar parte del al que le vendio el campo, o las casas, aunque fuesse assi, que el comprador hiziesse la compra, entendiendo, que estaua alli thesoro. Ha se de suponer, que es licito comprar el tal campo o casa, en el qual esta encerrado algun thesoro, y lo sabe muy bien el comprador, y esto sin manifestarlo al dueño, de lo qual se dira abaxo. Esto supuesto se prueua nuestra conclusion de lo que dize Christo, que Mat. 13. paresce, que aprueua la tal compra, y retencion del thesoro, y lo mismo aprueuan los Iuristas. La tutore. ff. de rei vendicatione. Lo mismo se prueua, porque el thesoro lo hallo en su proprio campo. Luego todo es suyo. Por lo qual mal dize el M. Soto, que hallo este tal el thesoro en el campo ageno, y assi que lo ha de diuidir.

¶ Digo lo sexto, que puede auer ley justa, que aplique los thesoros, que hallan otros aun en sus proprios campos al Rey. Esta cõclusion es contra Sylvestro, y cõtra Soto, que dize, que no puede el Principe aplicar para si alguna parte del thesoro. Pero nuestro dicho es verdadero. Prueuase de vna ley de las ordenanças Soto q. 5. de iust. q. 3. ar. 2. ad 2. l. 7. tit. 11. lib. 6. reales. La qual determina que los thesoros en qualquier lugar, que se hallen son del Rey, dando la quarta, o quinta parte al que los hallo. Verdad es, que algunos entienden aquella ley de los thesoros, que se hallan en lugar publico, y commun, y no de aquellos, que se hallan en lugares particulares. Esta exposicion no me paresce a mi mala: pero los del consejo de hazienda no entienden assi la tal ley. Lo segundo se prueua, porque la diuision de las cosas esta hecha por fuerça, y virtud del derecho de las gentes, de suerte, que se han de aplicar por el derecho ciuil, o por el particular de cada reyno, o prouincia. Luego podra muy bien hazerse ley, por la qual se aplique el thesoro a este o a el otro, sin detrimento ninguno del derecho natural: porque como queda dicho aunque la diuision de las cosas este introduzida por derecho de las gentes: pero la aplicacion a este o a el otro se ha de hazer por derecho ciuil, o particular de qualquier reyno.

¶ Digo lo septimo, hablando de los minerales conforme a derecho natural, son del señor del lugar, en que se hallan los minerales. Y hablando conforme a derecho commun se ha de dezir dellos, como de los thesoros. Pero han se de guardar las leyes particulares de cada reyno. Este dicho se prueua como los dichos passados. Tan solamente se deue aduertir, que ay en esto conforme a las leyes de España. Ay vna ley

l.6.ti.18 par.3.l.8 tit.1.li.6 ordin.regalium.

en la qual se dize que los reditos de los metales, y de las herrerias pertenecen al Rey, y otra ley ay que dize, que los minerales son del Rey, y que ninguno sin licencia o priuilegio del Rey puede cauar, o vsurpar los tales mirales o parte dellos para si.

Titu.12. l.8.

Tambien ay otra ley, que concede licencia de buscar y de cauar, y de tomar oro, y plata viuo, y piedras preciosas en sus proprios campos, y en los agenos con condicion, que se haga sin detrimento del señor, y con su beneplacito, y que si lo hallare lo retenga para si, y sacados los gastos la tercera parte, o las dos partes de al Rey. Pero ya el Rey tiene aplicados estos minerales para si, y da alguna parte al que lo halla. Anfi los aplico Philippo Segundo, como se vio en la mina de Guadalcanal. La razon desto puede ser, porque son frutos naturales de la tierra, que los produze para abundancia, y defensiõ suya. Por lo qual el Rey que ha de procurarla comodidad, y defensiõ de la patria los puede aplicar para si para defensiõ della, tambien que son fructos por extremo excessiuos, que solamente conuienen a la Magestad, y potencia real.

¶ Tambien es necessario dezir aqui de algunos bienes, q̃ se llamã mostrencos los quales es cosa muy aparente q̃ tienen agora verdadero señor, aunq̃ no parece. Es la difficultad, si el q̃ haze sufficiẽte diligencia, para q̃ parezca el verdadero señor, sino parece, si podra detener para si los tales bienes. Cierta cosa es, que el tal tiene obligacion de hazer sufficiẽte diligencia, para q̃ parezca el verdadero señor, y si parece tiene obligacion de darle la cosa q̃ es suya. Sino parece es la difficultad, si se podra quedar con ella. La primera sentencia es, casi commun entre juristas, y Theologos, q̃ se ha de conuertir en obras pias. Anfi lo enseña Syluestro, v. inuẽtum. La razon puede ser, porq̃ esta es la voluntad interpretatiua del verdadero señor. La segunda sentencia es del M. Soto, y de otros, que le siguen, a donde enseña, que no tiene por cierto, que aya obligacion de darlo a los pobres.

So.lib.5. de iust.q. 3. art. 3. ad 2.

Digo lo primero, q̃ estando en derecho natural, o en derecho cõmun positiuo, ninguno tiene obligacion de dar estas cosas a los pobres, o a la Republica: sino q̃ puede retener estas cosas para si. Esto enseñan communmente los discipulos de S. Thomas, particularmẽte Bañes, Orellana, y otros. La razon es: porq̃ no ay razõ ninguna que cõuença esto, ni ay texto del derecho cõmun, q̃ lo diga.

Digo lo segũdo, q̃ en esta materia se han de guardar las leyes justas, y sanctas, q̃ ay particulares, en las prouincia, y en los reynos.

Dixe las leyes justas, y sanctas: porq̃ en algunas prouincias ay algunas leyes tocantes a estos bienes, que no son justas. El exẽplo es en el Reyno de Francia, en el qual ay ley, que los bienes de los que padescen naufragio está aplicados à los señores, en cuyas tierras, o puertos llegã estos bienes.

Esta

Esta ley es injusta, como lo dize muy bien Cayetano, y por esso no se deue guardar. En España ay algunas leyes, en las quales se manda, que estas cosas se den al juez, el qual despues de auerlas publicado en dias de mercado, sino parece el verdadero señor las de aquiẽ las aplica el priuilegio del Principe. Estas leyes son justas. Por lo qual se han de executar, como en ellas se contiene, si las tales estan confirmadas con el vso.

L. 4. fori Regij ti. 13. l. 2. & li. 6. ordinationũ regalium ti. 11. l. 1

¶ La duda es acerca desto, si pareesce el señor verdadero despues de estar estas cosas aplicadas, conforme a la ley, si ay obligacion de voluer las al verdadero señor. Algunos Doctores dizen, que no ay obligacion de voluer las al verdadero señor, y esta sentencia no es del todo improbable, como lo dizen muchos Doctores.

¶ A esta duda se responde, auer obligacion de voluerlas al verdadero señor. Y si las leyes, que hablan desto no se entendiessen ansi, no serian justas a lo menos serian muy sospechosas de su justicia. Aduiertase, que estas leyes solamente hablan de los bienes mostrencos, y estos tales bienes son cosas animadas, que no parece su proprio señor. Por lo qual no se comprehendẽ en estas leyes vn anillo, o piedras preciosas, o otras cosas semejantes, que se hallan. Pero tambien se aduierta que algunas religiones tienen priuilegios, por los quales estas cosas se aplican a captiuos, y en el tal caso han se de guardar los tales priuilegios de su santidad como en ellos se contiene.

¶ La vltima duda es, acerca de la solucion del tercer argumento de Sancto Thomas en el lugar citado, si vno tiene por cierto, que vna cosa es suya, y no la puede cobrar juridicamente, si la podra tomar secretamente, y si sera hurto el tomarla desta manera. La razon de dudar es: porque se siguiria ser licito, tomar por fuerça al ladron lo que tomo, y no se puede cobrar juridicamente por medio del juez.

¶ A esta difficultad se responde, ser licito. Tan solamente se ha de guardar vna condicion, y es que ha de dar orden, que no se la bueluan a restituyr por ignorancia, pues el tiene ya resarcido el daño. Esta sentencia tienen todos los Doctores, particularmente Cayetano, Soto y Syluestro. La razon es: porque en el tal caso a nadie se haze injuria. Luego licita es la tal recompensacion.

¶ A la razon de dudar se ha de responder, ser licito tomar la cosa propria, quando no se perturba la paz de la Republica, como no se perturba tomandolo en secreto. Pero si lo tomasse con fuerça, y con violencia, seria perturbar la Republica, y ansi no es licito.

¶ Tercera conclusion: El hurto de su naturaleza es, pecado mortal. Esto enseña Sancto Thomas en la question citada en el articulo sexto, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y todos los Doctores. La razon es: porque el peccado de hurto tie-

ne contrariedad, y repugnancia con la virtud de justicia, y con la charidad del proximo. Luego es peccado mortal de su naturaleza. Y ansi este peccado es contra el precepto del decalogo, que dize, no hurtaras.

¶ La primera duda es acerca de Sancto Thomas en la solució del segundo, si es licito ahorcar los ladrones por algunos hurtos. La razõ de dudar es, porq̃ la vida es mayor bien, que la hazienda. Luego no paresce ser licito quitar la vida porque hurto la hazieda.

¶ A esta duda se responde, ser licito puitar la vida a los ladrones en ciertos casos, como consta del vso del reyno de España: y ansi lo enseñan todos los Doctores. La razon es clara: porque los ladrones perturban la paz de la republica. Luego licito es por el bien commun quitarles la vida. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que el quitarles la vida se haze por el bien, y por la paz de la republica, y ansi es licito, quitarsela.

¶ Quarta conclusion: El peccado de hurto, aunque de su natura leza es mortal: pero tan poca puede ser la materia, que sea peccado venial, como si vno hurtasse vn quarto, o vna cosa semejante. Esto enseña Sancto Thomas en la solucion del tercero, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. La razon es, porque en el tal caso la injuria, que se haze al proximo es pequeña, y no es perfecta, y ansi no es peccado mortal, sino peccado venial de parte de la materia. De suerte, q̃ si la materia es grãde, es peccado mortal y si es pequeña es peccado venial.

¶ La difficultad es, si el ser pequeña la materia se ha de mirar absolutamente, y de si, o con orden, y proporcion a la persona. Clara cosa es, que para el Rey es tan poca cantidad vn escudo, como para vn hombre ordinario medio real: y ansi es la difficultad tocante a la cantidad, si se ha de mirar esto en proporcion, o absolutamente.

¶ Digo lo primero, que alguna cantidad ay, que de si es grande la qual respecto de qualquiera es materia graue, y constituye peccado mortal, en qualquiera que sea. El exemplo es, si vno tomasse dos escudos, es materia graue de tal suerte, que respecto de qualquiera es materia graue, y constituye peccado mortal, sin auer en esto difficultad ninguna. La razon es: porque es materia que da graue detrimento a qualquiera que sea: y ansi respecto de qualquiera es peccado mortal por razon de la materia, que es graue de si, sin orden a otra persona.

¶ Digo lo segundo, que ay alguna materia, la qual respecto de qualquiera, que sea es materia pequeña, y que constituye peccado venial. El exemplo, es en vn quarto, o ocho maraudis. De suerte, que el que hurtasse esso, o su valor hurtaria cosa pequeña, y seria peccado venial. Todo esto se ha de dexar al aluedrio del hombre discreto, y prudente, que lo juz-

gue, y determine conforme a su prudencia: y esta es la regla mas cierta en esta materia. La dificultad esta en poner los exemplos, y declararlos en particular. Yo entiendo, que vn escudo, y aun medio escudo en España es materia graue de hurto, de suerte que a qualquiera q̃ se tome la tal materia es peccado mortal, y a qualquiera q̃ se tome la tal materia, lo siente, y lo tiene por agrauio, que se le haze. La segunda manera de mirar la grauedad de la materia puede ser por orden al subjecto, y a el señor de la cosa, que se toma. Pero esto puede ser en tres maneras. La primera manera es mirando a la pobreza, o riqueza de aquel, de quien se toma la tal cosa. Porque alguna materia puede ser graue en orden a vno que es pobre, la qual no sera graue en ordẽ a vno, q̃ es rico. El exemplo es en la cantidad de dos reales, la qual en orden a vn pobre mercenario, es graue materia, y en orden a vn rico es pequeña materia. La segunda manera es, mirando la vtilidad, y prouecho, que tiene el señor de la tal cosa, que le hurtan. El exemplo es, si toman a vn artifice el instrumento del arte, como a vn sastre la aguja, o a otro official otro instrumento semejante. La tercera manera es, considerando la afficion, que tiene el señor a sus proprias cosas. Y esta manera de afficion puede ser en dos maneras. La primera es, quando nasce de auaricia, y cortedad de animo, y estrecho coraçon. De donde viene, que muchas vezes los tales precian mas sus proprias cosas, que ellas valen, y que las precian los demas. La segunda manera es, quando la tal afficion nasce, y procede de justas, y razonables causas, como si es vn hombre que suele estimar sus cosas como las estiman, y precian otros. Pero suele preciar y estimar mucho vn camoeso, o vn granado, o otra cosa semejante, que no es de tanto precio, como el la estima, y siente mucho, que le tomen vna camoesa, o vna granada por algunas razones, o porque lo quiere dar, o por que lo planto el. Quãdo la materia es graue de si, sin orden a el subjecto es cosa muy notoria ser peccado mortal el tomar la tal materia graue, como ya queda dicho, y determinado en el segundo dicho.

¶ Digo lo tercercero: El que poco a poco comete hurtos en materia leue, pecca mortalmente peccado de hurto, quando de la tal frequencia se llega a tal cantidad, que es materia graue de si, aunque la tome de diuersos. El exemplo es en los, que venden por menudo, que hurtan a cada vno vn marauedi, o dos. Estos tales peccan mortalmente, quando llegan a hurtar cantidad graue. Esto enseñan communmente los discipulos de S. Thomas, particularmente Medina, y Orellana. La razon es clara: porque el tal llega a hurtar en materia graue. Luego pecca mortalmente. Pero deue se aduertir, que en el tal caso los peccados veniales no se hazen mortales, sino que la materia, que se

hurta al presente en virtud de la passada es materia graue, y assi entonces se comete vn peccado mortal de hurto, porque entonces es graue la materia.

¶Digo lo quarto, que qualquiera, que hurta cosa graue en orden al señor de la cosa, y de qualquiera manera, que sea graue en orden a el es peccado mortal. Esto enseña muy en particular Orellana en vnos escriptos suyos, y otros discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque en el tal caso por lo menos se haze offensa a la charidad del proximo, y notablemente le turba, y inquieta. Luego es peccado mortal.

¶Digo lo quinto: Ay gran differencia entre estos peccados mortales, de los quales se dize en el dicho passado en los dichos antes. Porque el que toma graue cantidad en comparacion a las riquezas o pobreza del dueño, comete peccado mortal de hurto: porque toma, y hurta materia graue, y occultamente, en lo qual consiste la razon de hurto. Pero el que toma cantidad, que es graue en orden a la vtilidad o vso del proximo, o vso tan solamente, comete peccado mortal de injusticia: pero propriamente no es peccado mortal de hurto, sino quando mucho sera peccado venial de hurto. Pero el que toma materia graue, que es graue, por orden a la affection del proximo, comete peccado mortal, no de hurto ni de injusticia sino contra charidad. La primera parte se prueua: porque el tal en el tal caso toma graue cantidad, la qual es graue moralmente hablando, y conforme a la estimacion de los hombres. Luego es peccado mortal de hurto. Porque para ser peccado mortal de hurto, basta que sea accepcion injusta de la cosa agena, occultamente, y en materia graue. La segunda parte, quanto a lo que dize, que es peccado mortal de injusticia se prueua: porque tomandole a vn official vna cosa pequeña, con la qual auia de ganar de comer le da graue detrimento: pues no lo puede ganar. Luego es peccado mortal. Quanto a lo que dize, que no es peccado mortal de hurto hablando propriamente, y en rigor se prueua, porque no tomo cosa graue, sino vna aguja, o otra cosa semejante. Luego en razon de hurto no es peccado mortal, sino peccado venial. Pero porque da detrimento graue en lo que auia de ganar con el tal instrumento, es peccado mortal de injusticia, y ay obligacion de restituyr. Que bien se compadece ser peccado mortal de injustic a por el daño, que se causa, y auer obligacion de restituyr, y no ser hurto: como se vee claramente en el que quema o pisa lo sembrado, el qual pecca mortalmente, peccado de injusticia, y tiene obligacion de restituyr, y con todo esso no es hurto. La tercera parte se prueua: porque el tal no toma cosa graue al proximo, pero dale graue pesadumbre, y lo inquieta grauemente. Luego es peccado mortal contra

charidad, aunque no sea peccado mortal de injusticia. De suerte, que en el tal caso es peccado mortal contra charidad, por ser graue la pesadumbre, y inquietud, que se causa en el proximo, y por que es estimarlo y tenerle en poco. Aduiertase, que puede acontecer, que vno puede ser tan estrecho, y corto de animo, y coraçon, que piense que con semejantes hurtos pequeños burlan del, que se puede juzgar, que el talno esta en si, y que es demasiado en estas cosas. Pero con todo esso, el que toma cosas semejantes de los tales hombres se puede excusar difficultosamente de peccado mortal. De lo qual se sigue, que el que toma vna cosa pequeña de vna persona, que sabe que lo ha de sentir grandemente, difficultosamẽte se puede escusar de peccado mortal.

¶ La segunda difficultad es, si los que hurtan poca cantidad de vna heredad, y todos juntos dieron graue daño, si tienen obligacion de restituyr quando cada vno por si no peco mas, que venialmente. El exemplo es, quando muchos passaron por vna viña sin saber vnos de otros, y cada vno tomo al passar dos o tres razimos, de tal suerte que hizieron gran daño en la viña, y la echaron a perder. La duda es, si cada vno tendra obligacion sopena de peccado mortal de restituyr. La razon de dudar es, porque cada vno en particular tan solamẽte pecco venialmente, tomando materia leue. Luego no estara obligado a restituyr debaxo de peccado mortal, sino debaxo de peccado venial.

¶ A esta duda digo lo primero que si todos de commun consentimiento se juntaron para dar aquel daño grane, peccaron mortalmente, y tienen obligacion de restituyr. En esto conuiene todos los Doctores. La razon es clara, porque todos fueron causa de aquel daño contra justicia. En el tal caso cada vno en particular tiene obligacion de restituyr enteramente todo el daño si los demas no restituyen porque cada vno, fue causa de todo el daño. Desto no ay difficultad entre los Doctores. La difficultad es del caso puesto.

¶ Digo lo segundo, que si sacan carta de excommunion contra los tales, para que restituyan el daño, que hizieron cada vno en particular tiene obligacion so pena de peccado mortal de restituyr la parte que tomo. Esto enseñan communmente los Doctores. La razon es: porque la sentencia de d scommunion que pronuncia el juez en el tal caso es justa y sancta. Luego obliga sopena de peccado mortal. Y q̃ la tal sentãcia sea justa, y sancta consta por el graue detrimento, que se ha hecho al proximo. De suerte, que en el tal caso la obligacion de restitucion nace, y procede de la fuerça de la descommunion.

¶ Digo lo tercero, que si no ay sentencia de descommunion, tan solamente esta obligado cada vno a restituyr su parte sope-

na de peccado venial. Porque cada vno por si no fue causa de grave daño, sino de daño leue. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ Quinta conclusion: Tan solamente es licito tomar lo que es ageno en caso de extrema necessidad. Esto enseñan Sancto Thomas en la question citada en el articulo septimo, y todos sus discipulos en aquel lugar. La razon es: porque en extrema necessidad todas las cosas se hazen comunes, y tan solamente en extrema necessidad. Luego solamente en el tal caso sera licito tomar lo ageno, que se hizo commun por aquella necessidad, y lo aproprio. Aduiertase, que en el tal caso el tomar lo ageno, no es hurto, como algunos lo llaman hurto. Porque si es licito, no puede ser hurto, porque el hurto tiene intrinseca malicia. En el tal caso no es hurto porque bien mirado, no se toma lo que es ageno, sino lo que es commun y tambien porque no se toma contra la voluntad razonable del verdadero señor.

¶ La primera difficultad es, si sera licito tomar lo ageno en extrema necessidad por fuerça, y con violencia. El exemplo es, si vno tiene extrema necessidad, y el otro no le quiere socorrer. La difficultad es, si podra por fuerça tomarle aquello de que tiene necessidad. La razon de dudar es: porque el tal, que no socorre en esta necessidad, no haze violencia ninguna. Luego no sera licito tomarle cosa alguna por fuerça. Porque tan solamente es licito, vim vi repellere. En esta difficultad, y por esta razon puesta algunos enseñan no ser licito tomar lo por fuerça, y con violencia, sino tan solamente occultamente, y sin violencia.

¶ A esta duda se responde, ser licito, tomarlo aunque sea por fuerça, y con violencia. Esto enseña Soto, y la sigue Medina, y communmente los Doctores. La razon es: porque es muy estrecho el derecho, y obligacion que tiene el hombre aguardar, y conseruar su propria vida, y ansi cesan los demas derechos. Luego licito sera de qualquiera suerte tomar lo ageno. Confirmase: porque en el tal caso los bienes se hazen cõmunes. Luego licito sera tomarlos, aunque sea con algun genero de violencia. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Sot. 5. de iust. q. 3. art. 5.

Cap. XXI. Del hurto y la rapina, que son contra justicia commutatiua.

D. Tho. 2. 2. q. 66 peculiariter. ar. 3. & sequentibus So. q. 5. de iustit. q. 3. Med. co. de restit. tractatu

DESTA materia disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente Cayetano, Medina, Bañes, Orellana, Aragon, y tambien Soto, y Medina complutense, y los Iuristas, y Summistas, particularmente Nau. y los Doctores con el M.

de rebus rest. a q. 4. vsque ad 10. Nau. in Manu. c. 17 & 25. iurisperiti in titulis de furto summi. v. furtū, & v. rapina. Diffi. furti, furtū est acceptio occulta rei alienæ. leg. 1 ff. de furtis, furtū est cōtractatio fabulosa, &c.

PRIMERA Conclusion. Hurtar no es otra cosa, sino tomar la cosa agena ocultamente. Esta diffinicion es de S. Thomas, y de todos los Theologos citados. Tiene necesidad de declaracion. Ante todas cosas se ha de suponer, que esta diffinicion es mucho mejor, que la que traen los Iuristas. Porque esta es mas artificiosa, y mas succincta, y q̃ declara mucho mejor la naturaleza del hurto, como lo dizen los Theologos citados. De suerte, q̃ el hurto es vna vsurpacion oculta. En lo qual se declara, q̃ el hurto es muy differente de la rapina. Porque el hurto se ha de hazer ocultamente, y la rapina ha de ser publica y manifiesta, como quando se arrebata alguna cosa cō violencia. Dizese tomar, y vsurpar, para dar a entēder, que puede vn hombre tener vna cosa agena sin real contractacion della, tomādo la tan solamente. Dizese de la cosa agena, para comprehender todas las cosas agenas, que se tomā. Finalmente añaden algunos, contra la voluntad del señor, para significar, que ha de ser tomar la cosa agena cōtra la voluntad del dueño. Porque si en realidad de verdad vno tomasse la cosa agena con la voluntad del señor, y q̃ viendolo el, no seria hurto. Pero esto no es necessario ponerlo en la diffinicion: porque se declara en aq̃lla palabra, vsurpacion oculta, o tomar ocultamente. En fiēdo oculta se declara ser cōtra la voluntad del verdadero señor. Delo qual se ha de ver Couarruuias, y los demas Doctores en los lugares citados.

Couar. in

¶ La primera difficultad es, si la injusticia, q̃ se comete en la vsura propriamente, y en rigor tiene razon de hurto. La misma difficultad es de la injusticia, q̃ se comete en el vender, y comprar. La razon de dudar es, porque es tomar ocultamente la cosa agena. Luego tiene razon de hurto.

A esta duda se responde, q̃ las tales injusticias no tiene razō de hurto. Esto enseñā todos los Doctores citados, particularmente los Thomistas sobre S. Tho. La razō es: porq̃ la injusticia, que se comete en la vsura, y en el vēder y cōprar no es oculta, ni es tomar ocultamēte la cosa agena, sino sabiēdolo el verdadero señor. Lo qual es necessario para ser hurto. De lo qual se responde facilmēte a la razon de dudar. Tambien se puede dezir, que en aquellas injusticias de ti, y de su naturaleza se halla engaño, pero en el hurto no se halla engaño, hablando en su naturaleza.

La segūda difficultad es, si el detener injustamēte la cosa agena tiene razō de hurto. La razon de dudar es: porq̃ el hurto en su intrinseca razō incluye el tomar la cosa agena ocultamente. Luego el detenerla no tendra razon de hurto. ¶ A esta duda se respōde q̃ el detener injustamēte la cosa agena, es verdaderamēte hurto, hablādo en cōsciencia. El exēplo es, si vno huuiesse tomado al principio vna cosa justamente, y despues la detuuiesse cōtra razō y justicia,

regula pec. ca. p. 2. §. 1. n. 5.

ſticia, o tábien ſi la huuieſſe toma do injuſtamẽte, y la detuuieſſe cõ tra juſticia. En eſto cõuienen to dos los Theologos, y Doctores citados. La razõ es: porq̃ en el tal caſo el detener injuſtamẽte la co ſa agena equiuale, moralmen te hablando, al tomarla. Luego tiene razon de hurto de lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

¶ La tercera duda es, quãdo el hijo toma alguna coſa ocultamẽ te al padre, o la muger al marido ſi en eſte caſo ſe comete hurto. La razon de dudar es, por que ſe toma la coſa agena ocultamente. Luego es verdadero hurto.

A eſta duda digo lo primero, q̃ ſi la coſa es de poco valor, o de po co momẽto, el tomarla ocultamẽ te no tiene razõ de hurto. En eſ to cõuienen todos los Doctores citados. La razõ es: porq̃ ſi el pa dre, o el marido no es vn barbaro ha de conſentir, y ſer voluntario en eſto, y ſino es volũtario és cõ tra razõ. Luego no tiene razõ de hurto. ¶ Digo lo ſegũdo, q̃ ſi es coſa de precio, y de momento in cluye razõ de hurto. En eſto con uienen los Doctores citados. La razõ es: porq̃ es cõtra la volũtad razonable del verdadero ſeñor el tomar ocultamẽte la tal coſa: luego incluye razõ de hurto. Antes es mas graue peccado, q̃ el hurto. Porq̃ como deſpues diremos ma yor peccado es tomar la coſa age na al padre, o al marido q̃ a otro eſtraño. De lo dicho ſe reſpõde fa cilmẽte a la razon de dudar. Ad uirtaſe, q̃ en el caſo del ſegũdo di cho los tales tienẽ obligacion de reſtituyr, ſi tienẽ bienes libres, de dõde puedã reſtituyr. Pero ſi ſe ſa ca deſcõmunion, latæ ſentẽtiæ cõ tra los q̃ tomarõ tal coſa no obli ga a los hijos, o muger ni eſtã obli gados a reſpõder por fuerça y vir tud de la deſcõmuniõ. Porq̃ no ſe ha de creer, q̃ el padre quiere deſ cõmulgar los hijos, o el marido a la muger. Eſto ſe entiende, ſino fueſſe q̃ el declaraſſe diſtinctamẽ te, q̃ quiere cõprehender hijos, y muger en la tal excõmunion. Porq̃ entõces eſtarian obligados a reſtituyr, por fuerça, y virtud de la deſcõmunion. ¶ Segun da cõcluſion. El hurto ſiempre es pecado mortal de ſu naturaleza. Eſta enſeña S. Thom. y todos ſus diſcipulos, y los q̃ eſcriuen ſobre el en el lugar citado artic. 5. & 6. La razon es, porq̃ el hurto de ſu naturaleza, es cõtra la virtud de charidad, y cõtra la juſticia com mutatiua y la injuſticia commu tatiua de ſu naturaleza, es pecca do mortal. Dixe de ſu naturale za: porque la materia del hurto puede ſer tãpoca, que no ſea pec cado mortal, ſino peccado venial como ſi vno hurtaſſe vna coſa li gera, como medio real, o coſa de valor de medio real. De lo qual ſe ha de ver Manuel Rodriguez en la ſumma. Man. Rodri. in Sũma to. 1. c. 146. cõcluſ. 1.

¶ La primera duda es, qual ſea la materia leue, q̃ haze peccado venial ſi ſe ha de mirar algũreſpe cto a la perſona, de ſuerte, q̃ reſpe cto de vno ſea peccado venial, y reſpecto de otro ſea peccado mor tal. El exemplo es, ſi ſera peccado

mortal respecto de algũ pobre alguna quantidad, la qual respecto de vn rico, no sera peccado mortal, por ser la materia pequeña.

¶ A esta duda se responde diziendo lo primero, que alguna quantidad ay que respecto de qualquiera sera grande y obliga a peccado mortal, y alguna quantidad, ay tan pequeña, que respecto de qualquiera, es peccado venial. De la quantidad grande es el exemplo, vn escudo o dos. Estos hazen graue materia de tal suerte, que hurtandolos a qualquiera persona, por rica que sea es peccado mortal. Por el contrario hurtar medio real, o vn quartillo o otra cosa semejante, es tan pequeña materia que a qualquiera, que se hurte tan solamente es peccado venial. Esto ansi declarado es commun sentencia de los Thomistas, y muy particularmente lo enseña Medina, y Orellana. La razon desto es porque ello en si, y de su naturaleza es cosa grande o pequeña. La difficultad es en otras quantidades. La difficultad es, si ser materia graue o pequeña se ha de considerar por orden a las personas, o ella por si, es graue, o ligera.

¶ Digo lo segundo, que el que hurta vna cosa pequeña, y de pequeña quantidad, pretendiendo hazer daño en cosas mayores pecca mortalmente. Esto enseña Medina, y Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado en la solucion del tercero, donde lo dize claramente. Pruevase del derecho, en el qual se determina esto. La razon es: porque el tal tiene voluntad de hazer daño en cosas graues. Luego la tal voluntad es peccado mortal. Esto dize muy agudamente Cayetano en el lugar citado. De lo qual se sigue, que el que tiene animo de hurtar quantidad notable, o pequeña qualquiera que se offrezca es estar en estado de peccado mortal, como lo dize Cayetano en el lugar citado. De lo qual se ha de ver Nauarra contra Couarruuias. La razon es: porque este tal tiene voluntad de hurtar en materia notable, y en la que se le offreciere. Luego pecca mortalmente. El exemplo es en aquel, que tiene animo, y proposito de jurar verdad, o mentira lo que se le offreciere. Este tal esta en estado de peccado mortal. De la misma suerte este tal teniendo tal animo de hurtar cosa notable, o pequeña esta en estado de peccado mortal.

¶ Digo lo tercero, que el que hurta vna cosa pequeña, de la qual se sigue graue detrimento al proximo, pecca mortalmente. El exemplo es, quando vno hurta a vn official vn instrumento de su arte, como vna aguja, o vna lesna: y por esta razon no pudo trabajar tres o quatro dias. En este caso el que hurto el tal instrumento sabiendo, o deuiendo saber el daño, que se le siguia al official, pecca mortalmente. La razon es: porque hizo graue daño al proximo, y fue como si le

14. q. 6. c. finali.

Nau. li. 3 de rest. c. 1. n. 40. Cou. lib. 1. var. c. 3. n. 12.

hur-

hurtara vna cosa graue. Acerca desto es la difficultad, si el tal official sacasse cartas de descommunion, generales contra el que huuiesse hurtadole alguna cosa, si las tales cartas de descommunion le obligarian. A esta dificultad se responde, que las tales cartas de descomunió no le obligarian. Esto enseña Nauarro, y Aragon. La razon es: porque en la general descommunió por hurtos tan solamente se entienden los hurtos, que de su naturaleza son peccado mortal, y no por otro camino. Y el tal hurto de su naturaleza no era mortal, sino por el daño, que se sigue. Con todo esso se ha de aduertir, que el que hurta cosas semejátes, tiene obligacion de restituyr el daño q̃ hizo: porq̃ dio el tal daño contra justicicia cõmutatiua. Loque q̃da dicho del que hurta vna cosa peqũa del qual hurto se sigue graue daño yes pecado mortal se deue dezir del, q̃ hurta vna cosa pequeña, sabiendo que el dueño ha de recebir graue pena, por ser hombre de corto animo. En esta caso tambien es peccado mortal por razon de la graue pena, que el tal recibe. Esto enseñan todos Doctores citados, particularmẽte Manuel Rodriguez. La razõ es: porq̃ si recibe el dueño graue detrimento del hurto pequeño, es peccado mortal. Luego lo mismo sera si recibe graue pena.

Naua. in man. c. 17 n. 3. Ara. 2. 2. q. 66 ar. 6.

Man. Rodrig. in sum. to. 1. c. 149. con. 4.

¶ La difficultad es, si el tal caso sera peccado mortal contra justicia. A esto se ha de dezir, que a mi parecer no es peccado mortal contra justicia, sino contra la charidad del proximo. La razon es: porq̃ en el tal caso no tiene razon de hurto, q̃ sea peccado mortal: porq̃ la materia de si es leue. Si tiene razon de pecado mortal es por la pena, q̃ recibe el dueño, la qual no haze q̃ la materia sea graue dentro de hurto. De suerte, q̃ entre el caso passado, y este, ay differẽcia. Que en el caso passado dase daño contra justicia, y agrauase el peccado en razon de injusticia. Pero en este caso el recebir el dueño pena graue no haze materia graue del hurto, y de la injusticia, sino tan solamente causa pena graue contra charidad en el dueño.

¶ Digo lo quarto, q̃ me parece mas probable en lo q̃toca a la materia del hurto, para ser graue o leue no se ha de mirar, y tener respecto a las personas. De suerte, q̃ ella de si es graue o leue, de qualquiera personaq̃ se tome, o se hurte, aunq̃ sea del Rey, o de vn hõbre muy pobre. Esto es contra Medina, Soto F. Luys Lopez y Manuel Rodriguez en el lugar citado conc. 5. Pero nuestra sentencia tiene Aragon, y muchos discipulos de S. Thom. La razõ es: porq̃ la materia del hurto de su naturaleza ha de ser graue o leue y no en ordẽ a las personas, q̃ esso pareceq̃ importa muy poco para la grauedad de la materia. Cõfirmase: porque de otra suerte el hurtar ciẽ reales a vn hõbre muy rico no seria peccado mortal, ni materia graue. Porq̃ respecto del tal hõbre menor quantidad es, y

Medi. in sum. Sot. lib. 5. de iust. q. 3. ar. 3. ad. 3 F. Luy. in instru. cõscien. 1. p. c. 92. Arag. 2. 2 q. 49. art. vltimo.

menos

menos es cien reales, que respecto de otros tres o quatro reales.

¶Digo lo quinto, q̃ a mi parecer, materia graue de sí q̃ constituye pecado mortal en el hurto, será tres o quatro reales, o valor dellos De suerte, q̃ el q̃ tomasse esta materia d̃ qualquiera, q̃ fuesse peccara mortalmẽte. Esto tienen muchos Doctores, y parece muy razonable. Porq̃ como cõsta de lo dicho, la materia del hurto de su naturaleza es graue, o leue. Y cosa cierta es, q̃ el q̃ hurtasse a vn pobre quatro reales, pecaria mortalmente. Luego lo mismo sera hurtandolos a vn rico, y a qualquiera, sin orden a aquel, de quien se toma.

¶La segunda difficultad es. Si multiplicar hurtos leues, y de materia leue es pecado mortal, o si lo puede ser. La razõ de dudar es: porq̃ de muchos peccados veniales nũca se puede hazer vn pecado mortal, como lo enseñã todos los Theologos. Luego de todos aq̃llos hurtos leues, q̃ son peccado venial, nũca se puede hazer pecado mortal. Confirmase: porq̃ si vno en el rezar el officio diuino comete muchos defectos veniales, nũca pecca mortalmente. Luego lo mismo sera en nuestro caso. En esta difficultad ay diuersos pareceres, los quales se podran ver en los Doctores, yo quiero dezir el mio: por ser esta materia muy necessaria, particularmẽte para los q̃ venden cosas en poca quantidad. Y vease Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion octaua.

¶Digo lo primero, q̃ el q̃ de vna misma persona hurta cosas peq̃ñas, cõ frequencia, sera peccado mortal de hurto, quando estos hurtos pequeños llegaren a notable quãtidad, de suerte, que la vltima materia, y quãtidad pequeña en virtud de las passadas, haze graue materia, y materia de peccado mortal. Esta es cõmun sentencia de todos los Thomistas en el lugar citado, particularmẽte lo enseña Medina, y Orellana. La razon es: porq̃ este tal sin duda ninguna da graue detrimẽto y daño a esta tal persona. Luego pecca mortalmẽte. El exẽplo manifiesto es en vn criado, q̃ cada dia o muy frequẽtemẽte hurta a su amo quantidad de quatro marauedis, o cosa semejãte. De lo qual se sigue, q̃ el tal q̃ perseuera en este proposito de hurtar cosas semejantes, esta en estado de pecado mortal, y tiene obligaciõ de restituyr. Esta misma sentencia tiene Medina Cõplutense, Soto, y Cordoua contra Nauarro, que affirma, que el tal no pecca mortalmente, aunq̃ esta obligado a restituyr, el daño notable q̃ hizo. De lo qual diremos luego.

¶Digo lo segundo. El hurtar pocas cosas de muchos es peccado mortal, quando llegare a notable, y graue quantidad. Esto tienen los mismos Doctores citados. La razõ es: porq̃ en el tal caso se da graue daño. Luego es pecado mortal, y obliga a restitucion. Cõfirmase: porq̃ de otra suerte los tauerneros, y reuendedores, q̃ tomã de cada vno vn marauedi,

Med. cõdi. de restit. q. 10. Sot. li. 5. de iust. q. 3. Cord. de casib. q. 70. Nauar. in manua. c. 17. n. 104.

e dos,

o dos, mas muy frequentemẽte, no peccarian mortalmente, ni estarian obligados a restitució. Lo qual en ninguna manera se deue admitir. De lo qual se colige bien facilmente, que estos tales perseuerando en este proposito, estan en estado de peccado mortal. Declaremos esto en vn exemplo. Suppongamos, que todo vn lugar grande junta y amóntona todo el trigo, que tiené los particulares, de suerte que cada vno dellos tiene parte en el tal monton, y vno hurta del tal mõton vna quantidad notable. Este tal sin duda ninguna pecca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr: y es cosa cierta y aueriguada, que este que hurto este trigo del dicho monton no hurto a cada vno en particular graue quantidad, sino pequeña, como es cosa notoria. Luego para ser peccado mortal, y obligar a restitucion, no es necessario, que a cada vno hurte notable quantidad. Aduiertase, que esto tiene verdad, aunque el que hurta sea pobre, como lo dize Soto y Cordoua.

Sot. li. 5. de iust. q. 2. art. 3. ad 3. & in 4. d. 22. q. 1. art. 2. Cord. vbi sup.

¶ A la razon de dudar se responde, que los hurtos pequeños, y que son peccados venialles, nunca jamas llegan a hazer vn peccado mortal, como es cosa notoria en Theologia. Pero lo que aqui dezimos es que aquellos hurtos pequeños en llegando a quantidad notable hazen materia graue, de suerte que el vltimo hurto en virtud de los passados es peccado mortal. Por lo qual ningun peccado venial, ni muchos peccados venialles llegan a hazer peccado mortal. A la confirmacion se responde facilmente de lo que queda dicho. Es grande la differencia, q̃ ay entre lo vno, y lo otro. Porque como queda dicho en nuestro caso viene a ser materia graue, y quantidad notable, de suerte, que se haze peccado mortal. Pero en el caso puesto del officio diuino nunca llega a ser materia graue, ni es peccado mortal.

¶ La tercera difficultad es de vn caso particular, quando muchos passan por vna viña diuersos dias, y cada vno dellos tomaron tres o quatro razimos de vuas, y finalmente destruyeron la viña, o hizieron graue estrago en ella. La duda es, si es pecado mortal, y tienen obligacion a restituyr. La razon de dudar es: porq̃ en el tal caso cada vno destos no dio notable daño, ni hurto en graue quantidad. Luego no peco mortalmente, ni ay obligació de restitucion.

¶ Digo lo primero, q̃ si todos jũtos conuinierõ, como vna causa, y de cõmun cõsentimiẽto a hazer el tal daño, y hurto, todos peccaron mortalmente, y cada vno dellos esta obligado a restituyr todo el daño si los demas no cõcurren a hazer la restitucion. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas particulamente Medina, y Orellana, Cordoua, Nauarro, Soto Fray Luys Lopez, Nauarra.

Cord. de casi. q. 70 Nauar. in man. ca. 17. num. 103. & 104. Sot. lib. 5. de iust. q. 3. Fr. Luys. in instru. conf. 1. p. c. 91. Nauar. lib. 3. de rest. c. 1. nu. 47.

La

La razon es: poque en el tal caso cada vno destos fue causa de todo el daño, y de todo el hurto. Luego todos peccaron mortalmente, y tienen obligacion de restituyr.

¶Digo lo segũdo q̃ si cada vno vno de por si hizieron este daño no sabiẽdo vnos de otros, cierta cosa es, q̃ los hurtos que hizierõ. no fueron peccados mortales. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es: porq̃ cada vno destos por si no sabiendo vnos de otros, no hurtaron graue y notable quantidad, como los supponemos. Luego cosa cierta es, que los tales hurtos no fueron peccados mortales.

¶Digo lo tercero, que si sabiã vnos de otros aunque no fuessen de commun consentimiento a hurtar, sino que supiessen, que los demas yuan a hurtar, y que se auia de seguir aquel daño graue, y notable, peccan mortalmente. La razon es: porque cada vno dellos supo, y entendio muy bien el notable daño, que se auia de hazer, y por consiguiente parece, que lo quiso. Luego todos ellos peccaron mortalmente.

¶ A la razon de dudar se responde muy facilmente de lo que queda dicho en las conclusiones. Pero es necessario acerca destos casos declarar mas en particular algunas cosas desta materia, que tocan en la materia de restitucion.

¶ La quarta difficultad es, si siempre que el hurto es peccado venial tan solamente, no aya obligacion de restituyr, debaxo de peccado mortal. La razon de dudar es: porque la restitucion es obra de la justicia commutatiua, que se ordena a resarcir la desigualdad, que se hizo, con el peccado de la injusticia. Luego, si el peccado de la injusticia tan solamente fue peccado venial, el resarcir y restituyr la tal desigualdad, tan solamente obligara debaxo de peccado venial, y no sera peccado mortal.

¶En esta difficultad ay diuersos pareceres. Nauarro enseña q̃ en algun caso puede acontecer, que no sea pecado mortal el hurto, y que aya obligacion de restitucion. El caso es, quando vno sin saber de los demas, hurto alguna cosa pequeña, auiendo hurtado otro la misma quantidad, de suerte que dieró daño graue. Como quando muchos sin saber vnos de otros hurtaron quãtidad pequeña cada vno de vna viña, de tal suerte que todos juntos hizierõ graue daño. De suerte que en el tal caso ninguno peco mortalmẽte, y todos estã obligados a restituyr, sopena de peccado mortal. Pedro de Nauarra enseña, que no puede auer obligacion de restituyr, sopena de peccado mortal, sino precedio pecado mortal, de injusticia. Por lo qual el q̃ tiene vna cosa prestada tiene obligaciõ de voluerla, pero propriamente no es restituyrla. Porque la restitucion presuppone injusta detencion.

Nauar. in manua. c. 17. n. 104

Nau. li. 2. de rest. c. 2. nu. 42. & li. 3. c. 1. nu. 33.

¶ A esta

¶ A esta duda mi parecer es, que puede auer obligacion de restituyr so pena de peccado mortal, aunque no aya precedido peccado mortal de injusticia.

¶ El exemplo claro es, en el caso puesto. Esta sentencia tiene Medina, y Orellana, y communmente los Theologos. Prueuase: porque si en el tal caso se mandasse so pena de descommunion latæ sententiæ, que todos restituyessen el daño graue, que se auia hecho a la tal persona, sin duda ninguna tendrian obligacion de restituyr. Luego la restitucion obliga, aunque no aya precedido peccado mortal, ni injusticia mortal. Confirmase porque la restitucion obliga por razon del daño graue, y notable, que se hizo. Y assi vemos, que algunas vezes ay obligacion de restituyr, tan solamente por el daño dado. Y en este caso se dio graue daño. Luego ay obligacion de restitucion. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La quinta difficultad es, si los criados, que toman algo de los bienes de sus señores, para hazer lymosna, peccan mortalmente. La razon de dudar es: porque si lo tomã contra la volũtad de los señores, aunque lo tomen para hazer limosna es hurto. Luego no lo pueden hazer.

Nauar. lib. 5. consi. titul. de furt. cõl. 1.

¶ En esta difficultad Nauarro en lugar citado, y en otro lugar absolutamente enseña, que no es peccado mortal: porque lo que tomã para este effecto son cosas de comer, y toman las pocas vezes. Lo mismo enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusione tercera siguiendo a Nauarro.

¶ A esta duda digo lo primero q̃ si los tales criados toman algunas cosas pocas, y pocas vezes, no sera peccado mortal. En esto conuengo cõ estos Doctores. La razon es: porq̃ entonces el hurto es pequeño, y en pequeña quantidad, o no tiene razon de hurto: porque parece, que de razon el señor ha de ser voluntario. Luego por lo menos no sera peccado mortal.

¶ Digo lo segundo, que si tomassen cosas graues, o frequentassen mucho el tomar cosas pequeñas, no lo tendria por seguro, sino que me parece, que seria peccado mortal, aunque fuesse con intento de dar lymosna. La razon es: porque en el tal caso la materia seria graue, y notable. Confirmase: porque si vna vez le tomassen al tal señor alguna cosa en quantidad graue, y notable, seria peccado mortal, aũque fuesse con intento de dar lymosna. Luego lo mismo sera en este caso. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La sexta difficultad es, si sera hurto tomar lo ageno de aq̃l, q̃ lo deue, y no se le puede pedir por via juridica. El exemplo es, quãdo vno deue a otro cié ducados, y no los puede cobrar por via juridica, y tomalos, o valor dellos secretamẽte, y sin scãdalo.

La

La duda es, si este caso sera pecado, o si sera hurto tomarlos, o tomar cosa equiualente. La razon de dudar es: porque lo toman cõtra la voluntad del verdadero señor. Luego es hurto.

¶ Digo lo primero, que en el tal caso, si se puede auer por via juridica, y lo toma secretamente, no guardando el orden del derecho, sin duda ninguna es pecado mortal. En esto conuienen todos los Doctores. La razõ es: porque en el tal caso se haze agrauio al juez, y al orden de la justicia. Luego es peccado mortal cõtra el tal orden de justicia. En este dicho no queda determinado si en el tal caso tendra razon de hurto, o no, sino tan solamente, que es peccado mortal contra el orden de la justicia. Digo lo segundo, que en el tal caso es bié aparente, que el tal peccado tendra alguna razon de hurto. La razon es: porque en el tal caso no tiene derecho para tomar lo que esta en poder de otro, y lo que posee otro, sino es por orden de justicia. Luego bien aparente cosa es, que en el tal caso no solamente peccara contra justicia, por no guardar el orden, sino tãbien contra justicia en orden al proximo.

¶ Digo lo tercero, que no sera peccado de hurto, ni pecado ninguno tomar lo ageno de aquel, que lo deue, y no se puede auer por orden de justicia. Esto enseña Caverano, y communmente los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque en el tal caso no puede auer por otro camino lo que se le deue, y es suyo. Luego por este camino podra muy bien tomarlo. Aduiertase, que para que esto sea licito, y para que sea justa esta cõpensacion, se requieren algunas condiciones. La primera, que la deuda sea cierta, y no dudosa. La razon es porque en caso de duda mejor es la condicion del que posee, y tiene derecho. Por lo qual el otro no se la puede tomar. La segunda condicion es, que el que la toma, este cierto que sin gran incommodo y detrimento suyo, no podra alcançar la tal cosa por via juridica. La tercera es, que el que toma la cosa ha de dar orden, que el acreedor, de quien se tomo, no restituya otra vez. Porque esso seria tener mas de lo que deue tener: y el acreedor pagaria dos vezes vna misma deuda. De suerte, que ha de dar orden para q̃ venga a entẽder el otro, que la deuda esta pagada. La quarta, q̃ no se tome por fuerça, haziendo violencia. Esta condicio pone Couarruuias, y Nauarro. La razon es: por que no es licito hazer violencia, sino es a aquel que actualmente la haze. Y assi deziamos arriba, que quando vno haze actualmẽ violencia, tomando lo ageno, lo puede defender con violencia: pero en cessando la tal violencia no es licito. Luego en nuestro caso no es licita la violencia. Verdad es, que aunque tome la cosa con violencia, no incurrira

Cay. 2.2. q. 66. art. 6.

Cou. li. 2. varia. c. 6 num. 14. Nau. in c. in. v. 11. q. 3. con. 6. cor. 66 n. 294.

la

la excommunió, que sacaron cõtra aquel, que tomo la tal cosa. Esto se entiende en el foro de la conscięcia. Esto tiene Cordoua, Nauarro, en lugar citado, y Aragon sobre el lugar citado de Sancto Thomas. La razon es: porque aunque pecca haziendo violencia, pero despues que tomo la cosa, no tiene lo ageno. Luego no tiene obligacion de responder a la descõmunion. Toda via queda difficultad en caso de lo q̃ se deue se deua por via de pena si en el tal caso sera licito, tomar lo ageno para satisfazerse. El exemplo es, quando vno cometio vn delicto contra el proximo, por el qual el juez deue aplicar a la parte: pongo por exemplo cien mil marauedis: y esto no lo puede alcançar por via juridica. La duda es, si lo podra tomar secretamente, conforme a lo que queda dicho, y con las dichas condiciones.

Cord. de casib. q. 1 1.

¶ Digo lo primero, que antes que el juez de sentencia, por la qual aplique aquella quantidad de marauedis a la parte, no podra la tal parte satisfazerse. Esto enseñan communmente los Doctores, particularmente Nauarra. La razon es: porque la parte en ninguna manera tiene derecho a la tal pena, sino es mediante la sentencia del juez. Luego antes que el juez de la tal sentencia, no tiene derecho ninguno, ni puede hazer la tal compensaciõ. De suerte, q̃ antes de la sentencia no es señor de los tales bienes, y ansi no los podra tomar secretamente, sino es por via juridica.

Nau. li. 3. de rest. c. 2. n. 405.

¶ Digo lo segundo, que despues de dada la sentẽcia del juez, por la qual aplica los tales bienes a la parte podra muy bien la tal parte hazer la tal compensacion con las condiciones arriba puestas. Esto enseña Nauarra, y communmente los Doctores. La razon es: porq̃ en el tal caso por la sentencia del juez se le aplicaron los bienes, y verdaderamẽte son suyos. Luego podra muy biẽ satisfazerse en secreto, auiendo las dichas condiciones. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar de la duda principal, que no es hurto, auiendo las dichas condiciones, y haziendose conforme a lo dicho.

La septima difficultad es, en caso, que vno toma la cosa agena, viendolo el señor della, y no lo contradiziendo: si en el tal caso tendra razon de hurto. La razon de dudar es: porque viendolo, y no lo contradiziendo, parece, que consiente. Luego no sera hurto. Porque hurto es tomar lo ageno contra la voluntad del verdadero señor.

¶ Digo lo primero, que si el tal no lo contradize por miedo, o verguença, o por otra causa semejante, sin duda ninguna el que lo toma pecca peccado de hurto, y tiene obligacion de restituyr. Esto enseña Sylueſtro, y Nauarro, y communmente los Doctores. La razõ es:

Syl. verſurt. q. 1. Nauar. in manu. ca. 17. nu. 4.

porque

porque en el tal caso verdaderamente el señor no consiente dagana. Luego el que toma la cosa, haze injusticia tomandola, y tiene obligacion de restituyrla.

¶ Digo lo segundo, que auiendo certidumbre moral, que el señor no lo lleua mal, ni lo ha de lleuar mal, no es peccado de hurto, ni peccado ninguno tomar la tal cosa, ni ay obligacion de restituyrla. Manuel Rodriguez enseña que quando es cosa probable, que el señor no lo ha de tomar mal, no es peccado tomarle la tal cosa. Pero yo digo, que quando es moralmente cierto, no basta probabilidad. La razon es: porque quando es moralmente cierto no se toma lo ageno contra la voluntad del verdadero señor. Luego entonces no es hurto, ni ay obligacion de restituyr. Quádo ay solamente probabilidad, q̃ el señor lo tendra por bien, no parece que basta: porque puede acõtecer, que en realidad de verdad sea contra la voluntad del verdadero señor. Desto infieren algunos Doctores, que los muchachos, que estan en seruicio de la cozina, y como subjectos al cozinero, a los quales manda el cozinero algunas vezes lleuar fuera de casa algunas cosas secretamente, de las que tocan a la cozina, estos tales no le han de obedecer, y peccan si entiendẽ, que el cozinero hurta aquellas cosas. Porque ellos concurren a el hurto. Porque el tomar semejantes cosas en quantidad es contra la voluntad del señor. De lo qual se ha de ver Nauarro. Y aũque es verdad, que el señor manda a los tales muchachos, q̃ obedezcã al cozinero, esto se entiende en las cosas licitas, y que no son contra su voluntad.

¶ A la razon de dudar se responde, que aunque lo vea, y no lo contradiga, si lo dexa por miedo o verguença, es hurto: y contra su gusto, y voluntad.

¶ La octaua duda es, si los hijos, que estan en poder de sus padres hurtan, tomando algo de la hazienda de sus padres. La razõ de dudar es: porque parece, que no es contra la voluntad de los padres, que los hijos tomen algo, siendo ellos los herederos de la tal hazienda. Luego esto no tiene razon de hurto.

¶ Digo lo primero, que si los hijos toman de los padres algunas cosas de importancia, y que sean cosas notables, peccan mortalmente, y estan obligados a restituyrlo a ellos, o a sus herederos, de su peculio Castrense, o casi Castrense, si lo tienen: sino es, que sus padres les perdonen la tal quantidad. Esto enseñancõmunmente los Doctores. La razon es, porque esto lo toman contra la voluntad del verdadero señor, que es el padre. Luego es peccado mortal, y tienen obligacion de restituyr. Aduiertase, que el tal peccado mortal quiças no es hurto, formalmente hablando, sino peccado mas graue. Porque es peccado contra la virtud de piedad. De suerte, que la injusticia, que se haze al padre

Man. Rodr. in summa tom. 1. c. 146. con. 3.

Nau. loco citato. n. 19. & c. 14. n. 31.

en el

en el tal caso, no es contra la virtud de justicia commutatiua formalmente hablando, si no contra la virtud de piedad, aunque es verdad, que la encierra en si, como materialmente. De lo qual se ha de dezir mas a la larga abaxo tratando en particular de la virtud de piedad.

¶ Digo lo segundo: que quando los tales hijos tomã algunas cosas pequeñas, y de poca importancia, no peccan mortalmente. La razon es: porque la quãtidad no es sufficiente materia para hazer peccado mortal. Aduiertase, que ami parecer aun no es peccado venial, sino fuesse mucha la frequentacion. La razon es: porque en el tal caso no parece ser contra la voluntad de los padres, que los hijos tomen cosas semejantes, antes sino son muy duros, parece, que deuen ser voluntarios, quanto a lo que toca a esto. Y siendo voluntarios en ninguna manera sera peccado. Toda via queda difficultad, si la frequentacion en tomar estas cosas peq̃ñas a los padres, vendra a hazer notable quantidad, y sera peccado mortal. Como deziamos, que los q̃ tomã cosas pocas, quãdo llegã a notable quãtidad, peccan mortalmente por razon de ser graue la materia.

¶ Digo lo tercero, que sin duda sera peccado mortal en los hijos, quando llegare a notable quantidad. Pero pareceme, que en el hijo respecto del padre para ser notable quantidad la que se viene a juntar, ha de ser mayor, que en el, que no es hijo. De suerte, que si en el, que no es hijo, haze notable quantidad tres, o quatro reales, que en el que es hijo, no sera esta notable quantidad, sino que sera necessario: que la tal quantidad sea mayor. La razon es: porque como queda dicho el padre en razon de serlo, y querer mas al hijo ha de ser voluntario, respecto de alguna quantidad: lo qual no acontece en los que no son padres. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La nona duda es: Si los hijos estando en poder de sus padres pueden tomar y retener los bienes aduenticios, sin licencia dellos. Bienes aduenticios, se llaman los que heredan de su madre, o deudos, o los alcançan por su trabajo, y industria, exceptos los que les da el Rey en pago de sus seruicios: porque estos por lo menos son casi Castrenses. La razon de dudar es porque los tales bienes en realidad de verdad, son de los hijos, y los hijos son señores dellos. Luego licito le sera tomarlos, y retenerlos.

¶ A esta duda se responde, que no les es licito estando en poder de sus padres. Esto enseña Nauarro, y otros Doctores. La razon es: porque aquellos bienes son del padre, quanto al vso fructo. Luego el quitarselos, y tenerlos sin su licencia, es peccado mortal, y vna manera de hurto.

Naua. in man. ca. 17. num. 158. & 159.

hurto de lo qual se responde facilmente a la razon de dudar: que aunque aquellos bienes, quanto a la propriedad sean de los hijos: pero quanto al vso fructo, son de los padres. Aduiertase con el mismo Nauarro, que si el que dio alguna cosa al hijo, puso condicion, que el padre no tuuiesse el vso fructo, en el tal caso tomandolos el hijo, y teniendolos, no peccaria, ni estaria obligado a restitucion: porque los tales bienes son suyos quanto a la propriedad, y quanto al vso fructo, de suerte que los padres no tienen derecho ninguno.

¶ De lo qual se infiere, que lo que los hijos ganan con su trabajo, y industria, estando fuera de casa de sus padres, estan obligados a restituyrlo a sus padres, sacando aquello de que tiene necesidad para se tratar conforme a quien son. Porque todo esto esta subjecto a los padres, y a la dispensaciõ dellos. Por lo qual los hijos, que van a las Indias, o a otras partes, donde ganan hazienda con su industria, y trabajo, no la pueden gastar, haziẽdo donaciones de excessiuos gastos, sin licencia de sus padres, por lo menos presumpta.

¶ Toda via queda difficultad de la hazienda, que tomaron, y adquirieron, illicitamente, si desta tal hazienda tienen tambien los padres el vso fructo, de suerte que el hijo que assi los adquirio, tenga obligacion de acudir con ellos a su padre, por tener el vso fructo dellos, miẽtras que los hijos no lo restituyen. En esta difficultad Gregorio Lopez enseña, que, no. La razon es: porque los tales bienes en realidad de verdad no son de los hijos. Luego los padres no tienen el vso fructo. Nauarra enseña, que en el tal caso tienen el vso fructo, por estar los tales bienes en la possession de los hijos. A esta duda mi parecer es, que ambas sentencias son probables: pero mas probable me parece la de Gregorio Lopez con la razon hecha: y particularmente, que la possession que tiene el hijo, en el tal caso es injusta.

Greg. lo. 5. tit. 17. pag. 4.

Naua. li. 3. de rest. c. 1. n. 71 & 72.

¶ La decima difficultad es, si los tales hijos hurtan tomando a sus padres de sus bienes profecticios. Son bienes profecticios los, que el hijo adquiere de su padre. La razon de dudar es: porque el hijo tiene derecho a los tales bienes. Luego no sera hurto el tomarselos al padre.

¶ A esta duda se responde, ser hurto a la manera arriba dicha. Esto enseña Syluestro en el lugar citado, y Nauarro, y otros Doctores. La razon es: porque el padre conforme a derecho tiene la propriedad, y el vso fructo de los tales bienes. Lo mismo se ha de dezir de los bienes adquiridos cõ los bienes del padre, y industria del hijo. Porque estos tales bienes son profecticios, como esta

Nauar. in man. c. 17 n. 158.

deter-

determinado en vna ley de la partida, y lo enſeñan Syluеſtro, y Nauarro en los lugares citados.

le. 6. tit. 17. pa. 4.

¶ La vndecimã difficultad es, ſi aquel, que da ocaſion de hurtar pecca peccado de hurto. La razon de dudar es, porque el tal no toma lo ageno contra la voluntad del verdadero ſeñor. Luego no hurta. El exemplo es en aquel, que pone alguna coſa en alguna parte, que parece eſtar mal guardada, para que otro ſe atreua a hurtar.

¶ Digo lo primero, que el tal, ſi lo haze con animo iniquo, pecca, y ſu peccado ſe reduze a hurto. En eſto conuienen los Doctores. La razon es: porque es cauſa de eſcandalo a ſu hermano, y es como incitarle a hurtar.

¶ Digo lo ſegundo, que alguna vez ſe puede hazer con buen animo, deſuerte, que no ſea peccado. El exemplo es en los muchachos mal inclinados a hurtar, a los quales ſe les da alguna vez ocaſion de hurtar, para que caſtigados, y cogidos en el hurto con la verguẽça ſe enmienden. Y eſto no es ayudarlos a hurtar, ſino permitir el hurto por mayor bien, como lo dize Cayetano, y Nauarro.

Cay. 2. 2. q. 78. ar. 4. Naua. in man. c. 14. n. 16.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde muy facilmente de lo que queda dicho.

¶ La duodecima difficultad es, de los eſtudiantes de Salamanca, o de otras vniuerſidades, que lleuan las patentes a los nueuos, que vienen a ſu compañia, ſi eſtos tales cometen hurto, y tienen obligacion de reſtituyr. Lo miſmo es en otros caſos ſemejantes: en los quales ſe ſuelen pedir patentes. La razon de dudar es: porque los tales inuoluntariamente las dan, y conuencidos cõ el miedo. Luego hurto es. Porque ſe toma lo ageno contra la voluntad del verdadero ſeñor. Confirmaſe: porque en los eſtatutos de la Vniuerſidad de Salamanca eſtan vedadas las tales patentes. Luego hurto es lleuarlas. En eſta difficultad Cordoua, y Manuel Rodriguez, tienen que eſtos tales no peccan, ni hurtan, ni tienen, obligacion de reſtituyr las tales patentes. La razon deſtos Doctores es: porque aũque los tales nueuos las dan por miedo, pero deſpues de dadas, parece que ſe huelgan de las auer dado, lleuando ellos con los otros las patentes de los, que deſpues dellos entraren. Y dizen, que el ſtatuto, de la Vniuerſidad lo declara la coſtumbre, la qual parece que ha declarado, que no obliga, ſino que ſe entiende en el foro exterior, y quanto a la pena, que ha de poner el juez. Eſta ſentencia es probable. Porque los hombres Doctos no han hecho mucho eſcrupulo en eſte punto.

Cord. de caſibus q. 106. Manu. Rod. in ſum. tom. 1. c. 146. con. 9.

¶ A eſta difficultad mi parecer es, que ſi fueſſe mucha la

violencia, y el miedo, que le ponen, y por esta razon diesse la patente, que seria muy escrupulosa cosa el lleuarsela, y que seria hurto y tendrian obligacion de restituyr. La razon que me mueue es: porque los tales no tienen derecho para hazer aquella violéncia, y ponerle aquel miedo: y en esto no le hazen injusticia. Luego estan obligados a restituyr el daño, que se sigue, y el gasto, que haze. Porque por su culpa contra justicia se dio el tal daño. Pero si el miedo no fuesse grande, sino muy pequeño de suerte que no fuesse de importancia, en el tal caso, si diesse la patente, no me parece, que auria escrupulo de peccado mortal de hurto, ni obligacion de restituyr. Porque en el tal caso no se le haze injusticia, ni violencia de importancia, que pueda causar efficazmente el dar la patente: por lo qual es visto darla voluntariamente. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ Tercera conclusion. Nunca es licito tomar la cosa agena, sino es en extrema necesidad. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. Esta conclusion se entiende, quando se toma lo ageno contra la voluntad del verdadero señor. La razon es: porque en tomar lo ageno contra la voluntad del verdadero señor siempre es hurto, y por consiguiente no es licito. Pero en extrema necesidad no se toma lo ageno. Porque en la tal necesidad todas las cosas son communes. Por lo qual en la conclusion de proposito se dize, que el tomar lo que era ageno, es licito en extrema necesidad. Desta manera se ha de entender Manuel Rodriguez, quando dize, que el tomar lo ageno en extrema necesidad no es hurtar. Extrema necesidad es, quando vno no tiene bienes con que sustentarse, y quando esta en peligro de la muerte, del qual no puede escapar, sino es tomando lo ageno. De lo qual se infiere, que aquel que echa su propria hazieda, y bienes en la mar, y juntamente lo que es ageno, y esto para escapar de la tormenta, no pecca, ni esta obligado a restituyr lo ageno, que echo en la mar. Porque todo esto era necessario para saluar la vida, y porque el tal estaua en extrema necesidad.

Man. Rodr. in suma tom. 1. ca. 46. con. 1.

¶ La difficultad es, si es licito en la graue necesidad tomar lo ageno, de tal suerte, que no sea peccado mortal de hurto, tomar lo ageno en la graue necesidad. La razon de dudar es: porque en el tal caso el otro esta obligado de charidad a socorrerle en la tal necesidad, como lo diximos en la materia de lymosna. Luego tomandoselo, es inuoluntario sin razon ninguna, y por consiguiente el tomarselo no tendra razon de hurto. Esta difficultad procede respecto de

D. Tho. 2.2.q. 66 ar. 7.

aquel,

aquel, que tenia obligacion de darle lymosna en la tal necesidad. Porque el que en el que no tenia obligacion de darle limosna, por no tener, no corre la dificultad: y es cierta cosa que seria hurto.

Ang. v. fur. q. 36 y 37. Naua. in Manual. cap. 17. nu. 4. Syl. ver. fur. q. 15. Nauar. li. 3. de restitut. ca. 1. n. 375. Caie. vbi sup. Cou. in regul. peccatũ. p. 2. §. 1. nu. 3.

¶ En esta difficultad algunos Doctores tienen, que es licito, y que no es hurto. Esto tiene la Suma Angelica, Nauarro, Sylvestro, Nauarra, y Manuel Rodriguez.

¶ A esta difficultad se responde que no es licito, y que tomar lo ageno en el tal caso seria peccado mortal de hurto. Esto enseña Cayetano, y Couarruuias, y esta sentencia tiene Medina, y communmẽte los discipulos de Sancto Tho. La razon es: porque este tal en el tal caso no tiene derecho de justicia, ni el otro está obligado à darle cosa alguna, sino es de charidad. Luego tomando lo ageno se pecca contra justicia. En lo qual ay gran differencia entre la extrema necesidad y graue necesidad. Porque en la extrema necesidad todas las cosas son communes, y ansi el que la padece tiene algun derecho de justicia. Pero en la graue necesidad, que no es extrema, no tiene derecho de justicia. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziẽdo, que en el tal caso no tiene derecho de justicia, sino de charidad, y que aunque el otro está obligado à darle lymosna, no es obligacion de justicia, sino de charidad: por lo qual siẽpre queda lugar de hurto en el tal caso.

¶ De lo qual se sigue, que mucho mejor tendra razon de hurto, el tomar lo ageno en las cõmunes, y ordinarias necesidades. Porque entonces tiene menos derecho el que las padece.

¶ Quarta conclusion. Rapina es peccado distincto del hurto. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los que escriuen sobre el. La razon es: porque la rapina tiene particular razon de injusticia, la qual no se halla en el hurto. Luego es especial, y particular peccado muy distincto del hurto. Declaremos esto en particular, para que se descubra la malicia de la rapina. El peccado del hurto es tomar lo ageno contra la voluntad del verdadero señor: pero occultamente, de suerte que no se haze agrauio ni injuria a la persona, cuya es la cosa. Pero la rapina es tomar lo ageno, viẽdolo el señor, y contra su voluntad, y con vna manera de violencia. De suerte, que esta manera de injusticia toca no solamente en la hazienda, como el hurto, sino tambien toca en la misma persona: porque se le haze agrauio, tomando la tal cosa con aquella manera de violencia, y menosprecio de la persona. 2. 2. q. 66 art. 8.

¶ De lo qual se sigue, que la rapina es peccado de otra especie, que no el hurto. Porque tiene distincta razon formal, y distincta razon de injusticia, y de agrauio.

¶ Quinta conclusion. El peccado de la rapina es peccado mortal de su naturaleza. Esto enseñan todos los Doctores citados en el lugar citado. La razon es: porque es mas graue iniusticia y agrauio, que la que se haze en el hurto, como queda determinado. Y es assi, que el hurto de su naturaleza es peccado mortal, como queda ya determinado. Luego tambien sera peccado mortal de su naturaleza la rapina.

¶ La primera difficultad es: Si vno tomasse lo que es suyo proprio al que lo tiene, y el que lo toma lo toma con violencia, y contra orden del derecho, si el tal peccado tendria razon de rapina. El exemplo es, quando vno tiene hurtada vna cosa, y el dueño della se la toma por fuerça. La razon de dudar es: porque el tal no tiene derecho para tomar la tal cosa contra la voluntad del verdadero señor, y por fuerça pudiendo voluerla a su poder por el orden de la justicia. Luego el tal peccado es peccado de rapina.

¶ A esta duda digo lo primero, que absolutamente hablando, no es peccado de rapina. La razon es: porque el tal no tomò lo ageno contra la voluntad del verdadero señor, y con violencia. Porque la tal cosa no es agena, sino suya propria. Luego en el tal caso no pecca absolutamente hablando, peccado de rapina.

¶ Digo lo segundo, que en el tal caso se haze injusticia, la qual como se reduze al peccado de rapina, y tiene vna semejança del. La razon es: porque en el tal caso no tenia derecho ninguno para tomar la tal cosa con violencia. Luego hazele agrauio, y injuria, tomandoselo con violencia. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La segunda difficultad es: si sera hurto, ò rapina, sacar al hombre Christiano, que està captiuo entre infieles, particularmente haziendolo con violencia. La razon de dudar es: porque no es licito tomar con violencia su hazienda propria, que le han hurtado, sino es quando actualmente hazen la violencia, y quando es defension de su propria hazienda. Y en el tal caso no ay actual violencia: porque està ya captiuo.

¶ A esta duda se responde, no ser peccado, sino muy licito. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es: porque el tal captiuo contra justicia, y razon siempre le estan haziendo violencia, y guerra. Luego licito es, aun con violencia sacarle, y ayudarle a su libertad. De lo qual se responde muy facilmente a la razon de dudar.

¶ En este lugar tratan los Doctores algunas cosas pertenecientes a las cosas halladas para descubrir quando el to-

marlas tiene razon de hurto, y quando no tiene razon de hurto. Para lo qual se ha de aduertir, que las cosas halladas son de tres maneras. Vnas, que nunca tuuieron señor, como las perlas preciosas, y otras cosas semejantes, que se hallan en la orilla de la mar. Las tales cosas nunca tuuieron verdadero señor. Otras cosas ay, que en realidad de verdad tuuieron verdadero señor, pero ya no consta del, ni puede constar, ni auer memoria. El exemplo es en los theſoros. Otras cosas ay, que es cosa verisimil, que agora tienen verdadero señor. De todas estas cosas se ha de dezir algo.

¶ Sexta conclusion. Las cosas, que no tuuieron verdadero señor, como son las del primer orden: estas tales son del, que las halla, y adquiere el derecho de ellas, de suerte, que el tomarlas, no es hurto ninguno. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas particularmente Cayetano, Soto, y Sant Antonino, y es commun sentencia de los Iuristas. La razon es: porque las tales cosas son communes, y no tienen verdadero señor, como lo suponemos. Luego son del primero, que las coge. Esto se determina l. item lapilli. ff. de rerum diuisione, & §. item lapilli instituta eodem titulo. La difficultad es: porque los Reyes Catholicos establecieron leyes, en las quales mandaron, que ninguno en el mar de las Indias Occidentales buscasse perlas, sino fuesse de tal condicion, y qualidad el que las busca. Y las leyes justas obligan en consciencia, y prohiben el passar el dominio.

D. Tho. 2.2.q. 66 art. 5. ad 2. Caiet. ibid. Sot. lib. 5. de iust. q. 3. art. 3. ad 2. Anto. 2.p.ti. 1. c. 15. §. 2

¶ A esta duda se responde, lo primero, que la conclusion se entiende, estando en derecho natural, y en derecho positiuo commun. Lo segundo se entiende, y tiene verdad, quando el mar, ò la orilla del mar, en la qual se hallan las perlas, ò piedras preciosas es commun al que las halla, con los demas de la Prouincia, ò Reyno. Porque de otra suerte los del tal Reyno, ò Prouincia pueden prohibir a los estraños, que no busquen las tales perlas, ò piedras preciosas, en el tal mar, ò en su orilla. Y assi pudieron los Indios prohibir a los Españoles, que no buscassen perlas, ò piedras preciosas en su mar. Por consiguiente los Reyes Catholicos de España, como protectores de los tales Indios, pudieron prohibir lo mismo. Lo tercero se puede dezir, que los Reyes Catholicos con las tales leyes tan solamente prohibieron la inquisicion solicita, y publica de las tales perlas, y piedras preciosas, y ni mas ni menos prohibieron el coger las despues de la tal inuencion. Pero no prohibieron, el hallarlas a caso, y como fortuytamente. Finalmente se puede bien dezir, que

las tales leyes son penales, que no obligan en consciencia, hasta la condenacion del juez. Esto queda dicho del primer genero de cosas.

¶ Quanto a la segunda manera de cosas se ha de aduertir, que ay dos maneras de thesoro. Vn thesoro ay, que impropriamente se llama thesoro. Y es vna manera de deposicion de dinero debaxo de la tierra, por causa de ganancia, o de honra, o de guardar el dinero. Como quando vno pone quantidad de dinero, o de oro, o de plata debaxo de la tierra por alguna destas causas, aunque tema, que no ha de parecer mas el tal deposito. Otra manera de thesoro que es propriamente thesoro ay y no es otra cosa, sino vna antigua deposicion, o vn antiguo deposito de dinero, o de oro, o plata, que ya no tiene señor, ni ay memoria del. Estas diffiniciones se hallan en derecho.

Leg. nunquam. §. thesaur⁹. ff. de adquir. rer. dom. leg. vnic. Cod. de thesauris. li. 10. §. thesauros. institut. de rerum diuisione.

¶ Septima conclusion: El que halla el thesoro, que impropriamente es thesoro, si le toma para si comete hurto. Desuerte, que no adquiere dominio del tal thesoro, y esta obligado a restituyrlo al dueño del thesoro. Prueuase lo primero de aquella ley, nunquam, citada, en la qual se determina expressamente ser hurto. Lo segundo se prueua: porque el tal thesoro tiene proprio señor, como consta de lo dicho. Luego el que lo toma contra la voluntad del verdadero señor, comete hurto, y tiene obligacion a restituyr. De lo qual se infiere, que los Españoles, que en las Indias hallaron, y tomaron de los sepulchros de hombres grandes y nobles vasos de oro, y plata, o otras riquezas, no estan seguros en consciencia, sino estan obligados a restituyrlo, porque fue hurto. Porque aquellas riquezas tenian verdadero señor.

¶ Octaua conclusion. De los thesoros, que propriamente lo son: los tales thesoros, estando en derecho natural, todos son de aquel que los halla. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente Orellana. La razon es: porque el tal thesoro de su naturaleza es bien commun. Luego estando en derecho natural el primero que lo halla, y lo toma, es señor del tal thesoro. Esto enseñan cõmunmente todos los Theologos y Iuristas.

¶ Nona conclusion: Estando en derecho commun positiuo, y en el derecho antiguo de España, el thesoro que se halla por arte magica todo está aplicado al fisco, o al Principe. Esta enseñan todos los Doctores citados, y muy particularmente Orellana. Prueuase del derecho cõmun, y del derecho de España antiguo, en el qual está determinado esto. Aduiertase, q̃ estas leyes son penales, q̃ castigã el delicto. Por lo qual no obligan en consciencia,

Leg. vnica. Cod. de thesa. leg. nemo. Cod. de maleficis, & le. regia. 44. tit. 28. p. 3.

antes

antes de la condennacion.

¶ Decima concluſion: Eſtádo en eſtos miſmos derechos, el theſoro, que ſe halla en ſu propria heredad, como en vn campo proprio, todo es del que le halla. Pero el que ſe halla en la heredad agena, ſi ſe halla poniendo cuydado, y haziendo diligencia, todo ſe aplica al ſeñor de la heredad. Pero ſi ſe halla a caſo, ſe diuide por partes iguales entre el que le hallo, y el ſeñor de la heredad. Eſto enſeñan los miſmos Doctores, particularmente Orellana. Prueuaſe de las leyes citadas, en las quales ſe determina eſto. Aduiertaſe, que algunos Doctores tienen que eſtas leyes, quanto a aquello, que dizen, que la mitad ſe aplique al ſeñor de la heredad, no obligan en conſciencia, antes de la ſentencia del juez. La razon es: porque ſe fundan en eſta falſa preſumpcion, que es, que el que hallo el theſoro en la heredad, o campo ageno, trataua de hurtar. Por lo qual ceſſando la preſumpcion del derecho, el que hallo el theſoro, ſe puede quedar con todo el. Pero eſta ſentencia no la tengo por verdadera. Porque el fin deſtas leyes no es caſtigar la culpa del que hallo el theſoro, ſino componer los ciudadanos, y al que hallo el theſoro, y al ſeñor de la heredad. Porque podria auer diſcordia entre los tales, ſi cada vno dellos ſe quiſieſſe quedar con todo el theſoro. Por lo qual no ſiendo ley penal obliga en el foro de la conſciencia antes de la condennacion del juez. Aduiertaſe, que eſtas leyes quanto a otra parte, en la qual priuan del theſoro al que haze diligencia, para hallarle en la heredad agena, es bien aparente, que no obligan en conſciencia, antes de la ſentencia del juez, y el que le hallo deſta manera ſe puede quedar con la mitad del theſoro, haſta que le condennen.

¶ Vndecima concluſion: Eſtando en los meſmos derechos el que halla el theſoro en la heredad, o en el campo, o caſas, que compro no tiene obligacion de dar alguna parte del theſoro al que vendio el campo, o heredad, o caſas. Y eſto tiene verdad, aunque el comprador ſupieſſe, que eſtaua alli theſoro, y lo compraſſe por eſta razon. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. Ha ſe de ſupponer por agora, que es licito comprar vn campo, en el qual ſe ſabe, que ay vn theſoro ſin hazer mencion del tal theſoro, como lo dize el Maeſtro Soto, y ſe tratara abaxo. Eſto ſuppueſto ſe prueua lo primero: porque Chriſto Nueſtro Señor parece, que aprueua eſta compra, para hazerſe ſeñor del theſoro. Y eſta ſentencia tiene Sancto Thomas en el lugar citado en la ſolucion del ſegundo argumento: y los Iuriſtas lo aprueuan. Lo ſegundo ſe prueua: porque eſte hallo el theſoro en ſu proprio campo, y en ſu propria

So. 6. de iuſt. q. 3. ar. 1.

Mat. 13.

l. ité le. a tutore ff. de rei vindicat.

heredad. Porque la compro, y tiene dominio della. Luego suyo es todo el thesoro. Verdad es, que el Maestro Soto tiene lo contrario desta conclusion, y no es muy improbable. La razon es: porque el que halla el thesoro en el campo ageno, esta obligado, a diuidir el thesoro con el dueño del campo. Luego en el caso de nuestra conclusion ay obligacion de manifestar el thesoro, y de otra suerte no sera valida la compra. Confirmase: porque el dueño del campo, en el qual estaua el thesoro, no vendio el thesoro, y por consiguiente el comprador no le compro. Luego no puede retener mas el thesoro, que antes de la compra. Y antes de la compra se auia de diuidir. Luego lo mismo sera despues della.

¶ A esta razon de Soto, estando en nuestra sentencia, se ha de responder, que este tal no posee el thesoro por titulo de compra, sino por razon de auerle hallado en su proprio campo, y el campo tiene por titulo de compra y venta. De lo qual se ha de ver Syluestro y la Rosa aurea.

Syl. v. inuentum. §. 8. cũsequẽtibus Rosa aur. tra. 3. de quæst. inpertinẽtibus casu seu q. 39.

¶ Duodecima conclusion: Ley justa puede auer, que aplique al Principe los Thesoros, que hallan otros, aunque los hallen en sus proprios campos, y tierras. Esta conclusion es contra Syluestro, que enseña en el lugar citado, que la tal ley seria violenta, y contra derecho natural, y ciuil, y lo mismo tiene Soto. Antes este author enseña, que no puede el Principe pedir alguna parte del thesoro, como es la quarta, o quinta parte de aquel, que le hallo. Pero nuestra conclusion la tienen muchos discipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana. Prueuase lo primero: porque en Espaãa ay ley que el thesoro que halla qualquiera, se aplica al Rey, dando la quarta, o quinta parte al que le hallo. Y no es cosa apparente, que si esto fuera contra ley natural, y contra derecho ciuil, se huuiera hecho ley en Espaãa. Luego licito es. Algunos enseñan, que esta ley se ha de entender de solos los thesoros, que se hallan en lugares publicos, y no es muy mala intelligencia, aunque otros dizen lo contrario. Pero casi en todo el mundo esta introduzido, que los thesoros donde quiera que se hallen, se apliquen al Rey. Y que aya este vso lo dize Paludano, y Sant Antonino, y no lo reprueuan. Lo segundo se prueua: porque las cosas communes se han de aplicar por authoridad propria del reyno, o de la Prouincia. Luego los thesoros, que son cosas communes se han de aplicar por authoridad del Rey, y lo puede aplicar a quien el quisiere, y assi mismo por las necessidades de la Republica. Los argumentos que hazen Syluestro, y Soto son faciles de soltar.

So. lib. 5. de iust. q. 3. arti. 3. ad 2.

le. Regia Hispanẽsi 7. t. 12. lib. 6. de las ordenãças reales.

Pal. in 4. d. 15. q. 3. art. 5. D. Ant. 2. p. tit. 3. §. 15. c. 1.

Ter-

¶ Tercia decima conclusion: Los minerales, estádo en derecho natural son del señor del lugar en el qual está los tales minerales. Y estando en derecho commun positiuo se ha de dezir dellos lo que deziamos de los thesoros, y se han de guardar las leyes particulares de cada Reyno. Esto enseñan commun mente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. Esta conclusion se prueua de las passadas. Solamente se ha de explicar, que determinan acerca desto las leyes de España. Conforme a las leyes de España, los reditos de los metales pertenecen al Rey. En otra ley se dize, que los minerales son del Rey, y que no es licito sin licencia o priuilegio del Rey, cauar para hallar los thesoros, y tomarlos para si. En otra parte se concede licencia a qualquiera de buscar, y cauar, y tomar el oro, y la plata viua, y las piedras preciosas en los campos proprios, o agenos, con condicion, que se haga sin detrimento del proprio señor, y con su beneplacito, y si hallare estas cosas puede retener la tercera parte, auiendo sacado los gastos, y las otras dos las ha de dar al Rey. Esto es lo que determinan las leyes de España. Pero el dia de oy se vee claramente, que el Rey se aplica a si estos minerales, y concede alguna parte a aquel, que los halla. De lo qual puede auer alguna razon o razones. La primera es: porque estos minerales son como fructos de la tierra, los quales lleua para defension, y abundancia de la tierra. Y ansi el Rey, que ha de procurar la abundancia, y perfection de la tierra se puede quedar con los tales minerales. La segunda razon es: porque estos reditos son abundantissimos, y ansi parece, que tan solamente son conuenientes para la persona real, y para su potencia.

l. 6. ti. 28 p. 3. le. 8. tit. 1. li. 6 ord. regalium tit. 12. le. 8.

¶ La duda es, de la tercera manera de cosas, que es muy aparente, que tienen agora verdadero señor, al tiempo que se hallan. Estos tales bienes se llaman mostrencos. En esta difficultad, certissima cosa es, que el que los halla tiene obligacion a hazer sufficiente diligencia, para buscar el verdadero señor, y en pareciendo darle los tales bienes. Toda la difficultad es: si despues de auer hecho sufficiente diligencia, no parece el señor, si sera licito al que los hallo quedarse con los tales bienes.

¶ En esta difficultad la commun sentencia de los Theologos, y Iuristas es, que los tales bienes se han de conuertir en obras pias. Ser commun sentencia affirma Syluestro. La razon desta sentencia es, porque, como se dize en derecho, si hallaste alguna cosa, y no la voluiste a su dueño, es hurtarla. Luego la tal cosa se ha de voluer, o darse a los pobres, o conuertirla

Syl. v. inuentum. c. siquid inueniſti 14. q. 5.

tirla en otras obras semejantes. Cõfirmase: porque las cosas, que se hurtaron, sino parece el verdadero señor se han de dar a los pobres. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Confirmase lo segundo: porque estas cosas se han de gastar conforme a la voluntad por lo menos interpretatiua del verdadero señor. Y la voluntad interpretatiua del verdadero señor es, que se apliquen a los pobres, o se conuiertan en otras obras pias. Luego, assi se ha de hazer. El Padre Maestro Soto, y otros, que le siguen, no se atreuen affirmar, que el hombre rico este obligado por fuerça de precepto a dar estos bienes a los pobres.

So. lib. 5. de iust. q. 2. ar. 3. ad 2.

¶ Digo lo primero, que estando en el derecho natural, o en el derecho commun positiuo, ninguno esta obligado a aplicar las cosas halladas a los pobres, o a la Republica, sino que se puede quedar con ello. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razon es: porque no ay alguna razon, ni texto, que conuença lo contrario. Confirmase, porque las cosas, que no tienen dueño, estando en derecho natural, son de aquel, que primero las ocupa. Y es assi, que auiendo hecho sufficiente diligencia, y no pareciendo el dueño las tales cosas, son como cosas communes, y como el thesoro, que se halla: luego son del que primero las coge, estando en derecho natural, y en derecho positiuo comun.

¶ Digo lo segundo, que en este punto se han de guardar las leyes sanctas, y justas, y particulares de qualquier prouincia, que determinan algo destos bienes, y cosas halladas. Esto enseñan los mismos Doctores, y la razon es clarissima.

¶ Aduiertase, que dixe, que se han de guardar las leyes justas, y sanctas: porque en algunas prouincias ay algunas leyes injustas, que no se han de guardar. El exemplo es en los Franceses, que tienen ley, que los bienes de los que padecen naufragio, se han de aplicar a los señores, en cuya jurisdicion llegan aquellos bienes. Esta ley es iniqua, y no se deue guardar, como lo dize Cayetano. Acerca desto ay dos leyes en España, que dizen, y mandan, que estas cosas que se hallan, se den al juez, el qual despues de auerlas publicado, por perdidas, en los dias de mercado, sino parece el verdadero señor las entregue a aquel, al qual por priuilegio del principe competieren estos bienes. Estas leyes, no son injustas: y assi puede disponer de aquellos bienes conforme a estas leyes, si las tales leyes estan en vso, y confirma-

lib. 4. fori Regij tit. 13. l. 2. li. 6. ordinat. rega. ti. 11. leg. 1.

das

madas por el vso. Aduiertase, que si el que hallo estas cosas, las tiene o aquel a quien conuienen por priuilegio, despues de hecha la publicacion, si parece el verdadero señor aun despues del tiempo determinado por ley, a él se le han de voluer las cosas halladas. Porque de otra suerte las tales leyes serian sospechosas de su justicia. Verdad es, que otros enseñan probablemente, que despues que passo el tiempo determinado por la ley, no ay obligacion en conscié-cia de voluerlas al verdadero señor. A la razon de la contraria sentencia con sus cõfirmaciones facilmente se responde de todo lo dicho,

¶ Quartadecima conclusion: En el hurto se puede hallar verdadera razon de sacrilegio. De suerte, que el tal hurto sea verdadero sacrilegio. Esto enseñan cõmunmente todos los Doctores, particularmente discipulos de S. Thomas, y Fray Manuel Rodriguez, y Nauarro. La razon es: porque el hurto puede ser de cosa sagrada, o que cause irreuerencia en la cosa sagrada. Luego el hurto puede ser sacrilegio, y tener verdadera razon de sacrilegio. Es necessario declarar mas en particular, quando el hurto tiene razon de sacrilegio. Ante todas cosas, el hurtar es sacrilegio, quando se hurtan las cosas sagradas, ora se hurten del lugar sagrado, ora de lugar que no sea sagrado. El exemplo es, quando vno hurta cosas consagradas, y dedicadas para el culto diuino, como son los calices, y otras cosas semejantes. De lo qual se ha de ver Sancto Thomas, y Cayetano. De todo esto se hade tratar muy en particular abaxo tratando del sacrilegio. Puedese ver algo desto en la primera parte de la summa pag. 635. Todo lo demas se ha de tratar en el lugar citado.

Ma. Ro. in summa to. 1. ca. 148. Na. in Man. c. 17. nu. 25.

D. Tho. 2.2.q.99 ar.3. Ca. tomo. 1. opusculo rũ opusc. 31. respõ sione 12. dub. 2.

Cap. XXII. Dela injusticia del juez.

DESTO disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente Medina Orellana, Bañes, Aragon, y Soto, y todos los Summistas.

D. Tho. 2.2.q.67 So. lib. 5. de iust. q. 4. summistæ v. iudex.

PRIMERA Conclusion. Peccado grauissimo es, que el juez sentencie al que no es su subdito, Esto enseña Sancto Thomas, y todos los Doctores citados en el articulo primero de la question citada. La razon es: porque sino es su subdito, no tiene jurisdiciõ ni poder sobre el: y por consiguiente, la sentencia es iniqua. Aduiertase, que en el juez es necessario jurisdicion, y authoridad, y el que no la tiene haze grandissima injusticia al que sentencia, y es juyzio vsurpado, como lo enseña expressamente Sancto Thomas, y por consiguiente es injusto. De suerte, que assi como la ley, aunque sea santa, y justa no tiene fuerça ningu-

D. Tho. 2.2.q.60 art.6.

na, si-

na, sino la pone el que tiene jurisdicion, y poder, assi tambien la sentencia, aunque sea sancta y justa, sino la pronuncia el que tiene legitimo poder, no vale nada y es injusta, como se determina en derecho. Aduiertase, que se sacan dos casos. El primero es, quando el que no puede ser juez, le instituyen con publica authoridad, y es tolerado. Porque el defecto, y vicio es oculto, como se dize en derecho, de los sieruos, y esclauos. El segundo caso es, quando vn tyranno tiene por fuerça vna Republica, la qual no se puede librar de la tyrannia, y por consiguiente consiente en el gouernarse por las leyes del tal: porque tenia por peor viuir sin leyes, que el gouernarse por las tales.

3.q.8.ca. acusato rej.

c.infamis persona 30.q.7.

¶ La primera difficultad es, de los juezes arbitros si tienen authoridad, y poder para que sus sentencias, obliguen en el foro de la consciencia. La razon de dudar es, porque los tales, contra quien dan sentencia, en realidad de verdad, no son sus subditos, como es cosa notoria. Luego la sentencia, que pronuncian, no obliga en consciencia, ya es injusta: porque se da contra aquellos, que no son sus subditos.

¶ A esta duda se responde, que los juezes arbitros tienen authoridad de dar sentencia, que obligue en consciencia. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es: porque tienen authoridad de las mismas partes. Y lo principal porque las leyes ciuiles, y canonicas admiten semejantes juezes arbitros, como consta de todo el titulo de arbitris. Aduiertase, que para que no aya confusion en la Republica, no pueden los tales juezes exercitar acto de jurisdicion. Por lo qual en causas criminales tan solamente pueden determinar, y constituyr lo que ha de hazer la vna parte, para que la otra desista de la querella. Y por razon desta conuencion puede determinar que la vna parte salga desterrada, no por manera de pena, sino por manera de ausencia necessaria para euitar las ocasiones. Pero todo esto no quita, que el juez ordinario pueda proceder a castigar el delinquente.

¶ A la razon de dudar se responde de lo dicho. En el tal caso los juezes arbitros tienen jurisdicion sobre los tales, y assi su sentencia obliga en el foro de la consciencia.

¶ La segunda difficultad es, de los que sacan los delinquentes de las Iglesias contra el priuilegio de la immunidad de la Iglesia, si estos tales sentencian dolos los tales delinquentes, peccan contra justicia, y estan obligados a restituyr los daños. La razon de dudar es: porque los tales en realidad de verdad son subditos, y el juez tiene jurisdicion en ellos: porque assi lo suponemos. Luego la sentencia,

quo

que pronuncia el juez contra ellos, es valida, y no es injuſta. Eſto ſe confirma porque el priuilegio principalmente ſe da en fauor de las Igleſias, antes tan ſolamente ſe concede en fauor de las Igleſias. Luego tan ſolamente ſe haze injuria a la Igleſia y no a los delinquentes, que ſacan de la Igleſia.

¶ A eſta difficultad digo lo primero, que ſin duda ninguna los juezes, que ſacan los tales reos, y delinquentes de la Igleſia contra priuilegio, y en el caſo, que vale el priuilegio, pecca mortalmente peccado de ſacrilegio. En eſto conuienen todos los Doctores. La razon es: porque el tal juez haze injuria grande a la coſa ſagrada, que es la Igleſia no le guardando ſu priuilegio, y immunidad. Luego es peccado de ſacrilegio.

¶ Digo lo ſegundo, que los tales peccan peccado de injuſticia contra los delinquentes, y la ſentencia es iniqua, y tienen los juezes obligacion de reſtituyr todos los daños, que ſe le ſiguieron a los delinquentes. Eſto enſeñan communmente todos los diſcipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y muy particularmente Medina, y Orellana, y Fray Luys Lopez. Prueuaſe: porque el tal juyzio es vſurpado, y ſin juriſdicion, y authoridad: porque en el tal caſo el juez ſuperior le quito la authoridad, reſpecto del tal hombre. Luego ſentenciandole le haze injuſticia, y tiene obligacion de reſtituyr todos los daños, no ſolamente, que ſe ſiguen a la Igleſia, ſino tambien al que ſaco de la Igleſia. Lo ſegundo: porque el que ſe acogio a la Igleſia, goza del priuilegio de la Igleſia, y tiene derecho de defenderſe a ſi y a todas ſus coſas. Luego injuſticia le hazen ſacandole de la Igleſia, y ſentenciandole. Y eſto eſta determinado en derecho.

¶ De la reſolucion deſta difficultad ſe ſigue, que el delinquente, que ſacaron de la Igleſia contra el priuilegio, no tiene obligacion de reſponder la verdad al juez, que le pregunta, aunque alias le preguntara juridicamente, ſino le vuieran ſacado de la Igleſia, le preguntaua muy bien el juez. La razon es: porque el tal en realidad de verdad, en el tal caſo, no es verdadero ſubdito deſte juez, ni le pregunta juridicamente. Luego no tiene obligacion de reſponder al tal juez, ni tiene obligacion de dezirle la verdad.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde, que aunque abſolutamente el tal delinquente ſea ſu ſubdito: pero ſupueſto, que le ſacaron de la Igleſia contra priuilegio en realidad de verdad, no es ſu ſubdito.

¶ A la confirmacion ſe reſpõde, que aunque es verdad, que el priuilegio fue concedido en

17. q. 4. c. ſiquis 4.

Med. in Súma fo. 26. p. 2. Fr. Luys inſtructorio cõ ſcientiæ prima p. c. 33. col. 161.

fauor

fauor de la Iglesia: pero supuesto el priuilegio tambien se les haze injuria a los mismos, que sacan de la Iglesia contra el priuilegio. Tambien se puede dezir, que el priuilegio tambien se concedio a los mismos delinquentes.

¶ La tercera difficultad es: Si es lo mismo de los delinquentes, que se acogen al sacramento, quando lo lleuan por las calles a los enfermos, o en procesion.

Con. li. 2. var. cap. 20. n. 5.

¶ En esta difficultad Couarruuias tiene que, no. De suerte, que dize, que estos tales no gozan de la immunidad de la Iglesia, y que los puede sacar de alli el juez, y sentenciarlos sin hazerles agrauio ninguno. La razon es: porque aquel no es lugar sagrado:

Die. Pe. l. 3. lib. 1. ti. 1. ord. Naua. in Ma. c. 25 n. 8.

¶ A esta difficultad se responde, que lo contrario parece verdadero. Esto tiene Diego Perez y cita a Archidiacono, y a Remigio, y esto mismo tiene Nauarro. La razon es, porque la Iglesia tiene este priuilegio, por razon del Sanctissimo Sacramento, que esta en la Iglesia. Luego lo mismo sera en el caso, que vamos practicando: porque los delinquentes se acogen al Sanctissimo Sacramento.

¶ A la razon de la contraria sentencia se responde facilmente que aunque no es lugar sagrado: pero equiuale a lugar sagrado, por la presencia del cuerpo de Christo nuestro Señor.

¶ La quarta duda es: Si el ladron, que solamente cometio vn hurto, goza de la immunidad de la Iglesia, de suerte que no pueda el juez sacarle della, ni sentenciarle.

¶ Digo lo primero, que estando en derecho, este tal goza de la immunidad de la Iglesia, y le haria el juez grauissima injusticia, sacandole della. Esto enseñan cõmunmente los Doctores. La razon es: porque el derecho expressamente lo determina assi.

Digo lo segundo, que si uuiesse costrumbre en contrario legitimamẽte prescripta, no gozaria de la immunidad de la Iglesia. Y parece que ay la tal costumbre. Esto enseñan algunos Doctores. La razon es: porque la tal costumbre tiene fuerça de ley.

¶ Digo lo tercero, que el ladrõ famoso, que es aquel, que cometio dos o tres hurtos, salteando caminos, o andando de noche robando, o quemando miesses, ohaziẽdo otras violencias, ni por costumbre, ni por derecho goza de la immunidad de la Iglesia. De suerte, que el tal le pueden sacar de la Iglesia, y condemnarle.

¶ La quarta difficultad es: Si todos los Christianos gozan de la immunidad de la Iglesia, de suerte, que los juezes no los puedan sacar della, ni condemnarlos. La razon de dudar se toma de los descommulgados, y otros semejantes. Porque los tales parece, que estan fuera de la Iglesia. Luego no deuen gozar de la immunidad della.

¶ Digo lo primero, que no goza dela tal immunidad el infiel. Esto enseñan communmente los Doctores, particularmente Nauarro,

Naua. in Ma. c. 25 n. 19 Ma. Ro. in Sũto. 1. ca. 154. conclus. 8.

uarro, y Manuel Rodriguez. La razon es: porque el infiel esta totalmente fuera de la Iglesia, y no cree en la sanctidad della. Luego conuenientissima cosa es, que no le valga la immunidad de la Iglesia. De suerte, que al tal delinquẽte le pueden sacar de la Iglesia, y sentenciarle.

¶ Digo lo segundo, que el blasfemo no goza de la immunidad de la Iglesia, particularmente si es blasfemo herege. Esto enseña Manuel Rodriguez de todos los blasfemos, y Nauarro lo limita a los blasfemos hereges. La razon es: porque estos tales no guardan el deuido respecto a las cosas sagradas de la Iglesia, y a Dios, y a los sanctos. Luego conueniente cosa es, que estos tales no gozen de la immunidad de la Iglesia: particularmente tiene esto verdad en los blasfemos hereges.

¶ Digo lo tercero. Todos los Christianos gozan de la immunidad de la Iglesia. Esto tiene verdad, aunque esten descommulgados, y entredichos. Esto enseña Couarruuias, y Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razõ es: porque los tales Christianos, aunque descommulgados, y entredichos pertenecen a la Iglesia y la respectan. Luego conueniente cosa es, que gozen del tal priuilegio.

Cou. li. 2 var. c. 20 n. 11.

¶ De lo qual se sigue, que tambien goza de la tal immunidad el preso, que huye de la carcel, aunque aya hecho juramento al carcelero, de no salirse della. Porque el tal juramento, no quita el priuilegio de la Iglesia.

¶ Sigueſe lo segundo, que goza tambien de la immunidad de la Iglesia aquel, que lleuandole preso a ahorcar, y passandole la justicia por junto a vn lugar sagrado, huye de la justicia, y se acoge a el. Y de la misma immunidad goza el que notoriamente hirio algun clerigo, saluo si le hirio en lugar sagrado.

¶ Aduiertase, que Gregorio. XIIII. En vn motu proprio, que dio el año de 1591. que comiença, Cum alias non nulli prædecessores nostri, ordena que ningun juez seglar saque al delinquente seglar de la Iglesia, sino es con expressa licencia del Obispo, o dessu vicario. Y si sacaren algunos de las dichas Iglesias, o lugares sagrados, o monasterios se repongan en las carceles del juez ecclesiastico con prisiones, y guardas sufficientes, puestas por el juez seglar, y que no los puedan sacar de alli. Y ser entregados a la justicia seglar, sino es conociendo el Obispo, o su vicario de la causa, y juzgando no les valer la Iglesia. Y castiga su Sanctidad los que no guardan esto con las penas, que los sacros canones ordenan contra ellos. Todo esto ordeno su Sanctidad, para que se guardasse con rigor la immunidad de la Iglesia.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, de todo lo dicho.

¶ La quinta difficultad es, del juez, que promete al reo, que no le castigara, y le constriñe a ſa-

e del lugar sagrado, y le lleua consigo, si este tal juez tiene obligacion de cumplir la palabra no le condemnando. La razon de dudar es: porque le hizo la tal promessa, y mediante ella le saco de la Iglesia. Luego tiene obligacion de cumplirle la palabra dada.

¶ Digo lo primero, que si podia conforme a derecho sacar el delinquente del dicho lugar, no esta obligado a cumplirle la palabra. Esto enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion nona, y cita a Fortun Garcia, y dize ser commun sentencia. La razon es: porque aunque es verdad, que vso de aquella maña, para sacarle de la Iglesia, pero tenia derecho para sacarle. Luego no esta obligado a no le castigar, y castigandole no le haze injusticia alguna, antes tiene obligacion por razon del officio a castigarle, si es necessario para el bien commun de la Republica.

Fo. Gar. l. conuentionũ co. 4. ff. de pactis.

¶ Digo lo segundo, que si conforme a derecho, no le podia sacar de la Iglesia, y el juez con engaño y fraude, o con violencia le saco della, tiene obligacion a no le castigar, sino voluerle a la Iglesia. La razon es clara: porque el tal le hizo injusticia, y muy graue, sacandole de la Iglesia con aquel modo. Luego tiene obligacion de resarcir aquella injusticia que hizo, y voluerlo a la Iglesia. Todauia ẽ esta difficultad, quando el juez saca al delinquente de la Iglesia, prometiendole que le voluera a ella, si esta obligado a voluerle a ella. Esta duda procede, quando el delinquente sabe, que el juez pecca prometiendoselo, por el daño que se haze a la Republica.

¶ En esta difficultad, este Doctor citado tiene que esta obligado a voluerle a la Iglesia. Pero Couarruuias duda desto, y dize que esto tiene verdad en caso, que segun derecho no le puede sacar dela Iglesia, pero que no tiene verdad, quando conforme a derecho le puede sacar de la Iglesia. Esta sentencia me parece verdadera, y muy conforme a razon.

Co. li. 6. va. c. 2. in fine.

¶ Otras muchas cosas se pudieran tratar en este lugar, tocantes a la immunidad de la Iglesia, pero no es este su proprio lugar. Tratarse han a su tiempo. En este lugar tan solamente se ha de saber, que el juez, que le condemna, y sentencia aquellos, que gozan de la immunidad de la Iglesia, les haze grauissima injusticia, y tiene obligacion de restituyrles todos los daños, que se le siguen: porque los tales no son sus subditos.

¶ Segunda conclusion: Ningun juez secular puede juzgar y sentenciar al clerigo en los casos prohibidos por el derecho: y si lo haze pecca mortalmente contra justicia, y esta obligado a restituyr todos los daños, que de la tal sentencia se siguieren. Esto enseñan todos los Thomistas, y todos los Doctores ya citados. La razon es: porque

los

los clerigos en los tales casos, no son subditos del juez seglar. Luego la tal sentencia es injusta, y sin deuido poder, y jurisdicion. De lo que toca a la immunidad de los Ecclesiasticos, y porque derecho estan exemptos de la potestad ciuil, y de los juezes seglares, se ha de dezir abaxo en su proprio lugar.

Tercera conclusion. Licito es, que el juez de sentencia contra la verdad, que ciertamente sabe constandole legitimamente, y juridicamente lo contrario. El exemplo es en caso, que el juez sabe ciertamente, como persona particular, que Pedro no fue homicida, y con todo esso juridicamente en el foro exterior le prueuan ser homicida. En el tal caso el juez le puede condemnar, como a homicida, contra la verdad, que sabe ciertamente. Y en este caso no comete peccado ninguno. Esta conclusion es contra Scoto, y contra otros, que tienen lo contrario. Pero nuestra sentencia tiene expressamente Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y communmente los Doctores. Prueuase lo primero: porque el juez ha de juzgar segun lo allegado, y prouado. Luego licito es, juzgar segun lo allegado, y prouado contra la verdad, que el sabe, como persona particular. Lo segundo se prueua: porque el juez es persona publica, y juzga con publica authoridad. Luego necessaria cosa es, que sentencie, como a la sciencia publica. Esta sentencia tiene Syluestro, y cita Alexandro de Ales, y a Ricardo, y a Palude. Y esta misma sentencia tienen communmente los Doctores. Aduiertase, que el juez en el tal caso ha de hazer todas sus diligencias en quanto fuere posible guardando su officio, para librar el innocente: pero no esta obligado a renunciar el officio, ni puede dexar de condemnar al tal, como a delinquente, si en realidad de verdad se lo prueuan, no teniendo otro remedio.

Scoto.

D. Tho. 2.2.q.67 art.2.

Syl.v, index.2.§.1.

Quarta conclusion: El juez no puede condemnar persona alguna, sin que aya acusador. Esto enseñan Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo tercio. La razon es: porque el juez es persona publica, y ha de poner medio entre las partes: Luego sino ay acusador, no puede el juez condemnar a nadie.

La primera difficultad es, si en las cosas ciuiles es necessario, que aya acusador, para que el juez pueda proceder a condemnar alguna persona.

A esta duda se responde, que en las cosas ciuiles, y en lo que toca a la hazienda propriamente no ay acusador, sino actor que pide. Y es cosa cierta, que el juez no puede proceder a sentenciar en las cosas ciuiles, sin el tal actor, el qual pide justicia. De suerte, que bien ansi, como en las cosas criminales no es licito, que el juez proceda a pronunciar sentencia, sin acu-

sador, ansi tambien en las cosas ciuiles, no es licito, que el juez proceda a pronunciar sentencia sin author, y sin parte. Esto consta del derecho. De suerte, que esto es de derecho positiuo, pero muy cõforme a derecho natural. Porq̃ si el juez hiziesse officio de acusador, y de actor, al mismo le perteneceria induzir los testigos los quales examinaria, como el quisiesse. Desuerte, q̃el juez hade ser como medianero entre las partes, como lo dize Aristoteles. Ad uiertase, que los padres de familias para castigar no tienen necessidad de acusador. Porque los tales han de castigar como padres. Los prelados de las religiones en los peccados ligeros, que castigã como padres, tampoco tienen necesidad de acusador. Y fuera de las religiones los peccados ligeros se han da juzgar, y sentenciar sin tanto ruydo, y sin proceder tan juridicamente, como se determina en el derecho. Pero en las cosas criminales, que no se pueden castigar sin infamia del delinquente, y sin proceder a carcel necessario es, que ay acusaciõ, aunque sea en las religiones.

c.1. deacusationib. & l.illi.ff deofficio præsidis &l.rescripto ff. de munerib. & honoribus. 5.Ethico c.4. l.leuia ff. de acusationib.

¶ La segunda difficultad es: Quando el juez con legitimos testigos vee delante de si, que se comete vn delicto, como si viesse matar a vn hombre, en el talcaso es la duda, si podra proceder a castigar al tal delicto, sin que aya acusador.

¶ A esta duda se responde, que en el tal caso la euidencia que se cometio el tal delicto suple las vices del acusador. Lo mismo es, quando a y infamia publica o clamorosa insinuacion. En el tal caso puede muy bien inquirir el juez, sin acusador. Lo mismo es, quando ay rebelion contra la Iglesia. Lo qual dize Christo por Sant Mattheo, quando dize, que si no obedeciere a la Iglesia, le tengan por descomulgado. Finalmẽte lo mismo es, quando ay denunciacion juridica, que pretende castigo, como suele acontecer en la inquisicion. La tal denunciacion suple las las vices de acusacion. Y ay gran differencia entre el acusador, y denunciador que el acusador esta obligado a prouar, pero no el denunciador. Mat. 18.

¶ Quinta conclusion: El juez inferior no puede absoluer al delinquente de la pena puesta por la ley del superior. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el art. 4. La razon es: porque el juez inferior no tiene poder sobre el superior, ni sobre su ley. Luego no puede licitamente relaxar la pena puesta, por el superior. Desuerte, que si la ley del superior tiene puesta pena corporal, o pena pecuniaria por su propria ley, el juez inferior no puede por su libre aluedrio quitar esta pena al delinquente, sino q̃ esta obligado en consciencia a hazerle executar: porque aquello es necessario para el bien commun: y porque el no tiene authoridad sobre la ley del superior.

¶ Sexta conclusion. El juez supremo, qual es el principe puede

re-

relaxar la pena de la ley, cõſintiẽdolo la parte, a la qual ſe hizo injuria, y cõ cõdicion, que la tal relaxaciõ no ſea perniciosa a la republica. Eſto enſeña S. Thom. y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. La razon es: porq̃ el juez ſupremo tiene authoridad ſobre la tal ley. Aduiertaſe, que quãdo no es licito al juez remitir la pena del derecho al juez, tambien es peccado, que otro qualquiera le pida que la relaxe. Porq̃ es pedirle lo qué el juez no puede hazer licitamẽte. Pero al acuſador y a la parte es licito rogarles, que perdonen. Porque ellos licitamẽte pueden perdonar. La duda es, como es licito al Principe perdonar la pena del derecho.

¶ Digo lo primero, que quãdo cõſiente la parte, y no ſe ſigue detrimento al biẽ commũ de la Republica, es licito, como queda dicho en la cõcluſion. Porq̃ el Principe puede diſpẽſar en ſus leyes, y en las penas pueſtas por las miſmas leyes. Aduiertaſe, q̃ el Principe ſin cauſa razonable no ha d̃ hazer eſto, cõmunmente hablando, y ſi lo haze, ſera grauiſsimo peccado. La razõ es: porque ſi cõmunmẽte, y ſin cauſa razonable hizieſſe eſto, ſeria cauſa, que creciеſſen los males, y los peccados, y homicidios, y latrocinios en la Republica. Pero ſi el Principe, cõſintiendo la parte, & ſin cauſa razonable perdona la pena pueſta por la ley, el perdõ es valido, aũque pecca: de ſuerte que el delinquẽte no tiene obligaciõ alguna a la pena. Porq̃ para que vno tẽga obligaciõ a la pena, es neceſſaria la condemnacion del juez.

¶ Digo lo ſegũdo, q̃ el Principe no puede perdonar la pena, ſi contradize la parte, q̃ padecio la injuria. Eſta es cõmũ doctrina d̃ los Thomiſtas en el lugar citado, y particularmẽte enſeña eſto Medina, y Orellana. La razõ es: porque el juez no ha de negar la juſticia al que la pide. Porq̃ el juez de ſu proprio officio tiene obligacion de dar a cada vno ſu proprio derecho. Aduiertaſe, que puede acõtecer algũ caſo particular, en el qual el Principe pueda quitar, y borrar la acuſaciõ, y cõpeler al acuſador q̃ ſe cõtente cõ otra ſatisfaciõ al aluedrio de varones prudentes. El exẽplo es en caſo, q̃ la perſona delinquẽte, y q̃ merece muerte, es muy vtil para la guerra, ò para la Republica. Eſto ſe determina en derecho: la razõ es: porq̃ la tal pena eſtà pueſta por ley humana. Luego podra el Principe por el biẽ dela Republica mudar la tal pena, y diſpenſar en ella. ¶ La ſegũda difficultad es de los officiales publicos, q̃ no acuſan a aquellos, que han caydo en algunos delictos, q̃ tienen pueſta pena, particularmẽte, quãdo la pena es pecuniaria, y ſe ha de aplicar al fiſco. ¶ La difficultad es, ſi eſtos tales peccã mortalmẽte, y tienẽ obligaciõ de reſtituyr el daño, q̃ hazẽ. Principalmẽte tiene eſto dificultad en los juezes, q̃ no cõdemnan a las tales penas. La razõ de dudar es: porq̃ el fiſco no tiene derecho a aq̃llos bienes, ſino es mediãte la ſenten-

Cap. ſi quem pœnituerit. 2. q. 3.

ciadel juez. Luego antes de auer sentencia, no ay obligaciõ de restitucio. ¶ Digo lo primero, que hablãdo delas penas corporales aũque es peccado mortal, no hazer semejãtes officios, no ay obligacion de restitucion, sino fuesse que se siguiesse graue detrimẽto al bien publico. En esto conuienen communmente los Thomistas. Que sea peccado mortal, cõsta: porq̃ todos estos officiales y ministros de su proprio officio tienẽ obligacion. Luego sino cũplen con ella, peccan mortalmente. Que no tengan obligaciõ de restituyr, se prueua: porq̃ la tal pena tan solamẽte es corporal, de la qual no se sigue aprouechamiento al fisco, ni a otro nadie. Luego no ay obligacion de restitucion. ¶ Digo lo segundo, q̃ hablando de las penas pecuniarias, el juez, q̃ despues de legitimamente prouado el delicto, no condẽna al delinquente a la tal pena, conforme a derecho, no solamẽte pecca mortalmente, pero tiene obligaciõ de restituyr. El exẽplo es, quãdo el juez en pena de algun delicto, auia de aplicar ciẽ escudos al fisco, y no los aplica, tiene obligaciõ de restituyr. Esto enseñan communmente los discipulos de Sãcto Thomas en los lugares citados, particularmẽte Soto, Medina, Orellana, y Sylueſtro. La razon es: porq̃ el juez de su proprio officio, y por razõ de su salario, está obligado a hazer justicia, y condemnar a aquellas penas. Luego si no lo haze, pecca mortalmente contra justicia, y está obligado a restituyr.

Sylues. v. pœna. §. vlt.

¶ Digo lo tercero, que los demas officiales, que de justicia, y de proprio officio estan obligados a acusar, y pedir la tal pena como el fiscal, y no la piden, peccan mortalmente, y estan obligados a restitucion. Esto enseñan los mismos Doctores: y se conuence con la misma razon.

¶ A la razon de dudar se respõde facilmẽte, que aunque es verdad, que el fisco no tiene derecho de justicia actualmente hasta la sentencia del juez: pero el juez por su injusticia no da la tal sentencia: por lo qual tiene obligacion a restituyr. Y lo mismo te ha de dezir del fiscal, que tiene obligaciõn de acusar, y a pedir la tal pena, y este es su proprio officio, para el qual está assalariado.

¶ Septima conclusion. El juez en el juyzio, enel qual se trata de condemnar alguno, ha de tener manifiestissimas probanças. Otra cosa es, quando se trata de la defenſion del innocente. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y Iuristas. La primera parte se prueua: porque todos los derechos claman, y dãvozes, q̃en los tales casos los testimonios han de ser mas claros, que la luz de medio dia. De lo qual se sigue, que quando el juez pronuncia vna sentẽcia precipitada, no teniendo atenciõ, a que los testimonios sean tales, pecca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr todo el daño, que se le siguio a la parte: por

que

que el tal juez hizo contra la justicia commutatiua. La segunda parte es llana: porque los indicios sufficientes, y los testimonios son bastantes para absoluer, y librar al innocente, y no para condemnarle.

¶ De lo qual se sigue, que quãdo en el juyzio principalmente se trata de la vtilidad, y prouecho de vno, sin detrimento de otro, licito es, que el juez procèda por conjecturas. La razon es: porque entonces no se procede a condemnar ningun delinquente. Y ansi Salomon por conjecturas procedio a la sentencia que dio. Aduiertase, que otra cosa seria, quando se tratasse de quitar la possesion a otra persona. 3. Reg. 3.

¶ Octaua conclusion, quando el juyzio procede entre partes, el juez tiene obligacion de pronunciar la sentencia en fauor de aquel, cuyos testimonios prueuan mas efficazmente. El exemplo es, quando dos pleytean sobre alguna hazienda, tiene obligacion el juez de dar la sentencia en fauor de aquel, que prueua mejor. La razon es: porque el juez ha de juzgar segun lo alegado, y prouado. Luego ha de juzgar, y sentenciar conforme a las mejores probanças. Esta es cõmun sentencia de todos los Doctores. Esta sentencia, que es cõmun se ha de entender, quando aquel, por quien estan los mejores testimonionios, está en la possesion: como cõsta del derecho. Porque si el otro, que tiene por si testimonios probables, estuuiesse en la possesiõ, en el tal caso no se auia de pronũciar la sentencia en fauor de aq̃l, por quien ay mas efficaces testimonios, y mas probables. Porque en el tal caso la possesiõ es de grandissima cõsideracion, y los testimonios probables jũtos con la possession equiualen por lo menos a la mayor probabilidad de los testimonios del otro: y por consiguiente el juez se auia de auer, como si vuiera igual probança de ambas partes. Para explicar esto, es necessario, poner otras cõclusiones declaradoras deste pũto. ¶ Nona cõclus. Si los testimonios mas probables de la vna parte, causã tãta probabilidad, y verosimilitud moralmẽte hablãdo, q̃ de la otra parte moralmẽte hablãdo, no q̃da aparẽcia ninguna: en el tal caso se ha de pronunciar la sentẽcia en fauor del tal. En esta concluss. cõuienen todos los Doctores, y muy particularmẽte los discipulos de S. Tho. y entre ellos Orellana, Medi. Bañes. La razõ es: porq̃ en el tal caso, aũq̃ no aya euidẽcia metaphysica, ay euidẽcia y certidũbre moral: Luego el juez ha de pronunciar la sentencia en su fauor. Disci. S. Tho. 2. 2. q. 67. ar. 4.

¶ Decima cõclus. Si los testimonios mas probables de vna parte, moralmente hablãdo, no causan tanta verosimilitud, que excluyã la probabilidad de la otra parte, de suerte, q̃ los vnos testimonios son mas probables, y los otros menos probables: en el tal caso no se ha de auer el juez igualmente quãdo pronũcia la sentẽcia, sino

desigualmente, cõforme a la mayor probabilidad de los testimonios. Porque como dize S. Tho. en el lugar citado, el juez quãdo pronuncia la sentẽcia ha de guardar la forma de la justicia distributiua, dãdo a cada vno conforme a sus meritos. De manera q̃ si ninguno esta en la possessiõ, y la cosa es diuisible, deue dar mayor parte della a aquel, q̃ tiene por si mas probables testimonios, y menor parte al otro, q̃ tiene por si testimonios no tã probables. Esto se entiẽde q̃dãdo dẽtro de duda, aunq̃ desigual. Lo mismo se ha d̃ dezir, si es mayorazgo, q̃ no es diuisible, q̃ en los redditos, y en los fructos se ha de cõputar desuerte q̃ se de mayor parte a aq̃l, q̃ tiene por si los mas probables testimonios: y cõforme a la mayor probabilidad de los testimonios. Esta es mi sentencia. La razõ es la dicha. La qual se confirma: porque en el tal caso la parte, q̃ tiene por si los mas probables testimonios no tiene cierto derecho, sino dubitable. Luego no puede el juez darle indubitablemente, enteramente la tal cosa, sino que la ha de diuidir conforme a la razon de dudar, mas o menos probable.

¶ Vndecima cõclusion: Si despues d̃ auer hecho toda diligẽcia y de auer cõsiderado todas las cosas, si las partes en las probaciones acerca del hecho, se hallarẽ iguales, esta obligado el juez en consciència, quãto es de su parte a auer se igualmente. En esto cõuienen todos los Doctores citados. La razõ es: porq̃ en el tal caso tiene obligacion el juez de guardar la forma de justicia distributiua. Luego si las partes se hãigualmẽte, el juez se ha de auer igualmente. Esto se entiẽde, quãdo ninguna de las partes esta en la possessiõ, absolutamẽte, y sin condiciõ ninguna. Porq̃ si el otro esta en la possessiõ, entõces el juez ha d̃ pronũciar la sentẽcia en fauor del q̃ possee. Porq̃ en el tal caso los meritos de la causa no son iguales: y los testimonios igualmẽte probables jũtos con la possessiõ equiualẽ a certidũbre moral. Luego en tal caso el juez ha dẽ pronunciar la sentẽcia en fauor dẽ la tal parte. De suerte que en el tal caso el juez esta obligado a cõponer las partes en quãto le fuere possible. Lo qual se entiẽde en las cosas ciuiles, o les deue de diuidir la tal cosa, o la tal haziẽda, si es diuisible. Y si es indiuisible como lo es el mayorazgo deue el juez cõponer las partes en la mejor forma, y manera possible. De manera, q̃ si la vna parte pusiere en la possessiõ, y le diere el mayorazgo, a' la otra parte deue de dar tãta quãtidad de frutos del mayorazgo, q̃ iguale a la possessiõ. O sino en el tal caso se puede cõsultar el supremo Principe, para q̃ cõ su authoridad se diuida el mayorazgo. Aduiertase q̃ en las cosas criminales, quando los testimonios son iguales, el juez ha de inclinar en fauor del reo, y pronũciar la sentencia en su fauor. Lo qual cõsta de las reglas del derecho, a dõde se dize, que quando los derechos de las partes son obscuros se ha

in 6. de reg. iuris reg. 11.

de

de fauorecer mucho mas al reo.

¶La difficultad es, para q̃ se declare esto mas, porq̃ si ay dos opositores igualmẽte dignos puede muy bien el Obispo, sin peccar, dar el beneficio a qualquiera dellos. Luego en nuestro caso, quãdo las partes igualmẽte prueuan su intento, podra muy biẽ el juez por su libre aluedrio pronunciar la sentencia en fauor de qualquiera de las partes: porque es la misma razon.

¶A esta difficultad se respõde que ay gran differencia entre el Obispo, y el juez. Porq̃ el Obispo principalmente mira el bien de la Iglesia, al qual se ordenan los beneficios, y secundariamẽte mira el bien de los oppositores, mediãte el biẽ de la Iglesia. Por lo qual quando ay dos igualmente dignos, se satisfaze muy bien al bien y derecho q̃ tiene a la Iglesia: y cõsiguientemẽte a los oppositores. Pero en el juyzio ambas las partes tienẽ igual derecho a la sentẽcia, sin otro medio derecho de la cõmunidad. Por lo qual igualmẽte ha de acudir el juez a las partes. De donde viene q̃ el juez esta assalariado para hazer justicia entre las partes. Pero el Obispo esta assalariado principalmente para mirar por el bien commun de la Iglesia, y como menos principalmente para mirar por el biẽ de los oppositores.

¶De lo dicho se sigue, que en caso, q̃ aya mas probables testimonios de la vna parte, y juntamẽte la possessiõ, en el tal caso el juez deue pronunciar la sentẽcia en fauor de aq̃l, q̃ esta en la possessiõ. Porq̃ entonces los mejores testimonios juntos con la mayor probabilidad causan certidũbre moral. Luego la tal sentencia se ha de pronunciar en fauor de la tal parte. ¶La primera difficultad es, quãdo ay dos opiniones de derecho, igualmente probables, si en el tal caso sera licito al juez seguir qualquiera de las opiniones. La razon de dudar es: porq̃ en el tal caso las partes parece, que tienẽ igual derecho. Luego no puede el juez seguir qualquiera de las opiniones. Declaremos esto. Si son iguales en probabilidad los testimonios de las partes, no es licito que el juez sentencie en fauor de vna de las partes, sino q̃ deue diuidir la cosa, sobre que se pleytea. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

¶En esta difficultad algunos Doctores tienen, q̃ en el tal caso no es licito, que el juez sigua la opinion igualmente probable. Esta sentencia parece, que tiene S. Antonino, y la sigue Bañes.

A esta duda se responde, que en este caso, es cosa certissima, que es licito, q̃ el juez sigua qualquiera de las opiniones igualmẽte probables. Esta es cõmun sentẽcia de todos los Doctores, assi Theologos como juristas. Prueuase lo primero: porq̃ quãdo son dos oppositores igualmente dignos de vn beneficio, licito es, que el distribuydor lo de a qualquiera dellos. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque en el foro exterior quãto a la sentencia del juez,

D. Ant. 1. p. ti. 3. c. 10. §. 10. regu. 6. Bañes. 2. 2. q. 63 art. 4.

son igualmẽte dignos: y ansi puede aplicar la cosa a quié quisiere. Lo segũdo: porque en el tal caso el juez no puede diuidir la cosa. Porque no ay ẽ drecho ni Doctor ninguno, que tal diga. Y las opiniones tãsolãmẽte dizẽ, que es deste, o del otro. Luego en el tal caso el juez no puede diuidir la cosa, sino q̃ necessariamẽte la ha de aplicar a vno. Lo tercero: porque licito es seguir la opinion probable, quãdo no ay otra mas probable. Luego en el tal caso podra el juez con buena conscięcia seguir la opinion probable.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que las opiniones, que se tienen de parte del derecho, no hazen a vno mas o menos digno, ni igualmẽte digno. Porque las tales opiniones se tienen de parte del juez, y del bien cõmun, que se ha de distribuyr entre las partes: pero los testimonios, q̃ traẽ las partes en su fauor, estos tales causã mayor, o menor dignidad, o igual dignidad entre las partes. Por lo qual es differẽte razõ en vn caso, que en otro. De suerte, que en caso que aya iguales testimonios de las partes, el juez tiene obligaciõ de diuidir la tal cosa entre las partes en el mejor modo, que fuere posible. Pero quando las opiniones son igualmẽte probables, no le es licito diuidir la tal cosa, sino que deue seguir, y puede seguir vna de las opiniones.

La segunda difficultad es mayor, quando vna de las opiniones de derecho es mas probable, si es licito enel tal caso, q̃ el juez siga la opiniõ probable dexando la q̃ es mas probable. La razon de dudar es: porque quãdo los testimonios de la vna parte son mas probables, tiene obligaciõ el juez a sentenciar en fauor de aq̃lla parte, como ya queda determinado. Luego lo mismo sera, quando la opiniõ mas probable esta por la vna parte. Porque es la misma razõ. Confirmase: porque si el juez tiene por cierto, que la vna sentẽcia es mas probable: luego juzga y tiene por cierto, q̃ ha de obrar conforme a ella, y por consiguiẽte ha de pronunciar la sentencia conforme a la opinion mas probable. En esta difficultad es la opinion de algunos Doctores, que no puede el juez en el tal caso seguir la opinion probable, sino que necessariamente ha de seguir la opinion, que piẽsa ser mas probable, y de otra suerte hara cõtra la propria conscięcia. Esta sentencia tiene Cayetano, Syluestro, Cõrado, Soto, y Sant Antonino en el lugar citado, y otros muchos, aun modernos, y entre ellos Bañes. Esta sentencia es probable. Caiet. v. opinio & v. rest. c. 8. Syl. v. opin. q. 2. Conrad. opusc. de contractibus q. vl. Soto l. 3. de iust. q. 6. art. 5. Med. 29. q. 13. art. 6.

¶ A esta difficultad se respõde ser mas probable, estando en derecho diuino y natural, ser licito, q̃ el juez siga la opinion probable, dexãdola mas probable. Esta sentencia tiene el M. Medina, y Orellana, y otros muchos Doctores, particularmẽte los discipulos de S. Tho. en la 2. 2. declarando el articulo quarto de aq̃lla q̃stiõ. Pruebase lo primero: porq̃ la opinion

pro-

probable es aquella, que se puede seguir, como lo determinan comunmente los Doctores. Luego si es opinion probable, podra la muy bien seguir. Lo segundo se prueua del vso cõmun de los juezes, q̃ no siẽpre andã inquiriẽdo, qual es la opinion mas probable, y si estuuiessẽ obligados a seguir la, tãbien estarian obligados a inquirir, qual es la opinion mas probable. Luego no tienẽ tal obligacion. Otras muchas razones traẽ los Doctores en el lugar citado. Alli se podran ver. Aduiertase, q̃ dixe en la resolucion, estando en derecho natural, y diuino. Porq̃ si huuiesse alguna ley positiua, q̃ mande, que los juezes en sus sentencias siguan la opinion mas probable, o la opinion commun, enel tal caso tendrian obligacion de seguir la tal opinion.

¶ A la razon de dudar se respõde facilmente de lo que queda dicho a la razon de dudar de la duda passada. A la confirmacion se responde facilmente, que la consciencia no se funda en opinion probable, quiero dezir, que no por tener vno mas probable opinion de vna cosa, tiene obligacio a seguir aquella opinion. La razõ es: porq̃ la consciẽcia es aplicacio de algun cierto conocimiẽto, y la opinio no es conocimiẽto cierto, sino muy dudoso. Por lo qual, aũq̃ piẽse, q̃ vna es mas probable opinion, con todo esso pueden muy bien seguir la otra, porque no tiene conciencia, que tiene obligacion de seguir la opinion mas probable.

¶ Duodecima conclusion. Los Iuezes, y Prelados en caso de duda, no pueden proceder a pronunciar sentencia, particularmente para condemnar. Esto enseñan todos los Thomistas, y todos los Doctores citados. Prueuase del Derecho: en el qual se determina esto. La razon es: porque el juyzio, y sentencia, particularmente para condemnar ha de tener firmissimo fundamento. Luego en caso de duda no puede pronunciar la tal sentencia. Aduiertase, que en semejantes dudas, para que se remediẽ los delictos, es licito a los prelados, y juezes poner los remedios vtiles, y prouechosos, como no sean muy difficultosos, ni pongan nota en la tal persona. El exemplo es. Puede mandar el juez, que ninguno a tal tiempo salga por las puertas de la ciudad o ande por tal, y tal calle. Puede mandar el prelado, que los Religiosos vayan juntos, y no se pierdan de vista, y otras cosas semejantes, que son vtiles para el remediar los delictos. Pero los remedios, que tienen juntamente razon de castigo, o traen consigo nota, en ninguna manera los han de poner en caso de duda. El exemplo es: No puede mandar, que vn ciudadano le echẽ de la ciudad, ni puede mandar el prelado, que vn Religioso no salga del Conuento. Porque estos remedios tienen alguna razon de castigo, y de nota.

33. d. ca. vlt. & 11 q. 3. cap. grauem de est.

¶ Terciadecima conclusion.

El

El Iuez tiene obligacion de juzgar, y sentenciar segun las leyes escriptas. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es: porque todos estan obligados a guardar las leyes, y el juez es la ley animada. Luego obligacion tiene a hazer guardar las tales leyes, y juzgar, y sentenciar conforme a ellas.

D. Tho. 2.2.q.60 art. 5.

¶ Para declarar mas en particular lo tocante a este puncto, se deue de aduertir, que entre las sentencias, que son contra las leyes, ay tres grados. El primero grado es, quando la sentencia se pronuncia contra las leyes: los que no solamente prohiben, sino que irritã el hecho: de suerte que no solamente, se pronuncia mal la sentencia, sino que es irrita, y inualida, estãdo en derecho. De lo qual se refieren muchos casos en derecho. El segundo grado es, quãdo enla sentẽcia se dexa la forma determinada por las leyes en las cosas, que pertenecen a la solennidad, ò modo de proceder. Pero no se determina en derecho, que si se haze lo contrario, es irrito, y nullo. El tercer grado es, quando segun la forma exterior, es legitima la sentencia: porque no dexò cosa alguna el juez, pero acõtecio algũ engaño, por el qual en realidad de verdad la sentẽcia es injusta.

2.q.6.c. ei qui.

¶ Quartadecima conclusion: Todas las vezes, que el juez a sabiendas pronuncia la sentencia contra las leyes escriptas, pecca mortalmente, si es con perjuyzio de tercero. Pero no siempre sera peccado mortal, si tan solamente dexa la solemnidad. En esta conclusion conuienen todos los Thomistas en el lugar citado, y particularmente se ha de ver Nauarro. La primera parte tiene verdad, no solamente, quãdo fauorece a vna de las partes contra justicia, sino tãbien quando niega a alguna de las partes, lo que le concede el derecho, como si no le admitiesse los testigos, ò si no le concede el tiempo legitimo. La razon es: porque en estas cosas se haze contra la justicia commutatiua. Luego es peccado mortal. La segunda parte significa, ser tan solamente peccado venial, si el juez dexa algunas cosas, que tan solamente pertenecen a la solemnidad, como son pronunciar la sentencia en pie, ò no la pronũciar en el lugar acostumbrado. La razon es: porque en el tal caso no se haze contra la virtud de justicia, sino tan solamente es vna manera de indecencia.

Nauar. in Man. ca. 25.

¶ Quintadecima conclusion. Todas las vezes, q̃ la sentẽcia del juez es irrita y nulla en derecho, no solamẽte es peccado mortal cõtra justicia de parte del juez, si no q̃ la tal sentẽcia en cõsciencia no da derecho ninguno, ni causa obligacion. La qual cõclusiõ se entiẽde, aunq̃ no aya appelaciõ. Esta cõclusiõ enseñan todos los Thomistas enel lugar citado, y todos los Doctores. La razõ està clara: porque la misma sentencia en derecho no es valida. Luego,

no

no da derecho ninguno en el foro de la conſciencia, ni de la ta ſentencia nace obligacion. Eſta concluſion ſe entiende no ſolamẽte en las ſentẽcias ſeculares, ſi no tambien en las Eccleſiaſticas. Pero haſe de aduertir vna differencia entre eſtas ſentencias. Y es, que ſi ſe pronuncia ſentencia de deſcommunion, contra algu no, y no conſta publicamente, que la tal ſentencia es nulla, aun que no obligue en conſciencia: pero por el ſcandalo ay obligacion de abſtenerſe de las coſas ſagradas.

¶ De lo qual ſe ſigue, que aun que aya precedido el legitimo tiempo para preſcriuir deſpues de la tal ſentencia, con todo eſſo la tal preſcripcion no es ſegura en conſciencia: porque no precedio juſto titulo, el qual era neceſſario, para ſer ſegura en conſciencia la preſcripcion.

¶ Decima ſexta concluſion: Quando la ſentẽcia del juez fuere contra las leyes, que prohiben la tal ſentencia, pero la ſentencia es juſta, la tal ſentẽcia tiene fuerça en el foro de la conſciencia, ſi no es que pongan remedio juridico. Eſto enſeñã todos los Thomiſtas, y Doctores en el lugar citado. La razon es: porque la tal ſentencia, ſegun la forma exterior, es valida, y por otra parte es juſta. Luego obligа en conſciencia. El exemplo es en las leyes juſtas, que obligã a todos. Eſta cõcluſion no ſolamente tiene verdad, quando cõſtare al que condemnaron, que era juſta, ſino tãbien, quando le conſtare ſer injuſta. Porque en caſo de duda, eſtamos obligados a obedeçer a los preceptos de los Superiores. Por lo qual ſi no appelò en tiempo, ò ſi no ſiguio en tiempo determinado la appelacion, queda obligado en conſciencia, aunque ſin culpa ſuya, no vſò del beneficio de la ley. Aduiertaſe con el Maeſtro Soto, que quando vno pleyteaua con buena fe, y aplicaronle lo que no era ſuyo, eſtà obligado a reſtituyrlo: pero no eſtà obligado a reſtituyr los gaſtos, porque pleyteaua con buena fè. Y eſto tiene verdad, ora ſea reo, ora ſea actor. Aduiertaſe tãbien, que ſi a vno por injuſta ſentencia le aplicaron lo que era ſuyo, aũque es verdad, que el juez peca mortalmẽte: pero la parte no eſtà obligada a reſtituyr. El exẽplo es. Si vno tomaſſe a otro lo que era ſuyo: pero tomoſelo por fuerça. Eſte tal, aũque peccа mortalmente, no tiene obligacion de reſtituyr. La duda es, ſi la ſentencia, que ſegun la exterior forma es juſta: pero en realidad de verdad es injuſta, ſi eſta tal ſentencia obliga en cõſciencia. Supponemos, quẽ el juez procedio con buena fè. La razon de dudar es: porque ſi la tal ſentencia no tuuieſſe fuerça, ſeguirſehia, que muchos que poſſeen beneficios eſtuuieſſen dudoſos, y por conſiguiente, las confeſsiones, y otras coſas que hazen, ſerian dudoſas. Lo qual es coſa muy graue. Que eſto ſe ſiga, ſe prueua: porque la colacion de muchos beneficios

pende de la sentencia, que se da contra el primer posseedor.

¶ A esta duda digo lo primero, que la sentencia injusta en realidad de verdad, no da derecho ninguno en cõsciencia. De suerte, que si a vno por semejãte sentencia le despojarõ del dominio de alguna cosa suya, constando le de la injusticia de la sentencia, la puede retener por el mejor modo posible, no auiendo scandalo. Lo qual tiene verdad, aunque no aya lugar de appelacion, y aunque el no appele. Porque el no appelar, no es señal que excede a su derecho. Y a aquel, en cuyo fauor se dio la tal sentencia, aunque aya pleyteado con buena fè, en sabiendo, que fue injusta la sentencia, està obligado luego en sabiendolo, a ceder a la parte sin hazerla gastar, y sin dilacion, y sin algun concierto.

¶ Esta es commun doctrina de todos los Thomistas, y de todos los Doctores en el lugar citado. La razon es: porque la sentencia injusta no tiene mas fuerça, que la ley injusta: y la ley injusta no obliga en consciẽcia. Luego tampoco la sentencia injusta. Confirmase: porque las sentencias se ordenan a conseruar el derecho natural. Y la tal sentencia no le conserua, sino antes le destruye. Luego no obliga en consciencia.

¶ De lo qual se sigue, que si la sentencia condemnasse algun innocente a las penas, q̃ el mismo vuiesse de executar, no estaria obligado en consciencia no auiẽdo escandalo. Aduiertase, que si la tal sentencia se funda en publica justicia, como vamos platicãdo, y se allegasse, que la parte posseyesse con buena fe, es bien apparente, que es bastante titulo para prescriuir, como lo dize Soto. Soto lib. 3. de iust. q. 4. ar. 5.

¶ Digo lo segundo: Quando por injusta sentencia a vno le excluyen del derecho, con que podia alcançar, los que quedan con segura consciencia, pueden adquirir el titulo, y la possessio, principalmente si se ha procedido en todo con buena fè. El exẽplo es: A y muchos opositores a vna Cathedra, ò prebenda, y a vno de ellos le escluyen por injusta sentẽcia, y el que tuuo mas votos, y lleuò la Cathedra no fue causa de la tal sentencia. Este tal de alli adelante justamente puede posseer, y con buena consciencia, de suerte que no està obligado a resignar el titulo ni restituyr los frutos, hasta que por sentencia se declare lo contrario. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque este tal no hizo cõtra justicia cõmutatiua, pues era digno. Y està dõ en derecho la colaciõ no era irrita, y nulla. Luego con segura cõsciencia lo tiene. Aduiertase, que no es la misma razõ de vno, que es legitimo heredero, y por semejante injusta sentencia le excluyẽ del numero de los demas herederos. Porq̃ luego, que les constare ser injusta la sentencia, estan obligados los demas herederos

deros a restituyrle su parte. La razon es: porque este tal heredero tenia ya derecho adquirido, y por consiguiente le priuaron de lo que ya era suyo. Pero al otro no le priuaron de lo que ya era suyo, sino de lo que podia alcançar. De los beneficios Ecclesiasticos se ha de ver en particular Soto en el lugar citado.

¶ Digo lo tercero, que quando alguno por legitima sentencia, segun el foro exterior, le priuaron y instituyeron legitimamente otro, todas las cosas, que este haze son validas en conscien cia, aunque despues declaren, que la colacion no fue valida. El exẽplo es: quando priuan a vnó de vn beneficio, por legitima sentencia en el foro exterior, y instituyen otro cura del mismo beneficio. En este caso todas las cosas, q̃ haze este segundo son validas en conciencia, aunque despues declaré, que no fue valida la institucio. Esto tienẽ todos los Doctores citados. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esto. La razones: porque los publicos ministerios de la Iglesia se ordenan al prouecho, y vtilidad de los fieles. Y en el tal caso es necessario para bien y vtilidad de los fieles, que las cosas, que hazen sean validas: porque de otra suerte auria gran perturbacio en la Republica Christiana, y muchos sin culpa suya estarian obligados a iterar las confessiones. Luego validas son las cosas q̃ hazen. Aduiertase, que de lo que toca a los fructos del beneficio, que recibieron en el tiempo, q̃ cõ buena fe poseyan, y ministrauã se ha de dezir, q̃ quando despues se declara, q̃ la colacion no fue valida, con buena conscien cia tan solamente se puede q̃dar con aquellos, que eran sufficientes para su congrua sustentacion. Desuerte, que el tal no ha de seruir el beneficio ni ministrarle a su costa. De lo dicho en el vltimo dicho se suelta facilmente la razon de dudar, que se puso al principio.

¶ La segunda difficultad es, si puede el juez particular en algũ caso pronunciar sentencia contra las leyes escriptas.

¶ A esta duda se responde, q̃ en tres casos es licito pronũciar sentencia contra las leyes escriptas: antes en algun caso tiene obligacion de pronunciar la sentencia contra las leyes escriptas. Esto enseñan communmente los Doctores. Prueuase, referiẽdo los casos en q̃ es licito pronunciar la sentẽcia contra las leyes escriptas, y alguna vez es obligatorio. El primer caso es, quãdo la ley escripta es contraria a la ley natural. Esto enseña S. Thom. y sus discipulos. Prueuase del derecho ciuil, en el qual se determina esto. La razon es: porque la ley escripta, que es contraria a la ley natural, no tiene fuerça, ni razon de ley. Luego no ha de sentenciar conforme a ella, sino que tiene obligacion de pronunciar la sentencia, conforme al derecho natural. Aduiertase, q̃ para que en el tal caso no sea licito al juez, pronunciar

3. q. 7. c. in tantis persona.

D. Tho. 2. 1. q. 60 art. 5. ad 1. leg. 15. ff. de legibus & senatus cõsultis.

la

la sentencia, segun la ley escripta ha de constar claramente, que es iniqua, y que es contra derecho natural. Porque en caso de duda, siempre se ha de estar a las leyes en el foro exterior, y en el foro de la conciencia. Por lo qual los confessores no han de oyr a los escriuanos, y a otros ministros, que dizẽ, que las leyes, que les tassan el precio son injustas. Porque esto nace de su codicia, y no de que las leyes en realidad de verdad lo sean. El segũdo caso es, quando la ley está abrogada por la costumbre. Porque como la ley se puede abrogar por otra ley contraria, assi tambien se puede abrogar por la contraria costumbre. Porque la costũbre de la Republica tiene fuerça de ley. Aduiertase, que para que la ley esté abrogada por la contraria costumbre, no basta, que aya muchos transgressores de la ley, sino que es necessario, que aya llegado a noticia de los Principes, y Iuezes, cuyo proprio officio es, conseruar la fuerça, y virtud de la ley, y que lo permitan. Porque si la tal transgresion la lleuan a juyzio, y los juezes juzgan segun la ley escripta, ha se de entender, que la tal ley todauia tiene fuerça en el foro de la conscienciа. El tercer caso es, quando la ley no pudo proueer a todos los casos, y de otro semejante por razon euidente consta del animo del legislador, en el tal caso de equidad se ha de juzgar cõtra las leyes escriptas. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, ad secundum. Prueuase del Derecho Ciuil, en el qual se determina esto. La razon es: porque la ley, que se establece por el bien cõmun, no deue de ser contraria al bien commun. Y el guardar la ley en algũ caso seria contra el bien commun. Luego en el tal caso no se ha de guardar la ley. Aduiertase, q̃ el tal caso no se ha de estender por el libre aluedrio de los juezes, sino tan solamente, quando es euidente necessidad. De suerte, que apriete de tal suerte, que luego sea necessario el remedio. Fuera destos casos ay otro proprio del Principe, el qual tiene derecho de dispẽsar en la ley. Porque como la puede quitar, puede dispensar en ella en algun caso particular. Pero aduiertase, que por la dispensacion del Principe no se ha de hazer agrauio a la parte, que pide justicia. Tambien se ha de aduertir, que la frequente dispensacion puede ser en detrimento de la Republica. Porque con el perdon se pueden encẽder los vicios. Aduiertase con Cayetano, que vno de los peccados del juez, ò del principe es dexar de castigar, aunque lo comute en pena pecuniaria, y aũque esten compuestas las partes, sino ay causa razonable para esto.

Leg. 11. & le. 14. ff. de leg.

Caiet. v. iudicis peccata.

La tercera difficultad es, quãdo son contrarios los Decretos Canonicos, y Ciuiles, si está obligado el juez a sentenciar segun los Decretos Canonicos. La razõ de dudar es: porque las leyes

Cano-

Canonicas son como superiores a las ciuiles. Luego segun las leyes Canonicas de los Pontifices se ha de juzgar. Por el contrario haze difficultad, que muchos juezes seglares hazen contra los motus proprios de los Papas.

¶ En esta difficultad pondremos en general, y commun algunos principios, de los quales facilmente se coligira la resolucion desta duda.

¶ Digo lo primero, que la potestad espiritual tan solamente puede determinar las causas espirituales, y en ninguna manera la potestad ciuil, sino es por commission de la espiritual. En esto conuienen todos los Theologos y Iuristas. De lo qual se ha de ver Sancto Thomas, y Cayetano, y los que escriuen sobre S. Thomas. La razon es, porque la potestad espiritual de su naturaleza se ordena al fin espiritual, y la ciuil a la paz exterior. Luego las causas espirituales a sola la paz espiritual pertenecen. Verdad es, que en algunos Reynos, por commission particular pertenecen a la potestad ciuil, como en algunos reynos acontece en Francia, y en Sicilia.

D. Tho. 2.2.q.60 art. 6. ad 3.

¶ Digo lo segundo, las causas temporales de si pertenecen a la potestad ciuil. La razon es: porque la potestad ciuil es distincta de la potestad espiritual. Luego de su naturaleza las causas temporales pertenecen a este poder ciuil. Por lo qual en algunos lugares, que la Iglesia posee por donacion de los Reyes, o Emperadores la Iglesia tiene jurisdicion temporal, como los demas señores temporales. Y assi puede juzgar de las causas temporales, porque la potestad ecclesiastica tiene adiuncta la potestad ciuil, y temporal.

Digo lo tercero: La potestad spiritual de los Pontifices puede juzgar de las leyes temporales, y de los mismos Reyes, quando fuere necessario para la salud espiritual de los fieles. En esto conuienen todos los Doctores. Pruuase del derecho, en el qual se determina esto. La razon es: porque la potestad espiritual mira mas alto fin, que es el espiritual. Luego puede dirigir, y ordenar la potestad ciuil, que mira el fin temporal, que es inferior. 96. d. c. diosunt.

¶ Digo lo quarto, que la potestad espiritual no ha de quitar las leyes ciuiles por su libre aluedrio, ni tampoco la potestad ciuil ha de resistir en alguna manera a la espiritual. La razon es: porque la potestad ciuil, aunque es inferior a la espiritual, pero no esta essencialmente subordenada a la spiritual, como esta subordenado el Corregidor al Rey. Porq̃ son poderes de diuerso orden, y cada vno dellos es perfecto en su genero. Por lo qual la potestad espiritual tiene obligacion de dexar hazer a la ciuil a su manera, mientras que no haze contra la ley diuina. Y de la potestad ciuil es obedecer a la espiritual, y darle ayuda, como el braço da fauor a la cabeça.

¶ Digo lo quinto, respondien-

do derechamente a la difficultad, que quando el decreto del Papa esta puesto auiendo necessidad del para fin espiritual, en el tal caso se ha de estar al derecho Canonico, y sentenciarse conforme a el. Porque la potestad ciuil esta subjecta a la espiritual en orden a este fin. Como si la ley ciuil fuesse contra derecho natural ha se de estar al derecho natural. Pero quando el decreto del Pontifice, no es necessario, para el fin espiritual en el tal caso, el juez secular puede sentenciar conforme a la ley ciuil. Porque la potestad temporal, no esta subjecta a la espiritual, sino es en orden al fin espiritual.

¶ De lo qual se responde facilmente a las razones de dudar por ambas las partes.

¶ La quarta difficultad es: Si el juez puede con buena consciencia condemnar alguno sin oyrle. De suerte, que es la duda de los supremos juezes quales son los Reyes, los quales con veneno o con otro genero de muerte, matan los delinquentes, no citandolos, ni oyendolos, si peccan, aunque esten ciertos que cometieron el delicto, por el qual merecé pena de muerte. Y tambien es la duda de los juezes inferiores, y otros ministros, por los quales exercitan semejantes muertes. La razon de dudar es, porque la euidencia del delicto no tiene necessidad de acusador, ni de processo juridico. Y en el tal caso el Rey tiene euidencia del delicto. Confirmase: porque matando al reo desta manera, se mira por su honra, y por la honra de la Republica, y de toda su familia, y se prouee al escādalo, que puede auer en la Republica. Luego es medio sancto y licito. Confirmase lo segundo: porque puede acontecer, que el delinquente, no le puedan citar ni oyr, sin gran detrimento de la Republica, como si fuesse vn excellente Capitan, muy querido de los soldados, que gouierna. Por lo qual se podia seguir grande daño en la Republica. Luego en el tal caso licito seria matarle sin oyrle, y sin citarle.

¶ A esta duda se responde, que no es licito al Principe, y mucho menos a los juezes inferiores. La razō es: porque es de derecho natural, que la muerte publica proceda de la sciencia publica. Y la sciencia publica es, la que procede de la confession del reo hecha en juyzio, y de las prouanças, que se hazen en el foro exterior, o de la noticia cierta que se tiene en el mismo foro. Luego no es licito matar a nadie de la manera dicha. Confirmase: porque es contra derecho natural condemnar a persona alguna, sin oyrla. Luego no es licito proceder de la manera dicha. Esto tienen communmente todos los Doctores, y particularmente los discipulos de Sancto Thomas.

¶ De lo qual se sigue, que los ministros del Rey, que matan los tales por mandado del Rey,

peccan mortalmente, y estan obligados a restituyr todos los daños. La razon es: porque los mismos Reyes, peccan mortalmente mandando esto. Luego los subditos peccan tambien mortalmente, aunque lo hagan por mandado del Principe. Porque la obediencia tan solamente excusa en caso de duda. Y en el tal caso no ay duda ninguna.

¶ A la razon de dudar se responde, que aquella euidencia no solamente ha de constar al Rey, sino a los demas.

¶ A la primera confirmacion se ha de responder, que en el tal caso ay obligacion de mirar por el bien publico, el qual se offende grandemente por semejantes homicidios, y no ay tanta obligacion de mirar por la honra del reo, o de su familia. Particularmente, que si conforme a derecho le pueden matar tambien sera licito infamarle a el, y a su familia, y assi el Rey mas esta obligado a mirar por su fama, la qual se offende con semejantes homicidios, que no a mirar por la fama de los subditos.

¶ A la segunda confirmacion se responde, que si el tal caso succediesse, por el bien publico, se podria dexar el processo judiciario quanto a la citacion personal, siendo juez supremo. Pero en el tal caso esta causa se deue tratar delante del supremo juez con grandissima diligencia dandole vn procurador, y patrono al Reo, el qual le defienda con diligencia. De lo qual se ha de ver Cayetano que habla en estremo bien. Acerca de lo que toca al juez, ay otras cosas, las quales se han de disputar abaxo tratando en commun de los ministros de justicia. Si los tales pueden recibir dadiuas, y presentes de los pleyteantes.

Cai. in Sũma v. homicidiũ.

Cap. XXIII. De la acusacion.

DESTA materia disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los que escriuen sobre el, y los Theologos con el Maestro, y los Summistas, y Soto, y en el derecho ay titulos desta materia.

D. Tho. 2.2.q.68 Theo. in 4.d. 19. Sũma. v. accusat. Sot. 5. de iust. q.5. iuris periti in titulis de accusa. el. c. nouit de iudicijs.

¶ *Ante todas las cosas se ha de aduertir, que en el derecho ay tres caminos determinados, para castigar los delictos en juyzio. El primer camino es por via de inquisicion, inquiriendo de algun delicto.*

¶ *La segunda manera es, por via de acusacion, quando acusan vn delicto.*

¶ *La tercera manera es, de denunciacion juridica, quiero dezir quando se denuncia juridicamente. Estas tres maneras se distinguen y differencian grandemente de la amonestacion.*

fraterna, y de la denunciacion Euangelica. Porque como queda dicho en lo passado, todo el processo Euangelico, que pone Christo, y refiere Sant Mattheo se ordena como a fin proprio al bien del hermano, y proximo, que es corregido, y se pretende el grangearle. Pero la inquisicion y la acusacion, y la denunciacion judicial, no se ordena a grangear el tal que se inquiere, o acusa o denuncia, sino tan solamente se pretende el bien publico, y el castigo, o el bien de aquel que denuncia, o de otro tercero. Distinguese la acusacio y denunciacion de la inquisicion. Porque la inquisicion tan solamente la puede hazer el juez por razon de su officio. Pero la denunciacion y acusacion pertenece a las personas particulares. Esto suppuesto.

S. Mat. 18.

PRIMERA Conclusion. El hombre esta obligado a acusar so pena de peccado mortal, si el delicto es pernicioso al bien publico, y si lo puede prouar sufficientemente. De suerte, que en el tal caso sera peccado mortal, no acusar. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, en el lugar citado, en el articulo primero. La razon es: porque qualquier particular tiene obligacion de mirar por el bien commun, pues es parte. Luego si puede remediar el daño publico, y no lo haze, pecca mortalmente. El peccado en el tal caso sera contra el bien publico, y contra la justicia legal, que mira por el bien commun.

¶ Segunda conclusion: Si el delicto no es contra el bien commun, o no se puede prouar sufficientemente, no ay obligacion de acusar. De suerte que aunque el delicto sea en detrimento del bien commun, sino tiene como prouarlo sufficientemente, no tiene obligacion de acusar. Esta conclusion enseñan los mismos Doctores. La razon es clara: porque no auiendo como poder prouar el delicto, seria obligar a lo que no puede hazer. Porque el que acusa tiene obligacion de prouar el delicto.

¶ La difficultad es: Si es necessario en el foro de la conscien cia, que preceda la correction fraterna a la acusacion judicial. De suerte, que sea peccado mortal acusar a vno judicialmente, sin auerle corregido. Lo qual se entiende en los delictos, que ay esperança, que el proximo se enmendara por la admonicion. Porque cierta cosa es acerca de todos los Doctores, que si no ay esperança, que se enmendara, estamos obligados luego a acusar, sin que preceda admonicion, principalmente en los delictos pernicioſos, que pueden dañar el bien commun, y

el

el bien publico, como en el peccado de la heregia, o en otros semejantes peccados, que offenden immediatamente el bien publico. Tambien queda dicho, que esta duda procede en el foro de la consciencia. Porque en el foro exterior cierta cosa es, que no es necessario, que preceda la admonició a la acusacion judicial, como se determina en derecho.

c. inquisitionis c. qualiter & quando. 2. c. cum dilectus de accusat.

¶ En esta difficultad ay dos sentencias extremas, las quales refiere Sancto Thomas, y Sylvestro, y Durando, y Cayetano, y Soto. Para declaracion deste punto dire lo que entiendo ser cierto en esta difficultad.

D. Tho. in 4. d. 19 q. 2. ar. 3. & col. 2. ar. 4. Syl. v. acusat. §. 3. Du. in 4. d. 19 q. 4. Cai. 2. 2. q. 33 art. 7. So. 5. de iust. q. 5. ar. 1. & in relect. de rat. tegẽdi, &c.

¶ Digo lo primero, que hablando de si, y de su naturaleza no es necessario en el foro de la consciencia, que la admonicion fraterna preceda la acusacion. Esto enseña Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Prueuase del derecho en los lugares arriba citados, adonde se determina esta verdad. Lo segundo se prueua: porque aunque el proximo se enmiende por la correction fraterna, con todo esso ay obligacion de acusar, si conuiene para el bien commun. Luego en orden a la acusacion ociosa es y impertinente la admonicion fraterna. De suerte, que de su naturaleza, y como dizẽ los Theologos, per se loquendo, no es peccado el acusar, sin que preceda la admonicion fraterna: antes es licito quando es necessaria la acusacion para el bien commun.

¶ Digo lo segundo, que en algunos casos, y como dizen, los Theologos per accidens, es necessario que la correction fraterna preceda a la acusacion. Como quando el delicto es oculto, y el acusador esta cierto, que el proximo se enmendara por la correction fraterna: y que assi se mira sufficientemente por el bien commun. De suerte que en semejante caso seria peccado mortal, si a la acusacion no precediesse primero la admonicion fraterna. Esto enseña Orellana, y todos los discipulos de Sancto Thomas, y todos los Doctores citados, y los Iuristas. Y esto enseña Adriano, Victoria, y Soto. Prueuase: porque el castigo que es el fin de la acusacion, no se ha de pretender por si, sino por el bien commun o por el bien publico, o particular. Y es assi, que quando se mira sufficientemente por el bien publico, o particular por la correction fraterna, entonces se pretenderia el castigo por si mismo: lo qual no se ha de admitir. Porque como dize Sancto Thomas las penas desta vida han de ser medicinales. Luego en el tal caso no es licito, que la acusacion se haga immediatamente, sin que preceda la admonicion fraterna. Confirmase: porque en el tal caso puede vno prouer muy bien el bien publico, y particular, sin detrimento del proximo. Luego assi se ha de hazer. Y si no se hiziesse assi la tal acusacion procederia

Iurisperiti est sipe cauerit 2. q. 1.

cederia de odio, y ira del proximo, y no de amor del bien commun, o del proximo. De lo qual se sigue, que en el tal caso el acusar immediatamente seria peccado mortal, y obligaria a restitucion de todo el detrimento, que se dio al acusado, assi en la hazienda, como en la fama. La razon es: porque el tal peccado no solamente es contra charidad, sino tambien contra justicia: el qual peccado obliga a restitucion. Esta conclusion y corolario procede en los peccados, que son en detrimento del bien publico. De los peccados, que son contra el bien particular, y de las injurias particulares, se dira luego.

¶ Digo lo tercero, que quando en el foro exterior alguno trata, pidiendo satisfacion de la injuria, que le han hecho, no tiene obligacion de que preceda primero la correction fraterna, antes de la acusacion, aunque el delicto sea occulto, y aunque el acusador este cierto, que el proximo se enmendara, y que assi se proueera sufficientemente al bié commun. De suerte, que en el tal caso es licito acusar, sin que preceda correction fraterna. Esto enseñan los Doctores citados. Prueuase: porque en el tal caso el castigo, que se pide por la correction fraterna, no se ordena al bien del acusado, ni al bien publico, sino al bien de aquel que acusa. Luego puede muy bien en el tal caso acusar, y la acusacion es vna obra propria de la justicia vindicatiua. Confirmase: porque es licito que cada vno pida en juyzio la legitima satisfacion determinada por las leyes justas a aquel, que hizo la injuria. Y el castigo, que se pide en el tal caso por la acusacion, es la justa satisfacion que ha de hazer el juez. Luego licita es la acusacion en el tal caso. Y esto consta del vso de los fieles.

¶ Tercera conclusion. La acusacion algunas vezes es licita, y sancta. Esto es tan cierto, que lo contrario es heregia, o casi heregia. Esta conclusion es contra algunos Doctores, que enseñauan lo contrario, y es certissima, y la enseñan communmente todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos muy particularmente Orellana. Prueuase lo primero: porque en muchos concilios muy sanctos, y muy autorizados ha auido acusaciones. Luego argumento grãde es, que las tales acusaciones son justas, y sanctas. Lo segundo porque condemnar la acusacion, seria condemnar todos los tribunales, en los quales se procede por via de acusacion. Esto se declarara mas abaxo.

¶ Quarta conclusion. La acusacion algunas vezes es licita: pero no cae debaxo de precepto. Esta conclusion enseña Cayetano: y la enseña Orellana, y todos sus discipulos. Prueuase: porque quando vno acusa en su propria causa, pidiendo vindicta de la injuria, en el tal Cai. 2. 2. q. 33. arte 7.

caso

caso la acusacion es licita, y no cae debaxo de precepto: porque no tiene obligada la fama, o la hazienda con algun precepto, ley de charidad, o de justicia. Lo segundo se prueua en las causas, que pertenecen al bien publico, quando del castigar el delicto se sigue alguna vtilidad a la Republica: pero de no se castigar no se sigue ningun detrimento a la tal Republica. En el tal caso es licito, y sancto el acusar: pero no cae debaxo de precepto.

¶ Quinta conclusion. La acusacion cae debaxo de precepto quando se puede prouar el delicto, y de no acusarse sigue detrimento graue a la Republica. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado al principio del capitulo. La razon es: porque cada vno esta obligado a mirar por el bien commun, y impedir el detrimento publico. Luego en el tal caso ay obligacion de acusar. Aduiertase, que el Doctor Angelico no haze differencia entre la acusacion, y denunciacion judiciaria, porque ambas se ordenan a castigar el delicto. Y de aqui viene, que muchas vezes se escusan los ciudadanos particulares de acusar: porque denuncian juridicamente. Verdad es, que algunas vezes puede ser necessario: para el bien publico, que el ciudadano no solamente denuncie, sino que acuse: porque de otra manera no se puede impedir el detrimento publico, por la inquisicion juridica: y en el tal caso tiene obligacion de acusar.

¶ Sexta conclusion: El ciudadano no solamente esta obligado a acusar, sino a denunciar los delictos publicos, que immediatamente hazen daño al bien publico: pero tambien los delictos, que de qualquiera manera hazen daño a la Republica, si de ay se sigue algun bien commun, quales es que los hombres facinorosos se destierren de la Republica: y que tengan miedo de peccar. O quando se sigue algun alboroto, de algun delicto graue. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon es: porque el bien publico no solamente se offende grauemente en los delictos, que immediatamente offenden la Republica, y la dañan: pero tambien en los delictos, ya referidos. Luego tambien ay obligacion de acusar o denunciar en casos semejantes.

¶ Septima conclusion: No es licito en el foro interior de la consciencia acusar, o denunciar de algun delicto publico, que se puede prouar con sufficientes testigos, sino es que se sigua algun prouecho, de los que ya referimos. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas. Pruebase: porque de otra suerte en la tal acusacion no se pre-

tenderia, sino el castigo. Lo qual no es licito, como queda dicho arriba. Confirmase: porque de otra suerte los tribunales estarian llenos de pleytos.

¶ Octaua conclusion: Muy bien puede acontecer, que vn hombre particular, que no tiene obligada la fama, ni la hazienda a otros, este obligado a acusar sus proprias injurias. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas y muy particularmente Orellana. Pruuase por tres titulos. El primero: porque puede ser prodigalidad dexar perder su hazienda, o su fama. El segundo titulo es de charidad propria. Porque cada vno esta obligado por precepto de charidad a procurar no hurtar, ni perjurar, ni cometer otro peccado. Luego de charidad tiene obligacion a procurar su hazienda: porque la pobreza suele ser ocasion en los hombres imperfectos de semejantes peccados. El mismo argumento procede de la fama, que ay obligacion de mirar por ella: porque el carecer della, es ocasion en los imperfectos de semejantes delictos. El tercer titulo es de la charidad del proximo. Porque es contra la charidad del proximo, escandalizarlo, o induzirlo a peccar. Contra el primer titulo es peccado venial: contra el segundo, y tercero es peccado mortal de su naturaleza: y conforme a la grauedad de la materia sera peccado mortal o venial, hablando en particular.

¶ Nona conclusion: Alguna vez estara vn hombre obligado a acusar, para defender el bien del proximo: de suerte que sino lo haze: sera peccado mortal. El exemplo es, quando yo se que Pedro trata de acechar a Pablo para herirle, o matarle, o tomarle su hazienda, y corrigiendole fraternalmente no le puedo persuadir, que cesse del tal peccado. En el tal caso tengo obligacion de acusarle. Lo mismo es, si tomo Pedro alguna cosa de Pablo, y por la correction fraterna, no le puedo persuadir, que restituya. Estoy obligado a acusarle, o denunciarle juridicamente. Esto enseña Sancto Thomas, y communmente sus discipulos. Pruuase: porque como dize la scriptura, a qualquier hombre encomendo Dios el bien del proximo. Y la razon es clara: porque el bien del proximo innocente, aunque sea particular, se ha de anteponer al bien y a la fama del delinquente. Luego tengo obligacion en el tal caso de acusar o denunciar juridicamente. D. Tho. 2.2. q.33 ar.7.

¶ Es necessario dezir algo de los preceptos de los superiores, con los quales mandan denunciar, o acusar algun delicto. El exemplo es en los preceptos de los Obispos, que ponen cada año, y mandan que denuncien los amancebados en los preceptos, y mandatos, que ponen los inqui-

sidores

ſidores, y los Prelados delas Religiones en las viſitas. Y tambien ſe ha de dezir de los que juran de acuſar, como ſon los miniſtros de juſticia, y los fiſcales, y guardas de mõtes, y otros ſemejãtes.

¶ Decima concluſion: Todas las vezes, que por la correction fraterna ſe prouee ſufficiẽtemente al bien de aquel, cuya cauſa ſe trata por la acuſacion, no ay obligacion de reſponder a los præceptos, y mãdatos del ſuperior acuſando, o denũciãdo. Eſto enſeñã todos los diſcipulos de S. Thomas, y ſe ha de guardar, como regla infalible. La razon es: porque por la correction fraterna ſe mira por el bien commun, y por el bien del proximo innocente. Luego en el tal caſo, no ay obligacion de acuſar, ò denunciar.

¶ Vndecima concluſion: Fuera de las coſas dichas en las concluſiones paſſadas, el precepto del Superior ſolamente añade obligacion de acuſar, o denunciar, quando la acuſaciõ, o denũciaciõ era licita, pero no caya debaxo de præcepto, como deziamos arriba que algunas vezes es licita: pero no obligatoria. Eſta concluſiõ enſeñã cõmunmente los diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque el precepto del Superior es de coſas licitas, aunque no caygan debaxo de præcepto: porque, quando es de coſas illicitas no obliga. Entonces tiene verdad, que es coſa mas cõueniente, y neceſſaria, obedecer a Dios, que no a los hõbres. Luego en el tal caſo obliga el precepto del Superior. De ſuerte que ſe ha de cõſiderar, que el mãdato del ſuperior obliga, quãdo la acuſacion o denũciaciõ por otra parte, caya debaxo de precepto. Y en el tal caſo, el q̃ no acuſa, o denuncia, pecca contra la ley de Dios, y contra el præcepto del Superior. Tambien obliga el precepto del Superior en caſo, que la acuſacion, ò denunciacion era licita: pero no caya debaxo de precepto. Y en tal caſo tan ſolamente ſe pecca contra el precepto del Superior.

¶ Duodecima concluſion. El que hizo concierto con algun tercero, ora ſea jurado, ora ſin juramento de acuſar, o denunciar, no eſtà obligado a acuſar, o denunciar todas las vezes, que por la correction fraterna ſufficientemente ſe prouee al bien de aquel, cuya cauſa ſe auia de tratar por la acuſacion, ò denunciacion. Eſta enſeñan todos los diſcipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente Oreliana. La razon es: porque en el tal caſo ſe conſigue ſin acuſacion, ò denunciacion, lo que ſe pretendia por el contrato. Aunq̃ el contrato ſea jurado, no obliga el juramento en el tal caſo por la razon dicha.

¶ Terciadecima Concluſion. El que hizo tal concierto, ſolamente eſtà obligado a acuſar, y denunciar, quando la acuſacion, ò denunciacion es licita: pero no cae debaxo de precepto. De ſuerte, que el que hizo tal concierto por ſola la fuerça, y vir-

tud del tal concierto, solamente está obligado, quando la acusacion es licita: pero no cae debaxo de precepto. Verdad es, que tambien obliga, quando cae debaxo de precepto. Y entóces tiene dos obligaciones. La vna natural, por fuerça y virtud del precepto, y la otra por fuerça, y virtud del cõtracto. Si el tal cõtracto es jurado, tambien añade obligacion de religion, por razon de la sanctidad del juramento. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque el pacto y concierto siẽpre obliga, si es de cosas licitas, y si es jurado obliga, por razon del juramento. Luego en el tal caso ay obligacion de acusar, y denunciar. Aduiertase, que esta obligacion es de justicia cõmutatiua, que nace, y procede del concierto. Pero la obligacion, q̃ nace del precepto, y mandato del superior, solamẽte pertenece a la virtud de obediẽcia.

¶ La difficultad es: Si quando hizo el tal concierto, estara obligado a restituyr, sino acusa, quãdo estaua obligado a acusar por razon del concierto, que hizó. Aduiertase, que el delicto, que se ha de denunciar, ò acusar, puede ser de dos maneras. Porque algunas vezes es delicto, que haze daño a la parte, con la qual se hizo el concierto en los bienes apropriados y adjudicados por no acusar. Otras vezes se le sigue daño en los bienes, que aun no le estan apropriados, sino que se le han de apropriar por la acusacion, y por la sentencia del juez, que se sigue a la acusacion. El exemplo de lo primero es, en el hurto del Erario publico, o en el hurto que se haze de la leña en vn monte apropriado al señor: ò en el hurto de los conejos, que estan en cierto monte adjudicado al señor. El exemplo de lo segundo es en el passar dineros a otros Reynos, o otras mercadurias prohibidas.

Digo lo primero: En los peccados, o delictos de la primera manera está obligado el q̃ hizo pacto de acusar, a restituyr, sino acusó todo aquello que se sigue de daño de dexar de acusar, y ha lo de restituyr a aquel, con quien hizo el concierto. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, y muy en particular Medina, y Orellana. El exemplo es en el fiscal, que no acusa el hurto del erario publico, auiendo hecho concierto de acusar, tiene obligacion de restituyr. Y lo mismo es de la guarda de los mõtes, o de las viñas, que no denuncian al señor el detrimento que le hizieron en el monte, está obligado a restituyr. La razon es: porque, como queda dicho arriba, el mudo, y que no manifiesta el delicto, teniendo obligacion de justicia a manifestarlo, tiene obligacion de restituyr. Luego este tal obligado está à restituyr.

¶ Digo lo segundo: Si tenemos atencion al rigor del derecho, el que hizo el pacto, y concierto, tiene obligacion de re-

stituyr

ſtituyr todos los detrimentos, y daños, que ſe ſiguen a aquel, con quien hizo el concierto, quando no acuſa los delictos de la ſegunda manera. El exemplo es en el fiſcal, que no acuſa los delictos: por los quales el reo auia de ſer condenado en pena pecuniaria, y parteſe auiã de aplicar al fiſco. Lo miſmo es del Alcalde de las Sacas, que no acuſa a aquellos, que ſacan del Reyno coſas vedadas, tiene obligacion de reſtituyr toda la pena en que auia de ſer caſtigado el reo, y que ſe auia de aplicar a la Republica. Lo miſmo es de las guardas de los montes, que tienen obligacion de reſtituyr la pena, que ſe les auia de adjudicar por la ſentencia del juez a los ſeñores de los montes. Eſto es contra Sylueſtro: y allega otros Doctores. Pero nueſtra ſentencia tienen communmente los diſcipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana. La razones: porque el que hizo el tal concierto, tiene obligacion de juſticia commutatiua a acuſar, y hazer quanto es en ſi, que la tal pena ſe aplique a aquel, con quien hizo el concierto. Luego ſino lo haze, pecca contra juſticia commutatiua, y tiene obligacion de reſtituyr.

Sylue. v. reſtit. 3. §. 5.

¶ Digo lo tercero, que eſtos de quien hemos hablado en la concluſion paſſada, ſe pueden eſcuſar de la reſtitucion por dos caminos. Eſto enſeñan los Doctores citados, y entre ellos muy particularmente Orellana. Prueuaſe declarando los caminos, y titulos, por donde ſe puede eſcuſar.

¶ El primer titulo es, ſi hizo formal, y expreſſo concierto de obligarſe a acuſar: pero no reſtituyr.

¶ El ſegundo titulo es, ſi uuo virtual intencion, y concierto de acuſar: pero no de reſtituyr, ſino acuſaſſe. Eſta virtual intencion, y concierto ſe puede colligir de algunos accidentes particulares, y de algunas circunſtancias, las quales no ſe pueden reduzir a arte, ſino que de neceſſidad ſe han de dexar a la diſcreciõ, y libre aluedrio del varõ prudente. Tambien ſe puede colligir del vſo, y ſer raros los que reſtituyen eſtas penas, quando no acuſan: y los confeſſores ranas vezes ſuelen apretar a los penitentes a que reſtituyan. Todas las demas coſas, que pertenecen a la acuſacion ſe pueden ver facilmẽte en los Doctores citados.

D. Tho. 2.2.q.69 art. 1. Magi. in 4. d. 19. Summiſ. v. inquiſitio. & v. confeſſ. criminal. Soto in relect. de ratio. detegendi, m. 296. & 5. de iuſt. q. 6. Iuriſperi. in titulis de quæſtionib. & in tit. de confeſſ.

Cap. XXIIII. De la injuſticia, que puede auer de parte del reo.

DESTA Materia trata Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el, y los Theologos con el Maeſtro, y los Summiſtas, y el Maeſtro Soto, y los Iuriſtas.

¶Primera Conclusion: El reo, que le pregũtan justa, y juridicamente, está obligado a dezir la verdad, aunque por ella le ayan de condemnar con pena grauissima. Esta conclusion enseño sancto Thomas en la question citada, artic. primero, y segundo, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente Bañes, Orellana, Medina, y Aragon. La razon es: porque si el juez le pregunta juridicamente, verdaderamente es su superior, que le puede obligar a responder, y tiene justicia para esto. Luego en el tal caso no puede el reo dexar de dezir la verdad. Porque de otra manera la guerra seria justa de ambas partes: lo qual es imposible. De suerte, que en tal caso, si el reo negasse la verdad, peccaria mortalmente contra la justicia deuida al juez, que es su superior. Esto se ha de declarar mas en particular en las siguientes conclusiones.

¶Aduiertase, que el juez puede proceder a preguntar al reo por tres caminos. El primero es, por via de acusacion. El segũdo, por via de denunciacion, y el tercero por via de inquisicion. Y es grande la differencia, que ay en proceder por estas diuersas maneras.

¶Segunda conclusion. Si el juez procede por via de acusaciõ ò denunciacion a pregũtar al reo, justamente procede, si ay semiplena probaciõ: o si ay expressos y manifiestos indicios. De suerte, que en el tal caso el reo tiene obligacion, sopena de peccado mortal a dezir la verdad. Declaremos la conclusion. Semiplena probacion se llama, quãdo ay vn testigo, sine excepcion ninguna. Los indicios se requieren mayores, o menores, cõforme a la qualidad del delicto. Quanto a esto muchas cosas se han de dexar al libre aluedrio, y discrecion del juez. Han de ser indicios: porque pocas vezes basta vn indicio, sino es, que sea vrgentissimo, y vehementissimo. Tambien han de ser expressos, y manifiestos, quãto a tres cosas. Lo vno quanto al delicto: lo otro quanto al delinquente: y finalmente quanto al processo. De suerte, que han de mostrar euidentemẽte el delicto, y la persona que le cometio, y hã de estar expressos enel processo. Y el juez tiene obligacion de mostrarselos al reo en particular, y dezirle, que tiene tales, y tales indicios contra el: y que estan enel processo, y comprouados cõ sufficientes testigos. De otra suerte podra el reo callar el delicto con buena cõsciencia. Y aunq̃ el juez le diga, q̃ tiene tales indicios cõprouados, no tiene obligaciõ de creerle, sino se los muestra cõforme a lo dicho. Pero procediendo conforme a lo dicho, el reo tiene obligacion en consciencia de responder la verdad. Esta conclusion ansi declarada, y hablando regularmente, y de los delictos ordinarios la tienen todos los discipulo de Sancto Tho. en el lugar citado, y Nauar. y Alcocer

y Pe-

y Pedro de Nauarra, y otros muchos Doctores, como lo refiere Manuel Rodrig. Entendiendo esta cõclusiõ en las causas ciuiles, y criminales, en las quales se teme pena pequeña. La razon es: porq̃ en el tal caso al reo le pregũtã juridicamente, y el juez en el tal caso es verdaderamente su superior. Luego tiene obligacion de responder la verdad. De lo qual se ha de ver Innocencio III. I. en el cap. 2. de confesis. Esta conclusion es certissima acerca de todos los Theologos.

Nauarro in c. inter verba cõclusione. 6. Corola. 55. Alcocer in Sũma. c. 26. Nau. lib. 2. de restitu. c. 4. n. 138. Man. Rodrig. del orden judicial. c. 10. cõcl. 2.

¶ La difficultad grauissima ès, en las causas capitales, y en otras donde se trata de gran hõra, si el reo en el tal caso estàra obligado a responder la verdad. La razon de dudar es: porque es cosa muy natural al hombre el defenderse: y para esto tiene derecho natural. Luego no le pueden compeler a q̃ diga su dicho, y cõfiesse la verdad en causas capitales, y que va mucha honra en ellas. Confirmase: porque el deudo ò pariente, no puede ser compelido a testiguar contra otro su deudo en casos semejantes. Luego tampoco puede ser compelido a que diga su dicho contra si mismo. Cõfirmase lo segundo: porque aunque el juez justamente mande a vno, q̃ se este en la carcel: porq̃ està condemnado a muerte, con todo esso el licitam nte puede huyr, y no obedecer: porque es muy difficultoso no huyr, estando condemnado a muerte. Luego lo mismo sera en nuestro proposito, que aunque el juez juridicamente proceda, con todo esso el reo no tiene obligacion de respõder en casos semejantes.

¶ En esta difficultad, y por esta razon Manuel Rodriguez en el lugar citado, tiene que el reo con muy buena conscience puede encubrir la verdad, no mintiendo, si no vsando de rodeos, y de palabras equiuocas. Esto mismo tiene Nauarra, y Salzedo. Esta misma sentencia tienen algunos modernos Theologos, que no son de la escuela de Sancto Thomas. Manuel Rodriguez dize, que ansi se ha de entender lo que trae Nauarro. Aduiertase, que segun estos Doctores, entõces se sigue gran daño en la honra en este caso, quando vno es hõbre hõrado, y por tal auido, y tenido, y confessando su delicto secreto, quedara tenido por infame de hecho, y de derecho: en la qual infamia no caera, sino confiessa, antes quedara tan honrado, como de antes. Mas si es hõbre baxo, y no de tan alta fama, no se ha de admitir, que no estè obligado a confessar.

Nau. vbi su. num. 142. Salzedo in pract. crimi. c. 26. pag. 431 Nauar. in Man. ca. 25. n. 36.

¶ A esta duda se responde, que sin duda ninguna, en el tal caso el reo està obligado a responder la verdad, y no la puede ocultar, con algunas equiuocaciones. Lo contrario no lo tengo por opinion probable. Esta es commun sentencia de todos los Thomistas, y lo enseña expressamente Sancto Thomas en el lugar citado en el articulo primero, y segundo. La razõ es clara: porque si el juez juridicamẽte procede,

y es justo lo que le manda, por proceder como Superior. Luego el mandato del juez le obliga en el foro de la conciencia. Porque los preceptos, y mandatos de los superiores tienen fuerça de obligar quando son justos.

¶ A la razon de dudar se respõde facilmente, que el defenderse de la violencia injusta, es le muy natural al hombre. Pero el defenderse del mandato, y precepto del superior, que es licito y sancto, y no obedecerle esso en ninguna manera es justo.

¶ A la primera confirmacion se responde, que los deudos, y parientes estan escusados por el mismo derecho de testificar en semejantes casos. Por lo qual el juez no procederia justamente mandandoles dezir su dicho. Pero el reo en caso semejante no está escusado por el derecho de dezir la verdad, quando le preguntan juridicamente. Por lo qual tiene obligacion de responder la verdad, y obedecer.

¶ A la segunda confirmació se responde, que ay muy gran differencia entre el vn caso, y el otro. Porque en lo que toca a responder la verdad, procede justamente, y como superior, y por consiguiente el está obligado a respõder. Porque esto es necessario para hazer el officio el juez, y para que el juez pueda proceder a dar la sentencia. Pero el no huyr, no es tan necessario, ni es necessario aun para la execucion de la sentencia. Porque puede el juez dar orden cõ el carcelero, que lo guarde muy bien. Y assi reo es la misma razõ, de vno que de otro.

La segunda difficultad es, si el reo juridicamente preguntado, niega vna vez el delicto, que cometio, y cõ todo esso lo sentencian a muerte, o a otra qualquier pena graue, si está obligado despues à confessar la verdad delantẽ del juez, diziendo, que cometio el delicto. La razon de dudar es: porque si vna vez le condemnan justamẽte à muerte, y muy bien substanciado el processo, no se le sigue daño ninguno, ni deshonra al juez. Luego no es necessario, que confiesse juridicamente la verdad, antes que le ahorquen.

¶ En esta difficultad Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion segunda, enseña, que el tal reo no tiene obligaciõ despues a confessar la verdad, y cita a Nauarro y à Segura. Y dize, q̃ no se deue seguir la opinion de Medina, que tiene lo contrario en la Summa, y que su razon es de poco momento. De suerte que segun esta sentencia, aunq̃ el reo aya peccado mortalmente al principio, no tiene despues obligacion de cõfessar la verdad.

Nau. ca. 25. n. 38. Segur. in direct. par. 2. ca. 17. n. 36.

¶ A esta difficultad se responde, ser certissimo, que el tal reo tiene obligacion despues de confessar la verdad, antes que executen la sentencia. Esto tiene Medina, Orellana, y todos los discipulos de S. Thomas. Esta sentencia se deue de seguir, y no la contraria. Y esta sentencia se sigue communmente en la practica.

La

La razon ſubſtancial es: porque el tal reo no confeſſando la verdad, ſiempre eſta haziendo agrauio al juez. Porque el juez le eſta preguntando juridicamente, haſta executar la ſentencia. Luego haſta executarla ſiempre corre la obligacion de reſponder. Confirmaſe con la fortiſsima razon del Maeſtro Medina, porque mientras el reo no confieſſa la verdad, aunque le ahorquen con proceſſo muy ſubſtanciado, ſiempre queda vna manera de ſoſpecha en los coraçones de los hombres, que el juez le hizo agrauio: y no quedan ſeguros deſto. Luego no confeſſando la verdad, ſe haze injuſticia al juez. Eſta razon en buena Theologia es muy graue, y no de tan poco momento, como quiere el Padre Fray Manuel Rodriguez.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde facilmente de lo dicho, que en el tal caſo ſe le ſigue detrimento al juez. Y quando no ſe le ſiguiera, no importaua nada. Porque para ſer peccado mortal baſtaua no obedecer al juez en el caſo, que tiene obligacion, y grande de obedecerle como a ſuperior. Aduiertaſe, que en caſo que vuieſſen ſentenciado a vno a otra pena, que no fueſſe de muerte, como açotes, o a pena pecuniaria, auiendole condemnado con legitimos teſtigos, y auiendo mucho que paſſo el delicto, ſi vna vez nego, no tiene obligacion de voluer a confeſſar, auiendo tiempo que paſſo la ſentencia. Porque aunque pecco mortalmente: pero ya deſpues de tanto tiempo no parece, el juez pregunta. Porque ya ceſſo el juyzio, y no dura el preguntarle juridicamente, ni virtualmente. Pero antes de executada la ſentencia por algun breue eſpacio va procediendo el juez, y como preguntando juridicamente, y el preguntar dura todo aquel tiempo. Por lo qual tiene obligacion de reſponder: y ſino reſponde pecca mortalmente. Si tiene obligacion de reſtituyr los daños, que ſe le ſiguen al juez ſe dira deſpues.

¶ Puede tambien el juez por via de inquiſicion, inquiriendo los Delictos. Para lo qual ſe ha de aduertir que la inquiſicion, puede ſer del todo general, o totalmente ſpecial, o miſta, de ſuerte que es general, y eſpecial juntamente. La inquiſicion general es, quando no ſe nombra perſona, ni delinquente, ni delicto, ſino que tan ſolamente ſe pregunta en general, ſi ay delinquentes, y ſi ay delictos. La ſegunda manera es eſpecial, y particular, en la qual ſe pregunta en particular de la perſona particular, y del delicto particular. La tercera manera es miſta: y puede ſer en dos maneras. Porque puede ſer, que ſe pregunte del delicto en particular, y de la perſona en general. Como quando el juez halla muerto vn hombre, y no ſabe

quien

quien le matò, entonces pregunta del delicto en particular, y de la persona en general: y ansi la inquisicion es mista. Puede tambiẽ acontecer al contrario, que sea inquisicion particular de parte de la persona, y general de parte del delicto. Como quando se pregunta, si Pedro es hombre tacinoroso, y que comere delictos. Esto suppuesto.

¶ Tercera conclusion: La inquisicion general del todo, licitamente se puede hazer, aunque no aya precedido infamia, ni sospecha, ni prouança. Puede muy bien, y licitamente hazer semejante inquisicion, sin que precedan estas cosas. Esto enseñan todos los discipulos de Sãcto Thomas en el lugar citado en las conclusiones passadas. Y esto enseñan todos los Doctores. Prueua se lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Y esto tienen todos los Iuristas sacando Alciato. Lo segundo se prueua del vso de todos los Prelados de la yglesia, y de todos los juezes que entienden, que no peccan haziendo semejantes inquisiciones.

Ca. 1. de offic. ordinarij.

¶ Quarta conclusion: Necessaria cosa es para preguntar a qualquier reo, de qualesquier delictos que precedan infamia, o clamorosa insinuacion. Y de otra manera sera peccado mortal grauissimo de parte del juez. Esta conclusion tienen todos los discipulos de Sancto Thomas, y todos los Theologos, y Iuristas. Declaremos la conclusion. Infamia no es otra cosa, que vn rumor, que nacio, y procedio del delicto, y no de hombres maleuolos, y maldizientes, sino de hõbres buenos: el qual se ha derramado por la mayor parte de la vezindad, ò del collegio, ò de la vniuersidad, adonde mora. Esta diffinicion se collige del derecho. Quando se diga, que este rumor se ha esparzido por la mayor parte de la vezindad, no se puede determinar en este lugar, sino que se ha de dexar al libre aluedrio del varon discreto. Clamorosa insinuacion, segun la sentencia de algunos Doctores no se distingue de la infamia. Esto enseña Panormitano, y Innocencio en el capitulo citado. Soto dize lo mismo. Otros Doctores dizen, que para razon de infamia, es necessario que la infamia este prouada delante del juez. Pero la clamorosa insinuacion no es otra cosa, sino aquel rumor, del qual diximos arriba, y fuera de juyzio. Esto enseñã algunos graues Doctores Iuristas, sobre el derecho: y citan a Arecio in cap. inquisitionis, & cap. qualiter. La cõclusion ansi declarada se prueua lo primero del Derecho, en el qual està determinada. Lo segundo se prueua con razon: porque se le haria grande agrauio a vno en preguntarle, si ha cometido algun delicto, no auiendo precedido razon, ni causa ninguna, para preguntarle. Y esto es hazerle vn grande agrauio, y contumelia. Luego no es licito. Confirmase: porque el juez, que contra

Cap. qualiter, & quando. 2. & cap. inquis. de accusa. & glossa ibi dem.

Sot. in relectio. de ratio. tegẽdi, & c. q. 6.

Cap. inter verba 11. q. 3. Cap. cum oporteat ca. inquisit. c. qualiter.

dere-

derecho deſcubre los delictos haze grandiſsimo daño en la Republica, y mayor, que puede ſer el bien, que ſuceda de caſtigar los tales delictos. Luego no es licito deſcubrirlos, ni preguntarlos, ſin que preceda infamia, o clamoroſa inſinuacion. Aduiertaſe, que la tal infamia, o clamoroſa inſinuacion ſuple las vezes de acuſador en el juyzio.

¶ Quinta concluſion: El reo, que le preguntan juſtamente de ſu proprio delicto, por auer lascoſas ſufficientes para preguntarle, no por eſſo le pueden preguntar licitamente de los complices, ſino fueſſe en caſo, que el miſmo eſtuuieſſe obligado a denunciar dellos. Eſta concluſion tienen todos los Thomiſtas, particularmẽte Orellana. Prueuaſe del derecho, en el qual ſe determina eſto. La razon es: porque no ſe puede hazer inquiſicion contra ninguno, ſino es que preceda infamia. Y en el tal caſo los complices no eſtan infamados: porque anſi lo ſupponemos. Luego en el tal caſo no es licito preguntar por los complices. Diximos en la concluſion, ſino fueſſe, que el miſmo eſtuuieſſe obligado adenunciar en los complices, por ſer el delicto contra el bien commun. Porque en el tal caſo licito ſeria, preguntar al reo por los complices.

¶ Sexta concluſion, quando el reo eſta infamado de vn delicto, y no de otros, no es licito al juez preguntarle de los otros delictos de los quales no eſta infamado. Eſta concluſion enſeña S. Thomas, y Cayetano, y Soto, y Adriano, y todos los diſcipulos de Sancto Thomas particularmente Orellana, y Medina, y Bañes. La razon es: porque como conſta de los derechos ya citados, para inquirir licitamente, es neceſſario, que preceda infamia. Y es anſi, que el que eſta infamado de vn delicto no por eſſo eſta infamado de otros delictos. Luego no es licito preguntarle por los demas delictos. Eſta cõcluſiõ tiene dos excepciones. La primera es quando los delictos tienen entre ſi hermandad, y conjuncion: por que andan juntos, de ordinario. De ſuerte que la infamia de aquel delicto, del qual eſta notado, y le preguntan juridicamente redunda, y como ſe eſtiende a infamar del otro delicto por la conjuncion, que tienen entre ſi. Por lo qual le pueden muy bien preguntar del otro delicto. La ſegunda excepciõ es, quando vn delicto es circunſtancia del otro delicto, del qual le preguntan juridicamente por eſtar infamado del. El exemplo es, ſi vn delinquente eſta infamado de que trataua cõ vna muger moça, y le preguntan juridicamente deſto. Tambien le pueden preguntar juridicamente, ſi la vuo donzella: porque es circunſtancia del tal delicto. El exemplo de la primera excepcion es, quando vno eſta infamado de vn homicidio, y ſe halla el cuerpo del hombre muerto deſnudo, y ſin veſtiduras. En tal caſo ſera licito preguntarle, le quito las veſtiduras. Porque,

D. Tho. 2.2.q.70 ar. 1. Ca. q.69. ar. 2. So. vbi ſup. Adr. in quoli. 11. q. 1.

c. 1. de cõfeſ. ca. veniens de teſtibus c. nemini 15. q. 2. l. fin. co. de accuſat.

este delicto esta junto con el homicidio. Lo que queda dicho, esto es doctrina commun de los discipulos de Sancto Thomas.

¶Hemos de tratar de la inquisicion particular, quanto a la persona, y general quanto al delicto. A lo qual se ha de dezir todo lo q̃ queda dicho en estas conclusiones immediatas de la inquisicion totalmente particular. De suerte, que para preguntar licitamente, y juridicamente es necessario, que preceda infamia, y de otra suerte no puede preguntar de la persona particular. De la inquisicion special, quanto al delicto, y general quanto a la persona se ha de tratar mas en particular en el capitulo siguiente, en el qual se trata del testigo: porque en la tal inquisicion se pregunta el reo, como testigo. De lo qual se sigue, que en todos los casos, en los quales preguntan juridicamente al reo, conforme a las conclusiones puestas, el reo tiene obligacion en conciencia de responder la verdad, y sino la responde, pecca mortalmente. Pero quando no le preguntan juridicamente no tiene obligacion de responder la verdad, y puede muy bien ocultarla, con equiuocaciones, como despues diremos mas en particular.

¶La duda es. Quando el reo duda, si el juez procede justamente por la inquisicion a preguntarle, si en el tal caso, el reo estara obligado a confessar la verdad, ò si la podra ocultar. La razõ de dudar es: porque en caso de duda, si la ley del Principe es justa, o no, tenemos obligacion de obedecer a la ley. Luego en caso de duda, si el mandato del juez es justo, obligacion ay en conciencia de responder. Confirmase: porque en el mismo caso algunas vezes el testigo esta obligado a responder la verdad, y el juez justamente le pregunta. Luego lo mismo sera del reo: porque es la misma razon.

¶A esta duda se responde, que todas las vezes, que el reo duda, si el juez procede justamente a preguntarle, no esta obligado a responder, ni confessar la verdad, ni el juez pregunta juridicamente, de donde quiera que proceda aquella duda, ora proceda de parte del juez, ora de parte del modo de proceder. Declaremos la conclusion. El juez procede injustamente, quando vsurpa el juyzio: porque entonces no es superior, como quando saca a otro de la Iglesia, a la qual jurdicamente se auia acogido, o quando esta descommulgado el juez. De parte del modo de proceder, no procede justamente, quando no guarda las cosas ya dichas. Pues dezimos en la conclusion, que para estar obligado a responder el reo, es necessario, que le sea manifiesto, que el juez no comete defecto ninguno en todas las cosas, para proceder justamente, y en caso de duda se ha de inclinar en fauor del reo. Esta resolu-

ciones de todos los Thomistas, en el lugar citado. Pruuasse: por que todos los derechos clamã, q̃ en caso de duda es mejor la condicion del que posee: y que qualquiera se presume bueno, sino es que le prueuen ser malo. Y las prouaciones contra el reo han de ser mas claras, que la luz del medio dia. Luego en caso de duda, no tiene obligacion de responder la verdad, sino que la puede muy bien ocultar.

¶ De lo qual se sigue, que los juezes hazen injustissimamente quando luego que prenden los delinquentes debaxo de juramento, les preguntan cosas, las quales no les pueden preguntar juridicamente conforme a lo de arriba dicho.

¶ A la razon de dudar se ha de responder, que porque es differencia entre el vn caso y el otro porque en el caso del reo tracta se de su delicto, y de condemnarse a muerte, o a infamia: y el justamente posee estas cosas, hasta que con justicia le despojen dellas, en el tal caso de la ley no corre esta razon. Por lo qual en caso de duda la ley obliga. Pero en caso, que el reo duda si el juez procede legitimamente, no tiene obligacion de responder.

¶ A la confirmacion se responde, no ser la misma razon del reo que del testigo. Porque el reo puede muy bien, y muy sufficientemente ocurrir al detrimento, que podia suceder a la Republica, no respondiendo al juez. Porque puede cessar de los delictos. Pero el testigo no siempre puede ocurrir a este detrimento callando. Por lo qual, si el reo perseuera en el proposito peruerso que tiene de hazer daño a la Republica por algun graue peccado, peccara el testigo mortalmente, sino responde la verdad. Porque es parte de la Republica y tiene obligacion de acudir al bien della.

¶ La segunda duda es, que remedio tiene el reo, quando no le preguntan juridicamente, si podra negar la verdad, y ocultarla con palabras equiuocas y dezir, que no hizo lo que en realidad de verdad hizo: como si matò vn hombre, si puede dezir, que no le mato. La razõ de dudar es: porque nunca es licito mentir: porque el mentir es intrinsecamente malo. Y en el tal caso parece que es mentira dezir, que no hizo lo que en realidad de verdad hizo.

¶ Digo lo primero, que en ningun caso es licito al reo mentir, aunque le pregunten contra el orden del derecho. Esto enseña S. Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es: porque como enseña S. Thomas y S. Augustin, el mentir es intrinsecamente malo: de suerte que no se le puede apartar la malicia moral. Luego el reo, aunque le pregunten contra el orden de derecho no puede mentir. D. Thõ. 2.2.q.110 ar. 3. Aug. duob. libris contra mendacium.

¶ Digo lo segundo, que si al reo le preguntan contra el orden de derecho, licita, y sanctamente

puede no responder, y appelar, y defenderse del responder, como si le preguntara vna persona particular. Esto enseña Sancto Thomas, y es commun doctrina de sus discipulos, y particularmẽte de Peña, Medina, Bañes, Orellana. La razon es: porque el juez que ansi pregunta, y pretende saber el secreto, pecca mas grauemente, que qualquiera persona particular, que pretendiesse lo mismo. Porque el juez de su proprio officio es guarda de la justicia: y ansi haziendo injusticia pecca mas grauemente. Luego si quiere sacar el secreto contra orden de justicia, puede muy bien el reo auerse de la manera dicha: como si el juez fuera persona particular. Porque en realidad de verdad preguntando contra orden de derecho pregunta como persona particular.

¶ Digo lo tercero: Si el juez pregunta al reo contra orden de derecho, puede muy bien vsar de qualquiera equiuocacion, con condicion, que las palabras segun el vso commun sean capaces de la tal equiuocacion. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque el juez no tiene derecho ninguno para preguntar. Luego el reo puede muy bien ocultar la verdad: por qualquier medio conueniente y verdadero. Esto es necessario declararlo mas en particular. En el tiempo antiguo era muy buena respuesta la que se daua al juez, que preguntaua contra orden de derecho dezir, niego lo propuesto, como esta propuesto. Entonces eran los juezes llanos, y sinceros, y ansi esta respuesta era sufficientissima. Pero ya los juezes ni tratan con essa llaneza: ne se contentan con semejante respuesta. Y por esto se ha de dezir mas en particular deste negocio.

¶ Digo lo quarto: Que si al reo le preguntan contra el orden de derecho, si sabe algo del tal negocio, puede muy bien dezir, que no sabe nada. Y lo mismo se ha de dezir del testigo. Esta es commun sentencia de los Thomistas, particularmente de los citados. La razon es: porque aquella palabra, no se, en la commun manera de hablar, suffre, y es capaz desta equiuocacion, no lo se para dezirlo, o no lo se en tu foro, o no lo se de suerte, que este obligado a dezirlo. O finalmente haze este sentido mas legitimo, yo he preguntado legitimamente, y juridicamente no lo se. La qual proposicion es verdadera. Porque en buena dialectica es vna proposicion negatiua, cuyo subjecto no suppone: porque no le preguntan juridicamente.

¶ Digo lo quinto: Quando al reo le preguntan contra el orden del derecho del delicto, que en realidad de verdad hizo, puede muy bien responder, que no lo hizo. Como si le preguntan, si cometio vn hurto, o homicidio, el qual en realidad

de

de verdad cometio, puede muy bien reſponder ſin miedo ninguno, y ſin ſcrupulo, que no cometio. Del teſtigo ſe dira en el capitulo ſiguiente. Eſto enſeñan todos los Doctores citados, aunq̃ el Padre M. Soto enſeña lo contrario. La razon es: porq̃ aquella reſpueſta no lo hize, o no cometi tal delicto es verdadera. Luego licito es al reo vſar de la tal equiuocacion: porque le es licito vſar de qualquier medio conueniẽte. Que tenga verdad aquella reſpueſta, ſe conuence: porque legitimo ſentido es, y o preguntado legitimamente del juez, no hize ni cometi tal delicto. Y eſte ſentido es verdadero, como conſta de lo ya dicho. Confirmaſe: porque ſi vn confeſſor pregunta a vn penitente ſi ha cometido vna fornicacion, y en realidad de verdad la cometio: pero la ha confeſſado legitimamente en otra confeſſion, puede muy bien, y con toda verdad reſponder el penitente, que no ha cometido la tal fornicacion: porque no pertenece a eſte foro de la penitencia. Deſuerte que el confeſſor, que es juez en el foro de la conſciencia, no pregunta juridicamente. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo: porque el tal delicto no pertenece al foro del juez. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, diziendo que en el tal caſo no es mentira, ſino verdad. Por lo qual puede muy bien vſar del tal medio. Todauia queda difficultad, ſi ſera licito al reo acuſado injuſtamente alegar falſos inſtrumentos, y falſas ſcripturas, y ſi es peccado que peccado ſera. A eſta duda ſe reſponde, que es peccado: pero es peccado tan ſolamente venial. La razon es: porque la tal falſedad, y mentira no es pernicioſa, ſino officioſa. De lo qual ſe ha de dezir mas en particular abaxo. Pero la duda es, ſi podra induzir teſtigos, para que juren falſo en ſu defenſion, y que digan, que no cometio tal delicto. A eſto ſe reſponde, que ſera peccado mortal de ſacrilegio induzirlos a eſto: porque jurar con mentira ſiempre es peccado mortal. Luego induzir a eſto, es peccado mortal.

So. lib. 5. de iuſ. q. 6. art. 2.

¶ Sexta concluſion: Peccado mortal es de ſu naturaleza no reſponder al juez, que pregunta juridicamente, y legitimamente, ora ſea callando la verdad, ora diziendo mentira. Y eſto tiene verdad, aunque le ayan de condemnar a muerte. Eſta concluſion tienen todos los Doctores, particularmente diſcipulos de Sancto Thomas. Y conſta de lo dicho arriba. Prueuaſe cõ otra razon differente: porque en la Republica ay poder para caſtigar los delictos. Y ſi el juez no tiene fuerça, y virtud para compeler al delinquente, quando le pregunta legitimamente, para que reſponda la verdad, no auria tal poder en la Republica. Luego obligacion tiene de reſponder. En la concluſion queda dicho, que es peccado mortal de ſu naturaleza, deſuerte, que en materia graue es peccado mortal.

¶ La difficultad es: Si el tal peccado podra ser venial por ser la materia leue.

¶ En esta difficultad Cayetano en el lugar citado de Sancto Thomas enseña, que qualquiera mentira en juyzio es peccado mortal. Lo mismo enseña Sylue-
Syl. ver. mé. §. 3. stro.

¶ A esta difficultad, digo lo primero, que si la mentira se dize con juramento, no ay duda, sino que es peccado mortal, aunq̃ sea en materia ligera. Y de ordinario los juezes preguntan de baxo de juramento. Y ansi de ordinario es peccado mortal: porque es juramento falso, y sin verdad.

¶ Digo lo segundo, que si el reo responde sin juramento, sera peccado venial, no responder la verdad, si la materia es leue. En esto conuienen todos los Tho-
Sot. in re lect. citata mé. 2. q. 7. mistas, particularmente se ha de ver Soto. La razon es: porque en esto puede tambien auer materia ligera: y por razon de la tal materia ser el peccado venial. Aduiertase, que si al reo le pregũtan legitimamẽte aunq̃ no le tomen juramento, tiene obligacion de confessar la verdad. Porque aunque es cosa difficil, el Christiano tiene obligacion a cosas difficultosas.

¶ La difficultad graue es, del reo, preguntado legitimamente, y juridicamente, que nego, y oculto la verdad, y por auerla negado no le condemnaron sino le absoluieron, a pena pecuniaria, o de bienes temporales, que era util y prouechosa para otros: como si le vuieran de condemnar en mil ducados para el fisco. La duda es, si en conciencia esta obligado a pagar aquella pena.

¶ Digo lo primero, que sin duda ninguna tiene el tal reo, despues de ser absuelto juridicamente, obligacion de restituyr la infamia, y los gastos, y todos los daños que se siguieron de auer negado la verdad al acusador, y al juez, y al fisco. En esto conuienen cõmunmẽte los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque los tales daños se han seguido por la culpa contra justicia, que cometio el reo no queriendo dezir la verdad, que tenia obligacion de confessar. Luego tiene obligacion de restituyr todos estos daños.

¶ Digo lo segundo, que sin duda ninguna el tal reo despues de dada la sentencia, por la qual le condemnan en dinero, para el fisco o para otra persona, tiene obligacion de dallo, y no puede ocultar los bienes, y si los oculta tiene obligacion de restituyrlos. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es: porque ya aquellos bienes estan aplicados al fisco, o a la parte.

¶ Digo lo tercero, que hablando de la pena corporal, no tiene obligacion a ella el reo, aunque aya negado la verdad, que auia de confessar. En esto conuienẽ todos. La razon es: porque la tal pena corporal, no se la ha de dar el mismo a si.

¶ Toda la difficultad es de la pena pecuniaria, o de hazienda, en que auian de condemnar al reo, ſi confeſſara la verdad, como eſtaua obligado a confeſſar. La duda es, ſi tendra obligacion de reſtituyr la tal pena al fiſco, o a la parte, a quien ſe auia de aplicar.

¶ En eſta difficultad es la ſentencia de algunos Doctores, que el tal reo tiene obligacion de reſtituyr la tal pena, antes que le condemne el juez. De ſuerte, que ſi era vn herege, y nego la verdad contra derecho, y por negarla no le aplicaron los bienes, al fiſco, tiene obligacion de reſtituyrſelos. Eſta ſentencia tiene Soto. Y eſto tiene Medina, y lo tuuieron otros Thomiſtas. La razon deſta ſentencia es del capitulo final de injurijs, & damno dato. Adonde ſe determina que ſi por culpa de alguno ſe da algun daño, tiene obligacion de reſtituyrlo. Y entienden eſto los Doctores de culpa contra juſticia commutatiua. Y es anſi, que por culpa del reo contra juſticia commutatiua, no aplican al fiſco, o a la parte los tales bienes, por auer negado la verdad contra derecho. Luego tiene obligacion de reſtituyr el tal daño. De ſuerte, que en el tal caſo ſe deue auer, como ſi en realidad de verdad le vuieran condemnado. Porque ſino fuera por ſu culpa le condemnaran en la tal pena, y aplicaran ſus bienes al fiſco. Eſta ſentencia es bien probable, y ſe puede muy bien ſeguir.

So. lib. 1. de iuſ. q. 6. art. 6. in 4. cõc. & 4. de iuſt. q. 6. art. 3.

¶ Digo lo quarto, que la contraria ſentencia es mas probable. De ſuerte, que ſi vna vez el reo nego la verdad contra derecho, y el juez le abſoluio de la tal pena, no tiene obligacion el reo a reſtituyr la tal pena. Eſto enſeña Orellana, y deſpues del communmente los diſcipulos de Sancto Thomas. La razon deſta ſentencia es: porque las tales ſon leyes penales, que no obligan antes de la ſentencia del juez. Luego de qualquiera ſuerte, que ſe impida la ſentencia del juez, no tiene obligacion el reo de reſtituyr. Confirmaſe, por que reſpecto del reo eſto tiene razon de caſtigo, y de pena. Y eſtando en derecho no eſta ninguno obligado a caſtigarſe, y darſe la pena pueſta por la ley, ſino que el juez le deue caſtigar, y aplicar la pena. Luego haſta que le ſentencien no tiene obligacion de reſtituyr la tal pena. En lo qual ay gran differencia entre el juez, y teſtigo de vna parte, y el reo de otra. Porque el reo ſe ha como paſſiue, y como paciente y anſi no ha de concurrir el a ſu caſtigo. Pero el juez ha ſe actiue, y como agente: y por eſſo ſino caſtiga con la pena deuida, tiene obligacion de reſtituyr la tal pena, ſegun la mas probable ſentencia, como queda determinado arriba. Lo miſmo es del teſtigo, que es miniſtro de la juſticia.

De lo qual se ha de dezir en el capitulo siguiente.

¶ A la razon de dudar se responde, que aunque es verdad, que el reo pecca contra la obediencia deuida al juez, y al superior, con todo esso no tiene obligacion de restituyr la tal pena, hasta que el juez le condemne en ella. Porque no ay derecho ninguno a la tal pena, sinoes mediante la sentencia del juez.

¶ Septima conclusion: El reo que le preguntan contra el orden de derecho no tiene obligacion de descubrir la verdad, aunque se lo manden sopena de descommunion. Esto enseña Soto Orellana y todos los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque en el tal caso no procede como juez, ni tiene fuerça la excommunion. Luego no esta obligado a responder la verdad. Esto tiene verdad, aũq en realidad de verdad ya cometido el tal delicto. Aduiertase, q̃ en tal caso siempre se ha de inclinar en fauor del reo en odio del juez iniquo. Porque aunque es verdad que delante de Dios el tal esta culpado: pero en el juyzio humano es innocente, y por tal se ha de presumir: y el juez le oprime con grandissima injusticia, aprouechandose del poder que tiene. Aduiertase lo segundo, que como queda dicho, el reo puede muy bien en el tal caso vsar de palabras equiuocas que tienen dos sentidos el vno verdadero y el otro falso, y si el vno es en fauor del reo podra vsar del, aunq̃ el juez se engañe por el otro sentido, que haze. Aduiertase lo vltimo, que quando el juez, aunque sea iniquo, y malo se contenta con que le responda llanamente, y sinceramente, y no aprieta mas al reo no se ha de acudir a equiuocaciones: porque en ellas tan solamente se ha de vsar, quando el juez aprieta al reo con injusticia. Entonces es licito vsar de equiuocaciones vsitadas, y responder que no cometio el tal delicto, aunque en realidad de verdad lo aya cometido. Porque como queda determinado, aquellas palabras tienen legitimo sentido verdadero, como queda ya declarado.

So. in relect. citata. mem. 3. q. 1.

¶ La difficultad es, quando el reo es preguntado contra ordẽ de derecho, y por via de acusaciõ: porque en realidad de verdad vuo acusador, y responde, que no hizo el tal delicto, siẽdo ansi que en realidad de verdad cometio el tal delicto. La difficultad es, si en el tal caso tendra obligacion de restituyr la fama, y los demas gastos, y daños, que se le siguen al acusador, por negar la verdad. La razon de dudar es: porque el reo infama injustamente al acusador, imponiendole que le auiso falsamente. Luego tiene obligacion de restituyrle la fama, y los demas daños, que se le siguen.

¶ En esta difficultad Scoto enseña, q̃ el tal reo tiene obligacion de restituyr la fama al acusador. Pero dize que no se ha de desdezir de lo que dixo, sino que tã solamẽte ha de dezir, que no tẽgan al acusador por calũniador: porq̃

Scoto in 4. d. 15. q. 4. ar. 3.

tuuo

tuuo buena intẽcion, y péſo con buena fè poder prouar el delicto. Lo mſmo enſeña Gabriel, en la miſma diſtinction, quæſt. 16. y y lo miſmo enſeña S. Anton. y lo miſmo tienen otros Doctores, y lo miſmo parece, que ſignifica Cayetano.

D. Ant. 2.p. ti.2. c.2.§.3. Cai. 2.2. q.62. ar. 2.

A eſta difficultad ſe ha de reſpõder ſer lo mas probable, y que ſe ha de ſeguir, q̃ el tal reo no tiene obligaciõ de reſtituyr al acuſador la fama, ni otra coſa alguna. Eſto enſeña Sylu. el M. Soto, y lo miſmo tienẽ Medina, Bañ. Orellana, Peña, y todos los demas diſcipulos de S. Tho. La razon es: porque cõforme a lo q̃ queda dicho, el tal reo no pecco cõtra juſticia cõmutatiua: porq̃ tenia derecho para reſpõder anſi. Luego no tiene obligaciõ de reſtituyr. Porque ſi tuuiera obligacion de reſtituyr, auia de ſer por razõ de la injuſticia, que auia cometido.

Syl. v. reſtit. 3. §. 3. Sot. 4. de iuſtit. q.6. ar.3.

A la razõ de dudar, ſe reſpõde, que el reo no infamò al acuſador cõtra juſticia, ſino, que ellos miſmos el acuſador, y juez ſe infamarõ pues apretarõ al reo, para que reſpõdieſſe, no teniẽdo ellos derecho, para pregũtarle.

Otra dificultad podria aueraqui, y es: ſi el juez cõtra juſticia hizo dezir la verdad al reo, ſi podra deſpues proceder adelante el juez. Pero eſta difficultad ſe ha de diſputar en el capitulo ſiguiente.

Septima concluſ. Licito es, q̃ el reo apele de la ſentẽcia, ſi eſto nace d̃ cõfiar, q̃ tiene juſta cauſa, pero no es licito apelar para differir el negocio, quãdo es juſta la ſentẽcia. Eſta concluſ. enſeña S. Tho. y todos ſus diſcipulos, y todos los Theologos, y Iuriſtas. Y la razon della es: porq̃ quãdo tiene cõfiança, que tiene juſticia, tiene derecho para apelar, y aſsi es licito apelar dela tal ſentẽcia. Pero quando la ſentencia es juſta, no tiene derecho para apelar della pretendiẽdo dilaciõ. Luego en el tal caſo no es licito apelar.

D. Tho. 2.2.q.69 art.3. Iuriſp. & Sũmiſtæ. v. apellatio

Aduiertaſe, q̃ay grãdifferẽcia entre apelaciõ, y ſupplicaciõ. Porq̃ la apelacion es al juez ſuperior: pero la ſupplicacion es al miſmo juez. De lo qual ſe collige, lo primero, que es licito al reo ſupplicar dela juſta ſentencia, cõfeſſando ſer la tal ſentencia juſta: pero ſupplicãdo que ſe buelba a mirar otra vez el negocio, para que ſi vuiere lugar de miſericordia ſe vſe con el. Eſta ſuplicaciõ es licita: porque no ſe haze con animo de huyr, ò de impedir la juſta ſentencia, ſino con animo de templar el rigor de la ley. Lo qual es licito, como queda dicho arriba, al ſupremo Principe, y algunas vezes es licito a los juezes inferiores: los quales pueden relaxar, y templar el rigor de la ley, teniendo attencion a las circunſtancias y al tiempo, y lugar. Sigueſe lo ſegundo, que es licito al reo apelar de la juſta ſentencia, dada ſegun lo allegado, y probado, quando tiene nueua probacion de derecho: la qual no pudo traer en tiempo delante del inferior juez. Porque entonces apela: porque confia que ſu cauſa es juſta, y no haze agrauio al

juez, del qual apela, ni turba la justicia de la parte contraria. Sigueſe lo tercero, que apelar al juez ſuperior, quando la ſentencia ſe ſabe, que es juſta de todas partes es graue peccado de injuſticia, aunque ſe ſepa, que el juez ſuperior tiene la cõtraria ſentencia, que ſiguio el inferior. Porque el q̃ apela anſi, impide el oficio del juez inferior, y la ſentẽcia juſta, y ſe da a entender, que es iniquo, e injuſto, y ſe perturba la juſticia de la otra parte. Luego no es licito. Por lo qual el que aſsi apela, eſtà obligado antes de la ſentencia del juez, a reſtituyr los gaſtos, y otros daños, que ſe le ſiguen al contrario. La pena de pagar quatro vezes mas, la qual ſe pone en derecho, a los que anſi apelan, no obliga antes de la ſentencia del juez.

2.q. 6. c. omni, ca. pi. ad noſtram. c. reprehenſibilis. c. cum ſpeciali, de appell.

¶ Aduiertaſe, que a los religioſos eſtà prohibida en derecho la apelacion. Y muy particularmente eſtà prohibida la tal apelacion a los religioſos de la orden de Sancto Domingo, como conſta de ſus conſtituciones. Porque aunque es verdad, que parece que la apelacion es concedida por fuerça, y virtud del derecho natural, pero a eſte derecho parece que cedieron los religioſos, quando hizieron profeſsion, como cedieron al derecho natural que tenian para caſarſe, y para tener proprio.

d. 2. conſtitutionum. c. 8

¶ Octaua concluſion: Al condemnado a muerte no es licito defenderſe, ſi la ſentencia es juſta. Pero ſi la ſentencia es injuſta, licito es defenderſe, ſino fueſſe que ſe ſiguieſſe otro mayor mal en la Republica qual es perturbarſe la Republica. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y communmente los Doctores. La razon es: porque ſi la ſentencia es juſta, tiene derecho el juez, para quitarle la vida. Luego el no ſe puede defender: porque de otra ſuerte dariaſe guerra juſta de ambas partes: lo qual es impoſsible. Pero ſi la ſentencia es injuſta, el juez no tiene derecho, para quitarle la vida, y anſi el reo ſe puede defender: ſino fueſſe que ſe ſiguieſſe otro mayor mal, como deziamos: porque entonces por el bien commun tendria obligacion a no ſe defender.

D. Tho. ibid. ar. 4

¶ La difficultad es, quando a vn reo le condemnan por vna ſentencia juſta, ſegun lo allegado y probado: pero fundada en falſa preſumpcion, y que en realidad de verdad es injuſta, ſi en el tal caſo ſera licito defenderſe. La razon de dudar es: porque en el tal caſo no ſe puede defender ſin graue eſcandalo de la Republica, porque todos le tienen por verdadero delinquente, por la publica ſentencia. Luego no es licito defenderſe. Confirmaſe: porque ſi eſte tal defendiendoſe hirieſſe al juez, ſin duda ninguna le caſtigarian, y grauemente. Luego ſeñal es, que en el tal caſo no es licito defenderſe. Por el contrario parece ſer licito el defenderſe,

porque

porque qualquier innocente tiene derecho a defenderſe, aunque ſea contra otro innocente. Luego, aunque el juez en el tal caſo eſte innocente podra muy bien el otro defenderſe.

¶ En eſta difficultad el Maeſtro Victoria en el lugar allegado de Sancto Thomas tiene ſer licito defenderſe. Pero el Maeſtro Soto tiene lo contrario. Para declarar eſta difficultad.

Sot. 4. de iuſt. q. 6. art. vlt.

¶ Digo lo primero, que en el caſo de nueſtra duda hablando de ſi, el reo no pecca contra juſticia defendiendo ſe, aunque puede ſer, que peque en algun caſo, y como dizen los Theologos per accidens. Eſto enſeñan communmente los diſcipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon es: porque la tal ſentencia aſsi pronunciada abſolutamente es injuſta, y en el foro de la conſciencia no es valida, como lo enſeñan todos los Theologos, y Iuriſtas, ni da derecho ninguno. Luego, abſolutamente hablando, y como dizen los Theologos per ſe loquendo, bien puede el tal reo defenderſe. Confirmaſe: porque ſi ſe pronuncia ſentencia de excommunion latæ ſententiæ contra el tal reo, en el foro de la cõſciẽcia no liga la tal excõmunion. Luego en nueſtro caſo podra muy bien el reo defenderſe, hablando de ſi. Pero aduiertaſe, que auiendo eſcandalo no ſeria licito el defenderſe: porque no tiene derecho a defender ſe auiendo eſcandalo, y ſiguiendoſe algun detrimento en el biẽ publico.

¶ Digo lo ſegũdo, que regular y cõmunmente ay eſcandalo en el defenderſe en el tal caſo, y anſi regular y cõmunmente ſeria pecado. La razon es: porque la execucion de la tal ſentẽcia, regularmente ſe haze en publico. Y ſegũ lo publico la ſentencia dada es juſta, & anſi lo eſtiman, y ſienten todos los hombres. Luego a el tal no le es licito defenderſe con eſcandalo. Aduiertaſe, que conforme a eſtos dichos ſe pueden conciliar las ſentencias deſtos Doctores, y ſe pueden entender diuerſos dichos que ay en la doctrina de Sancto Thomas, y de lo dicho ſe pueden ſoltar muy bien las razones de dudar, pueſtas al principio por ambas ados partes.

¶ La ſegunda difficultad es: ſi es licito apelar, y defenderſe dela ſentencia dada conforme a ſentencia probable, que ſuelẽ ſeguir juezes de ſciencia, y conſciencia, ſiendo aſsi, que la contraria ſentencia es tambien probable, y la ſiguen hombres de ſciencia, y conſciencia. La razon de dudar es: porque en el tal caſo el derecho no es cierto, pues ſe da la ſentencia conforme a ſentencia probable. Luego licito es apelar de la tal ſentencia, y defenderſe de ella. En eſta difficultad ſe ha de ſupponer de lo dicho arriba, que es licito al juez ſeguir la opinion probable, aunque ſea dexando la mas probable.

¶ A eſta duda, ſupueſto eſto ſe

ha de

ha de respõder, que si el juez dio sentencia conforme opinion probable, que siguen hombres de sciencia, y consciencia, aunque aya otra mas probable, no es licito al condemnado apelar de la sentencia, y lo mismo es quando las opiniones son ygualmẽte probables. Esta sentencia tiene Orellana en vn parecer, q̃ dio en vn tratado de las fuerças, que anda de mano. La razon es: porque en el tal caso el juez sentencio legitimamente y justamente, y no agrauiò a nadie. Luego el condemnado no puede apelar, ni defenderse de la tal sentencia. Confirmase: porque de otra suerte seria dar occasion a que los pleytos nunca jamas cessassen.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que aunque el derecho no sea cierto: con todo esso la tal sentencia es justa, y justamente procede el juez. Por lo qual el condemnado no tiene derecho para apelar, ni defenderse. Porque de otra suerte el juez no tendria derecho, para dar la tal sentencia, pues el condemnado tiene derecho para defenderse, y apelar.

¶ En este lugar se han de declarar algunas cosas tocantes al reo: las quales disputa Cayetano sobre Sancto Thomas en el lugar citado, en la solucion del segundo, y alli Cayetano.

¶ La primera difficultad es, si puede vno huyr de la carcel. La razon de dudar es: porque se sigue gran detrimento al carcelero: porque los carceleros son grauemente molestados, quando se les van los presos. Luego no les es licito a los presos huyr de la carcel: porque no han de defender su vida, y los demas miembros naturales con detrimento de los carceleros.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que el que està en la carcel preso por qualquiera causa, que sea puede muy bien huyr antes que le condemnen. Esta es commun sentencia de todos los Doctores, y particularmente enseña esto Medina, y Orellana en el lugar citado de Sancto Thomas. La razon es, porque ninguno està obligado a padecer la pena antes de la sentencia del juez. Y estar en la carcel es pena como es cosa notoria. Luego antes de la sentencia del juez, licito es huyr.

¶ Digo lo segundo, que el que està condemnado a pena corporal, como es a pena de muerte, o a cortar algun miembro, o açotes, puede muy bien huyr, y no es peccado. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y le siguen communmente sus discipulos, particularmente Orellana, y Medina. La razon es: porque ninguno puede ser condemnado a que el mismo se mate, ni a que el mismo se corte algun miembro, ò que se de la pena corporal. Luego ninguno està obligado a esperar en la carcel la tal pena, y por consiguiente puede muy bien huyr. Aduiertase que el que està condẽnado a pena corporal no por esso le

con-

condemnan, a que espere en la carcel, ni esta obligado a estarse alli, sino tan solamente tiene obligacion de no resistir.

¶ A la razon de dudar se responde, que el reo quando huye, vsa de su derecho, aunque de alli se siga algun detrimento al carcelero, o a la guarda. El tal detrimẽto se ha de imputar a la negligencia del carcelero, o guarda, y en ninguna manera se ha de imputar al reo, el qual no haze mas, que vsar de su derecho. De lo qual se ha de ver Soto en el lugar vltimamente citado. Aduiertase, que los religiosos no pueden huyr, ni les es licito huyr, aunque esten en la carcel: porque los tales renunciaron la libertad de andar vagando fuera del claustro. De suerte que los tales, aunque no esten en la carcel, no pueden salir fuera del conuento sin licencia del prelado. Luego mucho menos podran salir, estando presos en la carcel. Esto entiendo yo sino fuesse la causa tal, y tan graue, que se tratasse de quitarle la vida. Porque en el tal caso mi parecer es, que seria licito huyr, para poder escapar de la muerte. Y esto parece cosa natural y derecho natural.

¶ La segunda difficultad es, si el condemnado a carcel podra licitamente huyr. La razon de dudar es: porque la sentencia justa obliga en conciencia. Luego si justamente esta condemnado a carcel, no sera licito huyr.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que aquel que condemnan a carcel, como no sea perpetua, no puede huyr. Esto enseñan communmente todos los Doctores. Y la razon de dudar es la que conuence esto. Confirmase: porque el que esta condemnado a otras penas ordinarias, esta obligado a sufrirlas. Luego lo mismo sera desta pena. De suerte, que si a vno le condemnan a reclusion por medio año o por vn año, tiene obligaciõ de guardar la reclusion por auer sido la sentencia justa.

¶ Digo lo segundo, que si la carcel es perpetua, no tiene obligacion de estarse quedo, sino que puede muy bien huyr. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razõ es: porque la carcel perpetua, segun derecho equiuale a muerte, y se cõpara con la muerte. Luego como puede huyr el q̃ esta condemnado à muerte, assi tambien podra huyr el condemnado a carcel perpetua. Lo mismo se ha de dezir, quando condemnan a vno a vna seruidumbre durissima. Como si condenassen a vno al remo, no tiene obligacion de esperar, y no huyr por la razon ya dicha. Todo este dicho es contra el Maestro Soto, y Cayetano en el lugar citado.

l. antepenulti. ff. de regu. iur.

¶ Digo lo tercero, que si a vno le condemnassen a que estuuiesse en la carcel, hasta q̃ le quitassen la vida, no estaria obligado en conciencia a permanecer en la carcel, sino que podria muy bien huyr. Esto enseña Soto cõtra Cayetano en los lugares citados, y

lo mis-

lo mismo enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque la tal sentencia es contraria al appetito natural, con el qual cada vno naturalmente huye la muerte. Luego la tal sentencia es iniqua y no ay obligacion de obedecerla. Confirmase, porque la ley humana no obliga con peligro de muerte, sino es en caso de grauissima necessidad. Luego lo mismo sera de la sentencia. De todo lo dicho se collige facilmente la solucion de la razon de dudar.

¶ La tercera duda es, si es licito al que està en la carcel romper los grillos, y quebrantar las carceles para huyr. La razon de dudar es: porque en derecho ciuil se pone pena de muerte a los que quebrantan la carcel. Luego no es licito. Confirmase: porque si vno rompiesse la pared de su vezino, seria peccado mortal de injusticia. Luego lo mismo sera en lo que toca a romper la carcel.

ff. de effractoribus. l. 1. & ff. de custodia, & exhibitione reorum. l. in eos.

¶ En esta difficultad Henrico de Gandauo, y Syluestro affirman, no ser licito. A esta difficultad se responde, que es licito al reo romper los grillos, y las esposas y quebrar la carcel para salir. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque es licito al reo huyr de la carcel, como ya queda dicho. Luego licito le sera hazer todas sus diligencias, para poder huyr de la carcel. De suerte, que en los casos, que queda dicho, que es licito huyr de la carcel, tambien es licito hazer estas diligencias, para salir de la carcel. Y en los casos que no es licito huyr de la carcel tampoco sera licito hazer estas diligencias.

Henric. Gandau. quodlib. 9. art. 25. Syl. ver. acusa. §. 16. & v. fugere.

¶ A la razon de dudar se responde, que aũque es verdad, que en el derecho se pone la tal pena, con todo esso no es peccado. Porque la pena en el tal caso se pone con causa, y ay razon de ponerla: pero no ay peccado en el passarla. Tambien se puede dezir, que los Iurisconsultos siguieron la opinion probable de los q̃ dizẽ ser peccado mortal. A la confirmacion se respõde, que no ay derecho para entrar en casa del vezino: y assi no ay derecho para abrir, y romper la pared del vezino. Pero en nuestro caso, el reo tiene derecho para huyr, y assi tiene derecho para hazer todas las diligencias dichas.

¶ La quarta difficultad es, si es licito dar ayuda al tal reo para huyr, y para que se salga de la carcel, dando instrumentos para romper la carcel, y los grillos. La razon de dudar es: porque si vno de fuera da ayuda al reo, que quiere huyr abriendo la pared de la carcel, para que salga por alli el encarcelado, pecca mortalmente. Luego el que da los instrumentos tambien pecca mortalmente. Confirmase: porque en el Derecho castigan al que da semejantes instrumentos. Luego no es licito dar semejantes instrumentos. En esta difficultad Soto tiene, no ser li-

Sot. vbi supr. Nauarro in Man. ca. 25. n. 38.

cito dar los tales instrumentos. Y esta misma sentencia tienen otros Doctores. Y Nauarro enseña, que estando en rigor de derecho la sentencia del Maestro Soto es verdadera.

¶ A esta difficultad se responde, que esto es licito. Esto enseña Cayetano enel lugar citado, y le siguen communmente todos los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Medina, y Orellana. La razon es: porque esto no està prohibido por derecho natural, ni por derecho positiuo. Luego licito es. Aduiertase, que podria muy bien el Principe hazer vna ley, en la qual prohibiesse el dar ayuda a los reos, para que saliessen de la carcel. Aduiertase con Medina, que quando dezimos, que es licito dar ayuda para salir de la carcel no se ha de entender, que hablamos de los ministros de justicia. Porque los ministros de justicia que estan salariados para hazer justicia, en ninguna manera pueden, ni les es licito dar ayuda a los reos, para que se salgan de la carcel.

¶ A la razon de dudar, se responde, que no es la misma razon en el caso del antecedente, que en el caso del consiguiente. Porque en el caso del antecedente se haze fuerça, y violencia a la carcel, que es mucho mayor injuria, que si se hiziesse a otra casa particular. Pero el que da los instrumentos no haze alguna violencia. Tan solamente se puede entender, que obra juntamente con el que huye. Y como el huyr es licito, tambien es licito el dalle los instrumentos. A la confirmacion se responde, que puede vno ser castigado por el Derecho sin culpa ninguna, si ay causa, y razon. Y en el presente caso ay causa y razon, que es que los delictos de los delinquentes no queden sin castigo. Y siempre se presume alguna culpa, porque meterse en lo que no le toca, ni pertenece, no se puede hazer sin culpa. De lo qual se sigue, que es licito aconsejarle que huya, y enseñarle como podra romper los grillos, y la carcel, y otras cosas semejantes.

¶ La quinta difficultad es, si el que condemnam a morir de hambre està obligado a comer, y se puede licitamente comer tiniendo que comer. La razon de dudar es: porque no comer es matarse. Luego obligado està a comer. Por el contrario es la razon de dudar: porque es licito muchas vezes padecer la muerte, como se vee claramente en los martyres. Luego tambien sera licito no comer: porque el no comer no es otra cosa, sino padecer la muerte. Confirmase: Es licito no huyr esperando la muerte. Luego tambien es licito no comer en el tal caso aunque se siga la muerte. En esta difficultad la primera sentencia es, que en el tal caso no solamente es licito comer, sino que tiene obligacion a comer, si tiene que comer.

Esta sentencia tiene Cayetano en el lugar citado, y se conuence con la razon de dudar puesta al principio. La segunda sentencia es de Victoria y Soto, que affirman que el tal no està obligado a comer.

¶ A esta difficultad se responde, que el reo, que està condemnado a morir de hambre, puede muy bien comer el mantenimiẽte, que le dan ocultamente. Y esto le es licito, pero no està obligado en conscience. Esta resolucio tiene dos partes. La primera es commun entre todos los Doctores, particularmente Thomistas, y la enseña S. Tho. en el lugar citado. La razon es clara. Porque la tal sentencia no pretende obligarle a que el no coma, si tiene que comer: porque esso seria injusto, y contra la inclinacion natural, sino pretende que los demas no le den alimentos que comer. Luego a el licito es comer. La segũda parte es cõtra Cayetano, y contra otros Doctores: pero tiene la Soto, Medina, Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque el no comer en el tal caso no es contra aquel precepto negatiuo, no mataras, y si auia de ser cõtra algun precepto, auia de ser contra el precepto affirmatiuo de conseruar la vida. Y en el tal caso no tiene obligacion de conseruar la vida: porque licito es no conseruarla por algun buẽ fin, y por lo que toca a la virtud de la justicia. Luego licito es al reo en el tal caso, por el zelo de la justicia no comer, y no conseruar la vida.

¶ A la razon de dudar en contrario se ha de responder, que en el tal caso el no comer no es matarse, como consta de lo dicho. Porque algunas vezes es licito dexar de hazer alguna obra, de la qual se sigue la muerte: y esto por algun fin, como queda determinado en la materia de homicidio.

La sexta difficultad es: si es licito dar de comer al que està cõdemnado a la muerte. La razon de dudar es: porque esto es impedir el officio de la justicia. Luego no es licito.

¶ Digo lo primero. Que a los Ministros de la justicia, no es licito dar alimentos a aquel, que està condemnado à morir de hãbre. Esto enseñan todos los discipulos de S. Tho. Prueuase: porque los ministros de justicia de su proprio officio tienen obligacion de justicia a procurar, que la sentencia del juez se ponga en execucion. Luego no les es licito dar de comer al tal reo. Confirmase: porq̃ si fuesse licito, tãbiẽ les seria licito dar lugar a que los condemnados a muerte huyan: lo qual en ninguna manera se puede admittir.

¶ Digo lo segundo, que los que no son ministros de justicia les es licito darles de comer: pero no tienen obligacion. Esto enseñan communmente los Thomistas, particularmente Orellana, y Medina. Que le sea licito se prueua: porque a las personas particulares

lares no les toca el procurar, que la sentencia del juez se ponga en execucion. Luego licito es a los tales dar alimentos a los ansi condemnados. Que no tengan obligacion de darselos se prueua porque el mismo condemnado no tiene obligacion a comer, como queda ya determinado. Luego mucho menos estan los demas obligados a dalle alimentos: porque la obligacion de conseruar la propria vida mas le pertenece a el que a los demas. Confirmase: porque es licito, querer que la sentencia del juez se ponga en execucion. Luego licito es no darle que comer. Este es vn caso en el qual es licito no socorrer al que esta en extrema necesidad.

¶ La septima difficultad es: Si es licito, que el juez condemne a vno a muerte, para que el tome el veneno, o que se abra las venas, hasta que se vierta toda la sangre. El Maestro Victoria dize, que esto se puede disputar por ambas partes, que es dezir, que lo vno, y lo otro es probable. Pero mas le contenta la sentencia, que affirma, ser licito el condemnar el reo a estas cosas. La razon deste author es: porque es licito y justo condemnar al reo, a que haga lo que los ministros de justicia no pueden commodamente hazer. Y es assi, q̃ el tomar veneno no lo puede hazer commodamẽte el verdugo. Luego licito es condemnar al reo, para que el lo tome. Confirmase: porque si el reo esta condemnado a ahorcar, licito es que el suba las escaleras, y es licito mandarle esto. Y si esta condemnado a degollar, licito es mãdarle, que apareje cuello. Luego tambien sera licito mandarle que el mismo tome el veneno, y se abra las venas, para derramar la sangre.

¶ A esta duda se responde, que la tal sentencia seria iniqua, y injusta. Esto enseña Cayetano, y Soto, Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque no es licito al juez mandar cosa illicita. Y es assi, que el tomar veneno, o abrirse las venas es cosa illicita. Luego el juez por su sentencia no puede mandar esto. Confirmase: porque no es licito al juez mandar al reo, que el mismo se mate. Luego tampoco le es licito mandarle estas cosas. Porque el hazer estas cosas es matarse positiuamente.

¶ A la razon de dudar se responde, que las cosas que aliàs son illicitas, no las puede mandar el juez al reo, aunque no se puedan executar por los ministros de la justicia, como cõsta de lo dicho. A la confirmacion se responde, que el subir la escalera, o el aparejar el cuello no es aliàs illicito, y assi lo puede mandar el juez. Pero el tomar veneno o abrirse las venas es aliàs illicito, y assi no lo puede mandar el juez.

¶ De lo qual se sigue, que assi como el juez no puede condemnar al reo, a que tome el veneno: assi tampoco le puede mandar las cosas que aparejan y disponen al tomar el veneno. De suerte, que

no le puede mandar, que tome el vaso del veneno, y lo ponga a la boca, o que lo derrame dentro. La razon es: porque la razon de los medios, y de las disposiciones se ha de tomar del fin, y de la forma. Luego como no es licito el tomar el veneno, ni el mandar selo tomar: tampoco sera licito esto.

¶Lo segundo se sigue, que por ventura, si ay justa causa, seria licito al juez condemnar al reo a tomar veneno violentamente, y contra su voluntad. La razon es: porque la tal obra no es voluntaria ni moral al reo. Luego no es peccado al reo, porque no concurre moralmente a la tal obra.

Cap. XXV. Dela injusticia del testigo.

D. Tho. 2.2.q.70 ar.1.& sequêtibus & ibi eius discipuli So. p. in relect. de rat. tegê. m.2. q. 6. & 5. de iust. q.7. Summistæ v. testis iurisperiti. de test. cogêdis.

DESTA materia disputa S. Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Maestro Soto, y todos los que escriuen sobre el, y los Summistas, y los Iuristas, en los titulos que ay en derecho de los testigos.

PRimera cõclusion: Si el juez procede juridicamente, y manda al testigo, que diga su dicho esta obligado en conscie cia, y so pena de peccado mortal a dezirlo. Esto enseña S. Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado, en el articulo primero. Y esto enseñan communmente los Doctores. La razõ es: porque en el tal caso el testigo es verdadero subdito del juez. Luego esta obligado a obedecer, y dezir la verdad. De suerte, que en qualquier caso, aunque sea de muerte el testigo ha de dezir la verdad, si es pregũtado juridicamente, y justamente.

Segunda conclusion: Si el juez contra el orden del derecho pide al testigo su testimonio, no esta obligado a dar testimonio. Esta conclusion enseñan S. Thom. y todos sus discipulos en el lugar citado, y cõmunmẽte los Doctores. La razon es: porque en el tal caso el testigo no es su subdito: pues el juez no guarda el orden del derecho. Luego en el tal caso no tiene obligacion en conscien cia de responder la verdad. De suerte que en este caso puede esconder la verdad, y callarla por todos los medios, como no sea diziendo mentira. Y esto tiene verdad, aunque le tomen juramẽto.

Tercera conclusion: Todas las vezes, que nuestro testimonio es necessario para librar el proximo de qualquier injuria, tenemos obligacion de dar testimonio, aunque el juez no lo pida, y aunq̃ no nos rueguen. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razõ es: porque cada vno esta obligado a librar al proximo dela injuria que le hazen. Luego pudiendo librarle con su testimonio obligacion ay de librarle.

¶Quarta conclusion: Si se trata enjuyzio de condẽnar algun delicto, ninguno esta obligado a dar testimonio, sino esq̃ se le pida

el juez,

el juez, aunq̃ do callar el teſtigo ſe le ſiguapeligro al acuſador. Eſta enſeña S. Tho. y todos ſus diſcipulos en el lugar citado, yes cõmun ſentencia de los Doctores. La razõ es clara: porque en el tal caſo no ſe pretende, ſino el caſtigo, y pena del delicto. Luego no ay obligacion de teſtificar, ſino es en caſo que el juez pida el teſtimonio. Eſtas concluſiones pone S. Thomas en aquel articulo, las quales ſe han de declarar por las ſiguientes.

Quinta concluſion. Quando ſe procede por via de acuſacion, o denunciacion, es neceſſario, paraq̃ el juez juſtamente pregunte al teſtigo. Deſuerte q̃ eſte obligado a reſpõder q̃ preceda juſta acuſacion, por lo menos enel foro exterior. De ſuerte q̃ en el tal caſo tendra obligacion de dar ſu teſtimonio. Declaremos eſta concluſion. Dixe q̃ por lo menos ha de ſer juſta la acuſacion enel foro exterior. Porq̃ como queda dicho en el capitulo de acuſacion, la acuſacion, es injuſta en el foro de la conſciencia, aunque el delicto ſe pueda probar con dos teſtigos, quando por la correctiõ fraterna podia el acuſador, mirar por el bien del proximo, y por el bien de aquel, cuya cauſa ſe trata por la acuſacion. Pero en el tal caſo en el foro exterior es juſta la acuſacion. Y dezimos en la concluſion que eſto baſta para q̃ el juez pregũte juridicamente al teſtigo, de ſuerte que en conſciẽcia tenga obligacion a reſponder la verdad. Eſta cõcluſion anſi declarada tienen communmẽte los diſcipulos de S. Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon es: porq̃ el juez el la guarda del derecho. Y el acuſador por lo menos en el foro exterior tiene derecho en el tal caſo, para acuſar. Luego el juez juſtamẽte puede preguntar al teſtigo, y por cõſiguiente el teſtigo tiene obligacion de reſponder. Aduiertaſe, que eſte es vn caſo, en el qual el juez juſtamente pregunta al teſtigo, por via de acuſacion, y preguntaria injuſtamente al reo. La razõ de differencia es: porque para preguntar al reo por via de acuſacion fuera de la acuſacion legitima, que dezimos ſer neceſſaria, y ſufficiente, para preguntar el teſtigo, es neceſſario para pregũtar al reo que aya ſemiplena probacion, o manifieſtos indicios, como ya queda dicho.

Sexta concluſion: Quando ſe procede por via de inquiſicio totalmente general o totalmente particular, es licito que el juez pregunte al teſtigo en todos los caſos, que diximos en el capitulo paſſado ſer licito preguntar al reo. De ſuerte que en todos aquellos caſos juſtamente pregunta al teſtigo, y el teſtigo en conſciẽcia tiene obligacion de reſponder la verdad, mucho mejor, que el reo. Eſto enſeñan communmente los Doctores particularmente diſcipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es: porque las razones, que prueuan, que es licito y juſto preguntar al reo,

y que el reo tiene obligacion a dezir la verdad, essas mismas cõuencen ser licito preguntar al testigo, y que el testigo tiene obligacion a dezir la verdad. Y mayor fuerça tienen respecto del testigo: porque mas dura cosa es compeler a vn hombre, que reuele su proprio delicto, como lo reuela el reo: que no compelerle a que reuele el delicto ageno, como lo reuela el testigo.

¶Septima conclusion: Fuera destos casos es licito preguntar al testigo por via de acusacion del todo particular, aunque no aya precedido infamia del delicto todas las vezes, que el delicto se esta cometiendo con detrimẽto de la Republica o de otra persona particular. Y tambien quando el delicto es ya passado: pero es delicto læsæ maiestatis. Y finalmente quando en la inquisicion, y processo que se haze contra el reo precediendo infamia del delicto, incidentemente se descubre otro delicto, aunque el tal delicto no tenga conjuncion cõ el delicto, del qual estaua infamado el reo. Esta enseñan commun mẽte los discipulos de S. Tho. y muy particularmente Orellana. La primera parte se prueua: porque el juez mas obligado esta a librar el innocente, o la republica de la injuria, q̃ qualquiera otra persona particular. Y es ansi que la persona particular pudiendo tenia obligacion de acusar el tal delicto, como acusador, o como testigo reuelarlo. Luego mas estara obligado el juez de su proprio officio, a inquirir el tal delicto. El exemplo es en el peccado de heregia que causa daño en la Republica o si vno procurasse matar a otro. Esta parte es commun entre todos los Theologos. La segunda parte tambien la enseñan todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase de vna extrauagante, ad reprimendam, en la qual se determina esta verdad. La tercera parte es contra el Maestro Soto: pero tienela Nauarro: y tienela Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase: porque esta es la commun sentencia de todos los Iuristas, los quales determinan esto en muchos lugares del derecho, y a ellos pertenece la intelligencia del derecho. Confirmase: porque no es de derecho natural sino de derecho positiuo, que sea necessaria infamia precedente, para inquirir y preguntar el testigo como lo determina el Maestro Soto.

Y en el tal caso conforme el derecho positiuo se concede poder inquirir, sin que preceda infamia. Luego esto es licito. Lo segundo: porque el vso, y la costumbre puede abrogar el derecho positiuo, como lo dizen los Theologos, y Vlpiano. Y es assi que el vso de todos los juezes buenos, y malos es, que los tales delictos ansi descubiertos se inquieran, aun que no preceda infamia. Luego licito es. De suerte, que en el tal caso es manifestacion sufficiente, y infamia sufficiente, para

Sot. locõ cit. in illa relect. cõ clus. 3. ca su. 4. Na. in relect. cap. inter verba 11 q. 3. nu. 676.

ra

ra proceder aquella que ſe haze en juyzio. Aduiertaſe acerca de la primera parte de la concluſion, que el teſtigo eſta obligado en el tal caſo a reſponder al juez, y no eſta obligado el reo. La razon de differencia es: porque como el delicto depende de la voluntad del reo, el miſmo por ſu voluntad puede ceſſar del delicto, y proueer al bien commun de la Republica. Pero el teſtigo no puede por ſu propria voluntad remediar el daño commun de la Republica, y aſsi tiene obligacion de reſponder, ſino tiene otro medio, por el qual conforme a reglas de prudencia pueda proueer al bien commun.

¶ La difficultad es de la Inquiſicion, que en parte es general, y en parte eſpecial: ſpecial quanto al delicto, y general quanto a la perſona, que cometio el delicto. La difficultad es, ſi ſe puede hazer la tal Inquiſicion, y preguntar al teſtigo, ſin q̃ aya precedido alguna infamia de alguna perſona. Digo al teſtigo: porque aunque pregunten al reo alguna vez, por la tal Inquiſicion, no le preguntan como reo, ſi hizo el tal delicto, ſino como a teſtigo, ſi ſabe el hecho. El exemplo commun es, quando el Corregidor halla muerto vn hombre, y no ſe ſabe quien le mato. La difficultad es, ſi podra el Corregidor inquirir. La razon de dudar es: porque en el derecho, expreſſamente ſe determina, que para la Inquiſicion ha de preceder infamia de la perſona del delinquente. Y en el tal caſo no precedio infamia alguna de la perſona. Luego no es licito. Confirmaſe: porque el juez preguntando generalmente ſe pone a peligro de hazer injuria al reo: porque preguntando a la gente vulgar, y commun, aunque la pregunta ſea general, reſponderan en particular. Porque no ſaben las ſubtilezas de Theologia, lo qual és en agrauio del reo. Luego no es licito. En eſta difficultad Soto dize, que no es licito hazer la tal Inquiſicion. Pero dize que quiças es licito, inquirir de alli indicios, como con que armas le mataron, o a que hora, y de alli podra alguna vez preguntar por la perſona. Eſta miſma ſentencia tiene Cayetano, ſegun dizen algunos Doctores. Eſta ſentencia es probable.

¶ A eſta difficultad ſe reſponde, que la cõtraria ſentencia parece mas probable. Eſto enſeña Sancto Thomas en vn capitulo general, como lo refiere Sylueſtro, y Cayetano. Lo miſmo tiene Innocencio, y lo miſmo Orellana, y communmente los diſcipulos de Sancto Thomas. Prueuaſe: porque el vſo de todos los jueces puede abrogar los derechos, que requieren infamia precedente antes de la Inquiſicion. Y es aſsi, que el vſo de todos los jueces tiene eſto, como conſta manifeſtamente. Luego licito licito es. Confirmaſe:

quiſitionis c. qualiter & quãdo 2. de acuſa.

Soto vbi ſup. du. 4 poſt 1. cõcluſ. & 5. de iuſ. q. 6. art. 2.

Sylue. v. correctio q. 8. Cai. 2. 2. q. 69. ar. 2.

c. cũ por teat c. in-

porque si en el tal caso no hiziessen Inquisicion de semejantes delictos, seria muy grande el escandalo, y crecerian los delictos. Luego licito es. Lo segundo se prueua: porque en las visitas generales en semejantes Inquisiciones, es licito a los prelados y juezes preguntar a los subditos, si ay alguna cosa digna de enmienda: y esto aunque no aya precedido infamia del delicto ni de la persona. Luego mas es licito en nuestro caso. Verdad es, que algunos dizen que el juez o prelado en la visita general deue amonestar los subditos, que no quiere, que le reuelen los occultos delictos, sino tan solamente aquellos, de los quales ha precedido infamia. Esto aunq̃ es cõsejo muy saludable, pero no cae debaxo de precepto: particularmente quando se trata con subditos medianamente instituydos. La razon es: porque el precepto del juez, o del prelado, aunque el no le declare, siempre se ha de entender de los delictos, que es licito manifestarle.

¶ Aduiertase, que lo mismo se ha de hazer, quando aun que el delicto no es notorio, y publico, pero ay fama del tal delicto. En el tal caso el juez ha de guardar este orden. Lo primero ha de inquirir, si se ha cometido tal delicto, del qual ay infamia. Lo segundo, ha de inquirir quien lo cometio. Esto enseñan los Doctores, que tienen la precedente resolucion, y fuera dellos Syluestro, y Cayetano, y otros muchos Doctores. Prueuase con las razones hechas por la resolucion passada.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que aquellos derechos se han de entender de la inquisicion del todo special, y particular, en la qual se pregũta y inquiere de la persona delinquente. A la confirmacion se responde, que el juez vsa de su derecho haziendo la tal inquisicion: pero los subditos quando les preguntan, miran muy bien como han de responder christianamente, y preguntanlo. Y si reuelan alguna cosa contra derecho hazen grande injuria al proximo, y la tal injuria no se ha de imputar al juez, que vso de su derecho, sino al testigo que no miro bien como auia de responder. Podiase disputar, si de la tal reuelacion del delicto injuriosa podra proceder el juez a castigar el delicto. Pero desto dirase abaxo en su proprio lugar.

¶ La segunda difficultad es: Quando el reo confesso su proprio delicto en la tal Inquisicion, y le preguntan de los complices, y compañeros del delicto de los quales no ha precedido infamia. La duda es, si tiene obligacion de responder la verdad: porque entonces le preguntan como a testigo.

¶ A esta difficultad responden algunos, que donde ay vso de preguntar a los reos, y delinquentes por los complices de suerte, que

Sylu. vbi sup. & v. inquisi. tio 1. §. 7. Caiet. opus. 17. respõs. c. quæst. re spons. 5.

aya

aya preualecido el vso en esta parte, licito es preguntar por los cõplices, aunque sean occultos. La razon es: porque el derecho positiuo, que manda que no pregunten, sino es precediendo infamia del delinquente, se puede muy bien abrogar por la contraria costumbre. Pero lo que yo entiendo es, que nunca es licito preguntar por los complices, quando son del todos occultos. Y por consiguiente el reo no esta obligado a reuelar, y descubrir los tales complices: antes tiene obligacion de no los manifestar, aunque le pregunte el juez. Porque el preguntarle el juez de los complices siempre se ha de entender de los complices, que el mismo reo esta obligado a manifestar. Y si el juez fuere tan iniquo, que quiera preguntar de los compañeros, que totalmente son occultos, en el tal caso el reo haze callar o ha de responder que no tiene complices, ni compañeros. Aduiertase, que en el tal caso no se puede allegar el vso en contrario. Porque son muy raros los juezes que son tan injustos, que pregunten de los compañeros occultos.

¶ La tercera difficultad es del testigo, en caso, que el juez da sus letras y mandato citatorio, con el qual llama al testigo, para que testifique, y el testigo sabiendo, que ha manado del juez el tal mandato o se absconde, o huye por no dezir su dicho contra su amigo, o por su enemigo: y su dicho es del todo necessario para que vna de las partes consiga su derecho. En este caso es la duda, y grauissima, si este testigo pecca contra la justicia de aquella parte, por la qual auia de dezir su dicho, y si esta obligado a restituyr todo el detrimento de aquella parte, el qual incurre por no dezir su dicho. La razon de dudar es: porque el juez por aquel mandato citatorio aplica a la parte, en cuyo fauor se auia de dezir el dicho, el testimonio del tal y el testigo, vsando de engaño, quita a la tal parte el testimonio, que auia de dezir en su fauor. Luego hazele injuria, y tiene obligacion de restituyr el detrimento, que se le sigue de la tal injuria. Confirmase: porque si el juez mandasse a vno, que vna escriptura, que tiene en su poder, y es en fauor de alguna parte la presente en juyzio, si por engaño la oculta, y no la quiere presentar en juyzio, sin duda ninguna peccaria contra la justicia de la tal parte, y estaria obligado a restitucion de todo el daño, que se le siguiesse a la parte de aquella injusticia. Y es ansi, que occultar su testimonio es como occultar vna escriptura: porque como se dize en derecho el testigo viene en nombre de instrumentos. Luego obligacion aura en el tal caso de dezir su dicho, y sino lo dize hara injuria a la parte, &c. cæt.

¶ En esta difficultad commũmente los Doctores sin distinction ninguna siguen la parte af-

firmatiua diziendo, que el tal testigo, pecca contra la justicia de la parte, y tiene obligacion de restituyr el daño, que se le sigue a la parte de la tal injusticia. El Maestro Orellana con cierta manera de distinction dize algunas cosas en esta difficultad. La primera es, que si el juez ya dio a su official, y ministro el mandato con el qual cita al testigo, y el official notifico al testigo el tal mandato, el tal testigo ansi citado, que por engaño se absconde, y no dize su dicho, pecca contra la justicia de aquella parte, en cuyo fauor auia de dezir su dicho, y por consiguiente tiene obligacion de restituyr todo el daño, que de alli se sigue. Y dize que esta es la commun sentencia de los Doctores, y la tiene Soto, y Nauarro, y Innocencio, y otros Iuristas, que el cita, y que esto conuencen la razon de dudar, y la confirmacion. Dize lo segundo, que si el testigo despues de dado tal mandamiento al official, y ministro de justicia, no vse de engaño, sino que se esta en algun lugar oculto: aunque en realidad de verdad sepa, que esta dado el tal mandamiento, no esta obligado de justicia a presentarse al ministro o al juez. La razon es: porque el testigo no esta obligado de justicia a dezir su dicho o presentarse, sino es que le busquen conforme al orden de derecho. Y en el tal caso aun no le han notificado cosa alguna, conforme a derecho, y el estandose quedo en el oculto lugar vsa de su derecho. Luego no pecca contra justicia, ni tiene obligacion de restituyr, particularmente: por que este tal no pecca contra el precepto del juez: porque no se le han notificado, ni esta aplicado su testimonio a la parte. Luego no pecca contra justicia, ni ay obligacion de restituyr.

So. in dicta rele. m. 2. q. 7. dubio. 4. post 3. cõ cluſ. & 5. de iuſ. q. 7. art. 1. Na. in relect. c. inter verba n. 704. & in Ma. c. 25. tract. de teſtib. Innoc. c. 1. de teſt. cogẽdis.

¶ Dize lo tercero: Que en el caso del dicho passado, es muy mas cierto, que el testigo no haze injuria a la parte, que pleytea, y por consiguiente no ay obligacion de restituyr. La razon es: porque no hizo injuria al juez, que le cito: porque no le notificaron su mandamiento, ni tampoco haze injuria a la parte, para la qual es necessario su dicho. Porque entonces aun no esta aplicado su dicho a la parte por el mandato del juez. Pero dize este author, que seria buen consejo dezir al tal testigo que no se absconda: porque muchas vezes puede ser peccado contra charidad, si la parte tiene graue necesidad de su dicho. Y tambien: porque es señal de obediencia imperfecta, como seria imperfecta obediencia, si vn religioso se absondiesse: porque no le notifiquẽ el precepto del prelado. El Maestro Bañes tiene esta misma sentẽcia, escriuiẽdo sobre el lugar citado de S. Thom. en la duda tercera. Tan solamẽte añade, que el testigo, q̃ se oculta de industria, antes de la notificacio

del

del mandamiento del juez, peca contra charidad, y contra justicia legal. Cõtra charidad: porque tiene obligacion de socorrer al proximo, no auiendo daño proprio. Contra justicia legal: porque siendo parte de la Republica, esta obligado a correlponder, como tal a la misma republica en las cosas necessarias, para la gouernacion, quando fuere pregũtado, y el se absconde por no hazer esto. Luego pecca contra justicia legal. Y el peccado sera mortal ò venial conforme a la grauedad de la materia.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que la sentẽcia del Maestro Orellana ansi declarada me parece muy mas probable. Esta resolucion tienen communmente los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase con las razones hechas en fauor de sus dichos.

¶ A la razon de dudar el juez no tiene derecho para aplicar el dicho del testigo a la parte por solo el mandamiento citatorio, sino es, que se lo intimen, como queda declarado. A la confirmacion se responde, que ay gran diferencia entre la escriptura, y el dicho del testigo. Que la escriptura es instrumẽto publico. Y assi qualquiera tiene derecho, a que se la manifieste, teniendo necessidad della. Por lo qual el que oculta la tal escriptura, quita el derecho, que el otro tiene, y por consiguiente pecca contra justicia, y tiene obligacion de restituyr. Pero el dicho del testigo antes que el juez lo aplique, solamente está en el dominio del mismo testigo. Por lo qual no pecca contra justicia, ni esta obligado a restituyr.

¶ La quarta difficultad es en caso, que ya le han preguntado al testigo. Es la duda, quando el testigo duda, si le preguntan juridicamente, si esta obligado a responder. La razon de dudar es: porque como queda determinado, quando el reo duda, si le preguntan juridicamente, no esta obligado a responder. Luego lo mismo sera del testigo: porque quanto a esto lo mismo es del testigo que del reo. Confirmase: porq̃ puede acotecer, que el juez siguiendo vna opinion probable pregunte justamente, y el accusador siguiẽdo vna opinion probable acuse justamente. En el tal caso el testigo puede seguir la otra opinion probable contra el juez, y contra el acusador. Luego en el tal caso no tendra obligacion de responder.

En esta difficultad el Maestro Soto, y Adriano, y Syluestro, y S. Antonino, y el Maestro Medina sobre el articulo citado dizen muchas cosas: las quales no es necessario referir al presente. Tan solamente dire lo que siento.

¶ Digo lo primero, si de dezir su dicho no le sigue detrimento alguno a alguna persona, esta obligado el testigo a dezir su dicho, aunque dude. Esto enseña Bañes en el lugar citado en la quarta duda, en la conclusion primera, y lo mismo enseña Orellana, y communmente los discipulos

Sot. in d. relec. m. 3. q. 2. Adrian. quodlib. 2. Syl. v. conscien tia, & v. inquisit. 3. & ver. obedien tia. 4. Anton. 1. p. tit. 3. ca. 10. §. 10

pulos de Sancto Thomas. La razon es: porque esto es segun la razon de justicia, y de obediencia: y en caso de duda se ha de elegir la mas segura parte. Luego en el tal caso ay obligaciõ de respõder.

¶Digo lo segundo. Si de dezir su dicho se sigue algun detrimento al reo, o a otra persona sin cõmodidad dela republica, està obligado el testigo, que duda si le pregũtan juridicamẽte a callar, y no descubrir delicto a lguno. Esto enseña Bañes, y Orellana, y cõmunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque de las reglas del derecho cõsta, que en caso de duda mejor es la cõdicion del que possee, y que quando los derechos de las partes son obscuros, se ha de fauorecer al reo. Luego enel tal caso tiene obligacion el testigo de no responder, ò dezir, que no sabe nada. Confirmase: porque del responder se sigue detrimento al proximo, y ningun bien a la republica, como lo supponemos. Luego en el tal caso tiene obligacion de no responder.

¶Digo lo tercero: Si del dezir su dicho se sigue algũ detrimẽto, y del no responder se sigue tãbien otro detrimento, en el tal caso se ha de postponer el menor detrimento al mayor. De suerte, que si de no responder, se sigue graue detrimento, y de responder se sigue leue detrimento, està obligado a responder. Pero si es al contrario, no està obligado a dezir su dicho. Que detrimento sea graue, o leue, y qual mas graue, o menos graue se dexa a libre aluedrio del varon discreto y prudente. Tan solamente se deue admitir el detrimento de la republica: communmente se ha de anteponer al detrimento de los particulares. Esta Cõclusion enseñã los Doctores citados. Prueuase de aq̃lla regla de derecho. De dos males el menor se ha de escoger. Luego verdad es lo que se dize en este dicho.

¶A la razon de dudar, se respõde, que ay gran differencia entre el reo, y testigo. Porque es difficilima cosa, que vno manifieste sus proprios delictos, por lo qual en caso de duda no le han de obligar a esto. Y esta razon no corre en el testigo principalmẽte, que quando de la cõfesion de su proprio delicto o del no responder, se sigue algun detrimento a algun tercero, el mismo reo puede sufficientemente ocurrir a el tal detrimento, emendando su propria vida, lo qual no acontece en el testigo, y ansi no es la misma razon del reo, que del testigo.

¶A la confirmacion se responde conforme a lo ya dicho, que entonces es caso dudoso, por lo qual el testigo està obligado a seguir los documentos, que pusimos en los dichos. La segunda solucion es, que la duda puede ser en dos maneras. Vna del hecho, como quando el testigo duda, si el juez preguntandole sigue todas las cosas, que son necessarias para preguntarle juridicamente. La otra duda es del derecho. Esto supuesto, se ha

de

de dezir, que quando la duda es del derecho, podrà muy bien el teſtigo contra la opinion del juez, ſeguir ſu opinion probable, aunque ſe ſiga de ay algun detrimento. Pero quando la duda es del hecho, eſtà obligado el teſtigo a ſeguir lo q̃ ya eſta determinado en los dichos de la duda.

¶ La quinta difficultad es del teſtigo, quando le conſta, que el juez le pregunta juridicamente, ſi en el tal caſo ſino reſponde la verdad, ſi pecca contra juſticia, y eſtà obligado a reſtitucion. La razon de dudar es, porque muchas vezes acontece, que de reſponder la verdad ſe le ſigue al teſtigo gran detrimento. Porque teme ſegun prudencia, que le mataran los de la otra parte, o teme conforme a las meſmas reglas alguna graue infamia: porque para enflaquecer ſu teſtimonio diran algunos delictos ſuyos verdaderos, ò falſos. O finalmente teme prudentemente algun daño graue en ſu hazienda. Luego en el tal caſo no tiene obligacion de reſponder, aunque le pregunten juridicamente. Confirmaſe: porque el teſtigo no eſtà obligado de juſticia commutatiua à dezir ſu dicho, ſino tan ſolamente de juſticia legal, y de obediencia. Luego ſino reſponde, no pecca, de ſuerte que eſtè obligado a reſtituyr a la parte. Declaremos eſto. El mandato y precepto del juez no haze, q̃ el teſtigo eſtè obligado de juſticia cõmutatiua a dezir ſu dicho, como parece coſa notoria. Luego ſino reſponde al juez, q̃ le pregũta juridicamẽte, no tiene obligaciõ de reſtituyr.

¶ En eſta difficultad ay diuerſas opiniones, quanto a algunas coſas. La primera ſentencia es, que en tal caſo el teſtigo que no reſponde al juez, que le pregunta juridicamente, pecca contra juſticia commutatiua de la parte, y eſtà obligado a reſtituyr todos los daños, que ſe ſiguen a la parte, ò al acuſador de no declarar el teſtigo la verdad. Eſta ſentencia tiene Orellana, Medina, y otros diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque en el tal caſo por culpa del teſtigo contra juſticia ſe da el tal detrimento. Luego ay obligacion de reſtituyr. Declaremos eſto. El juez preguntando juridicamente al teſtigo, y mandandole que reſponda, aplica ſu teſtimonio, y dicho a la parte, de ſuerte que la parte tiene derecho de juſticia commutatiua a ſu dicho, como a coſa propria ſuya. Luego ſi el teſtigo no reſponde eſtà obligado a reſtituyr, y pecca contra juſticia commutatiua de la parte no reſpondiendo. La ſegunda ſentẽcia es, que ſi al tal teſtigo le preguntan juridicamente, y no reſponde, no pecca contra juſticia commutatiua, ni eſtà obligado a reſtituyr. Eſto enſeña Bañes en la quarta duda, y le ſiguen algunos diſcipulos de Sancto Thomas. La razõ deſte author es: porque el mandato

y pre-

y precepto juridico del juez no haze, q̃ el testigo estè obligado de justicia commutatiua a dezir su dicho, sino tan solamente de obediencia, y quando mucho de justicia legal. Luego en el tal caso no pecca contra justicia commutatiua, ni tiene obligacion a restituyr los daños, que se siguè de callar. Declaremos esto con exemplo. Si el Rey en vna necessidad vrgente manda a sus subditos, que vayan a la guerra, no estan obligados a yr a la guerra de justicia commutatiua, y si por no yr se siguen algunos daños no tienen obligacion de restituyr los daños, sino tan solamente peccan contra la obediencia deuida al Principe, y contra la justicia legal, si era cosa necessaria para el bien commun. Luego lo mismo sera en nuestro caso: porque es la misma razon.

¶ A esta difficultad digo lo primero, ser cosa certissima, que el tal testigo està obligado so pena de peccado mortal a responder y dezir la verdad. En esto conuienen todos los Doctores, sin auer differencia alguna. La razon es: porque el juez pregunta juridicamente, de suerte que su precepto, y mandato es obligatorio. Luego el subdito, qual es el testigo, obligacion tiene de responder. No respondiendo peccara contra la justicia, y obediencia deuida al juez.

¶ Digo lo segundo: Si el testigo legitimamente preguntado responde, està obligado de justicia commutatiua a responder la verdad, y si responde mentira, de suerte que della se siga algun detrimento, tiene obligacion de restituyrlo. En esto conuienen Oreilana, y Bañes. La razon es: porque con su mentira condemnan al innocente. Luego ay obligacion de restituyr, y el peccado es contra la virtud de obediencia, y contra la justicia commutatiua. La difficultad puesta al principio procede quando el testigo no respõde, sino calla.

¶ Digo lo tercero, que en el tal caso ambas las sentencias son probables. Lo qual se conuence con la authoridad de los Doctores, que tienen estas sentencias, y con las razones hechas en fauor, que son bien probables. Y a las razones, que se ponen al principio, y que se ponen por qualquiera de las sentencias, se responden facilmente, teniendo attencion a los fundamentos de cada vna destas sentencias.

¶ La sexta difficultad es en caso, que al testigo se pregunte el juez juridicamente, pero de responder la verdad, se le sigue grande detrimento en la vida, ó en la honra, o en la hazièda, si en el tal caso tiene obligacion de responder. La razon de dudar es: porque a este tal le preguntan juridicamente. Luego tiene obligacion de responder la verdad.

¶ A esta difficultad se responde, q̃ en el tal caso no tiene obligacion de respõder, sino fuesse q̃ para el biẽ publico fuesse necessa-

r.o. Esto enseña Bañes, Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razõ es: porque la ley de justicia es yugo suaue, que no ha de obligar con tanto detrimento. Luego no tiene obligacion. Confirmase: porque el deudor no està obligado a restituyr las cosas del orden inferior con detrimento en las cosas del orden superior, antes no està obligado a restituyr con grande detrimẽto de las cosas del mismo orden. Luego el testigo no tiene obligacion de dezir su dicho con detrimento de las cosas dichas. Pero aduiertase, que esto se entiende, quando el bien publico no lo pide. Porque si fuesse necessario para el bien publico, tendria obligacion de dezir su dicho. Porque el bien publico se ha de anteponer al bien particular.

¶ A la razon de dudar se responde, lo primero, que si el juez sabe, que el testigo de dezir su dicho, corre pel gro, y puede sin escandalo no pedirle su dicho, porque la parte no aprieta, hariale injuria preguntandole, y assi el testigo no estara obligado a responder. Digo lo segundo, que si el juez ignora el tal detrimento, o si lo sabe, y no puede dexar de preguntarle por la parte que pleytea, en el tal caso juridicamente pregunta, y esta obligado el juez a preguntar: pero el testigo no està obligado a responder. La razon es: porque en el vn caso el preguntar el juez es justo por la ignorancia del juez, y no es inconueniente, que se de guerra justa de ambas partes, suppuesto la ignorancia. De suerte, que suppuesto, que el juez ignora el tal detrimento del testigo, justamente le pregũta su dicho, y el testigo justamẽte no responde. En el otro caso es justa la pregunta del juez: porque assi lo presume el Derecho: y ansi justamente puede el testigo no responder. Porque no es inconueniente, que se de guerra justa de ambas partes sin ignorancia ninguna, como dizen los Theologos per accidens, y fuera de orden.

¶ La septima difficultad es, de los hijos, y de los padres, y hermanos, y otros parientes, los quales conforme a derecho no pueden ser compelidos, para dezir su dicho. Destos tales es la duda, si el juez pregunta con los requisitos, para preguntar juridicamente, si estaran obligados a responder. La razon de dudar es: porque el juez en el tal caso si pregũtara a otrõ pregũtara juridicamẽte y estuuiera obligado el testigo a responder. Luego lo mismo sera destos parientes.

A esta difficultad se responde que estos tales no estan obligados en conscienc a a dezir su dicho quando a otros preguntaran juridicamente, y estuuieran obligados a responder. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente los citados. La razõ es: porque como queda dicho en el Derecho, estos tales no pue-

4. q. 3. §. ite parentes & in l. parẽtes C. de testibus & in l. Iulia ff. de testib.

den

den ser compellidos. La razon del derecho es: porque el daño del hijo es proprio del padre: y al contrario, y lo mismo es en su manera de los demas parientes. Luego en el tal caso no tiene obligacion de responder, y esto pertenece a la buena gouernacion de la republica. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que aunque respecto de otro fuera la pregunta del juez juridica: pero respecto del tal, no es juridica, porque conforme a derecho no puede ser compellido a testificar. Aduiertase que esto se entiende quando no fuesse necessario su testimonio para el bien commun: porque si fuesse necessario y no vuiesse otros testigos, tienen de dezir su dicho, porque el bien comun se ha de anteponer al bien proprio, y al bien de los parientes. Tambien se ha de aduertir que los padres, y los hijos, y el marido, y la muger tan solamente estan obligados a dezir su dicho vnos contra otros en el caso de heregia, y en el caso læsæ Maiestatis quando el delicto se esta haziendo, y cometido: pero los demas parientes y affines, estan obligados en otros casos, conforme a la myaor ò menor necessidad perteneciente al bien publico. De lo qual se ha de ver el padre Maestro Soto.

Sot. in dicta relecti. meb. 2. q. 7.

¶ Octaua difficultad es. En caso que vno antes de la pregunta del juez estuuiesse obligado a callar el delicto del proximo, porque le puede emendar y corrigir con la correction fraterna. En el tal caso es la difficultad, si estara obligado a responder la verdad. La razon de dudar es, porque este tal puede muy bien proueer al bien commun, y al bien del proximo sin dezir su dicho, pues con corregirla se emendara. Luego no tiene obligacion de responder.

¶ A esta difficultad se responde: que el tal testigo si le preguntan juridicamente, està obligado a dezir su dicho, aunque en el tal caso no puede denunciar, y peccaria mortalmente denunciando. Esto enseña Bañes, Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque en el tal caso la pregunta del juez es justa. Luego el testigo tiene obligacion de dezir su dicho, que no està obligado a denunciar, ni pueda, se prueua: porque en el tal caso no le màda cosa alguna el juez, y por otra parte puede muy bien proueer al bien commun, y al bien particular, sin denunciar por la correction fraterna. Luego no està obligado a denunciar, ni puede denunciar. Por lo qual se ha de aduertir con grande diligencia, en los edictos publicos, si los tales mandan testificar, o denunciar. Porque muchas vezes obligaran, si mandan testificar, quando no obligan, si mandan denunciar. Y esto por lo que queda dicho collegirse ha que mandan testificar, o denunciar de las mismas palabras, o de la materia: si las palabras son communes al testificar, y denunciar, como si

diga

diga el edicto, que digan declaren. Tambien, si la materia es cõmun a denunciacion, y testificacion, puede auer vna señal para echar de ver, si mandan testificar, o denũciar, y es en todos los casos ciuiles, si manda testificar, y tambien en los criminales ya començados. La razon es: porque en los tales casos no es necessario denunciar, sino testificar.

A la razon de dudar se responde facilmente, que antes de la pregunta justa del juez la declaracion del delicto del proximo, que era peccado en el tal caso, pero despues de la pregunta justa es obra santa, y buena, como queda declarado.

La nona difficultad es, en caso, que el acusador acusò, y firmò la acusacion, con obligacion de probar con dos testigos, pero en realidad de verdad no tiene mas de vn testigo. En este caso es la difficultad, si el tal testigo està obligado a responder la verdad al juez que pregunta. La razon de dudar es: porque en el tal caso el juez pregunta juridicamente. Luego el testigo està obligado a responder. Que pregunte juridicamente, consta, porque de otra suerte nunca el juez preguntaria al testigo juridicamente, procediendo juridicamente. Soto, y otros Doctores enseñan, que en el tal caso el testigo està obligado a responder la verdad.

Sot. 5. de iust. q. 7. art. 1. ad 2.

¶ A esta difficultad se responde, que en tal caso el testigo no està obligado a responder la verdad. Esto enseña Bañes, Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque la acusacion es injusta aun en el foro exterior. Luego no tiene obligacion de responder el testigo. Porque procediendo el juez por via de acusacion, es necessario, que preceda acusacion justa por lo menos en el foro exterior.

¶ A la razon de dudar se responde, que la pregunta del juez, en el tal caso es justa segun la presumpcion del derecho: pero en realidad de verdad, y a boca llena es justa. De suerte, que si el juez entendiesse el defecto de la acusaciõ, y pudiesse sin escandalo repeller la tal acusaciõ, estaria obligado a hazerlo: y assi el testigo no tiene obligaciõ d responder.

¶ La decima difficultad es de los Iuristas, y Theologos, a los quales cõsultan los reos, y les manifiestan la verdad, y descubrẽ sus delictos para ser enseñados de ellos, como se han de auer en sus negocios: si estos tales tienẽ obligaciõ de responder, si el juez pregũta juridicamẽte, y precedio legitima acusacion, y inquisicion. La razon de dudar es: porque la pregũta del juez es juridica, y legitima. Luego el testigo està obligado a responder.

¶ A esta difficultad se responde, q̃ ninguno està obligado a testificar del delicto, q̃ le cometieron en secreto, sino es en caso, q̃ antes de la pregũta del juez el estuuiesse obligado a manifestar el delicto. Esta cõclus. y resolucion enseña Sancto Thom. en el lugar

citado

citado, en la solucion del segundo: y esto tiene Bañes, y Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razõ es: porque el guardar la fè dada, y guardar el secreto cometido, es de derecho natural, y el juez no puede mandar cosa contra derecho natural. Luego el testigo, no tiene obligacion de responder. Aduiertase, que el Angelico Doctor pone aq̃lla moderaciõ, sino es, que el mismo testigo antes de la pregunta del juez, estuuiesse obligado a descubrir el secreto. Esto acontece todas las vezes, que el secreto redunda en detrimento de la Republica, o de otra persona particular. Aduiertase tambien, que aunque es verdad, que esta reſolucion tiene verdad en todos los hombres, a los quales se comete algun secreto. Pero por particular razon tiene esto verdad en aquellos, a los quales se descubren los delictos secretos pidiendoles remedio, como en los Iuristas, y Procuradores, y en los Notarios, y Solicitadores, y muy particularmente los Theologos: porque seria grã perfidia descubrir el delicto de aquel, que me viene a pedir remedio.

¶ A la razon de dudar se responde, que en tal caso la pregunta del juez en realidad de verdad no es juridica, porque por ella manda dezir el dicho contra derecho natural: y esto no lo puede mãdar el juez. Por lo qual el testigo en el tal caso no tiene obligaciõ de respoder la verdad.

¶ La vndecima difficultad es del testigo preguntado legitimamente por el juez, que oculta la verdad en vna causa criminal, por la qual auian de condemnar al reo en pena pecuniaria, q̃ se auia de aplicar al fisco, y al acusador, si el tal testigo tiene obligacion a restituyr la pena pecuniaria. El exemplo es facil, si vn acusador legitimamente acusasse a vno del delicto de heregia, y presenta vn testigo, que en realidad de verdad sabe el delicto, y preguntado legitimamente dize, que no cometio el tal delicto. La duda es, si el tal testigo està obligado a restituyr todo lo q̃ auian de aplicar al fisco. La razon de dudar es: porque por culpa del testigo contra justicia, se dio el tal daño al fisco. Luego tiene obligacion de restituyr el tal daño por la regla de derecho, que dize, que si por culpa de alguno cõtra justicia se da daño, tiene obligacion de restituyr el tal daño. Confirmase: porque los juezes, y acusadores, q̃ estan obligados de justicia, sino hiziessen sus officios, en el tal caso estarian obligados a restituyr. Luego lo mismo sera del testigo: porque es la misma razon. En esta difficultad la commun sentencia de los Doctores, aun discipulos de Sancto Thomas es, que el tal testigo tiene obligacion de restituyr el tal daño. Esta sentencia es bien probable. Como deziamos en el capitulo passado que es probable que el reo, que niega la verdad contra derecho, por lo qual

no

no le condemnan a pagar alguna pena, tiene obligacion de restituyr. Y mas probable es del testigo que no del reo. Porque respecto del reo tiene razon de pena: la qual no obliga antes de la sentencia del juez. Pero respecto del testigo no tiene razon de pena, y assi puede obligar antes de la sentencia del juez.

¶ A esta duda se responde, que en el tal caso es muy mas probable, que el testigo no tiene obligacion de restituyr. Esta sentencia tiene Orellana y Bañes, y cõmunmente siguen esta sentencia los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque el tal testigo en el caso de la duda no pecca contra la justicia, por la qual se deue al acusador o al fisco aquella cantidad de dinero que se le ha de applicar por la sentencia. Luego no esta obligado a restitucion a los tales. Porque la restitucion obliga por razon de la injusticia cometida. Que no peque contra justicia destos se prueua: porque aquella cantidad de dinero tan solamente se deue como premio de la acusacion, en la qual se ha castigado el delicto, o como pena del delinquẽte. Y esto es lo q̃ principalmente se pretende. Y el bien del fisco, o del acusador se pretende consiguientemente, y como peraccidens. Luego el testigo no pecca contra justicia commutatiua en orden a estos. Declaremos lo con vn exemplo. Pedro quita la vida a Iuan, el qual deuia mil ducados a otro, y matole sin animo de defraudar al acreedor, sino tan solamente enojado: y por auerle muerto no puede pagar aquellos mil ducados. En el tal caso sin duda ninguna el matador, no esta obligado a restituyr aquellos mil ducados: porque no cometio injusticia directamente contra el accreedor, sino muy mediatamente, y consiguientemente. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que en tal caso el testigo no pecca contra la justicia del acusador o del fisco directamente, sino indirectamente, y como dizen los Theologos, per accidens, no esta obligado a restituyr. A la confirmacion se responde que ay gran differẽcia entre los ministros de justicia, y el testigo. Porque los ministros de justicia directamente, y immediatamente estan obligados a defender todas las cosas que estan determinadas por derecho: y assi immediatamente, y directamente hazen contra el derecho del acusador, y del fisco, quanto a aquel commodo, que les auian de applicar. Pero el testigo, como no es ministro de justicia, no esta obligado a mirar estas cosas directamente, y son como accidentarias respecto del.

¶ La duodecima difficultad, perteneciente al testigo, quando le preguntan injustamente, y contra el orden de derecho, es, que cosas le sean licitas.

¶ A esta duda se responde, que son licitas todas las cosas, que dixímos en el capitulo passado, que el

eran licitas al reo, que le preguntan contra orden del derecho: porque es la misma razon. De suerte que al tal testigo le es licito, no responder, y appelar, y vsar de palabras dudosas, y equiuocas. Pero nunca es licito dezir mentira: porque el dezir mentira, es intrinsecamente malo. De suerte, que puede muy bien dezir el tal testigo, que no sabe lo que en realidad de verdad sabe, y que no se acuerda lo que tiene en la memoria, y que no vio lo que realmẽte vio, y que no oyo, lo que realmẽte oyo. Y si le preguntan, si el delinquente hizo tal delicto puede muy bien responder, que no le hizo, y no esta obligado a restituyr la fama al acusador, que le tendran por mal acusador. La razon es: porque el juez preguntando al testigo le haze grandissima injusticia. Luego licito es defenderse de la tal injusticia. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto.

Sot. 5. de iust. q. 6. art. 5. & in illa relect. m. 3 q. 3. concluſ. 4.

¶ En este lugar se ha de declarar, si puede el juez proceder a castigar todas las vezes, que tuuo noticia sufficiente del delicto, por injusticia, que hizo al reo, o al testigo. Suele acontecer que el juez contra justicia, y sin orden de derecho da tormento a vno, o le pregunta sin tormento, y de alli viene a tener noticia del delicto. Ha se de declarar, si puede proceder a castigar el delinquente por el conocimiẽto, que tiene.

¶ Octaua conclusiõ, Todas las vezes, que el juez tiene sufficiente conocimiento de algun delicto por alguna injuria, que haga, qualquiera que sea, ora sea el juez ora otro qualquiera, tal sacramento de la confession no es licito al juez, en sabiendo que el tal conocimiento mano de la confession proceder adelante. De suerte, que como el juez entienda que el que dixo su dicho, lo sabe por via de confession, no ha de tratar mas de proceder adelante. Esta enseñan todos los Theologos particularmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque el secreto del sacramento de la confession es diuino: porque alli se manifiestan los pecados al Sacerdote, como a Dios, y no como a hombre. Y por lo que tan solamente sabe Dios, no es licito castigar a ninguno. Luego en el tal caso no es licito proceder a castigar. Confirmase: porque de otra suerte los hombres estarian temerosos de confessarse.

¶ Nona conclusion: Todas las vezes, que el juez haze injuria al reo, o al testigo en otros secretos seculares, no puede por el conocimiento, q̃ tuuo en virtud de aq̃lla injuria, proceder adelante, si no fuesse por razon del escandalo. Esta conclusion tiene dos partes. La primera enseñã todos los discipulos de S. Thomas, y prueuase del derecho. En el qual Innocẽcio tercero determina esta verdad grauissimamẽte: y para esto trae tres razones. La primera: porq̃ no hã de nacer injurias del juez, del qual han de proceder los derechos. La segunda: porq̃ los

ca. quali ter & quã do 1. de accusat.

juezes

jueze, se ponen para corregir los delictos de los otros: por lo qua mas há de corregir los suyos. La tercera es: porque la injuria en la qual se procede desordenamente no puede dar derecho. De lo qual se ha de ver el M. Soto.

¶ Desta parte se sigue, que si el reo contra el orden de derecho reuela los complices por auerle hecho iniuria, el juez no puede castigar los complices. La segunda parte es necessario declarasla. El juez hizo injuria a vn testigo o reo: y por la tal injuria cónocio, que auia cometido el reo vn graue delicto, como el peccado nefando. El qual si viessen, que no se castigasse alborotaria la republica. En el tal caso esta obligado el juez a castigar el tal delicto. Esta parte dexa debaxo de duda el M. Soto en el lugar citado. Pero tienen la cómunmente los discipulos de S. Th. particularmẽte Bañ. Orellana. La razó es: porq̃ en guardar el orden de derecho, puede auer dispensacion, por el bien publico como queda determinado. Y en el caso de nuestra duda el bien publico pide, que no se guarde el orden del derecho, por el escandalo que ay. Luego licito es proceder al castigo.

Desto se sigue, q̃ con todo esso, el juez esta obligado a restituyr al q̃ castiga, o a sus herederos necessarios todo el detrimẽto, q̃ se le sigue del tal castigo. La razon es: porq̃ aunq̃ es verdad, q̃ el castigo en si es justo, pero tuuo principio en vna injuria, que hizo el mismo juez. Y ansi el juez por su culpa esta perplexo, de tal suerte q̃ sino castiga peca mortalmẽte cõtra la republica: y si castiga, aunque no pecca, sino q̃ haze sanctamente: con todo esso tiene obligacion a restituyr por la razon ya dicha.

Decima conclusiõ: Todas las vezes, q̃ el juez tuuo conocimẽto del delicto, o injuria, q̃ hizierõ al delinquente fuera de juyzio, y por alguna persona particular, puede muy biẽ el juez inquirir, y proceder adelãte hasta castigar el delicto. El exẽplo es, si vno cõ dones o con amenazas induze los testigos, que digan el delicto, que en realidad de verdad era occulto, si los tales testigos dizen dicho puede muy biẽ el juez proceder a castigar el tal delicto. Esta enseña Bañ. Orellana, y cõmũmente todos los discipulos de S. Tho. La razõ es: porq̃ el juez de su naturaleza es guarda del derecho, y no deue tener atencio a aq̃llas cosas, q̃ acontecẽ fuera de ordẽ y per accidens. Y es ansi, q̃ la acusacion, y la testificacio de los testigos en el foro exterior son legitimas. Luego el juez puede muy bien proceder a castigar el tal delicto. La duda es, y graue, quando el juez tuuo noticia del delicto por injuria, que hizieron a vno en el mismo juyzio. Pero la injuria no la hizo el juez, sino otros, o fue de tal suerte, q̃ se le hizo la injuria por negligẽcia del testigo, o del reo, o del acusador. La difficultad es, si podra el juez proceder adelãte, y inquirir y castigar por razõ de aq̃l conocimẽto. La

razon de dudar es: porque todo lo que mana, y procede de injuria es injusto: porque la injuria de la causa se derrama hasta el efecto. Y es assi, que la inquisicion particular y el castigo en el tal caso procede de la injuria hecha delante del juez. Luego en el tal caso no es licito proceder adelante.

¶ A esta duda, y para resolucion suya se ha de aduertir, que la obra injuriosa, o la negligencia de la persona particular, que reuela en el juyzio el delicto contra derecho, puede acontecer de dos maneras, aunque el juez no haga injuria ninguna. La primera es, que el juez corrutra a aquella obra injuriosa por vna obra que en si es injusta: pero escusase por la ignorancia inuincible, y por la legitima presumpcion de derecho. El exemplo es, quando el juez procede en el juyzio por via de acusacion, o denunciacion. Y en realidad de verdad la acusacion en el foro exterior no es legitima: pero el derecho presume ser legitima: y el juez pregunto al testigo precediendo la tal acusacion, y el testigo testifico el delicto: en el tal caso se verifica lo dicho. Tambien puede ser exemplo, quando el juez procede por via de inquisicion, del todo particular, y mouiose a hazer esta inquisicion por la infamia, y clamorosa insinuacion, que precedio, y en el discurso, y processo, hallo que la tal infamia auia procedido de inuidiosos malenosos, y discolos. En el tal caso se verifica tambien lo dicho. La segunda manera puede ser, que el juez concurra por vna obra de todas maneras justa, como el juez q̃ procede por via de inquisicion general, y en la tal inquisicio vno depone devn delicto occulto. En el tal caso el juez no haze agrauio ni injuria alguna, sino tan solamente el testigo.

¶ Digo lo primero, Quando el juez se ha de la primera manera, no puede proceder adelante a inquirir, o castigar, aunque tenga muy entero conocimiento del delicto por la injuria, que hizo la persona particular en el juyzio. Esto enseña Orellana, y le siguen muchos discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque en el tal caso el juez concurre a la injuria, que le haze la persona particular, y concurre por vna obra de si injuriosa, aunque se escusa por la ignorancia inuincible, o por la presumpcion del derecho. Y en cessando la ignorancia o presumpcion de derecho, la qual cessa en sabiendo el defecto de la acusacion, o inquisicion, el proceder adelante es injusto. Luego no es licito.

¶ Digo lo segundo: Todas las vezes que el juez se ha de la segunda manera puede muy bien por el conocimiento del delicto proceder adelante, aunque la persona particular aya hecho injuria en el juyzio. Esto enseñan los Doctores citados. Prueuase: porque en este negocio se ha de estar al vso, y a la costumbre, el qual puede abrogar el derecho positi

uo.

uo. Y el vso y costúbre de todos los juezes este. Luego licito es.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

¶ Vndecima conclusion. Ninguno esta obligado a dezir su dicho offreciendose a ello quando el pleyto es sobre deudas, o hazienda, sino es grande la summa del dinero, sobre que se pleytea. Lo qual tiene verdad, aunque su testimonio, y dicho sea necessario para vencer el pleyto. Quiero dezir, que se ha de tener atencion al odio, que se puede engendrar en el coraçon de la otra parte de offrecerse el voluntariamente a dezir su dicho, y mirar, si es cosa graue el tal odio comparado con la causa pecuniaria, de que se trata, y si es cosa graue no esta obligado a offrecerse a dezir su dicho. Pero si es cosa leue en orden a la causa pecuniaria, de que se trata estara obligado a offrecerse. Lo qual ha de considerar muy bien el varon discreto, y prudente, mirando, y poniendo los ojos en el detrimento, que se le sigue a la parte de no dezir su testimonio. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es: porque ninguno esta obligado fuera de juyzio en las communes deudas pecuniarias a amonestar a aql a quien se deue algun dinero, y dezirle que se le deue, y que mire no se le vaya el deudor. Y esto cõsta: porque nadie piensa, que esta obligado a esto. Luego en el juyzio ninguno esta obligado a offrecerse a dezir su dicho en cosas semejantes. Porque el precepto de la charidad obliga en juyzio y fuera de juyzio. ¶ Duodecima conclusion. A qllos, que por priuilegio de la ley se escusan de dezir su dicho, por la honra, q̃ se les deue, o por no les impedir de su officio, estan obligados de charidad a dezir su dicho todas las veces que su dicho es necessario. El exemplo es, en los Obispos, y clerigos. Declaremos esta cõclusion. Los q̃ por priuilegio de la ley se escusan de dezir su dicho son en dos maneras. Vnos ay, que se escusan porq̃ de dezir su dicho incurren detrimento, o en la amistad, o paz, como los parientes y affines. Otros se escusã por otros titulos, como son los clerigos, y Obispos, de los quales se trata al presente. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque el precepto de la charidad obliga en el tal caso a dezir su dicho. Luego obligado esta a dezirlo. ¶ Terciadecima conclusion. La necessidad, que basta para q̃ vno este obligado de charidad a offrecerse a dezir su dicho, es el graue daño, o la graue jactura, q̃ el proximo padece sino dize su dicho. Aduiertase q̃ esta necessidad puede ser en dos maneras. La primera es, la que vno padece por ser pobre a la qual necessidad se ha de acudir socorriẽdo con limosna. Otra manera de necessidad ay, quãdo vno la padece en los bienes, q̃ le estã ya apropriados, y adiudicados, y padece esta necessidad por alguna jactura,

ra, o calamidad. Y desta necessidad se trata al presente. Y determinamos, q̃ ay obligacion de socorrer al proximo en la tal necessidad, si es graue. Esta cõclusiõ assi declarada tienẽ los Doctores ya citados. La razõ es: porq̃ a la primera manera de necessidad no se puede acudir, sino es dãdo limosna copiosa delos proprios bienes: a lo qual no esta vno obligado, si no es en caso, q̃ el otro tẽga graue necessidad como ya q̃da determinado en la materia de lymosna. Pero quãdo vno puede quitar la segũda manera de necessidad sin detrimẽto proprio, y sin daño de sus bienes cõ solas palabras, como acõtece en el caso de la cõclusiõ, q̃ puede socorrer diziẽdo su dicho tiene obligaciõ. Como si vno pudiesse socorrer a vna casa de vn vezino, q̃ se esta abrasãdo cõ solo dezir agua, estaria obligado a hazerlo. Luego en nuestro caso obligaciõ ay de dezir el dicho, y offrecerse a ello, pues la necessidad es graue, y se puede remediar facilmẽte, tan solamẽte cõ dezir su dicho. ¶ Quartadecima cõclusion: En las causas criminales todas las vezes q̃ el dicho de alguno es necessario para librar al innocẽte, y mucho mas a la republica, esta qualquiera obligado de charidad a offrecerse a dezir su dicho. Esto enseñã cõmunmente los Doctores, particularmẽte S. Tho. y sus discipulos en el lugar citado, y muy particularmẽte Orellana. La razõ es: porq̃ la ley de charidad obliga en el tal caso a socorrer al proximo, o a la Republica. Aduiertase q̃ esto se ha de entender, quando el q̃ ha de dezir su dicho lo puede dezir sin detrimẽto suo. Verdad es, que en algũ caso podria estar obligado a padecer aquel detrimẽto por el bien publico. ¶ Quintadecima cõclusiõ. Todas las vezes, que el acusador esta obligado a acusar en causa criminal por ser en perjuyzio de tercero, mucho mas esta obligado el testigo a dezir su dicho. Esta cõclusion enseñã los mismos authores, y muy en particular Cayetano en el lugar de S. Thom. citado. La razõ es: porque el acusador esta obligado a acusar de su bella gracia. Luego el testigo tãbien esta obligado a dezir su dicho. Porque de otra suerte quedaria burlado el acusador. Aduiertase que esto se entiẽde, quãdo el delicto es en detrimẽto de tercero. Porque si alguna vez alguno esta obligado a acusar en su propria causa, de lo qual queda dicho arriba no por esso el testigo, esta obligado a dezir su dicho contra el reo. Lo qual se declarara luego mas en particular. Decimasexta cõclusiõ. Ninguno esta obligado en causa criminal, en la qual tan solamente se trata del castigo a dezir su dicho en fauor del acusador contra el reo, aũque la acusaciõ sea licita, y aũque el acusador le ayã de castigar cõ la misma pena: y aũque la acusaciõ caya debaxo de precepto, como sea assi que el acusador acuse en su propria causa. Esta enseñan todos los Doctores citados. La razõ es: porque el acusador en el

juy-

juyzio exterior acomete al reo, el qual ſe defiende. Y es aſsi: que la ley de charidad no obliga a que demos ayuda a los agreſſores. Luego enel tal caſo no ay obligacion de dezir el dicho, y fauorecer al acuſador. ¶Decima ſeptima cõcluſiõ. Razonablemẽte ſe determino en el derecho diuino, y humano, que enel foro exterior ſe eſte al dicho de los teſtigos. Eſta cõcluſion enſeña S. Tho. y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el en los lugares arriba citados. La razõ es clara: porq̃ la ſciẽcia publica: por la qual ſe ha de gouernar el juez, no ſe puede auer por otro camino, ſino es por el dicho de los teſtigos. Luego al tal dicho ſe ha deeſtar eneljuyzio y en el foro exterior. De ſuerte, q̃ tiene obligaciõ el juez de pronũciar la ſentencia conforme al dicho de los teſtigos. ¶Decima octaua cõcluſion. Neceſſariamẽte ſe requierẽ dos teſtigos en el juyzio, y para mayor certidũbre ſe requieren tres. Eſto enſeña S. Tho. y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. La razõ es: porq̃ en la ſcriptura ſe determina anſi. Cõfirmaſe: porque el reo es vno, y los teſtigos, que ayudan al acuſador ſon dos, o tres. Luego en el tal caſo ſe ha de eſtar al dicho de los teſtigos, y no al dicho del reo. La difficultad es ſi ſõ neceſſarios ſiempre dos teſtigos. La razõ de dudar es: porque enel derecho ſe determina, que ſi ay vn teſtigo, que diga, q̃ dos muchachos que ſe apartã de ſus padres, eſtã baptizados, no los han de boluer a baptizar. En lo qual claramẽte ſe dize que baſta vn teſtigo. Luego no ſon neceſſarios dos. Confirmaſe: porque el vſo commun de todos los juezes es, que baſta el dicho de la guarda para condemnar a los que cortan leña en los mõtes o peſcan en lugares vedados. Y eſte vſo es razonable: porque de otra ſuerte nunca podrian condẽnar los tales. Luego baſta vn teſtigo. ¶A eſta duda digo lo primero. Quãdo no ſe trata de condẽnar alguno, baſta vn teſtigo. Eſto enſeña Orellana, y cõmunmente los Doctores, particularmẽte diſcipulos de S. Tho. Prueuaſe con aquellos lugares, que trayamos del derecho en la razõ de dudar. Confirmaſe: porque eſtando en derecho natural, qualquiera ſe preſume ſer bueno, y verdadero, ſino le prueuã ſer malo. Y eſto ſe entiende quando de alli no ſe ſigue detrimento alguno a otros. Luego en el tal caſo baſta el teſtimonio de vna perſona.

¶Digo lo ſegundo, que en las cauſas ligeras, aunque ſe trate de condemnar a otro, baſta el teſtimonio de vno, principalmente, ſi eſto es neceſſario para el bien publico. Eſto enſeñan los mismos Doctores. Prueuaſe con la confirmacion, que ſe hizo en la razon de dudar.

Digo lo tercero, que en las cauſas graues, quãdo ſe trata de condẽnar a otro, por fuerça, y virtud del derecho natural, ſe requierẽ dos teſtigos. Eſto enſeña S. Thomas y todos ſus diſcipulos. La razõ es: porque en caſo de duda,

D. Tho. 2.2.q.70 art.2.

Deu. 17. Ioan 8.

c. paruu. de cõf. d. 4. & c. cũ itaque.

y en causa igual, mejor es la condicion del que posee. Y quando en el juyzio tan solamente ay vn testigo, que affirma, y el reo, que niega, es la causa igual, y el reo posee. Luego no basta vn testigo. De lo dicho se sigue la solucion de la razon de dudar, y de la confirmacion.

¶ La segunda difficultad es, si bastan dos o tres testigos en qualquiera causa. La razon de dudar es: porque como consta del derecho canonico, y ciuil, en algunas causas no bastan dos, o tres testigos, sino q̃ se requieren muchos mas particularmente en los testamentos. Luego no bastan dos, o tres testigos en qualquiera causa.

c. præsul. 2. q. 4. & c. nulla l. hac cõsultissi. co. de testament.

Digo lo primero: q̃ estãdo en derecho diuino positiuo de la ley Euãgelica no ay cosa determinada en este pũto. Esto enseñan cõmũmẽte los discipulos de S. Thomas, particularmẽte Orellana. La razõ es: porq̃ en la ley Euãgelica, no ay precepto ninguno añadido a la ley natural, sino es el precepto de la Fè, Esperança, y Charidad, y de los sacramẽtos, como lo dize el commun consentimiẽto d̃ todos los Doctores. Luego en la ley Euãgelica no ay precepto, q̃ determine el numero de los testigos. ¶ Digo lo segũdo, q̃ estãdo en derecho natural positiuo no esta tassado cierto numero de testigos, quãto a la muchedũbre dellos. Desuerte, q̃ por derecho natural, no esta mãdado positiuamẽte q̃ bastẽ dos, o tres testigos. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque si fuesse de derecho natural positiuo, que bastẽ dos, o tres testigos en todos los casos, bastarian, lo qual es contra derecho positiuo, que determina lo contrario.

Digo lo tercero, q̃ estãdo en derecho natural negatiuo, esta determinado, q̃ el testimonio de dos, o tres baste en juyzio. Declaremos esta cõclusiõ, para q̃ se vea, como quadra cõ la passada. Derecho natural es aq̃l, al qual inclina la misma naturaleza. Pero esto puede acõtecer de dos maneras. La vna es, mãdando positiuamente alguna cosa: como ay precepto natural positiuo de hõrar los padres. Otro derecho natural ay negatiuo: como el ser cõmunes las cosas era de derecho natural negatiuo, porq̃ la naturaleza no inclinaua a lo cõtrario. Pues dezimos en estas dos cõclusiones, q̃ el numero de dos, o tres testigos no es de derecho natural positiuo de suerte, q̃ naturaleza lo mãde positiuamẽte, y q̃ sea sufficiẽte, sino es de derecho natural negatiuo: porq̃ naturaleza no inclina a lo cõtrario. Esta cõclusiõ assi declarada enseñã los Doctores citados. La razõ della se colige facilmẽte de lo ya dicho. De lo qual se sigue, q̃ el derecho positiuo para perficionar el derecho natural, puede muy bien añadir testigos. ¶ Digo lo quarto, q̃ estãdo en derecho positiuo ecclesiastico, y ciuil, y en el derecho de las gẽtes, esta determinado, que regular, y commun mẽte basten dos, o tres testigos. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque

regu-

regular, y cõmunmẽte, en todas las causas ciuiles ecclesiasticas basta dos testigos, como consta del vso cõmũ de todas las naciones.

Digo lo quinto, q̃ justa, y sanctamẽte està determinado por el derecho positiuo ecclesiastico, y ciuil, q̃ en algunas causas seã necessarios mas testigos. Esto enseñan los mismos Doctores, y se prueua con la razõ de dudar, que se puso al principio. Declarar esto mas en particular, no pertenece a este lugar.

La tercera duda es: si basta en el juyzio, y haze fè el dicho de los testigos, quãdo lo dizen por tormẽtos. Y tambien es la difficultad, si es licito dar tormentos al testigo, o al reo, para que declare la verdad en el juyzio.

Digo lo primero, que es licito al juez dar tormẽto al testigo, y al reo, quando no quiere dezir la verdad. Esto enseñan todos los Doctores, particularmente Thomistas en el lugar citado. Prueuase del cõsentimiẽto de toda la Iglesia, que aprueua el dar tormẽto en estas causas. Cõfirmase del derecho, en el qual se determina esto. ¶ Digo lo segundo. Todas las vezes, q̃ el juez entẽdiere, que conuiene para el bien publico castigar luego el delicto del reo, puede muy bien atormentar al reo, aunque estè cõuencido para que con los tormẽtos diga la verdad. Aduiertase que a los reos, que confiessan los delictos no se les puede cõceder la apelaciõ: pero a los que no los cõfiessan se les cõcede la apelaciõ, como està determinado en derecho. De suerte que el juez para negar la apelacion al reo podra muy biẽ darle tormento, para que cõfiesse el delicto quãdo cõuiene para el bien publico, que se castigue luego el delicto, y tambien sera licito todas las vezes que el juez entiẽde que el reo no tiene prouacion en contrario para apelar justamẽte. Esto enseña Orellana, y commũmente los discipulos de S. Thomas. La razon es, porque en el tal caso el reo quando le preguntan, haze injuria al juez, y a la republica, no declarando la verdad. Y el juez tiene derecho para atormentarle como ya queda determinado. Luego por esta razõ podra muy biẽ darle tormento. Cõfirmase, del vso de España, y de casi todas las naciones.

Digo lo tercero. Todas las vezes que el reo tiene probaciones cõtra lo que està alegado y prouado en juyzio, ò tiene reprobacion de todo el processo hecho cõtra el, sera peccado mortal darle tormẽto, aunque estè cõuencido en juyzio. Esto enseñan commũnmẽte los Doctores citados. La razõ es: porque el reo en el tal caso justamẽte niega el delicto, y justamẽte apelara. Luego el juez injustamente le dara tormento, y le hara injusticia, sino le concede la apelacion.

Decimanona cõclus. El dicho de algunos no vale en juyzio, vnas vezes por culpa del que le dize, otras vezes sin culpa. Esta cõclus. enseña S. Tho. y todos sus discipulos, y cõmunmẽte los Doctores.

leg. 2. cod. quorũ appellat. non recipiũtur.

Capit. illi qui. 5. q. 5

D. Tho. 2. 2. q. 70 art. 3. ca. præsul. 2. q. 4.

ctores. Prueuase del derecho en el qual se determina esta verdad. Declara esta conclusion S. Thomas, porque los infieles infames, y que están en delictos publicos, que no puedē acusar no vale su dicho por su culpa. Pero sin culpa por defecto de juyzio, no vale el dicho delos niños, y delos locos, y otras personas semejātes que cuenta alli Sancto Thomas.

Vigesima concluſ. Quādo los testigos testifican falso, licito es, opponerles verdaderos delictos ocultos, o publicos, para deshazer su dicho cō cōdicion q̄ se les pueda probar. Esto enseña Medina, Bañ. Orellana, y todos los discipulos de S. Tho. en el lugar citado. La razon es: porque es licito al innocente defenderse por los medios concedidos por el derecho. Y este medio es concedido el derecho. Luego es licito. Cōfirmase: porque cada vno puede vsar de su derecho, para redimir su vexacion. Luego licito es hazer esto. ¶ La difficultad es, quando el testigo testifica falso, por ignorācia inuincible, pēsādo que dize verdad, si sera licito opponerle los mismos delictos. La razon de dudar es: porque el tal testigo en el tal caso no haze injusticia ninguna, ni pecca. Luego no es licito opponelle delicto alguno para deshazer su dicho.

A esta difficultad se respōde, q̄ es licito opponerle los mismos delictos, para deshazer su dicho. Esto enseñā todos los Doctores citados. La razō es: porque el innocēte tiene derecho para defenderse del que le acomete, aūque le acometa por ignorancia inuincible, como queda determinado arriba. Luego licito sera en el tal caso, oponerle los tales delictos, para defenderse.

A la razon de dudar, se respōde, que aūque el tal testigo en el dicho caso no haga injusticia, formalmente hablando, pero haze la materialmente. Y esto basta para que pueda defenderse de la tal injusticia. Aduiertase, que en el caso de la cōclusion, y en este caso tan solamente es licito opponer los delictos, que son necessarios para deshazer su dicho, y no otros algunos. Porque solamente es licito defenderse.

Vigesimaprima cōclusion. Esto mesmo es licito todas las vezes, que el testigo dize verdad, pero injustamente, y cōtra el orden del derecho. Esta enseñā los Doctores citados. Prueuase con la misma razō: porque en el tal caso se le haze la misma injusticia. Luego puedese defender de la tal injusticia por los mismos medios. De suerte, q̄ en este caso podra muy biē oponerle todos los delictos, q̄ fueren necessarios para enflaquecer, y deshazer su dicho. ¶ La duda es, si el reo podra ponerle, q̄ miēte, y que dixo falso. La razō de dudar es: porq̄ en realidad de verdad el tal testigo testificō la verdad, como queda determinado del mismo caso. Luego no le puedē opponer que mintio, y que dixo falso: porque seria mentira.

En esta difficultad muchos Doctores

ctores enſeñan no ſer licito: porque ſeria mẽtira. De lo qual queda dicho arriba, y quedã citados los Doctores.

¶ A eſta difficultad ſe reſponde ſer licito el opponerle, que mintio, y que dixo falſo. Eſto enſeñan Medina, Bañes, Orellana, y communmente los diſcipulos de S. Thomas. La razõ es: porque como queda dicho en la materia de la reſtitucio de la fama, el que infama a otro, reuelãdo injuſtamẽte, y cõtra el orden de derecho algun delicto puede muy bien reſtituyr diziẽdo, que mintio, y que dixo falſo: porque en realidad de verdad fue mẽtira, y falſedad practica, aũque no ſpeculatiua. Luego el reo podra opponerle lo meſmo, diziẽdo, q̃ mintio, y que dixo falſo. Porque fue mẽtira. De lo qual ſe reſpõde facilmẽte a la razõ de dudar. Diziendo, que aũque es verdad ſpeculatiua, pero no lo es practica.

La ſegũda duda es, ſi podra darſe algun caſo en el qual el teſtigo teſtifique verdad, y juſtamente, y con todo eſſo el reo le pueda opponer delictos verdaderos publicos, o ſecretos para deshazer ſu dicho. La razon de dudar es: porque ſi el tal teſtigo, teſtifica verdad, y juſtamẽte no haze injuſticia alguna: luego en el tal caſo no ſera licito opponerle ſemejãtes delictos para deshazer ſu dicho. Cõfirmaſe: porque ſi fueſſe licito no auria nadie, que quiſieſſe teſtificar, y dezir ſu dicho.

A eſta difficultad ſe reſpõde, que en algun caſo puede ſer licito, ſi los tales delictos conforme a derecho ſe pueden prouar. Eſto enſeña Orellana, y muchos diſcipulos de S. Thom. La razon es: porque el reo tiene derecho para defenderſe. Luego licito ſera en algun caſo opponerle ſemejantes delictos, ſi ſe pueden prouar conforme a derecho. Declaremos eſta concluſion, proponiendo los caſos, en que eſto ſea licito. El vn caſo es, quãdo ſe procede por via de inquiſicion, y precede infamia contra el reo: pero la infamia tuuo principio en hõbres maleuolos, y maldizientes. En el tal caſo, aunque es verdad, que el teſtigo aya teſtificado verdad, y juſtamente, podra muy bien el reo opponerle algunos delictos verdaderos, ſi lo puede prouar juridicamente, y declarar como la tal infamia procedio de hombres maleuolos. Luego lo miſmo ſe ha de dezir, quando los teſtigos tienen algunos delictos, que conforme a derecho ſe pueden prouar, y quando ſe procede por via de acuſacion. Confirmaſe todo eſto, declarando otro caſo, en el qual puede hazer eſto: porque el reo no eſtã obligado a reſponder al juez: ſino es que aya legitima acuſacion, y teſtificacion en el foro exterior. De tal manera, que en realidad de verdad ſea legitima: y no baſta que ſea legitima ſegun la preſumpcion del derecho. Y quãdo el teſtigo tiene delictos, q̃ le pueden oponer juridicamẽte en el foro exterior, ſu teſtificació no es legitima en realidad de verdad.

Luego no está obligado a respõder el reo, ni por consiguiente le podra opponer al testigo tales delictos, para deshazer su dicho.

A la razõ de dudar se respõde, que en el tal caso, aũq es verdad, que el testigo justamẽte dize su dicho, y dize verdad, con todo esso el reo justamẽte se defiẽde. Porq̃ en el tal caso cõ el peligro, q̃ auia, no estaua el testigo obligado a dezir su dicho, teniẽdo seme jãtes tachas, q̃ le pudiessen oppo ner. Y assi a si mismo se ha de imputar este daño. A la cõfirmaciõ se respõde, q̃ en el tal caso no se si gue algũ incõmodo: antes se sigue prouecho, como lo enseña S. Tho. en el lugar citado. Porque los derechos quierẽ, que no se lle guen a dezir su dicho aq̃llos, cuyo testimonio es sospechoso, y aq̃llos, que tienẽ tachas. A duier tase, que lo dicho en esta cõclusiones immediatas, y en estas dudas se ha de entender de si, y hablando delo q̃ toca a la materia de injusticia, y a lo q̃ es defensiõ. Porq̃ puede acõtecer, que por otro camino sea peccado el opponer semejantes delictos, como si lo hiziesse cõ espiritu de vẽgança. El exẽplo muy claro es: porque licito es defenderse del q̃ quiere matar a vno, y si es necessario para la defensiõn matarle es licito, y cõ todo esso si lo hiziesse por vẽgarse seria peccado mortal.

La tercera duda es, si sera contra justicia opponer al testigo q̃ dize su dicho cõtra ordẽ de justicia. Opponerle algũ delicto falso para deshazer su dicho, cierta cosa es, que es peccado. Porque por lo menos tiene razõ de mẽtira, y desto no ay duda ninguna. Toda la difficultad es, si es peccado mortal cõtra justicia siẽdo assi, q̃ el delicto, que le opponen se ordena a deshazer su dicho. La razõ d̃ dudar es: porq̃ esto es vẽgarse, y dar mal por mal. Luego es peccado mortal. Cõfirmase: porq̃ la mentira en el juyzio, y en materia graue, es peccado mortal. Y la tal es mentira en juyzio, y en materia graue, como cõsta. Luego es peccado mortal. Confirma se lo segundo: porque la mentira pernicioſa es peccado mortal cõtra justicia, si la materia es graue. Y la tal mentira es pernicioſa, y cõtra justicia. Luego es peccado mortal.

En esta difficultad es la sentẽcia de muchos Doctores, aun discipulos de S. Thomas, que enseñan, que en el tal caso es mentira pernicioſa, y por consiguiente, si la mentira es graue, es peccado mortal. Esta sentẽcia es biẽ probable, lo qual se cõuence cõ la razõ de dudar, y cõ sus cõfirmaciones. La razõ principal puede ser: porq̃ el hõbre tan solamẽte tiene derecho de justicia, para defẽderse enel tal caso por los medios licitos, y proporcionados. Y el opponerle falso testimonio no es medio licito, ni proporcionado. Luego no tiene derecho para opponer el tal testimonio falso: y por cõsiguiẽte esto es injusticia. A esta difficultad se respode, ser mas probable, que en el tal caso la mentira no es peccado mortal

de in-

de injusticia, ni es mentira perniciosa. Esto enseña Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase: porque este tal en el tal caso no haze mas, que defenderse: en lo qual no ay injusticia alguna. Luego en el tal caso la tal mentira no tiene razõ de injusticia. De suerte, que hemos de considerar, que aunque es verdad, que tiene razon de mentira, y sea peccado de mentira: con todo esso no tiene razon de injusticia: porque no tiene razon, sino de defension.

¶ A la razon de dudar se respõde, que aquello no es vengarse, si no defenderse, y procurar conseruarse en su fama. A la primera cõfirmacion se responde, que no toda mentira en juyzio es peccado mortal, sino tan solamente aquella, que es perniciosa, y que haze agrauio. Y en el tal caso la mentira no es perniciosa, sino viciosa, y no haze agrauio a nadie, sino tan solamẽte se defiende. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ Aduiertase, que lo que queda dicho en la duda passada se ha de dezir tambien del reo, contra el qual el testigo dize su dicho verdadero, pero injustamente, y haziendo injusticia al reo. Porque las mismas razones corrẽ en este caso, que en el passado. Porque en realidad de verdad el reo tiene derecho para defenderse de la injusticia grauissima, q̃ le haze el testigo, testificando verdad contra justicia.

Tambien se aduierta, que el reo puede cometer peccado mortal contra religion, si induze los testigos, para que testifiquen con juramento la obiection falsa, que les oppone. Y los mismos testigos, aunque son perjuros, no peccan contra justicia, ni estan obligados a restituyr, hablãdo de si. La razon es: porque el reo, o delinquẽte, que los induze, y es causa principal, no pecca contra justicia, ni estã obligado a restituyr. Luego tampoco los tales peccan contra justicia, ni tienẽ obligacion de restituyr.

¶ Vigesima segunda conclusion. Los testigos inhabiles, q̃ sin culpa suya son inhabiles, estã obligados a responder a los edictos generales de los superiores, quando les mandan que digan su dicho. Esto enseñan Orellana, y cõmunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razõ es: porque el dicho de los tales estando en derecho es valido, sino es, que lo refuten, y tambien que los tales testigos, aũque en juyzio, no hagan entera fẽ: pero siruen de indicio para hazer entera prouacion. Dixe en la conclusion, de los inhabiles, que lo son sin culpa suya. Porque hablando de los que son inhabiles por su culpa, se ha de philosophar conforme al detrimento, y infamia que incurren de dezir su dicho. Porque quando estan obligados a sufrir aquella infamia por el bien commun estan obligados a dezir su dicho, y sino no estan obligados a dezirlo.

¶ Vigesima tercia conclusion

El

El falso testimonio en juyzio siẽpre es peccado mortal, por razõ del falso juramento. Esta enseña S. Tho. y todos sus discipulos, y todos los Doctores, y los q̃ escriben sobre el. La razon es: porque es sacrilegio, y peccado contra la virtud de religió. Luego es peccado mortal de su naturaleza, y en particular. Porque como diremos abaxo, el jurar mentira siẽpre es peccado mortal.

D. Tho. 2.2.q.70 art. 4.

Vigesimaquarta cõclusion. El falso testimonio en juyzio siempre es peccado mortal por razon de la injusticia, que se haze. Y esto tiene verdad, hablando de su naturaleza. Esto enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razõ es clara: porque cõ el tal testimonio falso se haze agrauio al juez, y a la parte. Luego es cõtra justicia, y por cõsiguiẽte es peccado mortal de su naturaleza, aũq̃ en particular podra ser peccado venial de injusticia, sino es graue la materia. ¶ Vigesimaquinta conclus. q̃ se sigue de la passada. El testigo tiene obligacion de hazer diligẽcia para dezir su dicho: de suerte, que diga por cierto lo que tiene por tal, y por dudoso lo que tiene por dudoso. Esto enseña Sancto Thom. en el lugar citado, en la solucion del primero, y todos sus discipulos. La razon es clara: porque tiene obligaciõ a dezir la verdad. Luego ha de hazer diligencia para dezir por cierto lo q̃ lo es, y por dudoso lo que en realidad de verdad lo es. De lo qual se sigue, q̃ si despues de auer mirado bien vna cosa piensa ser cierto lo que en realidad de verdad es falso, y lo testifica por cierto, no pecca mortalmente: porque entendio, que dezia la verdad.

¶ La primera difficultad es. Si qualquiera mentira dicha en juyzio, es peccado mortal hablando en particular. Cayetano enseña, que qualquiera mentira dicha en juyzio es peccado mortal, no solamente de su naturaleza, sino en indiuiduo, y en particular. Cai. 2. 2. q. 59.

A esta duda se responde, que el falso testimonio, aunque de su naturaleza es peccado mortal, pero en particular puede ser venial, por ser ligera la materia. Esto enseñan todos los discipulos de S. Tho. en el lugar citado. La razon es: porque el hurto, y otras injusticias puedẽ ser peccado venial, por ser la materia leue. Luego lo mismo sera del falso testimonio. Aduiertase, q̃ esto se entiẽde, quãdo es de parte de la injusticia: porq̃ si tenemos atencion a la sanctidad del juramento, el jurar falso siempre es peccado mortal: porq̃ es contra la virtud de la religiõ, y de ordinario acõtece, que tomá juramento a los testigos. Pero aũque no les tomassen juramento el falso testimonio, es peccado mortal por ser contra justicia.

La segũda difficultad es de aq̃l, que por ignorancia inuincible testifica cosa falsa, pensando que dize verdad, y auiendo hecho sufficiente diligencia, para inquirir la verdad: Si este tal pecca, y está obligado a restituyr. La razõ de,

dudar

dudar es: porque eſte tal teſtificò coſa falſa, por lo qual condemnan al otro. Luego obligacion ay de reſtituyr.

Digo lo primero, ſer coſa cierta, q̃ el tal teſtigo no peccò mortalmẽte. En eſto cõuienen todos los Doctores. La razõ es: porque dixo ſu dicho falſo con ignorancia inuincible, q̃ totalmente eſcuſa del pecado. ¶ La difficultad es, ſi eſte teſtigo tiene obligacion de hazer alguna manera de reſtitucion.

Digo lo ſegũdo, q̃ habládo propriamẽte, y en rigor, el tal no eſtà obligado a reſtituyr. Eſto enſeñá los Doctores citados. La razon es: porq̃ no eſtà obligado a reſtituyr por razon de la coſa recebida, que eſtà en ſu poder, como es coſa notoria, ni tampoco eſtà obligado a reſtituyr, por razon de la injuſticia, que hizo por que ſupponemos, q̃ no vuo pecca do alguno. Luego en ninguna manera ay obligacion de reſtituyr. Porq̃ la obligaciõ d̃ reſtituyr nace, y procede de vno deſtos titulos. ¶ Digo lo tercero, q̃ el tal teſtigo deſpues, q̃ entẽdiere q̃ no dixo la verdad, eſtà obligado à reuocar ſu dicho, y dezir como ſe engaño, ſi la tal reuocaciõ puede ſer prouechoſa a la parte cõtra la qual dixo ſu dicho. Y podra aprouechar ſi reuoca ſu dicho en breue eſpacio, como ſe dize en derecho. Y tãbien podra aprouechar, ſi reuoca ſu dicho, y deſpues de al gũ eſpacio de tiẽpo ſi lo haze antes dela ſentẽcia d̃l juez. Porq̃ aũ q̃ no aproueche para deshazer dl todo el dicho paſſado: pero en alguna manera les deshaze y enfla quece, porq̃ ya no ſera entero teſtigo, y firme teſtigo. Antes ten ẽdo atẽcion a la qualidad, y circunſtãcias dela perſona y de los negocios, y del tiempo podra el juez, a cuyo aluedrio ſe dexã muchas coſas, dar fè al ſegundo teſtimonio, no haziẽdo caſo dl primero. ¶ Aduiertaſe, q̃ en eſto ſe hade tener atẽciõ, a ſi ſe le ſigue grã detrimẽto al teſtigo de reuocar ſu dicho. Porq̃ entonces, aũque ſe le ſiga prouecho a la parte, no ſiempre eſtà el teſtigo obligado a reuocar ſu dicho. Sino ha ſe de mirar a las qualidades de la ley, teniendo atenciõ al detrimento q̃ incurre el teſtigo, ſi reuoca ſu dicho, y al detrimento que incurre el proximo, ſino le reuoca. Porq̃ cõ grã detrimento proprio no eſtà obligado a mirar por las comodidades agenas. Pero el tal teſtigo deſpues de dada la ſentẽcia eſtarà obligado a amoneſtar a la parte, por la qual dixo ſu dicho, diziendole que ſu dicho fue falſo, y que procedio de mala memoria. La parte en el tal caſo eſtara obligada en conſciencia a reſtituyr, y el teſtigo quedara eſcuſado. De lo qual ſe han de ver los Iuriſtas con la gloſſa, en el capitulo, præterea. Y Cayetano en el lugar arriba citado. De lo dicho ſe reſponde facilmente a la razon de dudar. Diziendo, que aunque es verdad, que dixo falſo: pero dixo lo con ignorancia inuincible. De ſuerte, que no cometio peccado

Cap. præterea, de teſtib. cogendis.

de

de injusticia, y por consiguiente en rigor, no ay obligacion de restitucion.

¶ La tercera duda es: Si es licito al testigo recebir precio por dezir su dicho. Y si el testigo recibe precio por dezir su dicho verdadero, o falso, tiene obligacion de restituyr el precio recebido. De lo qual se ha de ver lo que queda dicho arriba en la materia de restitucion.

Digo lo primero, ser certissimo, que no es licito recebir precio por dezir su dicho: pero es licito recebir los gastos, y el salario del trabajo. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar arriba citado. Prueuase la conclusion del derecho, adonde se pone differencia entre el abogado y testigo, quanto a esto: diziendo, que el abogado puede lleuar precio: pero no el testigo. Pero, quanto a los gastos, y quanto al trabajo, puede muy bien concertarse. El exemplo es, si uuiesse de hazer gasto en venir a dezir su dicho, o uuiesse de passar trabajo, podria muy bien lleuar precio por esso.

D. Tho. 2.2.q.71 art. vlti. ad vlti.

Cap. non sane. 14. q.5.

Digo lo segũdo, quãdo el dar del precio es illicito ã ambas partes, de suerte que pecca el que da el precio, y pecca el testigo, que le recibe por dezir su dicho, ay obligacion de restituyr. Y si alguna vez se recibe precio por dezir dicho falso, no se da action en el foro exterior, a aquel que dio el precio por su peccado. Esta enseñan cõmunmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es: porque en el dar, y recebir el tal precio se comete injusticia.

Digo lo tercero, que quando vn testigo recibe precio por dezir dicho falso, es muy probable, estando en derecho natural, que no ay obligacion de restituyr el tal precio. Y mas probable es, que estando en derecho positiuo, no ay obligacion de restitucio. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque el dezir dicho falso se puede apreciar cõ dinero. Luego no aura obligacion de restitucion.

Digo lo quarto, que quando la donacion es licita de aquel que dio el precio, pero illicita de parte del testigo q̃ le recibe, como quando recibe precio, porque no diga falso dicho, o porque diga dicho verdadero. En el tal caso en el foro exterior se concede repeticion, quando el testigo, que recibio el precio estaua obligado de justicia a dezir dicho verdadero, o no dezirlo falso, pero no quando estaua obligado tan solamẽte de charidad. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque el estaua obligado de justicia a hazer esto.

Digo lo quinto: En el caso del dicho passado, no està obligado el testigo a restituyr el precio recebido, antes de la sentencia del juez; sino es quãdo recibio el precio de aquel, a quien deuia de justicia dezir el dicho verdadero, o se le deuia de justicia no dezir falso testimonio. Declaremos esto: Vn hombre tiene vn pleyto

y vn

y vn su amigo trata con el testigo, que no diga falso testimonio, en la causa de su amigo, y el testigo recibe precio del tal amigo. En el tal caso el testigo no esta obligado a restituyr el precio recebido antes de la sentẽcia del juez. Porq̃ el tal testigo no estaua obligado de justicia en orden de aquel amigo. Pero si el mismo que tiene el pleyto le diera el precio, estuuiera obligado a restituyrselo antes de la sentencia del juez. Porque entonces estaua obligado de justicia en orden al que le dio el precio.

Cap. XXVI. De la injusticia de los Abogados.

D. Tho. 2.2.q.71. per quatuor articulos So. l.5. de iustit. q. 8. Sũ. v. aduocat. 6. Iuris per. in ti. aduocat. & li.2. ordinatio. Rega. ti. 19. & in alijs Man. Rodrig. in Súmat o. 1. c. 1.

DESTA materia trata S. Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el como nuestro Bañes, Aragon, Soto, y los Summistas, y Manuel Rodriguez, y enel derecho canonico, y ciuil de España.

PRIMERA Conclusion: El abogado esta obligado de charidad a acudir, y fauorecer, y hazer officio de abogado en las causas de los pobres. Esto enseña Sancto Tho. y todos sus discipulos, y todos los Summistas, en aquel articulo primero. La razon es: porque el hazer el tal officio es vn gẽnero de lymosna. Luego como ay obligacion de dar lymosna, tambien ay obligacion de hazer el tal officio.

¶ La difficultad es, acerca desta conclusion, quando y en que casos estara obligado el abogado a hazer officio de abogado respecto de los pobres, de suerte, que la charidad le obliga debaxo de peccado mortal.

¶ Digo lo primero, que esta obligado, sopena de pecado mortal a hazer el tal officio en extrema necesisdad. En esto conuienẽ todos los Doctores citados muy particularmente Medina, y Orellana. La razõ es: porq̃ todos estã obligados, sopena de peccado mortal, y de charidad a socorrer en la extrema necesisdad. Luego el abogado estara tambien obligado a socorrer con su abogacia en la extrema necesisdad. Desto no ay difficultad. Toda la difficultad es, si ay otros casos: en los quales este obligado ayudar a los pobres.

¶ Digo lo segundo, que el abogado esta obligado, no solamente en extrema necesisdad, o en graue necesisdad del pobre, sino tambien en qualquiera commun necesisdad, si de parte del abogado ay superfluo. De suerte, que en el tal caso peccara mortalmente contra charidad el abogado, que no fauorece la causa de los pobres, aunque sea la necesisdad cõmun, y no sea graue, ni extrema. El exemplo es, si vn abogado es rico, y tiene superfluo, tiene obligacion de charidad, y sopena de peccado mortal a acudir a la necesisdad de los pobres. Esto enseña Medina, Orellana, y communmente los discipulos de San.

cto Thomas. La razõ es: porque el rico, que tiene superfluo tiene obligacion de charidad, y sopena de peccado mortal a socorrer a los pobres: no solamente en extrema necesidad, y graue, sino tambien en las communes necessidades. Luego lo mismo sera del abogado. Y esto enseña el Maestro Soto. Aunque Cayetano en el lugar citado de Sancto Thomas, enseña quetan solamente en extrema necesidad esta obligado el abogado a acudir a la necessidad de los pobres, y siguele Nauarro. Verdad es, que Cayetano en otros lugares enseña lo cõtrario.

Naua. in Ma. c. 25 n. 29.

¶ Digo lotercero, que quando ay no solamente extrema necessidad, sino graue de parte del pobre, que tiene necesidad de la ayuda del abogado, esta obligado el abogado sopena de pecado mortal ayudar la causa del pobre aunque no aya superfluo, quanto a la decencia del estado de parte del abogado. Esto es difficil, y es necessario declararlo. Graue necesidad se llama al presente, quando si el pobre pierde la causa, y el pleyto, caera de su estado honorifico, o lo echaran en la carcel por deudas, o por algun delicto, y ansi se atormentara y affligira, y la muger, y hijos no tendran de donde sustentarse. Esta necesidad no es absolutamente extrema. Y en este caso esta obligado el abogado a fauorecerle conforme a lo dicho. La razon es: porque en el tal caso tiene graue necesidad el proximo. Luego en el tal caso no seria verdadera amistad, ni se cũpliria cõ ella, si el abogado no acudiesse a la tal necesidad. Y ansi se ha de entender el Maestro Soto en el lugar citado, en el articulo primero.

La segũda difficultad es, si ay alguna particular obligacion mayor en el abogado a ayudar la causa de los pobres, que en los demas ricos.

¶ En esta difficultad la commun sentencia de los Doctores parece, que es que no estan mas obligados los abogados a socorrer la causa de los pobres, que los demas ricos a dar lymosnas. Otros Doctores enseñan, que los abogados estan obligados a fauorecer las tales causas de charidad con tanta obligacion, quanta tiene el testigo para dezir su dicho, conforme a lo que queda determinado en el capitulo passado.

A esta duda digo lo primero, que el abogado no esta obligado de charidad a tomar a su cargo la causa de los pobres, todas las vezes, que el testigo no llamado esta obligado de charidad a dezir su dicho. Esto enseña Orellana, y otros muchos discipulos de S. Thomas. Prueuase la conclusion en dos casos. El primer caso es: porque el testigo esta obligado a dezir su dicho de charidad, aunque no le llamen todas las vezes, que de no dezir su dicho se sigue grãde detrimẽto: y grãde jactura a la parte, en fauor de la qual ha de dezir su dicho, aunq̃ sea ansi, q̃ sea muy rico, y no puede el tes-

tigo

tigo en el tal caso recebir precio de la parte. Pero el abogado en este caso no esta obligado a tomar a su cargo esta causa de balde, y sin precio. Luego verdadero es lo dicho. El segũdo caso es, por razon de lo superfluo. Porq̃ el dezir su dicho siempre es cosa superflua al testigo, aunque diessemos ser cosa digna de precio. Pero el ayuda del abogado no siẽpre es cosa superflua al mismo abogado, sino que sanctamente, y justamente puede pretender el abogado, que su ayuda es necessaria para sustentar la familia, y estado, porque come del tal officio. Y por consiguiente en las necesidades communes no estara obligado el abogado a hazer el officio de abogado.

¶ Digo lo segundo, que el abogado esta obligado de charidad a abogar en la causa de los pobres quando los ricos no estan obligados a dar lymosna para socorrer la tal necesidad, o para dar salario al abogado, para que socorra en la tal necesidad, y la ayude. De lo qual se sigue, que el abogado tiene mayor obligaciõ de charidad. Esto enseña Orellana, y cõmunmente los discipulos de S. Thomas. Pruevase en dos casos. El primer caso es, si no padeciesse gran daño, y jactura de sus bienes, si su causa y pleyto lo desamparassen: pero no por quedar desamparada la tal causa vendria a pobreza: sino quedaria con las cosas necessarias, para su estado: pero no tiene dinero para el salario del abogado. En el tal caso, ninguno esta obligado a darle dinero, para conduzir al abogado, y con todo esso el abogado estara obligado de charidad a tomar a su cargo el tal pleyto. Que los demas no estẽ obligados a darle lymosna, es cosa llana. Y q̃ el abogado este obligado consta: porq̃ el abogado en el tal caso puede socorrer aquella graue necessidad. Luego cõtra las leyes de la amistad, y de la charidad seria no socorrer la tal necessidad. El segundo caso es en caso, q̃ diessemos, q̃ las riq̃zas son superfluas a los demas ricos, y ni mas ni menos el ayuda del abogado al mismo abogado. Y demos tãbien, q̃ el pobre sino defiẽden su causa y pleyto, padecera tã gran detrimẽto, q̃ vẽdra a tener necessidad cõmũ. En el tal caso ningũ rico esta obligado a dar lymosna al tal y con todo esso el abogado esta obligado a ayudar la causa deste tal. La razõ es: porq̃ los demas ricos pudẽ guardar su dinero para socorrer las necesidades de los demas pobres, q̃ tienẽ semejante necessidad, y suelẽ ser muchos los tales pobres, y puedẽ los ricos escoger los que ellos quisieren para darles lymosna. Pero el abogado no puede, moralmẽte hablãdo guardar su ayuda para otro q̃tẽga necessidad. Verdad es, q̃ si viuiesse dos pobres, q̃ tuuiessen semejante necessidad, y lo viesse el abogado, el qual no pud esse de lo superfluo acudir a ambas causas y pleytos: en el tal caso podria muy bien fauorecer la causa, que quisiesse. Y el obligar de charidad al

abogado en el caso, que no estan obligados los demas ricos, no es desfauorecer a los abogados, sino antes fauorecer y honrar su proprio estado.

¶Digo lo tercero: Lo mismo se ha de dezir de los receptores, y procuradores, que estan obligados de charidad a acudir a las causas de los pobres, quando tienen necesidad de su ayuda, y les corre la obligacion, como a los abogados. Y por la misma razon, tãbien se ha de dezir lo mismo de los relatores, y solicitadores, y escriuanos, y de otros semejantes, de los quales, o de sus obras ay necesidad en el foro juridicial. Tãbien se ha de dezir lo mismo de los medicos. Esto enseñan los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es, porque en todos estos corre la misma razõ, que en el abogado. Lo mismo se ha de dezir de aquellos, q̃ puedẽ, y valẽ con los ricos q̃ estan obligados a ayudar a los pobres cõ los mismos ricos, para que les den lymosna. Algunos destos, como los escriuanos, y relatores no se escusan diziendo, que ellos compraron estos officios, y que ansi puedẽ, y deuen vender sus obras. Porq̃ tambien el abogado merece dinero por su ayuda, y con todo esso esta obligado de charidad a acudir en semejantes necesidades. Tambien, q̃ de lo q̃ compramos, y hazemos nuestro por via de compra ay obligacion de dar lymosna en caso de necesidad.

Segunda cõclusion: El abogado, q̃ por ignorancia, no defiẽde la causa que toma a su cargo, pecca mortalmente cõtra justicia, y esta obligado a restituyr todo el daño, q̃ se sigue a su parte de la tal ignorancia. Esto enseñan todos los discipulos de S. Tho. en el lugar citado, particularissimamente Peña, Medina, Bañ. Orellana. La razon es: porq̃ el abogado de justicia tiene obligaciõ de defender la causa, por el pacto, q̃ hizo, y precio que recibe. Y si por ignorancia pierde el pleyto no cũple lo q̃ prometio, ni aq̃llo, a q̃ esta obligado de justicia. Luego pecca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr. Cõfirmase: porq̃el letrado, que no tiene sufficiẽcia para abogar, si aboga pone se a peligro de hazer injusticia. Luego pecca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr, los daños q̃le siguen de ay, si en realidad de verdad se siguen.

De lo qual se sigue, que el abogado para exercitar semejante officio, tiene obligacion de tener sufficiente saber en lo que toca a los derechos, y sino tiene sufficiẽte saber, no puede con buena conscienc̃ia hazer el officio de abogado. La razon es clara: porque de otra suerte se pone a peligro de echar a perder los pleytos, que toma a su cargo. Por lo qual los Reyes Catholicos mandaron justissimamente, que ninguno hiziesse officio de abogado, sino estuuiesse primero examinado delante de los juezes, ante los quales ha de abogar. leg. 54. legum Regiarũ Hispaniæ.

¶Tercera conclusion: Si el abo-

gado

gado es negligente en procurar la causa de su parte, o en lo q̃ toca al estudio, o en lo q̃ toca a parecer en juyzio, pecca contra justicia, y tiene obligacion de restituyr todos los daños, q̃ se siguẽ de ay. Desuerte, q̃ esta obligado de justicia a estudiar lo q̃ fuere necessario para la defension de la causa, y ha de hazer las diligencias necessarias delante del juez para fauorecer la causa. Y sino haze esto pecca mortalmente y tiene obligacion de restituyr. Aduiertase acerca desta conclusion, que el abogado esta obligado a restitucion de leue culpa. Que sea leue culpa, queda dicho arriba en lo de restitutione. La razon es: porque el abogado de justicia esta obligado a mirar por la causa de su parte y hazer sus diligencias, para salir con ella. Y el que de justicia esta obligado a mirar por las cosas agenas: sino lo haze esta obligado a restitucion, si comete culpa leue. Luego el abogado esta obligado a restitucion, si comete culpa leue.

¶ Quarta conclusion: El abogado, que esta aparejado para recebir en su amparo todos los pleytos, que le vinieren, aunque sean justos, sin numero, y sin termino esta en estado de peccado mortal. Esto enseñan los mismos authores. La razon es: porque el abogado pecca mortalmente cõtra justicia tomando a su cargo mas causas, que las que puede defender, con su sciencia, y industria. Luego el abogado, que recibe causas justas sin tassa, y termino pecca mortalmente. Porque no las puede defender con su sciẽcia, y industria. El exemplo es del medico que tomasse a su cargo muchos enfermos, que no los pueda curar.

¶ Quinta conclusion. El abogado, que toma a su cargo el defender causa injusta, pecca mortalmente contra justicia, y tiene obligacion de restituyr todos los daños, que se siguen de la tal defension. Esto enseña Sancto Thomas, en el articulo tercero de la questiõ citada, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. La razon es: porque concurre a la injusticia, que se haze.

¶ La difficultad es, si tendra obligacion el tal abogado, que defiende la causa injusta a restituyr a su parte los daños, que se le siguen de la tal defensiõ: qua les son los gastos y otras cosas, que puede auer. Cierta cosa es, que tiene obligacion de restituyr a la parte cõtraria toda la summa de dinero, o de hazienda, q̃ le quitaron por su defensiõ injusta.

¶ Digo lo primero, que sino dixo a la parte, y la amonesto que el pleyto era injusto, esta obligado a su misma parte a restituyrle el daño, que se le siguio por su injusta defensiõn. La razon es: porque en el tal caso su propria parte no fue voluntaria en el daño, que se le siguio.

Digo lo segundo, q̃ si amonesto a su parte, ser la causa injusta, y con todo esso la parte, quiso q̃ le siguiesse el pleyto: en el tal caso el

so el abogado no esta obligado a restituyr nada a su propria parte. Porque en el tal caso la parte se quiere el daño, y al que lo sabe, y lo quiere no se le haze injusticia.

La segunda difficultad es, si el abogado que aboga en las causas criminales, y injustas esta obligado a restituyr la quantidad de dinero, que auian de aplicar al fisco o a la parte, en pena del delicto. El exemplo es, pleytea vno injustamente vn pleyto criminal, por el qual justamente le auian de cõdemnar en mil ducados para la parte, o para el fisco, o para otros. Y el abogado aboga injustamente en la tal causa, y por esta razon no cõdemnan a su parte en aquella pena. La duda es, si aura obligacion de restituyr en el abogado. La razõ de dudar es: porque por culpa contra justicia del mismo abogado se dio el tal daño al fisco, o a la parte. Luego obligacion tendra a restituyr.

En esta difficultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que el tal esta obligado a restituyr la tal pena. Y esto tienẽ muchos Thomistas. Como tienen q̃ el testigo, y el reo que injustamẽte se libra de la tal pena, o concurre a este effecto, tiene obligacion de restituyr. La segunda sentẽcia es, que el tal abogado no tiene obligacion a restituyr el tal daño. Esta sentencia tiene Orellana, y la siguen communmente los discipulos de S. Thom. La razon desta sentencia es: porque como q̃da dicho en lo passado, el testigo que injustamente testifica en causa semejante, y el reo injustamente dize su dicho, no tiene obligacion de restitucion, segun muy probable sentencia. Luego lo mismo sera del abogado. Porque el abogado se tiene de parte del mismo reo, y se computa por vna misma cosa cõ el mismo reo. Desuerte que se ha de considerar, que el reo respecto de la tal pena pecuniaria se ha como paciente. Y assi hasta q̃ le condemnen, no tiene obligacion de pagar la dicha pena. Y como el abogado se computa por vna misma cosa con el reo y padece, quando padece el reo por esta razon: tampoco tiene obligacion a restituyr hasta que le condemnen. Y la ley penal no ha de obligar hasta la sentencia del juez.

A esta duda se responde, que ambas sentencias son bien probables, y se pueden seguir, por la authoridad de los Doctores, que siguen las tales sentencias, y por las razones hechas en fauor de cada vna de las sentencias.

La tercera difficultad es, q̃ ha de hazer el abogado, quando al principio entendio, que la causa, q̃ tomaua a su cargo era justa, y despues en el successo del tiempo entendio ser injusta, si estara obligado a dexarla luego.

Digo lo primero, q̃ el abogado en este caso, no esta obligado a perder el tal pleyto, ayudando la parte cõtraria, o descubriẽdo los secretos de su propria parte. Esto enseña S. Tho. y todos sus discipulos. Prueuase del derecho canonico, y ciuil de Espaã: en el qual

D. Thom. q. citata ar. 3. ad 2. ca. siquis.

esta

penitẽ. 2. q. 3. & in l. 54. ci tata.

eſta determinado eſto. Confirmaſe: porque la razon natural dicta eſto, y a la fidelidad pertenece no manifeſtar los ſecretos, que ſe nos cometen.

¶ Digo lo ſegũdo, que en el tal caſo eſta obligado el abogado a deſamparar luego la tal cauſa, o induzir a ſu parte, que dexe la tal cauſa, o q̃ haga concierto con la parte cõtraria. Eſto enſeña Sãcto Thomas en el lugar citado. La razõ deſto es muy clara: porque, ſi la parte no tiene juſticia, no puede el abogado ayudarla, y fauorecerla. Aduiertaſe, q̃ quando dize el Angelico Doctor, q̃ha de induzir a ſu parte, para q̃ ſe concierte con la contraria, ſe ha de entẽder ſin daño, y perjuyzio de la parte contraria. Y anſi ſe han de entender los derechos citados, q̃ dizen lo meſmo. De ſuerte, q̃ el abogado ha de procurar, q̃ ſu parte por el concierto no lleue algo, que pertenezca al derecho del contrario. Antes le ha de amoneſtar, q̃ no reciba tal coſa. Y en el tal concierto no ha de auer fraude, y engaño. El abogado le ha de perſuadir, que reuele, y manifieſte al cõtrario todo lo que verdaderamẽte le pertenece a ſu derecho, para q̃ el concierto ſea voluntario el cõtrato de ambas partes. Y ſi vuiere alguna coſa dudoſa en derecho, por razon de aquella duda, podra recebir algo enel cõcierto.

¶ Todauia queda difficultad acerca de lo primero, que enſeña S. Thomas en el primer dicho. Porque el teſtigo no llamado, ni rogado, por la ley de charidad eſta obligado a offrecerſe a dezir ſu dicho, quando el tal dicho es neceſſario para librar al proximo de la muerte, o infamia, o daño injuſto. Luego el abogado, que ſabe ſer la cauſa injuſta, tiene obligacion de deſcubrir a la contraria parte los ſecretos de ſu cauſa, o por lo menos teſtificar.

A eſta duda ſe reſponde, que en las cauſas criminales eſta obligado el abogado a teſtificar, o reuelar los ſecretos de ſu parte, todas las vezes, que fuere neceſſario, para librar el innocente de la muerte, o de la infamia: pero no para librar el acuſador, aunq̃ ſea innocente de la pena del talion. Pero en las cauſas ciuiles raras vezes, o nunca eſta obligado el abogado a teſtificar por la parte contraria, o reuelar los ſecretos deſu propria parte. Tan ſolamente ſe ha de conceder eſto, quãdo es neceſſario ſu teſtimonio, o reuelaciõ para librar el proximo de perder toda ſu hazieda, o deuna grã quantidad de dinero. Deſuerte, que muchas vezes ſe han de obligar los demas, que no ſon abogados a reuelar los ſecretos, que ſaben de charidad, y miſericordia quando no eſtan obligados los abogados.

¶ Aduiertaſe tambien, que el abogado, que defiẽde cauſa injuſta fuera de peccado mortal, que comete contra juſticia, peccamortalmente, y es perjuro. Porque como eſta determinado en las leyes de Eſpaña, no ſe ha de admitir ninguno a hazer offi. de abogado antes, q̃ jure, q̃ no defendera

fendera causa injusta, y puesto el pleyto esta obligado el abogado a jurar lo mismo todas las vezes, que la parte contraria quisiere, que lo jure.

¶ Sexta conclusion: El abogado, que defiende causa justa, si allega falsamente el derecho, y usa de cautelas, y engaños, y presenta escriptos falsos, no pecca contra justicia ni esta obligado a restitucion. Esto enseñan Bañes, Orellana, Aragon, y todos los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque en el tal caso el abogado no haze injuria ninguna a la parte. Luego no pecca contra justicia, ni estara obligado a restituyr. Puede ser, que peque por mentir, o contra otra virtud: pero no peccara contra justicia. Esta conclusion se entiende en las causas que manifiestamente son justas. Porque aunque sea ansi, que al abogado le parezca ser su causa justa, si la parte contraria tiene algun hombre docto, que le parezca lo contrario, en el tal caso sera peccado contra justicia allegar cosa falsa, o presentarla. Sino fuesse, que el abogado fuesse el mas docto de todos, y supiesse ciertamente, que los demas yerran.

¶ La primera difficultad es, quando la causa es dudosa por ambas partes igualmente, de suerte, que ay iguales razones, y authores, hablando moralmente. La duda es, si en el tal caso sera licito al abogado abogar por qualquiera de las partes. La razon de dudar es: porque en el tal caso es mejor la condicion del que possee, y la condicion del reo, que tambien possee. Luego no podra el abogado abogar por la parte contraria. Confirmase: porque el juez en el tal caso tiene obligacion de pronunciar la sentencia por el, que possee, y por el reo. Luego el abogado, y su parte pecca pleyteando.

¶ Digo lo primero, que quando la duda es igualmente probable por ambas partes, licito es que el abogado o abogue por qualquiera dellas, si ninguna esta en la possession, hablando de las causas ciuiles. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, particularmẽte Bañes, Orellana, y Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion primera. La razon esta clara: por que en el tal caso, propriamente hablando, ay razon de pleyto, y la parte puede pedir muy justamente. Luego el abogado puede muy bien abogar por qualquiera de las partes. Verdad es, que en este caso harian muy bien los abogados, procurando concertar las partes, pues tienen igual derecho como lo dize muy bien Manuel Rodriguez en el lugar citado.

¶ Digo lo segundo, que aunq̃ aya igual probabilidad, y igual duda de ambas partes, y la vna este en la possessiõ, puede muy biẽ el abogado hazer su officio por la otra, q̃ no esta en la possession. Esto enseña Orellana, y cõmũmẽte los discipulos de S. Thom. La razon es: porque en el tal caso ay duda igual de ambas partes. Luego

go licito es, que la parte, que no posee procure su bien, y su commodidad, aunque la otra posea. Y por consiguiente es licito que el abogado en el tal caso, procure el negocio, y la commodidad de la tal parte. Confirmase: por que en el tal caso propriamente ay pleyto, y esta duda es la materia del pleyto: y al juez pertenece en semejantes dudas componer las partes. Luego licito sera en el tal caso que el abogado aboge por qualquiera de las partes, aunque no este en la posesion. Digo lo tercero, que en semejante duda le es licito al abogado fauorecer qualquiera de las partes, aunque sea la del actor. Esto enseñan todos los Doctores citados. Conuencese con las razones hechas en fauor del dicho passado.

A la razon de dudar se responde, que aunque es verdad, que es mejor la condicion del que posee, no se sigue de ay que el abogado no puede fauorecer la parte del que no posee por la razon dicha. Tan solamẽte se sigue que el juez en el tal caso tiene obligacion de sentenciar por la parte que posee. Porque el juez es el que ha de determinar las dudas conforme a derecho. Pero como la parte en el tal caso puede mirar por su bien, y pleytear, ansi tambien el abogado, que haze sus vezes, puede fauorecer su pleyto. De lo qual se responde a la confirmacion.

¶ De lo dicho se resuelue otra duda, digna de consideracion. Y es esta, si el Principe perfecto en caso de igual duda puede dar guerra al otro que posee. Parece, que si, porque en el tal caso la parte, y el abogado pueden pleytear, aunque la contraria parte posea. Luego el Principe en caso de duda podra muy bien dar guerra, aunque la contraria parte posea.

A esta duda se respõde, que no puede el Principe en el tal caso dar guerra. La razõ de differencia es: porq̃ el Principe q̃ da guerra es superior, y juez respecto del otro principe, que da guerra. Y la misma guerra no es otra cosa, sino vna executiõ de la sentẽcia, la qual ha de preceder. Y no seria justa sentencia y cõforme a derecho el mandar dar guerra al otro principe si en realidad de verdad posee. De suerte, que el Principe, que da guerra no se ha como parte, que pide a otro juez. Pero en el caso, q̃ vamos platicãdo, el abogado y su parte en realidad de verdad, tiene razõ de parte, q̃ pidẽ al juez, que determine esta duda. ¶ La segũda difficultad es, quãdo la duda es de tal suerte, y qualidad, q̃ la vna parte es muy mas verisimil, y tiene mas apparencia. De suerte, que aunque es verdad que ay duda moral: pero de la vna parte se disminuye algo, de suerte, que lo cõtrario tiene mas apparencia de certidũbre. En estas difficultades vamos tratando de la duda que puede auer de parte del hecho. Porque luego se ha de tratar de las difficultades, que puede auer de parte del derecho en lo tocante a las

opiniones, quádo son probables. o mas o menos probables en derecho. La razon de dudar en el tal caso es: porq̃ si el abogado fuera juez, en el tal caso, sin duda ninguna tenia obligacion de dar la sentẽcia en fauor de la parte, por la qual ay mayor certeza. Luego en el tal caso en ninguna manera puede abogar en fauor de la parte, por la qual ay menos aparencia, y menos verosimilitud. Porq̃ es la mesma razõ. En esta difficultad se va tratando de las causas ciuiles, que de las criminales diremos luego.

¶ A esta duda digo, que es licito al abogado, y que no pecca cõtra justicia defendiendo la parte, que tiene menos aparencia de verdad. Esto enseña Orellana, y Medina en los lugares citados, y Manuel Rodriguez en el allegado, concl. 1. Y cita a Soto. La razõ es: porque en el tal caso verdaderamẽte ay duda: y puede ser, q̃ la parte que al principio parece menos aparẽte, en el discurso del tiempo, y del pleyto se haga mas probable, y tenga mas certidũbre en el hecho. Luego licito sera en el tal caso pleytear, y que el abogado defienda el pleyto de la tal parte con buenas razones, y sin engaño, y sin falsedad. Esto tiene verdad, aunque abogue en fauor del actor contra el reo, y del que no posee contra el que posee. Aduierten estos Doctores, que en el tal caso el abogado peccara contra justicia de su parte, sino le amonesta, que su pleyto no tiene tanta aparencia, como la parte cõtraria. De suerte, q̃le ha de descubrir la flaqueza que tiene su causa. La razon es: porque podra ser, que la parte entendiendo esta flaqueza, no la quiera proseguir, temiendo no le cõdemnen, o no querra hazer gastos, y procurara componerse con la parte contraria. Por lo qual, sino le auisa desto peccara contra justicia el abogado, y estara obligado a restituyr.

Soto. lib. 5. de iust. q. 7. ar. 5.

A la razon de dudar se responde facilmente, que ay gran differencia entre el juez, y abogado. Porque el juez tiene obligacion de determinar las dudas, que ay entre las partes conforme a derecho. Por lo qual auiẽdo duda de parte del hecho, tiene obligació el juez a pronunciar la sentencia por la parte, que tiene mayor probabilidad, y menos razõ de duda, en lo q̃ toca al hecho. Pero el abogado tiene obligacion de mirar por el derecho de su parte, y procurar su bien. Y ansi no es la misma razõ del juez y del abogado.

La tercera difficultad es de las causas criminales, si sera licito al abogado seguir en caso de duda la parte del actor, quando es menos probable, y menos aparente. La razõ de dudar es: porque si es licito en las causas ciuiles, como diximos en la duda passada, tambien sera licito en las causas criminales. En esta difficultad Manuel Rodriguez en el lugar citado, y la conclusion tercera, affirma no ser licito: pero no declara, que pecado sea si es contra justicia, o cõtra charidad.

A esto

A eſta duda ſe reſpõde, q̃ el abogado, q̃ defiẽde la parte del actor que es menos parente en los cauſas criminales, en las quales ſe trata dela muerte o infamia del reo, o en las cauſas ciuiles de grã momento, las quales ſi pierde el reo, vendra a graue o extrema neceſſidad, peccara contra charidad. Anſi ſe ha de entẽder el Doctor citado, y Soto. Eſto meſmo tiene Orellana, y cõmunmente los diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque qualquiera eſtà obligado a ſocorrer la graue, ò extrema neceſsidad del proximo: y eſto de charidad, y muy particularmẽte tiene verdad en el abogado. Yen el tal caſo el reo caeria en graue, o extrema neceſſidad, ſi perdieſſe el pleyto. Luego el abogado no puede fauorecer la parte del actor en el tal caſo.

Sot. 5. de iuſt. q. 8. art. 3.

¶ A la razon de dudar ſe reſpõde facilmente de lo dicho, que ay gran differencia entre las cauſas, de que ſe habla en eſta duda, y en la paſſada: como conſta de lo dicho en las miſmas dudas. Aduiertaſe, que en eſte caſo ſeria bien, que el abogado hizieſſe alguna manera de compoſicion entre las miſmas partes, en la forma mejor, conforme a la razon de duda, que ay. Tambien ſe aduierta con Manuel Rodriguez en el lugar citado, que lo trae de Burgos de Paz, que nueſtra reſolucion ſe entiende, quando el reo no fueſſe pernicioſo en la Republica. Porque ſi lo fueſſe, licito ſeria abogar por el actor, contra el reo, aunque ſu parte fueſſe menos aparente. Porque en el tal caſo ſe ha de tener atencion al bien commun, el qual es mejor, que el bien particular. De ſuerte, que las cauſas criminales, en las quales ſe trata de muerte, o de infamia, no ſe ha de fauorecer al actor, ſino al reo, ſiendo menos aparente la parte del actor, ſino fueſſe en el caſo dicho.

¶ La quarta difficultad es, de lo que toca a las opiniones de derecho, ſi es licito al abogado abogar por qualquiera de las opiniones del derecho commun mente enſeñadas por los Iuriſtas.

¶ Digo lo primero, que quando las opiniones ſon igualmente probables, porque tienen iguales razones, y Doctores, licito es al abogado abogar por qualquiera de las partes. Eſto enſeña Medina, y Orellana, Bañes, y communmente los diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque en el tal caſo el derecho de ambas las partes es igual. Luego licito es en el tal caſo fauorecer qualquiera de las partes. Confirmaſe: porque en el tal caſo ſe halla la materia propria de pleytos.

¶ Digo lo ſegundo, que quando las opiniones de derecho no ſon ygualmente probables, ſino que la vna opinion es mas probable en derecho, y la ſiguen mas communmente los Doctores y juezes: pero tambien ſiguen la otra hombres

doctos

doctos y buenos juezes: en el tal caso licito es al abogado defender la causa menos probable. Esto enseña Medina, y otros muchos Thomistas. La razon es: porque como queda dicho, licito es seguir la opinion probable, aunque la contraria sea mas probable. Luego licito sera al abogado abogar por la parte menos probable. Confirmase: porque los juezes muchas vezes licitamente dan sentencia en fauor de la opinion menos probable. Luego licito sera al abogado defender la parte menos probable, que en derecho, y entre los Doctores Juristas.

¶ Digo lo tercero, que quando vna parte es mas probable, de suerte que tiene mas authores, los juezes regularmente juzgan conforme a ella, y raras vezes, o nunca conforme a la contraria sentencia: porque la contraria sentencia tan solamẽte tiene sofisticas, y aparẽtes razones, en este caso el abogado pecca mortalmente contra justicia defendiendo la parte menos probable. Esto enseña Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque en el tal caso la tal opinion moralmente hablando, no es probable.

¶ Septima conclusion. Lo que queda dicho del abogado, se ha de dezir en su manera del procurador, y solicitador, y del escriuano, o del medico, y de otros semejantes officiales. Digamos en la conclusion, en su manera: porque cierta cosa es, que el abogado tiene obligacion de tener mas sciencia. Pero el procurador, y solicitador han de tener gran diligencia. Tambien en lo que toca al medico, se deue entender, quanto al numero de los enfermos, que puede curar. Porque, como el abogado no puede cargarse de mas pleytos, que los que puede defender: assi tambien el medico no se puede cargar de mas enfermos, que los que puede curar. Sino fuesse en caso que no vuiesse otro medico: porque entonces estaria obligado a hazer lo que pudiesse buenamente. Verdad es, que ay diff rencia entre el medico, y abogado, como lo dize Sancto Thomas en la solucion del primer argumento. Porque el abogado no se puede cargar de los pleytos desesperados, y que no tienen remedio: pero el medico puede tomar a su cargo el curar enfermedades, que no tienen remedio: porque siempre se presume, que se puede hazer algun prouecho en la salud, o en la vida. El escriuano tampoco puede hazer instrumento injusto, y si lo haze, tiene obligacion de restituyr todo el dano, que se sigue. Desto ay dos excepciones, quanto a lo que toca a la restitucion. La primera es, quando el escriuano no encubre la injusticia del contrato, sino que la dize claramente. El exemplo es, quando se celebra vn contrato vsurario declarando su malicia. En el tal caso

aunque

aunque es verdad, que el escriuano no pecca mortalmente contra la fè, y justicia publica, que dio de no hazer contracto iniquo, y cõtra el juramento, que hizo de lo mismo: pero no pecca contra la justicia particular de aquella persona en cuyo agrauio se hizo el tal contracto. Porque puede esta persona pedir por la misma escriptura lo que le llenaron injustamente. La segunda excepcion es, quando el escriuano trata el negocio de la persona, en cuyo agrauio se haze el contrato, y es rogado della, y induzido cõ ruegos, o con dinero. El exemplo es, si vno tiene necessidad de dineros, y no se los quieren prestar, sino es q̃ por el empresti to dè alguna cosa, y ruega al escriuano, que trate con la tal persona que le haga prestar dinero, aũque aya de pagar vsuras. Enel tal caso aunque el escriuano encubra la injusticia del contrato, y aunque peque contra la justicia publica, y contra el juramento, no pecca contra la justicia particular de aquella persona, en cuyo agrauio se haze el cõtrato. Porq̃ al que lo sabe, y lo entiende, no se le haze agrauio ninguno. Y enel tal caso el mismo rogo al escriuano, que le hiziesse dar a vsuras. Verdad es, que raras vezes acontece semejante caso. Porque los escriuanos de ordinario tratan el negocio de los vsureros, y moatreros. Quando el escriuano haze el contrato manifiestamente justo, no tiene obligacion de restitucion, aunque se mezclé algunas falsedades en el mismo contrato, quanto al lugar y tiempo, aunque pecara contra la justicia publica, y contra el juramẽto. Quando el escriuano haze vn contrato dudoso de la justicia, en el tal caso licito es al escriuano hazer todo lo que diximos ser licito al abogado en caso de duda, y con mucha mayor razõ. Porque el escriuano no tiene tanta obligacion de penetrar los puntos de derecho, como el abogado.

Octaua conclusion. Quando el precio del abogado esta tassado por ley, no es licito tomar alguna cosa mas, y si lo toma pecca contra justicia, y está obligado a restituyr el exceso antes de la sentencia del juez. El exemplo es, en las peticiones communes, y ordinarias, q̃ no puede recibir por ellas, sino el valor de dos reales, como está determinado en las leyes del Reyno. Leg. 11. titu. 16. nou. copilatio. libro. 1.

Esta conclusion enseña Medina, Bañes, Orellana, y communmente los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque el que recibe mas que el justo precio, pecca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr el exceso.

Y el justo precio es el que está tassado por la ley. Luego el que excede pecca mortalmente, y tiẽ obligacion de restituyr el exceso. Contra esta ley, y otras semejantes opponen algunas cosas los abogados. La primera es, q̃ si guardan la tal ley no pueden cõseruar su estado, ni sustentar su familia. La segunda es, que suppli-

caron

caron al Rey desta ley. La tercera, que no está en el vso la tal ley. A lo primero se responde, q̃ pueden muy bien conseruar su estado, y sustentar su familia, si se tratan decentemente, y no como señores, y grandes. A lo segundo se dize, que aunque suplicaron al Rey, no concedio su supplicacion, sino antes significò lo contrario, tenido consejo, y oydo sus razones, perseueran todauia sus leyes. Por lo qual se ha de presumir en fauor del Principe, y en fauor de sus leyes, antes que en fauor de los abogados. De lo qual se responde a lo tercero, que entre los abogados, que tratan de guardar justicia, se guardan estas leyes: y el vso en contrario es de abogados, que no tienen conscientia.

Nona conclusion: Quando el precio no está tassado por la ley, puede muy bien el abogado concertarse con la parte: y del concierto de ambas partes se puede hazer el precio, teniendo atencion al pleyto, y a la hazienda de la parte, y al vso de la patria, y a otra alguna moderacion, si la ay en alguna ley. Esta conclusiõ tienen los Doctores citados por la passada. La razon es: porq̃ quando el precio no está tassado por ley, se constituye justo por las cosas dichas en la conclusion. Declaremos las moderaciones, que está tassadas por la ley. La primera es, què el concierto del precio se haga entre el abogado, y la parte al principio del pleyto, antes q̃ el abogado vea la escritura, y justicia de la parte, y sus instrumẽtos. Esta moderacion se pone en las leyes del Reyno. La razon es: porque la parte mas libremente se pueda concertar con el abogado, y mas a su prouecho. Porque despues de auer visto el abogado las escripturas, e instrumentos, parece que la parte está en alguna manera ligada, y obligada a tomar aquel abogado. Verdad es, que quanto a la restitucion esta moderacion no importa mucho. Quiero dezir, que si el abogado se concierta con la parte en el tiempo prohibido por la ley, pero conciertase por el justo precio, no tendra obligacion de restituyr. La segunda moderacion es, que no puede el abogado concertarse, que le den vna parte de la que toca al pleyto, como es la mitad o la quarta parte, o tercera parte, o la decima de lo que se ha de ganar por el pleyto. La tercera moderacion es, que no se puede concertar el abogado, que le den alguna summa de dineros, si venciere el pleyto. No se puede concertar, que le den mil ducados, o dos mil, si venciere el tal pleyto. La quarta moderacion es, que no puede el abogado assegurar el salir con el pleyto, si le dan cierto precio, pongo exemplo mil ducados, o dos mil ducados. La quinta moderacion es, que no puede el abogado concertarse con la parte, que prosiguira, y acabara el pleyto a su costa, si le dan alguna summa de dineros. Todas estas moderaciones se hallan en las leyes

L. eg. 7. ti tu. 16. de aduocatis, lib. 2. in compilat. legũ.

Ti. 16. al legato le ge. 8.

leyes del Reyno. La segũda moderacion se halla en el Derecho commun Ciuil, y Canonico. La tercera moderacion se halla en la Glossa sobre la ley. sumptus. Verdad es, que Alexandro, y Salzedo en la ley alegada. litem. conceden, que el abogado puede recebir alguna cosa poca debaxo de condicion, si venciere el pleyto. A estos Doctores sigue Nauarro. Esta sentencia, estando en derecho commun de España, el qual tienen obligacion aseguir los abogados de España, no tiene verdad. Porque la ley prohibe en el tal caso el concertarse, aunque sea por la cosa mas minima. Y aun estando en derecho commun no puede hazer tal cõcierto. La razon es: porque se daria ocasion a los abogados de hazer engaños en los pleytos, pues ellos eran interessados, y auian de lleuar alguna parte, aunque fuesse minima. Esta es la razon, que mouio a los Reyes de España, para poner la quarta, y quinta moderacion. La sexta moderacion es, que no exceda el estipendio del abogado la vigesima parte de toda la summa, que se monta en el pleyto. Pero puede lleuar toda esta summa todas las vezes, que la vigesima parte no excede el valor d treynta mil maruedis. Y esto pueden lleuar los abogados de la Corte del Rey, y de la Chancilleria. Pero los otros abogados no puedẽ lleuar, sino la mitad deste precio como se determina en la ley decima octaua del Reyno.

Leg. litẽ. Cod. de procuratorib. l. si qui. C. de postulando. l. sumptus. ff. de pactis. c. infamis. 3. q. 7. Nauar. in Man. ca. 25. n. 30.

Es la difficultad, para declarar esto mas en particular de la ley veynte y vna en el titulo diez y seys, en la qual semanda, q̃ los abogados por las peticiones communes, y ordinarias no reciban mayor precio, q̃ de dos reales. La duda es, si está obligado en cõciẽcia.

A esta duda se respõde, que el abogado, que recibe mas que dos reales por las peticiones communes, pecca mortalmẽte cõtra justicia, y tiene obligacion de restituyr el exceso. En esto cõuienẽ todos los Doctores citados. La razõ es: porq̃ excede el precio tassado. El exẽplo es en el, que vende el trigo mas que a la tassa, el qual esta obligado a restituyr el exceso. Los argumentos, que traen los abogados en contrario, no conuencen cosa alguna, como ya queda dicho.

La segũda difficultad es: acerca de la segunda parte de aquella ley, en la qual se dize, que por otras peticiones, que no son ordinarias, y son en negocios de gran momẽto, en las quales se gasta mucho tiẽpo, y se trabaja mucho, el abogado acuda al juez, para que le tasse el precio justo. La duda es, si el abogado, que no acude al juez para que le tasse el precio de las tales peticiones, peccara contra justicia, y estara obligado a restituyr.

A esta duda se responde, diziẽdo lo primero, que el tal abogado si recibe el justo precio, que auia de tassar el juez, y no excede en el tal precio, aunque pecca contra las leyes, y contra la ju-

sticia

sticia publica, no tiene obligació de restituyr. Esto enseña Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque aquella ley no tassa el precio de la tal peticion, sino manda, que se tasse. Luego, aunque peque contra la ley, que māda lo contrario, no pecca contra la justicia de la parte, pues le lleua el justo precio, y por consiguiente, no tiene obligacion de restituyr.

Digo lo segūdo, que si el juez remite al mismo abogado la tassacion del precio, o formalmente por palabras expressas, o virtualmente, porque lleua pesadamente el juez que acudan a el para tassar el precio: en el tal caso el abogado puede conuenirse cō la parte, y tassar el precio de commun consentimiento. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon està clara: porque en el tal caso el juez no quiere tassar el precio. Luego el abogado, y la parte pueden conuenir y tassar el precio justo.

Aduiertase, que si al tiempo que le dan el precio al abogado por la peticion ordinaria, prudentemente se entienda, q̄ la parte tendra necessidad, que el abogado haga mas diligencias en la prosecucion del pleyto. En el tal caso, aunque reciba mas, de dos reales, si lo haze con animo de hazer las diligencias en la prosecucion del pleyto, y hallandose a la vista del pleyto, sin recebir nueuo precio: este tal no pecca contra justicia, ni està obligado a restituyr, si haze las tales diligencias. La razon es: porque en el tal caso, aunque recibe mas de dos reales al tiempo de la peticion: pero no los recibe por la peticion presente, sino por las diligencias, que ha de hazer despues por su parte. Verdad es, que si despues no haze diligencia ninguna, aunque aya tomado mas precio con buen animo de ayudar a la parte: estarà obligado a restituyr el exceso, que recibio. Si hizo algunas diligencias, podra quedarse con lo que valen las tales diligencias.

La tercera difficultad es, acerca de la ley diez y ocho, en el mismo titulo, en la qual se dize: que el abogado por razon del estipendio, y salario recebido de fienda la causa de su parte, y haga todas las cosas, que vn fiel abogado deue hazer en la tal defension. La duda es, como se entiende esta ley: y si se entiende de los partidos, que tienen señalados los abogados por cada año.

A esta duda se responde, que la tal ley no se entiende de los tales partidos: porque de essos se habla en la ley decima, en el mismo titulo. Si no habla se de la peticion, y del estipendio, y salario, que se da al abogado en qualquier pleyto particular. Esto enseña Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase de la misma ley, en la qual manifiestas

mente

mente se determina esto, si atentamente se lee. Confirmase: porque los partidos, y acostamientos de cada año de ordinario no exceden de dos otres mil maraue dis. Y por tan poco dinero es dificultoso obligar al abogado que trate todos los pleytos del que le da el salario. Luego no se ha de entender del salario, y partido de cada año.

¶ De lo qual se sigue, que el abogado, que lleua mas, que el justo precio, tiene obligacion de restituyr el exceso. De lo qual se ha de ver Fray Luys Lopez.

Fr. Luys Lo. in instru. neg. l. 1. cap. 27.

¶ Decima conclusion: Cierta cosa es, que recebir precio el abogado por ayudar la causa injusta es peccado mortal de parte del abogado, y del que se lo da. Esto enseña Bañez, Orellana, y communmente todos los discipulos de Sancto Thomas, y todos los Doctores. La razon es: porque el ayudar el pleyto injusto, es peccado mortal contra justicia. Luego el recebir, y dar precio por esto, es peccado mortal. Aduierta se lo primero, que la parte, que dio el tal precio al abogado, en el foro exterior, no le puede boluer a pedir, ni el juez le deue, oy quando aesto: porque assi esta determinado en derecho. Aduierta se lo segundo, que estando en derecho natural, el abogado, que recibe el tal precio, por defender la causa injusta, no tiene obligacion de restituyrlo: y es mas probable, que estãdo en derecho positiuo tampoco tiene obligaciõ de restituyr el tal precio. Todo lo dicho en esta conclusion, queda determinado en el capitulo passado del testigo, que por dezir su dicho falso lleua precio, y alli estan las probaciones.

¶ Vndecima conclusion: Todos los officiales, que concurren en juyzio desde el presidente del consejo real hasta el inferior alcalde, y todos los escriuanos, y relatores, procuradores fiscales, y abogados peccan recibiendo dones de las partes, que pleytean, aunque se los den liberalissimamente. Esto enseña Orellana, Medina, Bañes y communmente los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque por leyes del rey no les esta prohibido a los tales officiales y juezes recebir lo que les dan, aunque se lo den por libre donacion. Como consta en particular de las leyes del reyno. Adonde se dize que todos los juezes del consejo real, y de las chancillerias, y los juezes de Viz caya, y los juezes de los nobles, q̃ son esentos de tributos los notarios, relatores escriuanos, procuradores, y fiscales de los tribunales, no puedẽ recebir ningũ dõ ni don de precio alguno, ni cosa de comer, ni beuer de qualquiera que tiene pleyto, ó espera de tenerle en breue tiempo, o que lo aya tenido, ni por si, ni por otra persona, como es la muger, o hijos, o hijas, ni directamente, ni indirectamente. Lo mismo se determina en la ley cinquenta y seys, y en otras leyes. Luego cierta cosa es, que recebir algo los tales officiales, esta prohibido, y

li. 10. tit. 5. in copilat. no. ualegũ.

le. 9. ti. 9 l. 3. & ti. 16. le. 19 & l. ar. 21 & lib. 4. ti. 27. le. vnica.

por consiguiente es peccado grave, recebir semejantes cosas. Esto se entiende, sino fuesse, como lo dize vna ley, que recibiessen alguna cosa de comer, o beber en poca cantidad. Porque entonces no seria peccado.

¶ La duda grauissima es, si la tal donacion voluntaria, quedan las partes sea irrita, y nulla, estando en derecho positiuo, de suerte, que por ella no se passe el dominio, y consiguientemente que aya obligacion de restituyr, antes de la sentencia del juez. Estando en derecho natural valida era la tal donacion, y en realidad de verdad se passaua el dominio. La difficultad es, si estando en derecho positiuo se passa el dominio, o no. La razon de dudar es: porque las tales leyes, aunque prohiben las tales donaciones, pero no hazen inhabiles los tales officiales, para recebir las donaciones, como consta de las mismas leyes. Luego en consciencia quedan validas, y por ellas se passa dominio, y no ay obligacion de restituyr el precio. Otros argumentos ponen los Doctores disputando esto mas a la larga. De lo qual se ha de ver Soto, y Bañes en el lugar citado. En esta difficultad algunos Doctores modernos, y entre ellos Molina, enseña que aunque los tales peccan mortalmente por el juramento, que hazen, de no recebir dones, y dadiuas, y porque es contra las leyes, con todo esso por las tales donaciones se passa el dominio dellas, de suerte, que no ay obligacion a restituyr, antes de la sentencia del juez.

Sot. li. 1. de iust. q. 6. art. 6. ad 3. Moli. de iust. & iure tract. tu. 2. in disput. 88

¶ Aduiertase, que la donacion que se haze a estos juezes, y officiales, que en la aparencia es libre, puede ser de dos maneras. La vna es, los dones, que se embian a los juezes, y officiales, y abogados, que se llaman presentes, o dadiuas. Otra es, que se haze, no a manera de donacion liberal, sino por manera de precio. Como quando dan a vn escriuano mas precio, que lo que esta tassado por la ley, por su trabajo, y por sus obras. Y aunque es verdad, q̃ el dize, q̃ no se le deue tanto: pero la parte responde, que le haze gracia dello, y que se lo da liberalissimamente.

¶ Digo lo primero, que sin duda ninguna, los tales juezes, y officiales peccan mortalmente, particularmente contra el juramento, que hazen, y deuen hazer de guardar las dichas leyes. Esto enseñan todos los Doctores, y tambien Molina, y algunos modernos Theologos, que no son de la escuela de Sancto Thomas, y le siguen. Esto esta claro de las mesmas leyes. En las quales se dize, otro si juren los de nuestro consejo de guardar estas ordenanças, y pagar las penas, de manera que dende luego sea obligado en el foro de la consciencia a pagar la dicha pena, sin que espere otra condemnacion

l. vlt. li. 3. de las ordenanças reales titu. 3.

aun-

aunque la culpa ſea oculta. Si eſta obliga en conſciencia antes de la ſentencia del juez, ſe dira luego.

¶ Digo lo ſegundo: La donacion de la primera manera eſtando en derecho poſitiuo de Eſpaña, no es valida, ſi ſe da a los juezes y officiales dichos, de ſuerte que no ſe paſſa el dominio: y eſtan obligados en conſciencia a reſtituyrlo antes de la ſentencia del juez. Eſto enſeña Medina, Bañes, Orellana, y todos los diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque las leyes, que contienen pactos condicionales, obligan en conſciencia, antes de la ſentencia del juez a cumplir la condicion pueſta. Como ſi el marido manda a la muger ſu hazienda, con condicion, que no ſe buelua a caſar, ſi la tal muger ſe caſa en conſciencia eſta obligada a boluer la manda, antes de la ſentencia del juez: porque no cumplio la condicion. Y las leyes de Eſpaña, que prohiben eſtas donaciones ſon pactos condicionales entre los officiales, q̃ ſe obligã debaxo de aq̃llas condiciones a exercitar ſus officios, y entre la Republica de la otra parte, que admiten los tales officiales con aquellas condiciones. Luego ſino las cumplen, obligacion tienen de reſtituyr. Confirmaſe: porque de ordinario las tales donaciones ſon inuoluntarias. Luego no ſon validas. Aduiertaſe, que la concluſion ſe entiende conforme a como las leyes de Eſpaña prohiben las tales donaciones. Porque a vnos las prohiben totalmente, y a otros no. Lo qual deuen ſaber los miſmos officiales, y referirſelo a los confeſſores, para que conforme a la relacion ſe entienda, quando la donacion paſſa dominio, y quando no.

¶ Digo lo tercero, que la verdadera, y voluntaria donacion liberal de la ſegunda manera, por modo de precio, no es irrita y nulla eſtando en el derecho de Eſpaña, aunque eſta prohibida: deſuerte, que por la tal donacion ſe paſſa el dominio, y los officiales no eſtan obligados a reſtituyrlo. Eſto es probable: pero mas probable me parece lo contrario. Eſte dicho tiene dos partes. La primera tiene Orellana, y otros diſcipulos de Sancto Thomas. Prueuaſe con la razon de dudar. Confirmaſe: porque la tal donacion ſe haze a manera de precio: y anſi aquello que ſe da a manera de precio, es poco, y en poca cantidad. Si auian de dar a vn eſcriuano quatro reales por vna eſcriptura, y le dan ſeys, es poco el exceſſo. Luego coſa probable es, que la tal donacion no eſta irritada eſtando en derecho poſitiuo de Eſpaña. La ſegunda parte tiene Medina, y le ſiguen otros diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es violenta: porque aquello,

que se dude mas, o se da como don, vso no puede ser: porque esta irritada la tal donacion por las leyes de España, como consta de lo ya dicho. O se da como precio, y si se da como precio, siendo excessiuo, no se puede passar el dominio.

¶ Digo lo quarto, que ambas maneras de donacion regular y communmente estan irritadas, estando en derecho natural. Esto enseña Bañes, Medina, Orellana, Peña, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon desto es: porque communmente estas donaciones son inuoluntarias, por que de ordinario las tales donaciones se hazen, porque de otra suerte estos officiales no harian lo que tienen obligacion hazer de justicia. Luego la tal donacion no es valida, ni passa el dominio en el foro de la conciencia: sino que ay obligacion de restituyr, antes de la sentencia del juez. Confirmase: porque despues de acabado el pleyto, son muy raros los que hazen semejantes donaciones: y contentanse con pagarles el precio deuido. Luego señal es, que lo que dan mientras dura el pleyto lo dan inuoluntariamente.

¶ Digo lo quinto, quando despues de acabado el pleyto, y que no se espera, que ha de auer otro, y se da algo liberalmente a los tales officiales, la tal donacion es voluntaria, y valida, estando en derecho natural de suerte, que no ay obligacion de restituyr lo que le dieren. Esto enseña Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razones: porque en el tal caso cessa la razon de ser inuoluntaria la tal donacion. Luego es voluntaria: y por consiguiente passa el dominio en conciencia.

¶ Digo lo sexto, que la pena de pagar doblado, o quatro doblado, o otra qualquiera pena puesta por la ley, no tienen obligacion a pagarla los juezes officiales, o abogados, antes de la sentencia del juez. En esto conuienen todos los discipulos de S. Tho. Porque como queda dicho arriba, la ley penal no obliga a la pena, antes de la sentencia del juez. Contra esta conclusion haze la vltima ley de las ordenanças reales, ya trayda: en la qual se dize, que juren los del consejo de guardar las ordenanças, y pagar las penas. A lo qual se ha de dezir, que quanto al pagar las penas, la tal ley nunca fue recebida por el vso, y si fue recebida esta abrogada por la contraria costumbre. Por lo qual en la nueua copilacion, no se halla la tal ley. Y en lo que toca a la obligacion de justicia, no importaua nada: porque el juramento no añade obligacion de justicia.

¶ A la razon de dudar puesta al principio se ha de responder, que aunque es verdad, que estas leyes de España for-

mal-

mal, o expressamente no hazen inhabiles a los juezes, y officiales para recebir los dones: pero hazen los inhabiles virtualmente: porque estas leyes como que da dicho, contienen pactos condicionales.

¶ Finalmente se han de aduertir dos documentos. El primero. Los confessores han de preguntar a estos officiales, si saben sus estatutos, y ordenaciones, y si han recebido precio, o dones contra sus ordenaciones, y si han hecho algo contra ellas. Lo segundo les deuen preguntar en particular, si han hecho algo contra las ordenaciones, que juran: porque entonces peccan mortalmente contra la sanctidad del juramento. Y si han hecho contra otras ordenaciones, las quales juran en vniuersal, peccan mas graue, o menos graue peccado, conforme a la grauedad de la materia, que en ella se contiene.

Cap. XXVII. De la injusticia de la cõtumelia.

D. Tho. 2.2.q. 72 Sot. 5. de iust. q. 9. Sũmistæ v. contumelia Manu. Rod, in Sũ. to. 1. cap. 70

DESTA materia disputa y trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, los que escriuen sobre el, particularmente Bañes, Orellana, Aragon, Soto, los Summistas, principalmente Cayetano, y Syluestro, y Manuel Rodriguez.

PRimera conclusion: El vicio de la contumelia consicio, y improperio, propriamente consiste en palabras. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, en el articulo primero. Aduierta se, que la contumelia, y la detracion differen grandemente. Porque la contumelia es vna injuria q̃ haze dañoen la hõra, y la detraction haze daño en la fama. Y la honra es cosa distincta de la fama. Porque la honra es lareuerencia, que se deue a alguno por la excelencia que tiene. La fama, es vn estado de dignidad aprouado con vida, y costumbres, como lo dize la glossa. Pero los Theologos de doctrina de Sant Ambrosio diffinen la fama, que sea vna noticia clara con alabança. De lo qual se sigue, que puede auer honra, sin buena fama, y al contrario. Porque muchas vezes honramos, y reuerenciamos a vn hombre noble, que no tiene buena fama. En lo qual se da la honra sin fama. Por el contrario ay muchos hombres virtuosos escondidos, a los quales nadie honra, y tienen bonissima fama. De suerte, que la contumelia es vna injuria, con la qual alguno pone al proximo delante de los ojos alguna culpa, o alguna cosa. con que le deshonra: Como si le dixesse, que es vn ladron, o otra cosa semejante. Aduiertase tambien, que diximos, que propriamente consiste en palabras. La razon es: porque la contumelia,

Glo. sup. c. vestra de cohabitat. clericorũ & mulierũ.

propriamente es sacar a luz el defecto del hermano, de suerte que venga en noticia del mismo, y de los demas. Y esto hazese con palabras, y con señales. Pero consiste tambien en hechos, en quanto tienen fuerça de significar, y assi los tales hechos se suelen llamar palabras. El exemplo es, quando vno quiebra la puerta de su vezino, para hurtar, entonces es ladron, y no contumelioso: pero si lo hizo por menosprecio es, contumelia: porque significa menospreciarle. Lo mismo es si vno hiere a otro con caña, tan solamente por herirle, no es contumelia: pero si le haze por deshonrarle, tiene razon de contumelia, y como dize Caietano, en aquella misma obra se hallan dos razones de malicia. La vna, en quanto le hiere, y la otra en razon de contumelia. Aduiertase tambien, con el Angelico Doctor en el lugar citado, en la solucion del tercero, que acerca de los Theologos, contumelia se llama quando a vno se deshonran, diziendole algun peccado, como si le dizen ladron, o a vna muger ramera. Pero conuicio se dize, quando le deshonran diziendole qualquiera defecto, ora sea de pena, ora de culpa. De suerte que conuicio es como superior.

¶ La duda es, si es de razon de la contumelia, que se haga en presencia de aquel, a quien se haze la injuria. La razon de dudar es: porque la contumelia dize manifiesta injuria. Luego ha se de hazer en presencia. Confirmase: porque essa es la differencia, que ay entre contumelia, y detraction, que la contumelia se haze en presencia, y la detraction en ausencia.

¶ A esta duda se responde, que de la razon de contumelia es que se haga en presencia de aquel, a quien se haze la injuria: y que directamente vaya contra su honor. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas y muy principalmente los citados. La razon es: porque la contumelia va directamente contra la honra del proximo. Y el que no osa hablar, sino en ausencia, parece que no va directamente contra la honra del proximo: porque antes parece, que le reuerencia, pues no osa hablar delante del. Luego aduiertase, que esto puede acontecer de tres maneras. La primera, que le diga el peccado, o defecto en su presencia, desuerte, que el y los que estan con el lo oyan o vean.

¶ La segunda manera es, escriuiendoselo, o escriuiendolo, de suerte, que por cartas, o por libro venga a su noticia. La tercera manera es con palabras, o señales dichas en ausencia: pero pretendiendo, que vengan a su noticia, que es equiualente-

men-

mente dezirselas en presencia. Tambien se aduierta, que quando estas injurias las haze vn authors sabido, y conocido tiene perfecta razon de contumelia. Pero quando no es conocido, ni se sabe quien es, tienen verdadera razon de contumelia: porque el tal lo haze, para que venga a su noticia, y de los demas: lo qual es contra su honra. Pero tiene razon de contumelia, no tan perfecta: por quanto el contumelioso no es manifiesto injuriador, ni se atreue a injuriar manifiestamente. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, con su confirmacion.

¶ Desto se sigue, que el que diuulgo vn libelo infamatorio, aunque sea sin author, pecca no solamente infamando contra la fama, sino tambien contra la honra, y pecca pecado grauissimo tambien de contumelia. Porque lo haze para que venga a noticia de los demas, los quales son agrauiados y injuriados en su honra.

¶ Segunda conclusion: La contumelia es peccado mortal de su naturaleza. Esta enseña Sancto Thomas en el lugar citado, articulo segundo, y todos sus discipulos, y los Doctores citados. La razon es, porque la contumelia haze grauissima injuria al proximo, en vn bien grauissimo, qual es el de la honra. Luego es peccado mortal. Aduiertase que aunque de su naturaleza es peccado mortal contra justicia: pero puede ser venial por ser imperfecto el acto, y no deliberado plenamente, o por ser ligera la materia, y la deshonra pequeña.

¶ Aduiertase tambien, que para juzgar, quando estos peccados que consisten en palabras, son mortales no se ha de tener tanto atencion a la obra, como a la intencion del que pronuncia las palabras. Porque las palabras no son injuriosas, por el sonido que tienen, sino por la fuerça, que tienen de significar: y esta significacioõ como mana, y procede de la intencion.

¶ Aduiertase lo tercero, que aunque todas las contumelias sean de la misma especie, con todo esso es necessario en la confession declarar muy en particular la contumelia, que se dixo, si le dixo ladron, o otra semejante. La razon es: porque como esta dicho en la materia de confession, no solamente estamos obligados a confessar las circunstancias, que mudan la especie sino tambien las que agrauan notablemente dentro de la misma especie.

¶ Lo vltimo se ha de aduertir, que aunque es verdad, que Sancto Thomas en el lugar citado enseña, que los prelados licitamente pueden dezir algunas contumelias a los subditos, riñendoles sus defectos, y entonces es contumelia material: no formal:

con todo esso raras vezes se hade hazer y con gran necessidad, y mas segura cosa es nunca las dezir, sino es por mocion del Espiritu santo. Porque de otra manera la correction no es vtil, y prouechosa al subdito, porque piensa que procede de passion y no de charidad fraterna. Mejor es la disciplina, que no las palabras cõtumeliosas.

¶ La difficultad es, qual es mas graue peccado, la contumelia, o la detraction. La razon de dudar es, porque mayor bien es la fama, que la honra. Luego mas graue peccado es la detraction, que haze daño en la fama, que no la contumelia, que haze daño en la honra.

¶ A esta duda se responde, que la contumelia excede a la detraction, quanto al modo de la injuria: pero la detraction excede quanto al bien, en que haze daño y assi absolutamente parece mas graue peccado. Esta resolucion es commun entre todos los Doctores discipulos de Sancto Thomas. La primera parte enseña Sancto Thomas. Adonde expressamente dize, que la contumelia es mas graue peccado: porque trae consigo mayor menos precio, y se injuria en la honra por violencia manifiesta, y en la detraction no ay tanto menos precio: porque se dize en secreto, o en ausencia. Trae el Doctor Angelico el exemplo de la rapina, que es mas graue peccado, que el hurto: porque se haze con mayor violencia, y con menos precio manifiesto de la persona. La segunda parte se prueua: porque la fama sin duda ninguna es mayor bien, como consta de lo dicho al principio deste capitulo. Luego dessa parte mas graue peccado es la detraction. Finalmente de aqui se colige, que absolutamente es mas graue peccado la detraction: porque haze injuria en mayor bien. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

D. Tho. 2.2.q.73. art.3. ad 2.

¶ La segunda difficultad es, si el dezir a vno, qualquiera defecto moral, o natural en presencia, sera contumelia, y peccado mortal. La razon de dudar es: porque el padre muchas vezes dize al hijo con ira, y con enojo algunos defectos, y lo llama ciego, y necio: y con todo esso no pecca mortalmente, ni es contumelioso. Luego esto no basta para razon de contumelia, y de peccado mortal.

¶ A esta duda se responde, que qualquiera defecto moral, o natural, que lo digan a vno tocandole en la honra, y con animo de injuriarle en ella es peccado, y contumelia, como si dizen a vno ladron, o le llaman confesso, o otras cosas semejantes, que tocan en la honra. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Medina, y Fray Luys Lopez. Esta resolucion consta manifiestamente de la naturaleza misma de la contumelia: la qual es

Medi. in Sũma. folio. 182. Fr. Luys Lo. li. 1. instr. con fes. c. 99.

injus-

injuria, que toca en la honra. De lo qual ſe ſigue, que para ſer contumelia, no baſta dezir alguna palabra al hermano, ſabiendo, que le ha de dar pena y triſteza, como lo dize Manuel Rodrig. en el lugar citado, en la concluſion ſegunda. Porque aunque eſſo pueda ſer peccado mortal contra la charidad fraternal, por dezir al hermano algo, de que ſe entriſtece: pero no es peccado de contumelia, quando no es injuria, que toca en la honra. Pero dize bien eſte author, que ſi vno con ira, y enojo hinche de necio a vn letrado, pecca mortalmente. Da la razon eſte author: porque le da occaſion de gran triſteza, y es anſi verdad. Pero la razon de contumelia, no la tiene de eſſa parte, ſino de dezirle algo, que le injuria en ſu honra. Tambien diſputa alli, ſi ſera peccado mortal llamar a vna muger fea en ſu propria preſencia: porque recibe notable pena. Y trae al Maeſtro Medina, que dize ſer peccado mortal. Pero el dize, que no lo condemnaria por tal, porque de ſuyo eſta palabra no da notable pena a las cuerdas. Mi parecer es, que ſi yo entiendo que diziendo a vna muger eſta palabra ha de recebir notable pena, es peccado mortal contra la fraternal charidad. Pero entiendo, que no es peccado de contumelia: porque no toca en la honra la tal palabra. Porque entre gente diſcreta es coſa ſabida, que no es coſa injurioſa, ni contra la honra de la muger el llamarla fea, aunque ſe lo llamen en ſu preſencia.

¶ A la razon de dudar ſe reſpõde, que aunque el padre llame necio al hijo, y ciego no pecca mortalmente, ni es contumelioſo. Lo vno: porque ſe ſuele dezir por via de correction. Lo otro: porque del modo con que ſe dize ſe collige claramente que lo dize, como padre, y no para deshonrarle.

¶ Tercera concluſion: Obligaciõ ay de tener el animo prompto, y aparejado para ſufrir las contumelias, ſi fuere coſa conueniente el ſufrirlas. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos los diſcipulos en la queſtion [illegible] en el articulo tercero, y todos enſeñan todos ſus diſcipulos, y todos los Theologos. La razon es: porque el precepto de la paciencia obliga a tener el animo prompto, y aparejado para ſufrir eſtas injurias. Dixe, ſi fuere conueniente: porque muchas vezes es neceſſario repeler las tales injurias. Lo vno, para reprimir el atreuimiento, y oſadia del que las dize, para que de alli adelante no ſe atreua a dezirlas. Lo otro: por el bien de otros muchos, y para que no ſe impida el aprouechamiento dellos, como dize San Gregorio. Si es vna perſona, que con doctrina, y exemplo aprouecha, ſi le dizen alguna contumelia, ſera neceſſario reſponder con la deuida moderacion, para que no ſe impida el aprouechamien-

to de los otros, entendiendo ser verdad lo que le oponen.

¶ Quarta conclusion: En ninguna manera es licito responder otra contumelia al que la dize con animo impaciente, y en vengança de la contumelia primera. Quiero dezir, que si vno me dize vna contumelia, no puedo yo con animo impaciente, y para vengarme dezirle otra. Esto enseñan todos los Thomistas en el lugar citado, y todos los Theologos. La razon es: porque entonces seria vengar la injuria, que le hizieron: lo qual nunca jamas es licito. Luego no es licito. De suerte, que como no es licito boluer a herir al que ya me hirio, assi tambien no es licito responder palabra injuriosa a la contumelia, que me dixeron: antes nunca es licito responder cosa alguna con animo de vengarse.

¶ Quinta conclusion: Licito es con palabras defender la honra propria con la deuida moderacion, ora al contumelioso diga delicto verdadero, ora falso. Y es licito oponerle otro delicto, aunque sea oculto, si es ordenado a deshazer la tal injuria. Esto enseñan todos los Thomistas en el lugar citado. La razon es: porque es licito defender la vida, aunque sea hiriendo, haziendose con la deuida moderacion, como queda determinado arriba. Luego licito sera defender la propria honra, aunque de ay se siga deshonra al contumelioso. De suerte, que para deshazer la injuria, y deshonra, que me hizo, es licito oponerle algun delicto verdadero, que sea ordenado para deshazer la injuria, que me haze. Quiero dezir, que no es licito dezirle qualquiera otra contumelia, sino aquella, que tenga proporcion para defenderse. Si le dizen a vno, ladron, no es licito defenderse diziendole, que es sacrilego, o sometico: porque esto es exceder la deuida moderacion. Pero puede le dezir, siendo verdad, que es vn mentiroso, o que no vale su dicho, por ser borracho, o otra cosa semejante, que sea a proposito de deshazer su dicho. Aduiertase, que, aunque es verdad, que nunca es licito, ni es defension herir a otro despues que yo estoy herido: con todo esso puede ser defension licita dezir las palabras dichas, despues de auerme dicho la contumelia. La razon de differencia es: porque la herida despues de dada, no se puede defender, ni tiene lugar la defension. Pero despues de dicha la contumelia el effecto que ha de causar, que es deshonrarme, puedese muy bien impedir, y defenderse diziendo semejante delicto, para que no se de credito a sus razones.

¶ La gran difficultad es, si el delicto, que se le opone para repeler la tal contumelia es falso, si sera peccado mortal contra justicia. El exemplo es, si vno me dize, ladron, y yo le digo borracho, o mentiroso: y

esto

esto en realidad de verdad no es ansi. La duda es, si sera peccado mortal contra justicia. Cierta cosa es, que es peccado por lo menos venial, porque es mentira, de cuya intrinseca razon es, ser peccado. La duda es, si es mentira perniciosa contra justicia.

¶ La primera sentencia es, que es peccado mortal contra justicia, y mentira perniciosa. Esto enseña Soto, y otros Doctores. La razon es: porque la mentira perniciosa es peccado mortal contra justicia, y la tal es mentira perniciosa: pues es contra la honra del proximo y contra su fama. Luego es peccado mortal contra justicia. Confirmase: porque el tal no se defiende con la deuida moderacion. Porque el peccado, o mentira no es defensa moderada. Luego es peccado mortal contra justicia. La segunda sentencia es, que no es peccado mortal contra justicia, ni mentira perniciosa, sino officiosa. Esta tiene Orellana, Bañes, y communmente la siguen los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque la tal mentira en realidad de verdad sirue para defenderse de la tal deshonra, como es cosa notoria. Luego por aquella parte tendra razon de defension, y no sera peccado contra justicia, aunque tenga razon de mentira.

¶ A esta difficultad se responde, que la primera sentencia es probable: pero la segunda es mas probable. Esto consta de los Doctores, que tienen estas sentencias, y de las razones, que se hazen en fauor de cada vna de las sentencias.

¶ A la razon de la primera sentencia se responde, que no es mentira perniciosa, y que tan solamente contiene la malicia de mentira, y no de injusticia. A la confirmacion se responde, que la tal defension es con deuida moderacion: porque no encierra en si injusticia ninguna. De todo esto se han de ver los Doctores citados. De lo que toca a la restitucion se ha de ver lo que queda dicho arriba en la materia de restitucion, y Nauarro.

Sot. 5. de iust. q. 9. art. 3.

Nauar. in Man. ca. 18. n. 10 11. & 12.

Cap. xxviij. De la detraction y murmuracion.

ESTA Materia es muy graue, y necessaria por ser cosa tan ordinaria y commun. Por lo qual sera necessario declararla muy en particular. De la qual trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, Bañes, Aragon, y los Summistas, particularmente Manuel Rodriguez, y Nauarro, y todos los demas Doctores.

D. Tho. 2. 2. q. 73 ibi eius discipuli. Summist. v. detractio. Man. Rodrig. in Sum. to. 1. c. vlt. Nauar. in man. ca. 18. n. 28.

PRIMERA Conclusion: Muy bien se define la detraction, que sea escurecer la fama agena por palabras. De suer-

Detractio est denigratio alienæ famæ per verba

te, que

te, que quando vno dize alguna cosa para infamar a otro, entonces es verdadera detraction. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores citados. Esta conclusion se ha de declarar. La detraction, y murmuracion es contra la fama. En lo qual se distingue de la contumelia, que es contra la honra. Por lo qual lo dize aduertidamente el doctissimo Manuel Rodriguez en el lugar citado en la primera conclusion, quando dize, que la murmuracion, y detraction es vn deshazer en ausencia la honra del proximo. La detraction, no es cõtra la honra, sino contra la fama. Y assi se dize bien en la diffinicio, q̃ es vn escurecer la fama del proximo. Aduiertase, que tambien la detraction, se differencia de la contumelia, quanto al modo de injuriar, como queda dicho. Porque la detraction se haze en ausencia, y en oculto, y la contumelia manifiestamente, y en presencia. Finalmente dize, que la murmuracio ha de ser por palabras, que tiene fuerça de significar, y injuriar, y tambien puede ser por hechos, que tienen razon de señales, con las quales se escurece la fama del proximo. Sancto Thomas en el articulo primero en la solucion del vltimo enseña, que puede acontecer la murmuracion de muchas maneras. La primera quando directamente leuanta algun falso testimonio, por el qual se infama el proximo, como si digo que es ladron no lo siendo. La segunda manera, quãdo augmenta el peccado con sus palabras, y por razon de aquel augmento se infama el proximo, o por lo menos se le sigue mayor daño en la fama. Como suele acontecer que contando algun hecho notorio se cuentan circunstancias, y modos que augmentan el peccado. La tercera manera es, quãdo vno reuela, y manifiesta el peccado oculto, aunque sea verdadero. Porque este tal verdaderamente comete peccado de detraction. La quarta manera quando dize, que lo bueno se hizo con mala intencion, y por algun mal fin: como si de vn Prelado limosnero se dixesse, que da la limosna por pretension. La quinta manera de murmurar es como indirecta, negando el bien del proximo, o callando lo maliciosamente, o diminuyendolo. Porque esto muchas vezes infama al proximo, conforme a la occasion, en que se haze.

¶ Segunda conclusion: La murmuracion, y detraction de su naturaleza es peccado mortal. Esto enseña Sancto Thomas en la question citada en el articulo segundo, y le siguen todos los Doctores citados. La razon es: porque es peccado contra justicia, por el qual se haze daño en la fama, que es vn gran bien del proximo. Aduiertase, que el peccado de la detraction en materia graue sera mortal. Pero si la materia es leue, sera peccado venial. El exemplo es,

si se

si se dixesse de vno vna cosa, que no fuesse de mucha infamia en el tal caso, tan solamente seria peccado venial.

¶ La primera duda, si es peccado mortal, y verdadera detraction contra vn delicto oculto, y infame de vn proximo a vna persona graue, y cuerda, y que guardara secreto, y se aura como sino se lo vuiessen dicho. La razon de dudar es: porque la noticia de vno no haze verdadera infamia: y el tal en el tal caso no es injuriado grauemente, ni queda impedido para conseguir justamente los bienes de la republica. Luego no es peccado mortal. Confirmase del vso de gente graue, y Christiana. Porque muchas vezes el marido cuenta a la muger el delicto oculto del hijo, o al cõtrario, y esto para emendarlo. Luego esto no es peccado mortal. Cayetano en el articulo citado enseña no ser peccado mortal, y pone el exemplo en lo de la confirmacion. Soto enseña lo contrario.

Sot. 5. de iust. q. 10 art. 20.

Digo lo primero: Detractiõ, peccado mortal, es reuelar el delicto del proximo a vna sola persona, aunque sea muy sancta, y callada, y aunque no se tema, que ha de auer mas infamia acerca de los otros, ni que se ha de seguir detrimẽto alguno a la persona, de quien se dize. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo primero en la solucion del segundo, y le siguen sus discipulos, particularmente Orellana, y Medina. La razon es: porque cõ esto se haze grandissimo daño en la fama del proximo. Y muchas vezes querria mas, que se contasse el tal delicto a dos o tres, que a vn hombre graue. Luego es peccado mortal. Confirmase: porque el juyzio temerario, aunque sea en vno solo, y graue es peccado mortal. Luego lo mismo sera el dezir a vno solo el delicto secreto aunque sea mas graue.

¶ Digo lo segundo, que esto se ha de entender, quando no ay necessidad de contar el tal delicto a aquella persona. De suerte, que por el comodo y necessidad del que cuenta el delicto, o de aquel, de quien se cuenta no es peccado mortal. El exemplo es: quando vna donzella en casa de su padre hizo vn desconcierto, y tan solamente lo sabe la madre, la qual no puede remediar este negocio, ni mirar por si: y por el bien de la hija, si no lo dize al padre, o a vn pariente o confessor. En el tal caso no sera peccado reuelarlo a vno dellos. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo segundo, en la solucion del primero. La razon es: porque el descubrir semejantes delictos, muchas vezes es necessario, y por consiguiente licito, por la necessidad dela republica. Como quãdo se manifiesta la heregia, o por el bien del hermano, como quando se llaman testigos en la correction fraterna. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Confirmase: porque si vno sabe vn delicto muy oculto, del proximo, y entiende,

tiende, que por su fraterna correction no se enmendara, y que se emendara por la correction fraterna de otro hombre graue, licitamente puede en el tal caso contar el delicto a este hombre graue, para fin de corregirle, ò dezirlo a vn amigo suyo, para este mismo fin. Luego lo mismo sera en nuestro caso: en el qual tiene verdad la sentencia de Cayetano. De suerte, que no dexa de ser peccado mortal por contarse el delicto a vn hombre graue, y callado: sino por ser necessario para el tal fin. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, propuesta al principio, y a su confirmacion.

¶ La segunda duda es, si es peccado mortal contra justicia, y que obliga a restitucion contar el delicto del proximo, delante de muchos, referiendo auerlo oydo, y dudando. La razon de dudar es: porque en este caso por fuerça, y virtud de las palabras del que cuenta el delicto, no se haze daño al proximo en la fama, sino por ser faciles los que lo oyen en creer. Luego el que lo dize, y lo cuenta desta manera, no pecca mortalmente. En esta difficultad, Cayetano en el lugar de Sancto Thomas allegado enseña, que solamente el que affirma algun delicto del proximo le quita la fama, y assi los demas no estan obligados a restituyr la fama, si refirieron alguna cosa falsa, o lo contaron debaxo de duda. Lo mismo siente Escoto, y Nauarro, y Manuel Rodriguez. El Maestro Soto enseña lo contrario, diziendo, ser peccado. Sco. in 4. dist. 15. q. 4. Naua. in manua. c. 18 n. 36. Manuel Rodrig. loco citato concl. 11 Sot. li. 4. de iust. q. 6. art. 3. ad quartum.

¶ Digo lo primero: que por lo menos es peccado venial referir assi los delictos del proximo. Esto enseña Orellana, y commun mente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque por lo menos se haze algun daño en la fama, aunque no sea muy graue.

¶ Digo lo segundo, que si los delictos, que desta manera se cuentan son grauissimos, es peccado mortal referirse assi, como si se refiriesse de algun hombre, que dizen, que es herege, o que ha cometido el crimen nefando. Esto enseña Medina, Bañes: Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque por fuerça, y virtud del contar assi semejantes delictos, se engendra en el animo de los oyentes alguna sospecha, que ha cometido el tal delicto, y se engendra duda. Y la duda, y sospecha de semejantes delictos grauissimos causa daño graue en la fama del proximo, y mas graue daño, que, si se contassen otros delictos ciertos, como es cosa notoria. Luego peccado mortal es referir assi estos delictos.

¶ Digo lo tercero, que rese-

rir desta manera algunos delictos, aunque no sean grauissimos de persona de gran nombre, y authoridad, sera peccado mortal. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque en el tal caso se haze graue daño a la tal persona, y mayor daño, que si de vn hombre plebeyo se affirmasse vn graue delicto. Luego es peccado mortal: y por consiguiente obliga a restitucion del daño recebido.

¶ Digo lo quarto, que el que refiriesse algunos delictos graues de la manera dicha, y que se dizen de vn hombre ordinario, quiça no seria peccado mortal de murmuracion.

¶ En este caso puede ser, que tenga verdad la doctrina destos Doctores. Y esto parece, que conuence la razon de dudar. Porque hablando en los demas casos, se ha de dezir, que se haze gran daño en la fama del proximo. Dixe que no sera peccado de murmuracion. Lo qual se ha de entender, que no sera peccado de murmuracion, que de hecho cause graue daño. Porque podria ser, que fuesse peccado de murmuracion en la intencion de aquel, que contò el delicto de la manera dicha, como suele acontecer muchas vezes.

¶ De la resolucion desta duda se resuelue otra, y es quando vno refiere vn delicto del proximo, dudando, si es verdad, ò no. Los Doctores citados al principio de la duda passada, enseñan que no es peccado mortal, ni obliga a restitucion: y lo mismo enseña Gabriel con Scoto, y Cordoua. La razon con que se conuencen, es la misma. Cord. de tegen. se cre. q. 2. concl. 7.

¶ A esta duda se ha de responder punctualmente, como a la passada. Porque las razones son las mismas.

¶ La tercera duda es, si infamarse a si mismo sea igual delicto, como infamar a otro, o si es mayor. La razon de dudar es: porque el hombre mas obligado està a quererse a si, que al proximo: y assi està mas obligado a mirar por su fama, que por la del proximo. Luego igual peccado, o mayor sera infamarse a si, que al proximo. Caiet. in Sum. verbo, detractio.

¶ En esta difficultad Cayetano en el lugar citado, y en la Summa enseña, que es mas graue peccado infamarse a si, que infamar a otro, como es mas graue peccado matarse a si, que matar a otro. Y affirma, que es peccado contra justicia, y que no se escusa por el miedo de la muerte. De suerte, que el que en grauissimos tormentos se infama, pecca contra justicia. Por consiguiente enseña, que tiene obligacion de restituyr.

El fundamento deste author es: porque el hombre no es señor de la fama. Soto en el lugar citado,

Soto relection. de ratio. tegēdi,&c. m. 1. q. 3. & membro. 3. q. 4. concl. 7.

y en vna relacion pone el contrario fundamento, que el hombre es señor de la fama. De donde se collige, que no es tan graue peccado infamarse a si mismo, como infamar a otro, y que no es peccado contra justicia, ni contra charidad, ni peccado mortal de su naturaleza sino tan solamente venial. De suerte, que el hombre particular, que se leuanta vn falso testimonio sin juramento, no pecca mortalmente. De donde se collige, que sera obra de virtud, reuelar el delicto oculto por miedo de los tormentos. Pero los que tienen obligada la fama a otros, como los Perlados, peccaran mortalmente infamandose a si mismos. En esta difficultad se ha de supponer, como cierto, que el hombre es señor de la propria fama, como queda determinado en el capitulo de dominio.

¶ Digo lo primero, que es obra de virtud, auiendo causa razonable, infamarse a si mismo. De suerte, que no es intrinsecamente malo. Esto enseña Medina, Bañes, y Orellana, y cómunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque como consta de los exemplos de los Sanctos, muchos se infamaron a si mismos, sin cometer peccado mortal. Porque la fama es bien de tal suerte, y calidad, que se ordena a otro mayor bien, qual es la vida. Luego licito sera por la vida, o por otra semejante occasion graue, infamarse.

¶ Digo lo segundo, que infamarse a si, no auiendo causa bastante, no solamente es peccado venial, hablando de su naturaleza, sino que es peccado mortal. Esto enseñan los Doctores citados, particularmente Orellana. La razon es: porque, si de su naturaleza tan solamente fuera peccado venial, nunca fuera peccado mortal. Lo qual es falso. Porque siendo la infamia graue, dizen todos, que es peccado mortal. Confirmase: porque la fama, y el tener honra, es necessario para viuir vida virtuosa. Luego quitandosela sin causa ninguna, sera peccado mortal, contra propria charidad. Tambien sera contra charidad del proximo, que se escandaliza. Desto se responde a vna razon, que traen los Doctores en contrario. Porque el echar a mal las riquezas, de las quales tiene el hombre dominio, solamente es peccado venial, aunque se haga sin causa ninguna. Luego lo mismo sera de la fama: pues tenemos dominio della. A esto se responde, que ay gran differencia entre las riquezas de vna parte, y la fama de otra. Porque las riquezas de ordinario no son necessarias para el dueño, ni para el proximo. Por lo qual el desperdiciarlas de ordinario solamente es peccado venial. Pero la buena fama de ordinario es necessaria para la virtud, y para el bien del proximo. Por lo qual es peccado mortal de su naturaleza, el infamarse a si mismo.

Digo

¶Digo lo tercero, que algunas vezes ſera obra de virtud reuelar el proprio delicto en juyzio contra orden de derecho, por el miedo de la muerte, y algunas vezes ſera peccado, y aun peccado mortal. Eſto enſeñan communmente los diſcipulos de Sancto Thomas y entre ellos Orellana. La primera parte ſe prueua: porque la fama es bien que ſe ordena a la vida. Luego en caſo, que ſea neceſſario para conſeruar la vida infamarſe reuelando el proprio delicto, no ſera peccado, ſi no antes ſera obra buena, y de virtud. La ſegunda parte ſe prueua de lo ya dicho: porque el infamarſe ſin cauſa: y razon de ſu naturaleza es peccado mortal. Por lo qual en materia graue de hecho ſera peccado mortal: y ſi la materia fuere leue ſera peccado venial.

¶ Todauia queda difficultad, ſi el que por miedo de los tormentos, ſe leuanta algun delicto, que en realidad de verdad no lo ha cometido, ſi ſera peccado mortal. La razon de dudar es: porque el tal miente en juyzio en materia graue, como es coſa notoria. Luego pecca mortalmente.

¶A eſta duda ſe reſponde, que el leuantarſe el tal teſtimonio ſiẽpre es peccado: y algunas vezes ſera peccado mortal. Eſto enſeñan todos los Doctores, particularmente diſcipulos de Sancto Thomas. Que ſea peccado conſta: porque por lo menos es mentir, lo qual ſiempre es peccado, y intrinſecamente malo. Que ſea mortal algunas vezes conſta de lo ya dicho.

¶A la razon de dudar ſe reſponde, que el mentir en juyzio no ſiempre es peccado mortal: como ya queda dicho. Pero eſto ſe ha de entender no auiendo juramento de por medio. Porque auiendo juramento de por medio el jurar falſo, es perjurio, y por conſiguiente, peccado mortal graue contra la virtud de religion. De todo lo dicho en eſta duda ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, que eſta pueſta al principio. De lo qual ſe dira mas abaxo.

¶La quarta difficultad es, ſi es peccado mortal infamar en otro lugar aquel, que eſta infame en otro. El exemplo es: Tiene vno fama de ladron en Salamanca. La duda es, ſi ſera peccado mortal, contar el tal delicto en otro pueblo, como en Valladolid, o en Seuilla. La razon de dudar es: porque el tal juſtamente eſta ya priuado de ſu honra, y de ſu fama como lo ſupponemos en la duda. Luego el infamarſe en otro lugar, no ſera peccado mortal. En eſta difficultad Cayetano en el lugar ya citado enſeña, que en el tal caſo no es peccado. Lo miſmo enſeña Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſion quarta, y cita a Soto, y a Angles por la miſma ſententia. Por el contrario Adriano tiene ſer peccado mortal: y aun parece que ſignifica que ſera pecado contra juſticia. La razon es: porque eſte tal tiene buena fama en Seuilla, o en Valladolid, y

lid, y es suya la fama. Luego el que le infama en estos lugares le haze injusticia: porque le quita lo que es suyo. Soto en el lugar citado impugna estas dos maneras de dezir. Y procede por otro camino, diziendo que si el tal por publica sentencia esta privado de la fama en vn lugar, por auerle condemnado el juez, no es peccado mortal contra justicia infamarle en qualquier otro lugar, aunque algunas vezes sera peccado contra charidad. Pero si estaua infamado fuera de juyzio, y sin sentencia publica sera peccado mortal no solamente contra charidad, sino contra justicia, infamar en otro lugar aquel, que esta infame en vn lugar.

¶ Digo lo primero, que si es cosa muy verisimil, y aparente que la infamia de aquel, que esta infame en vn lugar por sentencia publica, o sin tal sentencia ha de llegar al otro lugar, como de ordinario suele acontecer, en el tal caso el infamar en otro lugar al que esta infame en vno, no sera peccado mortal contra justicia, ni contra charidad. Esto enseña Oreliana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque moralmente hablando, el tal no infama al otro: porque la infamia se auia de communicar. Luego no le haze injusticia, ni agravio ninguno. Confirmase: porque si a vno le affrentan, o açotan por vna calle, o por vn barrio, licito es contarlo en otro: porque es cosa muy aparente, que luego se ha de saber. Luego en el caso de nuestra conclusion no es peccado mortal contra justicia, o contra charidad.

¶ De lo qual se sigue lo primero, que quando el peccado es publico no es peccado contra justicia dezirlo donde quiera. Esto enseña Medina, Cayetano, y otros Doctores. Porque en el tal caso es cosa muy aparente, que el tal delicto se publicara. Tambié que el tal no tiene fama: y por consiguiente no es suya. Luego nō se le haze injuria ninguna, publicando el tal delicto. Entonces sera publico el delicto, quando le condemnaron juridicamente por el cōpublico pregon. Esto es cosa notoria, q̄ no tiene necessidad de probança. Tambien es publico delicto, quando se cometio en la presencia commun de los hōbres, y en lugar publico. Por lo qual infamar del tal delicto en otro lugar, no sera peccado de detraction. Lo qual le conuence con el vso de los hombres Christianos, y que cuydan de sus conciecias. Los quales no temē el reuelar semejātes delictos en otros lugares. Pero no sera peccado publico: por poderse probar en juyzio. La razon es: porq̄ el peccado no se llama publico, porq̄ puede venir en noticia de los hombres sino porque tiene ya fuerça, y virtud de venir a noticia de los hombres. Por lo qual infamar a vno del tal delicto seria peccado mortal de detraction.

Digo

¶ Digo lo ſegundo, que vnos delictos graues, y muy ſeñalados y las penas con que los han caſtigado, es lícito diuulgarlos. Aun en aquellos lugares, en los quales es muy aparente moralmente hablando, que no ha de llegar a ſu noticia, ora eſtos delictos eſten condemnados en publico juyzio, ora no lo eſten y eſto declarando en particular los nombres de los, que cometieron los delictos. Eſto enſeña Orellana, y communmente los diſcipulos de Sancto Thomas. El exemplo de eſta concluſion ſe puede poner en los herejes, que publicamente ſalen al tablado, y en los delictos graues, que meritamente ſe ponen en hiſtoria.

¶ La razon es: porque en el tal caſo el diuulgar ſemejantes delictos es grandemente prouechoſo para la Republica. Porque la Republica, que oye ſemejantes delictos mira por ſi, y procura limpiarſe de los tales delictos, y ſi los ay los caſtiga con ſemejantes penas. Y los particulares, que lo oyen por temor de la infamia, y de la pena ſe apartan de los tales delictos. Luego lícito ſera diuulgarlos por el bien de la Republica. Confirma ſe: porque los hiſtoriadores cuentan ſemejantes delictos por los grandes prouechos, que procedẽ del contarlos. Y del contar eſtos delictos, conforme a lo dicho ſe ſigue tambien gran prouecho. Luego lícito ſera, como es lícita la tal hiſtoria.

¶ Todauia queda difficultad, ſi ſera peccado contra charidad al que eſta infame en vn lugar infamarle en el otro diſtante, en el qual es coſa veriſimil, que moralmente hablando, no llegara a la tal infamia. El exemplo muy claro es: quando vn hombre en vn lugar de Eſpaña eſta infame de vn delicto, y fueſſe el tal a Indias, o a otra parte muy remota, a la qual es coſa muy aparẽte que nunca llegara la noticia del tal delicto, y aquel hombre es virtuoſo, y en realidad de verdad eſta enmendado. La duda es, ſi en eſte caſo ſera peccado mortal, por lo menos contra charidad infamarle en el otro lugar diſtante. Dixe por lo menos cõtra charidad: porque tiene mas aparencia de ſer peccado contra charidad, que no contra juſticia aunque lo vno, y lo otro tiene ſu difficultad.

¶ Digo lo tercero, que en el tal caſo me parece ſer peccado mortal contra charidad el infamar el tal en el lugar, donde tiene buena fama. Eſto enſeña Medina, y otros muchos Doctores. La razon es: porque en el tal caſo ſe haze daño graue, y en materia graue al proximo ſin cauſa, ni razon alguna. Luego es peccado mortal contra la charidad deuida al proximo. Porq̃ no es buena amiſtad hazerle tan graue daño en el otro lugar ſin cauſa. Cõfirmaſe: porque la buena fama grandemente conduze para ſer vno virtuoſo, y anſi en perdiẽdola el hombre, ſe deſanima grãde-

mente para todo lo que es virtud. Luego quitarle la fama en en el lugar, donde la tiene buena es peccado mortal contra la charidad del proximo: y es hazerle daño en el bien grauissimo de la virtud.

¶ Digo lo quarto, que es bien probable, que en el tal caso no es peccado contra justicia, ni obliga a restitucion, aunque lo contrario me parece tambien probable. La primera parte tiene Medina. Su razon es: porque el tal tiene ya perdida la fama, y parece que no tiene derecho a ella. Luego no es peccado contra justicia, ni obliga a restitucion. La segunda parte parece, que tiene Manuel Rodriguez en el lugar citado, y alega a Soto. La razon es: porque el tal, aunque no tenga buena fama en aquel lugar tiene la en el otro de suerte, que no ha de llegar a noticia del otro lugar. Luego derecho tiene de justicia, para aquella manera de fama, que tiene en el otro lugar, y por consiguiente el quitarsela sera peccado de justicia, y que obligue a restitucion. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, puesta al principio.

¶ La quinta difficultad es, Si vno esta infamado conforme a derecho, aunque su peccado es notorio, si es licito dezirlo a los que no lo saben. Manuel Rodriguez en el lugar citado en la quinta conclusion expressamente enseña no ser licito. Y parece que significa ser injuria, que se le haze contra justicia. La razon deste doctor parece que deue ser porque el tal tiene derecho a su fama, mientras conforme a derecho no estuuiere priuado della. Luego hazesele injuria, quitandosela, y diziendolo al que no lo sabia.

¶ A esta duda se ha de responder, que si el peccado era notorio, aunque no estuuiesse infamado conforme a derecho, no es peccado dezirlo a aquellos, a los quales es cosa verisimil, y muy aparente, que ha de llegar la noticia del tal delicto. Esta resolucion tienen los Doctores citados en la resolucion de la duda passada. Porque entonces este tal moralmente hablando, no le infama: pues la noticia del delicto auia de llegar a el.

¶ A la razon deste doctor se responde facilmente, que si el delicto es notorio el mismo ha perdido su fama, y por consiguiente no tiene derecho a ella en orden a aquellos, a los quales es verisimil que ha de llegar la noticia del delicto.

¶ La sexta difficultad es, de aquel, que confesso de si vn delicto preguntado, y atormentado, no conforme a derecho, si sera licito publicarle donde no se sabe. La razõ de dudar es: porque fue infamado con injuria, y contra derecho. Luego injuria sera diuulgar aquella infamia. Manuel Rodriguez en el lugar citado expressamente enseña ser injurioso, y contra justicia.

Y conuencese con la razon hecha.

¶ Digo lo primero, que quando no se entiende, que fue infamado injustamente, y contra derecho no es peccado contar el delicto a aquellos, que es cosa muy aparente, que lo han de venir a saber. Esto enseña el mismo doctor. La razon es: porque en el tal caso inuincriblemente ignoran el auer sido infamado contra derecho, y pueden presumir que justamente le condemnaron, sino saben lo contrario, o sino ay razon de dudar. Luego diuulgarlo de la manera dicha, no sera peccado.

¶ Digo lo segundo, que si por otro camino no esta priuado de la fama, no ay duda ninguna, sino que no es licito infamarle acerca de persona alguna. En esto dize muy bien este doctor, y su razon es conueniente.

¶ Digo lo tercero, que si se refiriesse el delicto, diziendo lo que passo delante del juez, y como confesso por miedo de los tormẽtos, y que no es verdad, que comctio el tal delicto, no sera peccado ninguno. La razon es: porque todo esto es publico, y notorio y cosa sabida, pues passo en juyzio. Luego licito sera referirlo. Aduiertase, que es licito referirlo a aquellos, a cuya noticia es cosa aparente, que ha de llegar.

¶ A la razon de dudar consta facilmente de lo dicho.

¶ La septima dificultad es de aquel, que con falsedades, y mentiras ha adquirido fama, si sera licito infamarle, y dezir ser todo mẽtira. El exempo es en algunos hypocritas, que con aparencia de virtud han adquirido fama de hombres virtuosos. La razõ de dudar es: porque estos tales tienen fama y parece ser suya. Luego no es licito infamarlos diziendo, que son hypocritas, y burladores. Adriano enseña ser licito infamar los tales, y dezir que son burladores. La razon es: porque hazen daño en la republica con semejantes artificios. Adriano quod lib. 11.

¶ Digo lo primero, que si estos tales con sus artificios, y mentiras hazen daño a la republica, o a los de la republica, licito es descubrir sus mentiras, y engaños. Como si vno se fingiesse muy Sãcto, o gran medico, o Theologo, siendo pestilentissimo. Esto enseña Medina, y otros Doctores. La razon es: porque estos con su fama pretenden hazer daño. Luego licito sera descubrir sus trampas, y inuenciones.

Digo lo segundo, que si estos tales con sus artes y mañas, no pretenden hazer mal en la republica ni a los particulares della, no ay razon ninguna, porque infamarlos: de suerte que en el tal caso sera peccado infamarlos. El exẽplo es en algunas mugeres, que representã santidad, y con esta santidad q̃ representan viuen de limosnas. A estas tales aunq̃ tẽgã algũ vicio oculto, no ay porq̃ infamarlas. Esto enseñã los mismos Doctores. La razõ es: porq̃ las tales cõ estas artes, y mañas no hazẽ daño en la republica. Luego no ay razõ alguna, ni titulo aparẽte: por el qual se

deuan infamar, y por consiguiente sera peccado el infamar las tales personas. De lo dicho se respõde facilmẽte a la razon de dudar diziendo, que aunque sea la fama suya, se la puedẽ quitar en el caso del primer dicho, por ser assi necessario para el biẽ de la republica. ¶ La duda octaua, es de los historiadores, que en la historia cuẽtan algunas cosas, si los tales peccan peccado de detraction.

Digo lo primero, q̃ si los tales historiadores cuẽtan algunas cosas, q̃ no son torpes, ni infames como guerras, y homicidios, lo qual no es cosa infame a los varones illustres, no es peccado, ni los han de cõdenar. Esto enseñã cõmũmẽte los Doctores, particularmente discipulos de S. Tho. y entre llos Medina en sus escritos, sobre la secunda secũdæ. A dõde dize todas estas cosas. La razõ es: porq̃ entõces no se haze daño en la fama.

Digo lo segũdo, q̃ si cuẽtan algunas cosas infames: pero que no son secretas, en el tal caso no se hã de cõdenar, ni es cosa viciosa. Esto enseñã los mismos authores. La razon es: porq̃ no hazen daño en la fama, y por otra parte se cõserua entera la fe de la historia, y tambien, porque huyan los principes y grandes de semejantes vicios. Verdad es, que si lo hiziesse de inuidia, o de odio, peccarian grauemente, conforme a la charidad de la infamia. Particularmẽte seria grauissimo peccado contar alguna casa, q̃ fuesse infamia perpetuada alguna casa illustre.

La nona difficultad es de los astrologos, q̃ falsamẽte dizẽ delictos, y latrocinios, si peccã diziẽdolos. ¶ A esta duda se respõde q̃ los tales peccan grauissimo peccado de detractiõ cõtra justicia. Esto enseñan todos los Doctores sin faltar ninguno. La razon es: porq̃ hazẽ grãdissimo daño en la fama de aq̃llos, de quiẽ dizẽ aũq̃ fuesse verdad lo q̃ dizẽ. Estos tales no los hã de suffrir en la republica. Y en tiẽpo antiguo por perniciosos les quitauan la vida, como se dize en derecho y lo enseñauan los Doctores.

La decima duda es: q̃ mueue S. Tho. en el lugar citado, en la solucio del tercero, si la detractiõ es mas graue peccado, q̃ el homicidio, y q̃ todos los peccados, q̃ se cometẽ cõtra el proximo. Esta duda meritamente la mueue S. Tho. por ser la detractiõ vicio pestilentissimo. ¶ A esta duda se respõde diziẽdo lo primero, q̃ sin deuda ninguna es mas graue peccado el homicidio, q̃ no la detractiõ. Esto enseñã todos los discipulos de S. Tho. en el lugar citado, y entre ellos Med. La razõ es: porq̃ el homicidio haze daño y injuria en la vida: la detractiõ en la fama. Y mayor biẽ es la vida, q̃ no la fama. Luego mas graue peccado es el homicidio q̃ no la detraction. Esto se entiẽde hablãdo de su genero, y de su naturaleza. Porq̃ tal podria ser la fama, y la vida de tãpoca importãcia, q̃ en particular fuesse mas graue peccado el de la detraction. El exẽplo es, si vno infamasse a vna muy illustre casa, ya todos sus des-

le. nemõ C. de maled. & mat. & in legibus reg ni p. 7. ti. 23. l. 3.

cendien-

cendientes con vna infamia grauiſsima, y perpetua, y otro mataſſe a vn hombre muy ordinario, mas graue peccado ſeria en particular la tal detractiõ. Porq̃ la tal fama, bien cõſiderado, es mayor bien. ¶Digo lo ſegũdo, q̃ el cortar miẽbro, o herir, y dar cuchillada al proximo de ſu naturaleza es mas graue peccado, q̃ la detractiõ. Eſto enſeñan cõmunmente los Doctores, particularmẽte diſcipulos de S. Thom. La razõ es: porque los bienes naturales de ſu naturaleza ſon mas auentajados q̃ la fama. Luego la injuria, q̃ haze daño en los bienes naturales mas graue es, q̃ la detractiõ, q̃ tã ſolamẽte haze daño en la fama. De ſuerte, q̃ en materia graue, y hablãdo de ſi, y de ſu naturaleza mas graue peccado es el cortar miẽbro, o herir al proximo. Pero podria acõtecer q̃ la fama fueſſe tã graue, y de tãta importãcia q̃ el daño, q̃ſe hizieſſe en la tal fama fueſſe mayor pecado, hablãdo en particular q̃no el daño, q̃ſe hizieſſe en los bienes naturales, no ſiẽdo el tal daño grãde y exceſsiuo ſino peq̃ño. ¶Digo lo tercero, q̃ el pecado dela detraction es mas graue de ſu naturaleza, q̃ el hurto. Eſto enſeñã los diſcipulos de S. Th. y muy particularmẽte Medi. La razõ es: porq̃ la fama es mayor bien, q̃ las coſas temporales. Luego el daño, q̃ ſe haze en la fama cõ la detractiõ es mayor peccado, q̃ el daño q̃ ſe haze en la hazieda, y bienes tẽporales. Eſto ſe entiende de ſu naturaleza. Porque en algun caſo tanta puede ſer la hazienda, y tan grande el daño en los bienes temporales, que ſea mayor peccado, q̃ el hazer daño en la fama, no ſiẽdo la fama tan grande, ni de tanto precio.

¶Digo lo quarto, que el peccado de la detraction no es tan graue peccado, como el adulterio. Eſto enſeña Medina, y otros muchos Doctores. La razon es: porque el adulterio haze daño en bienes mayores, que no la fama. Porque el adulterio toca en la muger, q̃es como vna miſma coſa cõ el marido, y la detractiõ toca tan ſolamente en la fama. Luego mayor peccado es el adulterio. ¶Lavndecima duda es, ſi el infamarſe vno a ſi miſmo, ſera peccado contra juſticia, en algun caſo de ſuerte, que eſte obligado a reſtitucion. En la tercera duda, q̃ do declarado, quando es peccado infamarſe a ſi miſmo por la parte, que a ſi miſmo ſe puede hazer daño en la fama. En eſta duda ſe ha de declarar, quando es peccado, y como es peccado el infamarſe, por la parte que toca en otras perſonas. La razon de dudar es: porque en orden a ſi miſmo, no puede auer juſticia, y por conſiguiente ni injuſticia. Luego el infamarſe a ſi, no ſera peccado contra juſticia, que quede obligado a reſtitucion. En eſta difficultad So. enſeña, q̃ no es peccado cõtra juſticia, ni tiene obligacion de reſtituciõ. Como ſi vno ſe infamaſſe de herege, o de traydor: de lo qual ſe ſigue grã daño, y infamia a ſus hijos, y a toda ſu generaciõ. So. lib. 5. de iuſt. q. 10. art. 2.

¶En eſta difficultad ſe deue ad-

uertir, que la fama de algunas personas de tal manera es suya, que es tambien en alguna manera de otros, de suerte, que tienen derecho a ella de justicia. El exemplo es en los padres, que tienen derecho los hijos a su fama, particularmente en las cosas que pueden redundar en infamia de los hijos. Lo mismo es de los prelados, y religiosos cuya fama esta obligada a los conuentos, y a la religion, y es en alguna manera suya, particularmente en algunas cosas, que pueden redundar en infamia de los conuentos, y de la religion. Porque en algunas cosas no redunda en daño de la religion. Hemos dicho del infamarse, quando solamente se haze daño a si, agora hemos de dezir quando se haze daño a tercero.

¶ Digo lo primero ser peccado mortal el infamarse destos graues delictos, quando la infamia toca en tercera persona. Esto tiene Sancto Thomas, y Soto en el lugar citado, y Nauarro, y Couarruuias. El exemplo es, quando el padre se infama de herege, o traydor. La razon es: porque en el tal caso haze graue daño a sus hijos, y descendientes. Luego pecca mortalmente. Lo mismo es de vn prelado religioso, si se infamasse de algun delicto, que redundasse en infamia del conuento o religion.

D. Tho. 2.2.q.73. art. 4. ad Guynaba in Ma. c. 18.n.28. Cou.li.2. var. ca.2. num.8.

¶ Digo lo segundo: En el mismo caso me parece, que es peccado contra justicia, y con obligacion de restituyr. Esto enseña Nauarra, y lo tiene Manuel Rodriguez en el lugar citado, y otros muchos Doctores, particularmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque en el tal caso la fama no es suya totalmente, sino que en alguna manera es agena. Luego injuria grande es, perder la fama en el tal caso y infamando se haze daño a tercero.

Nau.li.1. de rest.c. 4.n. 122. 124.

¶ A la razon de dudar se respõde facilmente, que el caso dicho no es infamarse assi solo, sino tambien a los demas, cuya es la fama y a los quales toca el daño de la infamia. Y assi puede auer lugar de injusticia en orden a los tales.

Acerca de esto toda via ay dificultad, si sera licito por miedo de los tormẽtos cõfessar algũ delicto proprio, q̃ redunde en daño de terceros, y en infamia dellos, como en los exẽplos puestos. La razõ de dudar es: porq̃ como q̃da dicho, licito sera alguna vez infamarse a si mismo por miedo de los tormẽtos, declarãdo algũ delicto oculto, pero verdadero. Luego tãbien sera licito declarar estos delictos, dõde q̃ vamos hablando. Esta duda procede, quãdo se declarã delictos verdaderos, aunque ocultos, y se confiessan en los tormentos. Porque confessar lo que no es verdad en ningun caso es licito, por ser mentira, la qual tiene intrinseca malicia. Y assi en ningun caso puede ser licito.

A esta duda se responde, q̃ no es licito en este caso infamarse por miedo de los tormẽtos, sino q̃ ay obligacion de perder la vida, antes q̃ cõfessar el delicto oculto

que

que redúda en infamia de otros. Esto han de enseñar, y enseñan todos los Theologos, y particularmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque nunca es licito por miedo de ningun tormẽto infamar a otro. Luego tápoco sera licito en este caso. De suerte, q̃ si se infama declarando el delicto secreto, pecca contra justicia, y tiene obligaciõ de restituyr el daño, que hizo.

¶ A la razon de dudar, se respõde ser licito infamarse assi, reuelando delicto verdadero en algun caso, quãdo el tal delicto no infama mas que la persona propria: pero esto no es licito en nuestro caso, quando la fama es agena. La differencia es, porque en el primer caso la fama es propria y se ordena al bien mas excelente, que es la vida. Y ansi con justa razon puede vno perder su fama por su propria vida. Pero la fama que es de otro, o de otros no se ordena a mi vida. Por lo qual no puedo yo infamar a los otros para conseruar mi propria vida, y para huyr de los tormentos.

Desta resolucion se sigue la resolucion de otro caso, que quiças ha acontecido. El caso es: Vn religioso confiessa por fuerça de los tormentos vn delicto secreto verdadero: pero graue infamatorio de su religion, por ser caso de heregia, o ser traydor. En confessar el tal delicto secreto pecco contra justicia, por la parte, que infamo la religiõ, y tiene obligaciõ de restituyr el daño, q̃ hizo. La duda es: q̃ remedio terna este tal para restituyr el daño, que hizo a su religion. Lo mismo es en otros casos semejantes, puestos en esta duda.

A esto se ha de respõder que el tal tiene obligacion de restituyr este daño desdiziendose de lo q̃ confesso, y diziẽdo no auer cometido el tal delicto, y halo de dezir delãte de escriuano, q̃ haga fe. Esto puede dezir cõ verdad, conforme a lo q̃ queda dicho arriba, en la materia de restitutiõe. Pero aduiertase, q̃ esta obligado a hazer esta diligẽcia, quãdo cõforme a prudẽcia, y discreciõ se entiẽde, q̃ ha de ser de prouecho para resarcir el daño, q̃ hizo. Porq̃ si no viniesse de ser de prouecho cõforme a prudencia, no tẽdria obligaciõ de hazer semejante diligencia. El exemplo es, quando el delicto se cometio delante de dos personas, las quales viniessen testificado contra el, y el viniesse cõfessado, y le viniessen sentẽciado por el dicho de los tales. En el tal caso no se desdiziendo los testigos, parece que seria cosa impertinẽte el desdezirse: porq̃ no auria de hazer effecto. Porque por fuerça de los testigos le puede codenar juridicamẽte: y ansi no parece, que se remedia el daño, aunque mas se desdiga: pues queda firme en la estimacion de los hombres, que cometio el tal delicto. Aduiertase tambien, que pecca mortalmẽte el que dize de algun delicto secreto, aunque no haga daño en la fama de otros, si por descubrir el delicto se han de quitar la vida o cortar algũ miembro, no auiendo

razon, ni causa para ello. Porque estoy obligado a mirar por la vida, y por los miembros naturales.

¶ Tercera conclusió: Tambien es pecado de detractió el murmurar de alguna cõmunidad, como es de alguna religion, de alguna ciudad, de algú collegio, o conuẽto, o cosa semejãte. Esto enseñan todos los Theologos. La razõ es porque es injuria, que se haze en la fama a la tal communidad. Luego sera peccado mortal. Antes sera mas graue peccado, que infamar vn particular, por ser mayor bien la fama de vna communidad, que de vn particular regular, y communmente hablando. Porque tal podria ser el particular, que fuesse muy gran mal el infamarle en cosas graues, y de importancia. De suerte, que el peccado de detraction no solamente se comete infamando los particulares, sino tãbien infamando las communidades. Porq̃ las cõmunidades tãbien son capaces de fama, y ansi puedẽ ser injuriadas en la fama. De suerte, q̃si vno de vna cõmunidad de religiosos dixesse, q̃ son deshonestos, o que ay en la tal comunidad muchos, deshonestos seria pecado mortal de detractió. Lo mismo es, si dixesse otro vicio infamatorio, no estãdo la cõmunidad ya infamada del tal vicio. Lo mismo se ha de dezir, quando vno dize de vn colegio cosas infamatorias, que infaman el collegio, por lo qual pierde mucho de su authoridad, y credito. Porque en todo esto se haze grande agrauio a semejantes communidades. Aduierta q̃ como dize Medina in sũma fo. 184. los q̃ murmuran de la religiõ de S. Domingo o S. Francisco está descomulgados como lo trae Syluest. verbo excõmunic. cap. 7. excom. 48. y Manuel Rodriguez en el lugar citado conclusion. 21. Syl. v. de trac. q. 1. Nauar. in manua. c. 18. num. 24. Nau. lib. 2. de rest. ca. 4. nu. 314.

¶ Quarta cõclusion. Para q̃ la detractiõ, y murmuració sea pecado mortal, de ordinario ha de ser de pecado mortal. Esto enseña Syluest. Nauar. y Nauar. y Manuel Rodrig. en el lugar citado en la cõclusion octaua. La razõ es, por q̃ el pecado mortal solo, y cõ firme coraçõ deue ser infamatorio. Luego de ordinario, y de su naturaleza tan solamẽte sera peccado mortal el infamar al proximo de pecado mortal. Porq̃ es el q̃ infama. ¶ La difficultad es, si el descubrir, y manifestar qualquier pecado mortal del proximo sera de tractiõ, y pecado mortal de su naturaleza. La razon de dudar es: porq̃ qualquier peccado mortal haze a vno enemigo de Dios, y por consiguiente cõdenado al infierno. Luego qualquiera pecado mortal le haze infame, y por cõsiguiẽte el manifestar el tal pecado sera detraction, y pecado mortal. ¶ A esta duda se responde, que no es detractiõ manifestar qualquiera pecado mortal, sino tá solamẽte los pecados mortales, q̃ en los ojos de los hõbres, y en su estimaciõ son infamatorios. El exemplo es: Si vno dixesse de vn soldado, q̃ mato a vn hõbre desafiãdole, o de vn mancebo de palacio, q̃ tra-

ta amores con vna muger noble, no ſeria peccado mortal, ni detractiõ. Eſto enſeñan cõmunmente los Doctores, particularmẽte Soto y Nauarro en el lugar citado, y cõmunmente lo tienen los diſcipulos de S. Thomas. La razon es: porq̃ los tales pecados no ſon infamatorios delãte d̃ los hõbres, en cuya preſencia ſe manifieſtã, y deſcubrẽ. Luego no es detractiõ. Porq̃ la detraction es injurioſa en la fama. Confirmaſe: porq̃, ſi los tales peccados ſeles dixeſſen en preſencia no ſe injuriariã. Luego aunq̃ ſeles digã en auſencia no ſe les haze injuria. Eſtan tan lexos de injuriarſe, que antes tienen vana gloria, de que les digã, que hã cometido ſemejantes pecados.

¶ Deſto ſe ſigue, q̃ aun, q̃ eſto ſe diga de los tales con mentira, no es murmuracion, ni detractiõ ni obliga a reſtitucion: porque no es infamatorio, aunque es peccado venial de mentira.

¶ A la razon de dudar ſe reſpõde, q̃ qualquiera peccado mortal de ſu naturaleza era infamatorio: pero por la corrupcion de los hõbres, q̃ no eſtimã tãto lagrauedad del pecado viene a ſer, q̃ algunos peccados mortales en la eſtimacion de los hombres no ſean infamatorios. Porque no eſtiman ni precian las coſas, como las hã de preciar. Puedeſe declarar con vn exẽplo. Muchas vezes en la eſtimaciõ de los hombres las coſas, q̃ ſon de mucho precio no las eſtimã tanto, ni dã tanto precio por ellas, como por otras coſas, q̃ ſon de menos precio. Mucho mas precio dan por vn caualo, q̃ por vn eſclauo: aunque el eſclauo por ſer hombre, es de mucho mayor precio. Deſta miſma ſuerte el peccado mortal, que le auian de eſtimar, y apreciar por coſa grauiſsima, y muy infame, no la eſtiman, ni la precian ni la tienen por tan infame.

¶ La ſegunda difficultad es, ſi el dezir de vno alguna coſa, q̃ tãſolamẽte es peccado venial, ſera mas, q̃ peccado venial, o ſi podra ſer pecado mortal, no ſiẽdo notoria, ſino ſecreta. La razon de dudar es: porq̃ el peccado venial de ſu naturaleza no es coſa graue, y infamatoria. Luego no ſera detraction dezir pecados veniales del proximo. Los peccados veniales ſe cometen muy facilmente.

A eſta duda ſe reſponde, que muchas vezes ſera peccado mortal de detraction manifeſtar algunos peccados veniales, o dezirlos. El exẽplo es, ſi vno dixeſſe de vn hombre graue, q̃ es vn mẽtiroſo, aunq̃ no dixeſſe, q̃ dize mentiras perniciosas, ſeria pecado mortal de detractiõ. Lo miſmo ſeria, ſi dixeſſe de vna donzella recogida, que habla liuianamẽte, aũque no ſea, ſino peccado venial, diziẽdo que habla en ſecreto, o por las ventanas. Lo miſmo es, ſi ſe dixeſſe de los religioſos, q̃ no guardan ſus cõſtituciones, aunque ſolamẽte obliguen, a pecado venial, o ſi ſe dixeſſe, q̃ ſon freq̃ntes en jurar aunque ſea con verdad. Lo miſmo es, ſi ſe dixeſſen otras coſas, que los deſdoran en la fama. Eſto enſeñan todos los diſcipulos

de San-

de Sancto Thomas, y Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es: porque el dezir estas cosas, aunque no sean, sino peccados venia les infaman grandemente las tales personas, y les dañan en la fama. Luego es peccado mortal de detraction.

¶ A la razon de dudar se respõde, que el pecado venial muchas vezes es infamatorio, no en razõ de ser peccado venial tansolamẽte, sino porque entre los hõbres se estima, y tiene por cosa graue, y infamatoria, como se vee claramente en los exẽplos, q̃ pusimos.

¶ La tercera duda es, si dezir otra cosa alguna, que no tenga razon de peccado mortal, o venial sera peccado mortal de detractiõ el dezirlo quando no es notorio. La razon de dudar es: porque sino es peccado mortal ni venial, no puede ser infamatorio: porque esto solo puede desdorar, y infamar al hombre. Luego el dezir, qualquiera otra cosa, aunque sea secreta no es pecado mortal de detraction.

¶ A esta duda se respõde, que el dezir otras cosas, que no sea pecado puede ser peccado mortal de detraction. El exẽplo es, si vno dixesse de vno, que es ludio siẽdo cosa muy secreta, y que no la saben. Lo mesmo es, si se dixesse, ser vno hijo de clerigo, o adulterino, o otra cosa semejãte, siẽdo esto secreto. Esto enseña Medina, y Nauarro, y otros muchos Doctores discipulos de S. Thomas, y Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusiõ sexta, y septima. La razõ es: porq̃ el dezir cosas semejantes del proximo, es cosa infamatoria, y q̃ le quitan la fama: y es causa q̃ lo menospreciẽ, y tengã en poco, como cõsta por la experiẽcia. Luego es peccado mortal de detraction dezir cosas semejantes del proximo. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo, que aũ que es verdad, q̃ delante de Dios tã solamente es vno infame, por cosa q̃ sea pecado, pero deláte de los hõbres otras muchas cosas le hazen infame, como consta de lo dicho. Por lo qual el dezir estas cosas, no siendo notorias, es peccado mortal de su naturaleza.

¶ Acerca desta resolucion se deuẽ aduertir algunas cosas. La primera es: que dezir alguna destas cosas a vn amigo, o persona semejante para algun buen fin, no sera pecado mortal de detraction, como lo dize Nauarra. El exẽplo es: si vno dixesse a vn amigo suyo, que no casasse su hija con fulano, por ser cõfesso, o de casta de Moros. Porque esto se haze por buẽ fin, y no por dañar en la fama. Nau. lib. 2. de rest. ca. 4. nu. 302.

¶ Lo segundo se deue aduertir, q̃ quando se haze informaciõ para algun officio, o dignidad es licito dezir semejante defecto, aũ que sea secreto, como quando se haze informaciõ para vn habito o colegio es licito dezir lo que se entiede de la limpieza, o de otra cosa semejante. Esto enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, y lo tienen los Doctores communmente. La razon es: porq̃ en el tal caso no se pretende

Medi. in sum. fol. 18. Nau. in man. c. 18. n. 28. & in cap. inter verba con. 6. nu. 21.

hazer

hazer daño en la fama, sino acudir al bien commun. Esto tiene mucho mas verdad en aquellos, que pretenden el tal officio, o dignidad. Porque los tales cedé a su derecho, quanto a esto por el bien commun. Estos tienen obligacion de mirar muy bien lo que hazen y a lo que se ponē. Aduierte tambien, que siempre que se offrece de por medio el bien publico, y comun, es licito declarar semejantes cosas. Porque siempre se ha de preciar, y estimar mas el bien commun, que no la fama del particular.

¶ Acerca desto mismo Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion septima, enseña, que no es peccado mortal de detraction dezir de vno, que tiene bubas, aunque sea secreto. Porque esta enfermedad no viene siēpre del vicio carnal, sino que puede venir de auer dormido en alguna cama suzia. Pero dize podra ser peccado mortal por el daño, que de ordinario suele suceder de dezirse semejante defecto. Tambien dize, que si esto se manifiesta para algun buen fin, no sera peccado mortal. El exemplo es, si lo dixesse a vn amigo, para que no le de su hija, ni la case con el. Lo qual es cierto. En lo que toca a lo presente, que es del peccado de detraction, sin mirar otra cosa se deue dezir, que el dezir algo de persona, respecto dela qual no es infamatorio, no es peccado mortal de detraction: porque no es injurioso en la fama. Como si se dixesse de vn cortesano, o vn macebo noble que anda enamorado, entre los quales no se tiene esto por cosa infame. Pero diziēdose de alguna persona, respecto de la qual seria infamatorio, sera peccado mortal, no siēdo publico. Porque entonces seria agrauio grande, que se haria en la fama. El exēplo es claro si esto se dixesse de vn ecclesiastico graue, o de vn religioso.

¶ La quarta difficultad es, si dezir de vno, que es notorio, que cometio vn delicto graue, que ha cometido otro menor, sera pecado mortal de detraction. La razon de dudar es: porque el que ha cometido vn pecado mortal, mas graue facilmente cometera el que no es tan graue. Luego, si ya esta infame del delicto mas graue, no sera peccado mortal contar del otro, que no sea tā graue. Sylueſtro, enseña no ser peccado mortal dezir vn peccado menor de vn hombre estando infamado de otro mayor, como si esta infamado de homicidio, no sera peccado dezir, que es fornicario. Lo mismo tiene Cordoua. A esta difficultad digo lo primero, que si los peccados no tienen entre si connexion ninguna, es peccado mortal lo dicho. Esto tiene Adriano, y Nauarro, y Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion decima. La razon es: porque en el tal caso nueuamente le infamo, y le hago daño en la fama. Porque por estar infame de vn delicto, aunque sea mayor, no queda infame del otro no teniendo connexion

Syl. v. detractio Cord. de tegen. secre. q. 1. con. 5. & quæst. 3. conc. 6.

Adriano quod lib. 11. Nau. cap. 18. nu. 26.

xion ninguna entre sí. Luego es peccado mortal de detraction.

¶ Digo lo segundo, que si los tales delictos de ordinario andã juntos de suerte, que moralmente hablando, tienen connexion entresí, en el tal caso el dezir el delicto menor, no es peccado ninguno de detraction. Esto enseñan Sylvestro, y Cordoua, que se han de entender assi, y lo dize claramente Manuel Rodriguez. La razon es: porque en el tal caso no se le quita ninguna cosa de la fama, ni se haze daño en ella. Manuel Rodriguez pone exemplo en vn gran jugador, del qual se dixesse, que tiene costumbre de jurar. Porque de ordinario andan juntos estos vicios. Pone otro exemplo de vn infame perjuro, quando se dixesse, que no oye missa en los dias de fiesta. Esto tiene vn poco de difficultad. Porque el no oyr missa, no esta junto de ordinario con el jurar. El vltimo exemplo, que trahe de Cordoua, me parece bueno, y es q̃si vno esta infame de muchos hurtos no es pecado mortal de detraction descubrir vno o dos ocultos. Porque entonces no se pierde ninguna cosa.

¶ A la razon de dudar se respõde facilmente, que no por auer cometido el peccado mayor se colige, que ha cometido el menor. Por lo qual, aunq̃ este infame del delicto mayor, no se colige bien, que esta infame en el menor. Y assi descubriendo el menor le haze daño en la fama.

¶ La quinta duda es, si es peccado mortal callar alguna vez las virtudes del proximo, de tal suerte, que sea pecado de murmuracion. La razon de dudar es: porque la detraction consiste en palabras. Luego si calla no sera peccado de detraction.

¶ Digo lo primero, q̃no es peccado ninguno callar las virtudes del proximo, quãdo no ay necessidad de manifestarlas. Esto enseñan comunmẽte los Doctores, y muy en particular Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion deziliete. La razon es: porque en aquel caso, no corre precepto ninguno de manifestarlas:

¶ Digo lo segũdo, que auiẽdo necessidad de manifestarlas seria peccado, no las manifestar, como lo dize el mismo Doctor. La razon es: porque en el tal caso auiẽdo necessidad correria obligaciõ de manifestarlas. Pero en este caso no seria pecado de detraction. Porque no se infama el proximo pero seria peccado contra la charidad deuida al proximo.

¶ Digo lo tercero, que en algũ caso el callar las virtudes agenas podria ser peccado de detraction contra el proximo. El exẽplo es, si vno loasse demasiadamente alguno, de lo qual, se siguiesse infamia al otro, de quien calla. Como si vno dixesse de otro. A hulano, han quitado el officio: el que agora le tiene es muy acertado, y muy entero juez, sin genero de tyrannia. Este tal peccaria mortalmente, peccado de

detra-

detraction, y eſtaria obligado a reſtituyr, al primer juez. Eſto enſeña Manuel Rodriguez, y Nauarro con Adriano. La razon es: porque en el tal caſo con las palabras, que dize del nueuo juez, infama al primero, ſignificando no ſer tal.

Nauar. c. 18. n. 37. & in ca. inter ver. nu. 77.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde, que el callar algunas vezes puede tener fuerça de ſignificar, como en el caſo dicho. Por lo qual puede ſer infamatorio, y por conſiguiente tener razon de detraction.

¶ La ſexta difficultad es, ſi ſera peccado de detraction contar la injuria, y agrauio, que otro le ha hecho, quando el hazer la tal injuria es infamatorio. Porque no ſiempre, que es peccado es infamatorio, como queda dicho atras.

¶ Digo lo primero, que el que cuenta la injuria, y agrauio, que otro le hizo, ſiendo infamatorio, y no auiendo neceſsidad, ſeria peccado mortal de detraction. El exemplo es, ſi vn religioſo en ſecreto vnieſſe herido a otro, ſeria peccado mortal, que el herido contaſſe el delicto del otro. Eſto enſeñan communmente los Doctores, y anſi ſe ha de entender Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es: porque en el tal caſo ſin cauſa, y ſin neceſsidad infama al proximo.

¶ Digo lo ſegundo, que el reuelar el tal delicto, auiendo cauſa y neceſsidad, no ſeria peccado mortal de detraction: como ſi tratаſſe con vna perſona graue deſte negocio, para tomar cõſejo cõ la tal perſona. Lo miſmo dize Manuel Rodriguez en la cõcluſion diez y ocho, que podria ſin pecar contar eſte negocio a vn amigo, para conſolarſe con el, y que en eſto vſa de ſu derecho, y que ſi ſe viene a ſaber es coſa accidentaria. Pero yo entiendo, que ſi no es por via de neceſsidad, no ſeria licito nombrar la perſona.

La ſeptima difficultad es, ſi es peccado mortal de detraction dezir eſtas coſas infamatorias de los muertos. La razon de dudar es: porque los tales pertenecen ya a la otra vida. Luego el dezir mal dellos no les daña.

A eſta duda ſe reſponde, ſer peccado mortal de detraction, dezir mal de los muertos, y es vn genero de inhumanidad. Eſto enſeña Nauarra, y Angles, y Manuel Rodriguez en la concluſiõ diez y nueue. La razon es: porque aunque es verdad, que los muertos pertenecen a la otra vida: pero tambien viuen en la memoria de los hombres. Luego infamarlos, de ſuerte que formen mal concepto dellos ſera peccado mortal de detraction. Lo qual tiene muy en particular verdad: quando deſta infamia ſe ſigue daño a ſus deſcendientes. Como ſi ſe dixeſſe, que ha ſido traydor a ſu Mageſtad, o a la Republica. O ſi ſe dixeſſe, que es confeſſo, en el tal caſo auria obligacion de reſ

Nauar. li. 2. de reſ. ca. 4. nu. 353. Angles q. de reſtit. famæ. in fo ribus.

titucion.

titucion. De la razon dicha se responde facilmente a la razon de dudar.

¶La octaua difficultad es, si todo lo que dicho en presencia seria contumelia, y injuria dicho en ausencia sera detraction, y peccado mortal. La razon de dudar es: porque si dicho en presencia es injurioso, tambien lo sera si se dize en ausencia.

¶A esta duda se responde, que no todo lo que dicho en presencia es contumelia, dicho en ausencia sera detraction. Esta resolucion es commun de todos los Doctores. La razon es: porque la contumelia es contra la honra, y la detraction contra la fama. Y puede acontecer, que vno este infame de vna cosa, y ansi diziendola en ausencia, no le quita nada, de la fama, ni le haze agrauio: y diziendosela en presencia es cõtumelia contra la honra. El exemplo es, quando vno esta infame, de suerte, que es notorio, que es confesso, el dezir en su ausencia que lo es, no es peccado de detraction contra la fama: y dezirselo en presencia, llamandolo confesso, seria peccado de contumelia. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶La nona duda es, si todas las detractiones son peccados iguales: de suerte que no aya obligacion de declarar en la confesion lo que digo. La razon de dudar es: porque todas las detractiones hazen daño en el mismo bien de la fama, que es vno. Luego todas las detractiones seran de la misma specie: y no sera necessario declarar en la confesion la detraction.

¶Digo lo primero, ser necessario declarar en la confesion lo que digo del proximo en particular, siendo cosa infame. Si dixo que era confesso, lo deue declarar en particular. O si dixo, que era ladron, o otra cosa semejãte. En esto conuienen communmente los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque, aunque es verdad, que todas las detractiones son contra la fama pero vnas mas grauemente, que otras hazen daño en la fama: y la injuria mas notablemente. Luego esto se ha de declarar en la confesiõ. El exemplo claro es, en los sacrilegios, que son contra reuerencia deuida a la diuina Mageſtad. Y con todo esso vnos sacrilegios la offenden mucho mas, que otros. Por lo qual es necessario, declarar en particular en la confesion el sacrilegio, que se cometio contra la reuerẽcia deuida. Deue dezir en particular, si fue quebrantamiento de voto, o de juramento, o llegar indignamente a algũ sacramento. De la misma suerte se ha de dezir en nuestro proposito. Lo que queda dicho de la detraction se ha de dezir tambien de la contumelia, que se ha de declarar en particular la lastima, que le dixo en presencia.

¶Digo lo segundo, que no es circunstancia, que necessariamente se ha de declarar en la confession la persona, de quien se mur-

mura

mura, sino es en quanto se haze la infamia, mas ò menos graue. Declaremos lo con el exemplo. El murmurar el hijo del padre, o el criado del señor, o el subdito del prelado no es circunstancia, que agraua notablemente, sino tan solamente venialmente, sino fuesse, que vuiesse notable irreuerencia. Pero podria ser circunstancia, por razon de la persona, si se hiziesse la infamia notablemẽte mas graue. Porque mas graue cosa es dezir de vn religioso, que es del honesto, que no de vn clerigo secular. Esto enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion vigesima. La razon es: porque en lo que toca a la murmuracion y detraction tan solamente se ha de tener atencion al daño, que se haze en la fama. De lo dicho en el primer dicho se colige facilmente la solucion de la razon de dudar.

¶Quinta conclusion: El que induze al murmurador a murmurar, y detrahe peca mortalmente contra justicia, y tiene obligacion de restituyr. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es: porque el tal es causa de la obra injuriosa en la fama. Luego pecca contra justicia, y tiene obligacion de restituyr. Por lo qual deuen aduertir muchos, que algunas vezes los que estan en corrillos, donde ay murmuradores, suelen incitar a los tales, a que murmuren, y induzirlos a que hagan daño en la fama de los proximos, peccando contra justicia, y que les nace de ay obligacion de restituyr, o hazer restituyr en la mejor forma que fuere possible. Puede dezir, que el tal que murmuro, o dixo tal cosa del proximo no lo aduirtio bien, ni dixo lo que era, o deue dezir, o tras razones semejantes, conforme a las circunstãcia, de suerte, que sean efficaces, para la restitucion. Tambien puede hazer que el que murmuro se retrate induziendole a esto. De lo qual se ha de ver lo que queda dicho arriba en lo de restitucion.

D. Tho. 2.2.q. 3. art. 4.

¶Sexta conclusion: El que cõ los gestos, o con el aplauso, o con hechos o palabras añade animo, y voluntad al murmurador que esta aparejado, para murmurar, pecca mortalmente contra justicia, y tiene obligacion, a restituyr. Suele acontecer, que a vn murmurador, q̃ tiene el animo aparejado, para murmurar otros que estan con el le hazen aplauso, y con otros ademanes, y gestos, y con otras cosas semejantes, le hazen, que aquel para murmurar. Este tal o los tales, que esto hazen peccan mortalmente contra justicia, y tienen obligacion de restituyr. Esto enseñan todos los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, particularmente Orellana. La razon es: porque el tal es causa de la murmuracion. Esto se entiende, siendo la murmuracion graue, y de importancia, como lo aduierte Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion ci torze.

¶Septima conclusion: El que

no induze al murmurador, ni le añade animo de murmurar, sino que tan solamente se huelga de la murmuracion, y detraction, pecca mortalmente de su naturaleza contra charidad, y no contra justicia, ni esta obligado a restituyr. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente Orellana, y lo tiene Medina, y Nauarro, y Manuel Rodriguez en la conclusion citada. La razon es: porque el tal peccado es complazerse del mal del proximo, y por el tal peccado no se le quita bien alguno al proximo. Luego tan solamente sera peccado mortal contra charidad, y no contra justicia. Aduiertase que esto se entiende, quando se oye al murmurador de buena gana, y complaziendose en la murmuracion, que haze daño en la fama del proximo.

Med. in Sūma fo. 184. Na. in Ma. cā. 18. n. 37.

¶ La difficultad es, quando vno oye el murmurador, y aunque es verdad, que no gusta, de que murmure, y del daño del proximo en la fama: pero con todo esso no le resiste, como suele acontecer muchas vezes. La difficultad es, si el tal que oye al murmurador, pecca mortalmente contra charidad. La razon de dudar es: porque el que vee que mar la casa, o hazienda del proximo, y no lo estorua pudiendo, pecca mortalmente contra charidad. Luego el que vee hazer daño en la fama del proximo, y no lo resiste, pudiendo pecca mortalmente: porque se haze daño en la fama, que es mucho mayor bien.

¶ Digo lo primero, que si oye al murmurador a mas no poder, y porque entiende, que con su reprension no ha de ser de prouecho, no es peccado. Esto enseñan communmente los Doctores, y tiene fundamento en S. Thomas en el lugar citado. La razon es: porque el tal moralmente hablādo no puede mas.

¶ Digo lo segundo, que la persona particular, que no impide al q murmura grauemente del proximo, pudiendolo estoruar facilmente, lo comun es, que pecca mortalmente, aunque alguna vez podra ser peccado venial. Esto enseña S. Thomas, y communmente sus discipulos en el lugar alegado, y Alcocer. La razon es, la que esta puesta al principio de la duda. Puede le impedir mostrando mal rostro a la murmuracion o mezclando otra platica. Podria ser peccado venial, sino aduertiesse bie al daño, que se haze en la fama, o si dexasse de impedir, y resistir al murmurador por negligencia, o temor, o verguença communmente seria peccado venial. Pero si lo dexasse por temor mundano, que es peccado mortal, o lo dexasse viendo, que de ay podia suceder algun graue daño, seria peccado mortal. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

Alc. in Sū ma c. 11.

Octaua conclusion: El prelado del murmurador, que no le re-

siste

siste, quando murmura, pecca contra justicia. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque el prelado de su proprio officio, y justicia, esta obligado a promouer el bien de los subditos, y a corregir y enmendar sus vicios.

¶ Nona conclusion: El prelado de aquel, que infamaron, sino resiste al subdito, que murmura, pecca contra justicia, y esta obligado a restituyr el daño, que se hizo a ambos. De suerte que si es prelado del murmurador, y de aquel, de quien murmuran, sino resiste tiene obligacion de restituyr. Esto enseñan communmente los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque como q̃ da dicho en la materia de restitucion, el que no obsta, estando obligado de officio, y justicia, a obstar, y resistir, esta obligado a restitucion del daño, que se sigue. Y el prelado tiene obligacion de officio, y de justicia. Particularmente el prelado tiene obligacion de promouer el bien de los subditos, particularmente, espiritual, para el qual es muy necessaria la fama.

¶ La primera difficultad es del subdito, que no resiste a su subdito, que murmura de otro, que no es su subdito. El exemplo es, si el Obispo de Auila oyesse murmurar a vno del Obispado de Auila, de otro del Obispado de Salamanca, y no le resistiesse, si tendria obligacion de restituyr el daño, que se hiziesse al que no es su subdito. La razon de dudar es: porque el tal prelado de officio, y de justicia esta obligado a resistir al tal murmurador. Luego si no lo haze pecca contra justicia, y estara obligado a restituyr. Confirmase: porque si el Corregidor de Auila no resistiesse a vn su subdito, que quiere hurtar al que no es su subdito, pecca ria contra justicia, y estaria obligado a restitució. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

¶ A esta duda se responde, que el tal prelado, no esta obligado a restituyr el daño, que se haze al que no es su subdito. Esto enseña Orellana, y communmente los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque el prelado no esta obligado de justicia a mirar por el bié de aquel, que no es su subdito. Luego en el tal caso no ay obligacion de restitucion.

¶ A la razon de dudar se respõde, que en el tal caso pecca cõtra justicia en orden al subdito, que murmura: pero no pecca contra justicia en orden al subdito infamado. Luego no tiene obligaciõ de restituyrle. Verdad es, que tendra obligacion de restituyr al murmurador su subdito, corrigiẽdole, y compeliendole a que haga la deuida restitucion. A la confirmacion se responde, que los Corregidores, y Principes seculares tambien estan obligados a mandar a sus subditos, y compelerlos, a q̃ restituyan el daño q̃ hizieron al que no es subdito.

La segunda difficultad es, quãdo el que murmura, no es su subdito

dito: pero aquel de quien se murmura alguna cosa graue es su subdito, si en el tal caso el prelado que no resiste al que murmura, peccara contra justicia, y estara obligado a restituyr el daño, que se hizo en la fama a su subdito. La razon de dudar es: porque el prelado de justicia esta obligado a mirar por el bien de la fama de su subdito: porque el tal bien es necessario para la virtud. Luego en el tal caso peccara contra justicia, y estara obligado a restituyr.

¶ A esta difficultad se responde, que a mi parecer el tal prelado no tiene obligacion de restituyr al que no es su subdito. La razon es: porque el prelado en este caso no tiene obligacion de justicia en orden al que murmura, ni lo puede compeler, por no ser prelado suyo. Luego no peccara contra justicia, ni tendra obligacion de restituyr. Verdad es, que al proprio subdito tendra obligacion de restituyrle el daño, que se le siguio, si pudo impedir la murmuracion y no lo hizo. Porque como se dize en la razon de dudar, de justicia tenia obligacion a mirar por el bien de la fama del subdito. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La tercera difficultad es, si inquirir de los vicios, y defectos de los proximos, que los infama sin tener fin mortal, sera peccado mortal. Si tiene fin mortal, porque pretende hazer daño al proximo, en la fama o en otra cosa aueriguada cosa es, que es peccado mortal. Nuestra difficultad procede, quando no pretende fin mortal. En esta difficultad Nauarro en el Manual de roman ce enseña: que tan solamente es peccado venial. Nau. cap. 23. n. 30.

¶ Digo lo primero, que el hazer inquisicion, para que yno descubra el peccado del proximo, o defecto, que le infama, y preguntar desto es peccado mortal, quando se entiende, que el otro ha de descubrir lo que no es licito. Esto enseña Nauarro en el Manual Latino, en el qual justamente mudo su parecer. Lo mismo enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion septima. La razon es: porque en el tal caso con la inquisicion, y con el preguntarle, se le haze daño graue, y contra justicia. Porque el tal tenia derecho de justicia, para que yo tuuiesse buena estimacion del. Luego es peccado mortal. Aduiertase que el mismo Nauarro enseña, que es obra de virtud, inquirir la vida del proximo, para imitar sus obras y cita a Sancto Thomas. Pero esto no lo tengo por verdad: porque communmente se haze con escandalo, y agrauio del proximo. Y si el hombre quiere imitar en la virtud, hartos ay a quien puede imitar. Nauar. in Man. ca. 23. n. 13. D. Tho. 2. 2. q. 161 ar. 3. ad 2.

¶ Digo lo segundo: que es licito inquirir de la vida del proximo, quãdo por probables cõjecturas se teme daño del proximo, y se haze para cuitar el tal daño.

Esto

Esto es lo que enseña S. Thomas en el lugar citado, y Manuel Rodriguez muy bien. La razon es: porque el bien commun se ha de anteponer al particular.

¶ La quarta difficultad es, en caso, que vno ha oydo vn notable defecto infamatorio de peccado, o de nascimiento de alguna persona, en commun, si sera licito procurar saber la persona, y conocerla. La razon de dudar es: porque parece, que es hazer agrauio a la tal persona.

¶ Digo lo primero, que si se haze por algun buen fin, no es peccado, ni se le haze agrauio, como si se hiziesse para proueer algun beneficio, o para hazer algun casamiento. Lo qual se ha de entender, quando se informan de quien dira la verdad, y no hara daño. Esto enseñan commun mente los Doctores, y Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion veynte y dos. La razon es, porque en el tal caso no se pretende hazer daño, si no antes bien.

¶ Digo lo segundo, que si procura saber esto con mala intencion sera peccado mortal, si fuere cosa infamatoria. La razon es: porque en el tal caso se haze agrauio contra justicia a la persona, siendo el defecto secreto. Aduiertase que esto es cierto. Ha se de aduertir, que Manuel Rodriguez trayendolo de Cordoua enseña, que si la intencion fuere mala mortalmente, sera peccado mortal: y si venialmente sera venial. De suerte, que si pretende saberlo para hazer daño notable, es peccado mortal: y si por curiosidad, y gusto sera peccado venial. Esto se ha de entender, quando ello de si no es secreto. Porque si en hecho de verdad es secreto, siempre se le haze notable daño: y anssi es peccado mortal. Porque tiene derecho de justicia, a que yo tenga buena estimacion del. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Cord. de casi. q. 57

¶ De la resolucion desta duda se resuelue otra. Y es si sera peccado mortal procurar saber algunos defectos infamatorios, leyendo escrituras, o los sambenitos: y esto por gusto, y por curiosidad. Manuel Rodriguez en el lugar citado, tiene que si se haze por curiosidad, y gusto tan solamente es peccado venial, y cita en su fauor a Cordoua en el lugar citado, y Nauarro. Y dize que procurandolo saber de otros, no lo escusaria de peccado mortal.

Naua. in Man. ca. 23. n. 29.

¶ Digo lo primero: que quando el tal esta infamado por sentencia, o de otra manera, no es peccado mortal procurar saber el defecto, de que esta infamado ora sea por escrituras, ora sea leyendo los sambenitos, o preguntando a otros. La razon es: porque ya no tiene derecho a su fama. Por lo qual no es peccado de si leer los sambenitos, que estan en la Iglesia. Porque para esso estan alli, para que se entienda quien son.

¶ Digo lo segundo, que si el defecto infamatorio fuesse secreto, y oculto, no seria licito hazer tal inquisicion, por ningun camino. Porque seria hazerle notable daño en la fama.

Cap. XXIX. De la susurracion.

D. Tho. 2.2.q.74 art.1. Summistæ v. susurrat.

DESTA materia disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos como son Bañes, Orellana, Medina; y los que escriuen sobre el, y entre ellos Aragon, y los summistas.

PRimera conclusion. La detraction, y susurracion conuienen en algunas cosas, y differencianse en el fin. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. Pruebase declarando las conueniencias, y differencias, que ay. La detraction y la susurracion conuienen en la materia, en la forma, y en el modo de hablar. Porq el murmurador, y el susurron dizen mal del proximo en oculto. Pero differen, que el murmurador tan solamente pretende hazer daño en la fama del proximo: y por esso dize males del proximo. Pero el susurrō pretende sembrar zizaña, y apartar la amistad, quia entre algunos. De suerte que se differencian grandemente en el fin.

¶ Segunda conclusion: La susurracion es mas graue injuria, que la detraction, y que la contumelia. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, en el lugar citado en el articulo segundo. La razon es: porque la susurracion haze daño en la amistad, que es mayor bien, que la fama y honra, en que hazen daño la contumelia, y detraction. Luego es mas graue injuria. Confirmase: porque la susurracion encierra en si toda la malicia de la detraction, pues dize mal del proximo, y añade nueua malicia. Luego es mas graue injuria.

Tercera conclusion: La susurracion es peccado mortal de su naturaleza. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es: porque es peccado contra justicia, y haze daño en vn tan gran bien. Luego es peccado mortal, de su naturaleza. Dixe de su naturaleza: porque en particular podria ser peccado venial por no ser graue la materia, o por no ser susurracio formal, si no tan solamente material, conforme a lo que queda dicho de la detraction.

La difficultad es acerca desta conclusion: porque no parece que la susurracion es vicio contra justicia. Porque la amistad es cosa gratuyta: y liberal, y ninguna cosa mas. Luego el dezir mal para impedir la amistad, no sera contra justicia. Porque si fuesse

con-

contra justicia, seria contra cosa deuida de justicia.

¶ A esta difficultad se responde, que sin duda ninguna, es vicio contra justicia, como lo enseñan Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Lo primero: porque aunque es verdad, que la amistad es beneficio gratuyto, y liberal: pero es beneficio, que esta ya hecho. Luego el quitar el tal beneficio, sera peccado contra justicia. Lo qual se puede declarar por vn exemplo. La lymosna cosa graciosa es. Pero despues de hecha, ya es del pobre. Por lo qual el quitarsela es hurto contra justicia. Pero porque tambien es susurracion impedir la amistad, que aun no esta hecha, diziendo mal del proximo, tambien es susurracion, por esso es razon poner otra razon, que prueue, esta resolucion. Lo segundo se prueua: porque impedir el beneficio gratuyto, que se ha de hazer es peccado mortal, principalmente, si se haze con fraude, y con engaño. Como se vee, si vno impidiesse la lymosna desta suerte. Luego el impedir la amistad diziendo mal del proximo, sera peccado contra justicia. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

D. Tho. 2.2.q. 3. art. 4.

¶ La segunda difficultad es, si el murmurar, y dezir mal para deshazer la amistad prejudicial en lo espiritual sera peccado mortal de susurracion. La razon de dudar es: porque dize mal para deshazer la amistad. Luego sera susurracion. El exemplo es, quando vno tiene amistad en mala parte con vna muger.

¶ A esta duda se responde, que en el tal caso no es peccado de susurracion, sino antes obra de virtud, si se dize la verdad, y no se infama a nadie. Como en el caso puesto, si vno dixesse que la tal muger es fea, y liuiana. Esto enseña Manuel Rodriguez en el capitulo citado en lo passado, en la conclusion veynte y tres. La razon es: porque en el tal caso no se le haze daño ninguno, sino antes prouecho. Porque la tal amistad le es prejudicial. Luego no sera peccado.

¶ Todauia queda difficultad, si seria licito descubrir algun defecto de la tal muger, que fuesse infamatorio, y secreto para deshazer la tal amistad, no se auiendo de seguir otro daño alguno. Porque si en realidad de verdad se vuiesse de seguir otro daño graue, no seria licito.

¶ A esta duda mi parecer es, que no es muy fuera de razon dezir, que seria licito. Porque todo esto se ordenaria al bien espiritual de la tal muger, que es mayor bien.

¶ A la razon de dudar, que se pone al principio de la du-

da se ha de responder, que aquella amistad no es bien, que le importe algo el deshazerla. Antes es gran bien que se deshaga, por ser perjudicial. Pero dezir algun peccado o defecto para deshazer vna amistad honesta, y virtuosa, siempre es peccado, si se pretende hazerlos de amigos enemigos. Porque la tal amistad es gran bien, y mayor que el de la fama, y honra. Pero quando se pretende deshazer la amistad prejudicial, que ya hemos dicho no es peccado: porque no es bien la tal amistad.

¶ La tercera difficultad es, quando vno tan solamente pretende, que no tengan tanta familiaridad, aunque queden amigos, si sera peccado mortal dezir alguna cosa verdadera, para este proposito. La razon de dudar es: porque se deshaze la amistad, y se pretende deshazer en algo.

¶ A esta duda se responde, que en este caso sera peccado venial. Esto enseña el Doctor citado, y lo mismo tiene Aragon. La razon es: porque en el tal caso no se haze graue daño en la amistad. Luego tan solamente sera peccado venial, por ser la materia leue. De lo qual se responde a la razon de dudar.

Ara. 2.2. q. 74. ar. 2.

¶ La quarta difficultad es, si es licito diziendo mal procurar que vno no sea amigo de otro, por el proprio prouecho del, que dize mal. En esta difficultad cosa cierta es, y aueriguada, que sera peccado mortal, procurar esto, diziendo cosas, que no sean verdad, sino mentira. La razon es: porque en el tal caso se leuanta falso testimonio, para el tal effecto. Esto enseña el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion veynte y quatro.

¶ La difficultad es, si sera licito hazer esto diziendo la verdad. En esta difficultad Soto enseña, que esto no sera peccado mortal. Lo mismo enseña Aragon en el lugar citado. La razon es: porque qualquiera puede procurar su prouecho, sin fuerça, y engaño, siendo digno del.

So. lib. 5. de iust. q. 11. ar. 1.

¶ A esta duda se responde, que me parece ser peccado mortal. Y lo mismo tiene Manuel Rodriguez. La razon es: porque para procurar su prouecho no ha de hazer daño descubriendo defectos infamatorios del proximo. Luego no es licito.

¶ Verdad es, que lo que dize Soto puede tener verdad en caso, que vno de los amigos fuesse infiel al otro. Porque en el tal caso seria hazer bien al amigo fiel: el qual bien qualquiera esta obligado a procurar, aunque sea con detrimento del infiel, corrigiêdole primero, sino se aprouecha de la correction.

¶ Quar-

Quarta conclusion: Este vicio de la susurracion es de vna especie de vicio. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es: porque tansolamente tiene vna razon formal, que es diziendo mal pretender la razon de enemistad. Y aunque es verdad, que ay diuersas razones de amistad, con todo esso este vicio no pretende causar, sino la razon de enemistad en commun. El exemplo es en el odio, que es vn vicio contrario al bien, y su obiecto es la razon de mal. Aduiertase, que los particulares fines extrinsecos, a los quales se puede ordenar este vicio no varian la especie del vicio, sino ponen nueua circunstancia. El exemplo es, si vno cometiesse este peccado diziendo mal, y sembrando zizaña entre marido y muger, para tener parte con la muger, tendria circunstancia de adulterio. Y lo mismo es en otros casos semejantes. Tambien se ha de aduertir, que aunque es verdad, que este vicio es de vna especie: pero dentro desta especie puede ser mas, o menos graue notablemente. Por lo qual sera necessario declarar esto en la confession.

(?)

Capitulo xxx. Dela irrision.

DEsta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los q̃ escriuen sobre el, y los sumistas. D. Th. in 2.2.q.75. sumistæ v. irrisio.

PRimera conclusion. La irrision es vn vicio contra justicia: por el qual burlando del proximo se pretende, que el tal se auerguence, y que se corra delante de los que estan presentes. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, en el articulo primero. La razon es: porque assi como el contumelioso pretende quitar la honra, y el murmurador la fama; y el susurron la amistad: assi tambien por el vicio de la irrision se pretende, que el proximo se empache, y auerguence. Y este fin es distincto, y tiene particular razon de injuria. Luego es peccado y vicio contra justicia.

¶ Segunda conclusion. Este vicio de su naturaleza es peccado mortal. Esto enseñan los discipulos de Sancto Thomas con el mismo Sancto Thomas en el lugar citado en el articulo segundo. La razon es: porque es peccado contra justicia. Luego de su naturaleza ha de ser peccado mortal. Verdad es, que pue-

de ser peccado venial por ser la materia leue, como en los demas vicios contra la virtud de justicia.

¶ Tercera conclusion: Este vicio es mas graue injuria, que la cõtumelia: pero no es tan graue injuria, como la detraction. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado. La primera parte se prueua: porque la irrision encierra en si toda la injuria de la contumelia: porque le dize delante de los ojos lo que es contra su honor, y añade nueua injuria, que es pretender auergonçarle. Luego es mas graue peccado. La segunda parte se prueua: porque toda la malicia de la irrision es contra la reuerencia deuida al proximo, y la detraction es contra la fama, que es mayor bien. Luego la detraction es mas graue peccado. Como la detraction es mas graue peccado, que la irrision: ansi tambien la susurracion es mas graue peccado, que la irrision. Porque pretende mayor mal, que es deshazer la amistad.

¶ Quarta conclusion: Pestilentissimo vicio es hazer irrision de la virtud, y communmente es peccado mortal: aunque la irrision no sea formal, y pretendida, sino como material. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar allegado. La razon es: porque la tal irrision es causa, que la virtud se estime en poco. Luego es peccado mortal.

¶ Los discipulos de Sancto Thomas disputan acerca destos peccados, que consisten en palabras: porque Sancto Thomas no trato del peccado de la murmuracion, que consiste en palabras.

¶ A esta duda responden todos, que la murmuracion se reduze a contumelia, y detraction, susurracion, e irrision como imperfecto al vicio perfecto. De suerte que la murmuracion se esparze, y estiende por todas estas especies. Esto enseña Caietano en particular. La razon es: porque el mismo vocablo significa injuria imperfecta en las mesmas vozes, y palabras. Verdad es, que segun commun consentimiento de los hombres, la murmuracion se toma por vicio imperfecto de detraction, o de susurracion.

Ca. opus. 17. respo. respo. 13. dubio. 6. & in summa ver. murmuratio.

Capitulo xxxj. De la maldicion.

D. Th. 2. 2. q. 76. art. 1. Summistæ. v. maledictio.

DEsta materia disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y los summistas.

PRIMERA conclusion: La maldicion es vn pedir, algun mal a otro con desseo

de que le venga. Esto enseñan todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y entre ellos Caietano, Medina, y Orellana. La razon es: porque esso quiere dezir maldicion. Como si vno dixesse, mala muerte venga por ti, el diablo te lleue, o otra cosa semejante. Y aunque es verdad, como dize Sancto Thomas, que la maldicion se puede tomar desseando el mal, o cõmo imperandolo: pero communmente los que maldizen toman la maldicion desseando el mal.

¶ Segunda conclusion: La maldicion de su naturaleza es peccado mortal. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado en el articulo tercero, y lo mismo enseñan, todos sus discipulos, y particularmente Caietano en la summa. La razon es: porque el dessear mal al proximo es contra la virtud de charidad. Luego es peccado mortal de su naturaleza. Verdad es: que podra acontecer ser peccado venial: como si se desseasse mal leue, o tambien, si la maldicion fuesse tansolamente material. El exemplo es, quando no se dize con desseo de que succeda. Como quando los padres algunas vezes echan maldiciones a los hijos, sin dessear, que les suceda el mal. Tambien puede ser peccado venial, por otros caminos. Como suelen ser peccados venialos los demas peccados, que de su naturaleza son peccados mortales.

¶ Tercera conclusion: para tener razon de maldicion, de suerte que sea peccado ha se de dessear el mal debaxo de razon de mal. Quiero dezir que no es maldicion dessear mal para mayor bien suyo. De suerte, que si vno desseа la muerte, o la infamia, o daño en los bienes temporales por algun buen fin, como para que se enmiende, o para que se cumpla la justicia de Dios, o de la Republica, no es peccado de maldicion. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el en la questio citada, y Caietano en la summa: y Manuel Rodriguez. La razon es: porque, en el tal caso absolutamente hablando, no se desseа mal al proximo, sino antes se le desseа bien.

ar. 1. ad 3. Man. Rodrig. in sum. cap. 212. con. 2.

¶ La difficultad es, si maldezir a toda su casa, es cometer tantos peccados, como son las personas que ay en casa. La razon de dudar es: porque la tal maldicion se endereça a todos los que ay en casa. Luego tantos peccados se cometen, como son las personas, que ay en casa. Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion tercera enseñan que no son tantos los peccados de maldicion, quantas son las personas, que

ay en casa. La razon deste author es: porque aunque este nombre casa, signifique muchos significalos collectiue, y es como si no fuesse mas, q vn cuerpo. Y en confirmacion de su sentencia trae a Nauarro.

Naua. in manu. ca. 6. n. 18.

A esta duda se responde, que en realidad de verdad la tal maldicion no es mas que vn pecado: pero equiuale a muchos. El exemplo es, si vna tuuiesse vn desseo de matar a muchos, que estan en vna casa. El tal peccado seria vno: pero equiuale a muchos: porque es como si tuuiesse muchos desseos distintos de matar. De lo qual se toma facilmente la razon, con que se prueua la conclusion. Tambien de lo dicho se suelta facilmente la razon de dudar.

¶ Quarta conclusion: Maldezir las criaturas irracionales sin otra cosa adiuncta, no es peccado mortal de maldicion. Esto enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos en el lugar citado, en el articulo segundo, y muy en particular Caietano en la summa. La razon es: porque sola la criatura racional, y intellectual es capaz de mal hablando absolutamente, y formalmente. Luego el mal dezir la criatura irracional, de la manera dicha, no sera peccado de maldicion. Pero aduierte Caietano, lo primero, que el maldezir la criatura irracional de la manera dicha, sera peccado venial, por ser palabra ociosa. Lo segundo se deue aduertir, que el maldezir las criaturas irracionales, en quanto son criaturas de Dios, es peccado mortal grauissimo. Caietano aduierte, que es blasfemia: como es blasfemia maldezir los Sanctos. Lo tercero se aduierte, que el maldezir las criaturas irracionales en orden a los hombres, o como son cosas de los mismos hombres, es peccado mortal de maldicion. La razon de Caietano es: porque esso es como desear mal a los mismos hombres. Como quando vno de gana maldize al dia, en que nacio. Pero, no sera peccado maldezir vn hombre el dia, en que nacio, no desseando, que no aya nascido, sino que no uuiera sido causa, y principio de tanto mal: como no pecco lob maldiziendo el dia en que nacio.

¶ Quinta conclusion: Los que tienen costumbre de maldezir y echar maldiciones a los hijos, y hijas, o a las criadas, o a otras personas semejantes, estan en estado de peccado mortal. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque el mal dezir es peccado mortal. Por lo qual los confessores han de tener grā de atencion en lo que toca a este vicio, y remediar a los que tuuieren semejante costumbre, o negandoles la absolucion hasta que se enmienden

oponiendo otros remedios eficaces. Particularmente esto vicio reyna en mugeres apassionadas, y enojosas, cuya ira es la suprema.

¶ Finalmente se ha de aduertir que los hijos han de temer grandemente las maldiciones de los padres: y los padres son impios grãdemente en ordé a los hijos, quãdo les echã maldiciones. No porq las palabras de los padres tẽgã fuerça y virtud de hazer mal a los hijos, sino porque muchas vezes permite Dios, que los tales males vengan a los hijos, y esto por los peccados de los padres, o de los mismos hijos.

Cap. xxxij. De la fraudulẽcia, y injusticia, que se comete en las compras y ventas.

DEsta materia disputa Sãcto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente el Maestro Soto, y los summistas, y entre ellos Manuel Rodriguez, y los Iuristas en los titulos que ay desta materia. La qual es grandemente necessaria para el bien y vtilidad de la Republica.

D. Tho. 2.2.q. 77. Sot. 6. de iust. Manuel Rodrig. in sum. cap. 76. 77. & alijs.

PRimera conclusion: El contrato en commun es vna obra, de la qual nasce, y procede vna obligacion mutua, y reciproca de ambos las partes. Esta definicion lo pone al principio desta materia: porque la compra y venta es vna especie de contrato. Esta difinicion se halla en derecho ciuil, y esta recebida de todos los Doctores Theologos, y juristas. Prueuase declarando la difinicion. La qual se ha de entender en sentido causal, de suerte que el contrato no es obligació, sino causa la obligacion. De manera, que es cierta obra, de la qual procede y nasce la obligacion. Esta obligacion ha de ser mutua y reciproca de ambas partes, y del consentimiento de ambos los cõtrayentes. Por esta razon la simple promission no tiene razõ de contrato. Porque de la simple promission no nasce la obligació mutua, y reciproca. Lo mismo se ha de dezir de la donacion, que no tiene razon de contrato hablando en rigor. Quando los juristas, o algunos Theologos la cuentan entre los contratos, no se ha de entender en rigor. De lo que toca a las especies de contrato se ha de dezir mas en particular azia el fin desta materia. La venta en particular es dar vna cosa por precio, y la compra es tomar vna cosa por precio recibiendo della el dominio. Esto enseña Soto lib. 6. de iusticia quæstione 1. articulo. 2.

Defin. cõtract. contractus est vltro citroque obliga n. l. labec. ff. de verborum signifi.

¶ Segunda conclusion. La cõpra, y venta es vna specie particular de contrato: la qual de su naturaleza es licita, guardando la deuida igualdad en el contrato. Esto enseñan todos los Theolo-

gos

gos en el lugar citado: y lo mismo enseñan los juristas. Que sea vna especie de contrato, consta manifiestamente: porq̃ de ambas las partes nasce y procede obligacion, de suerte, que el vno da el dinero, y tiene obligacion de darle: y el otro tiene obligacion de dar la cosa, que se compra. Luego es vna manera de contrato. Que esta manera de contrato de sí no tenga malicia, sino que antes la compra y venta sea licita, consta: porque si se guarda igualdad es obra de la virtud de justicia, particular, y commutatiua. Luego es obra licita, y sancta: particularmente, que es grandemente necessaria, para la Republica.

¶ Desto se sigue, que el arte de negociar comprando, y vendiendo de su naturaleza es licita, guardando la deuida igualdad: pero es grandemente peligrosa. Que sea licita con la dicha condicion, consta de lo ya dicho. Que sea peligrosa consta: porque esta manera de arte trae consigo muchos peligros, como consta por la experiencia.

¶ Sigueſe lo segundo; que esta arte de comprar, y vender, que de su naturaleza es licita, se puede viciar, por muchas maneras. La primera es, si se vende lo que de su naturaleza no se puede vender. Como si vno vende los sacramentos, o otras cosas, que estan prohibidas por derecho, venderse. De lo qual esta determinado en derecho. La segunda manera de parte de la persona, que negocia, y compra, y vende por le ser prohibido. El exemplo es, en los clerigos, a los quales esta prohibido el arte de negociar, como diremos en su proprio lugar. La tercera manera de parte de las personas, con quien negociamos. Porque no es licito vender armas a los infieles, y Moros, como se determina en derecho. Ni es licito vender a aquel, que no puede comprar, ni a aquel que lo compra para vsar mal de la tal cosa contra el proximo. Lo quarto se puede viciar el tal contrato de parte del lugar, en que se haze. Como si se haze en lugar sagrado. Lo qual se determina en el derecho. Lo quinto de parte del tiempo. Porque no es licito el negociar, y cõprar, y vender en los dias de fiesta, como esta determinado en derecho. Verdad es, q̃ estas circunstancias de lugar, y tiempo constituyen el peccado en razon de escãdalo, y quãdo se impide el officio diuino. De otra manera no seria peccado mortal. Particularmente, que estas leyes por la contraria costumbre estan abrogadas. Lo sexto se puede viciar, y ser peccado de parte del modo, como quando se haze con fraude, y engaño. De lo qual se dira luego. O quan de interuienen muchos juramentos. Lo vltimo de parte del fin. Como quãdo se haze por ganar, sin tener templança ninguna en

C. quæ resvendi. non poſſunt.

c. ita quõ rundã de Iudæis & Sarracenis.

ca. decet de in mu nitate eccleſiæ in 6.

Cap. 1. de feriis.

la ganancia. De lo qual se ha de ver Medina.

Medi. C. de restit. q. 3.

¶ Tercera conclusion. Pecado mortal es, cõ fraude, y engaño vẽder la cosa mas cara de lo q̃ vale. De suerte, que si vna pieça de plata, o oro vale cien ducados, vender la por ciento, y veynte es peccado mortal. Esto enseña Sancto Thomas en la question citada, en el articulo primero, y todos sus discipulos, los que escriuen sobre el, como son Bañes, y Aragon. La razon es, porque el tal pecca contra la justicia commutatiua: pues no guarda la deuida, igualdad en la compra y venta. Luego pecca mortalmente. Porque el peccado contra justicia commutatiua es peccado mortal de su naturaleza, como queda dicho arriba. Dixe de su naturaleza: porque si la materia fuesse leue, de suerte que excediesse poco en el precio, no seria peccado mortal, sino peccado venial. Saluo, sino continuasse mucho en el exceder, de lo qual se dira abaxo.

¶ Quarta conclusion. Vender la cosa mas cara, o comparla por menos precio de su naturaleza es peccado mortal, y injusticia. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, la misma: porque sino se guarda igualdad de parte del que compra, o del que vende, siempre se comete injusticia. Luego es peccado mortal de su naturaleza. De suerte, que aunque no aya fraude, ni engaño, si ay exceso, o diminucion en el precio de su naturaleza es peccado mortal contra la virtud de justicia commutatiua.

¶ Pero es necessario declarar en particular, qual sera el justo precio de las cosas, que se venden, y compran, para que se eche de ver, quando ay exceso, o diminucion en el precio.

¶ Quinta conclusion: Tres reglas ay para poder conocer el justo precio de las cosas, que venden, y compran. Esta enseñan todos los Thomistas, en el lugar citado, y muy particularmente Orellana. Esta conclusion no se puede probar, sino trayendo las mismas reglas. La primera regla es, el beneplacito, y authoridad de la Republica, que tassa el justo precio de las cosas, que se venden, y compran. Como quando la Republica tassa el precio justo del trigo, o de la cebada. En nombre de la Republica, se entiende todos los ministros de la misma republica, que tienen authoridad de la misma Republica para tassar el precio de las cosas, que se compran, y venden. Entre estos el principal es el principe, que puede hazer ley, por la qual tasse el precio de las cosas, q̃ se venden. Tambien el corregidor, y el juez tiene authoridad para tassar el precio destas cosas, como se dize en derecho. La misma authoridad tienen los regidores, q̃ cõ authoridad publica tassã

le. 1. ff. de offi. perfecti vrbis.

el pre-

el precio destas cosas. Y otras vezes la Republica suele nombrar tassadores del precio de algunas destas cosas. Aduiertase acerca desta regla, que si el error no es intolerable, y euidente, siempre en caso de duda se ha de estar por la tassa hecha por la Republica, o por estos ministros. De suerte, que sino es claro, y euidente, que el precio puesto es injusto, si empieça se ha de entender ser justo. Aduiertase tambien, que los precios destas cosas algunas vezes se ponen en orden al termino de su grãdeza. Quiero dezir q̃ se tassa el precio, de suerte, que no se pueda exceder de alli y esto en fauor del comprador. El exemplo es en la prematica real del trigo que esta tassado el precio de suerte, que no se pueda exceder de catorze reales: pero puedese baxar, y deuese baxar el precio quãdo vale mas barato. Otras vezes se tassa el precio en orden al termino menor en fauor del que vẽde, de suerte, que no se puede vẽder por menos. El exemplo es en el precio tassado de los censos redimibles, que no se puede vender ni comprar menos, que a catorze mil el millar: pero puedense comprar a mayor precio. Vltimadamente algunas vezes se tassa el precio de ambas partes en fauor del que compra y vẽde, de suerte que no se puede baxar ni subir el precio. El exemplo es en la tassacion, que hazen los regidores del vino, o de otra cosa semejante.

¶ Acerca desta regla ay vna duda, si se puede tassar el precio de las cosas, que se venden desta manera. La razon de dudar es: porque es licito, que el que vende la cosa le conteuẽ din daño ninguno. Luego si fuesse cosa cierta, que la hanega de trigo le costo al labrador, que lo cogio treynta reales, ni sera licito tassarlo en catorze reales. Confirmase: porque el precio del dinero esta tassado por la Republica, y cõ todo esso es licito vender el oro mas de lo que esta tassado. Luego licito sera vẽder el trigo a mas de la tassa.

¶ A esta duda se ha de responder, que la Republica, y sus ministros, que tienen authoridad della pueden muy bien tassar el precio justo: y no es licito a los que compran, o venden salir del conforme a la tassacion de la Republica. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon esta clara: porque la Republica, y sus mismos ministros todos tienen particular obligacion de mirar por el bien commun. Luego en orden al bien commun pueden muy bien tassar el precio justo destas cosas: y el tal precio es obligatorio, conforme a como esta tassado.

¶ A la razon de dudar se respõde, que el vendedor, quando vende se puede conseruar sin daño teniendo atencion a los daños que incurre por razon del comprador: pero no de los daños, que antes auia incurrido. Porque desses no tiene culpa el comprador. Por los gastos, que ya auia he-

cho

cho no es licito vender la cosa mas cara, de lo que ella vale. Si al tal labrador se le muriovna mula quãdo araua, no por esso puede vender el trigo mas caro. Al presente la costa que le tenia el trigo era daño, que ya auia incurrido. Por lo qual en la tassacion del precio no se ha de tener tanta atencion a esto. Particularmente, que se ha de mirar al biẽ commun: y tambien a que si alguna vez pierden, otras muchas vezes ganan. A la confirmacion se ha de responder, que el dinero, pongo por exemplo, el oro, se puede considerar de dos maneras. La primera, como dinero, y como es precio de las cosas, que se venden, y compran. Y desta manera esta tassado su valor, y precio. La segunda manera se puede considerar como cierta manera de metal: y desta manera no tiene tassado el valor, sino que se varia, conforme a la abundancia, o no abundancia del tal metal, qual es el oro, y la plata. Pero el trigo tan solamente tiene vn vso, que es comerse. Por lo qual, si tiene tassado su precio, no es licito vender lo mas caro.

¶ La segunda regla es: que quando no esta tassado el precio por la Republica, o sus ministros, o en lo que no esta tassado, tiene lugar de precio justo el commun vso de la plaça, y la cõmun estimacion de los hombres de bien. Esta regla enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, y tiene fundamẽto en el derecho ciuil. Este precio assi tassado se llama justo natural. Aduiertase, que el precio de las cosas no se ha de estimar, y apreciar conforme a las naturalezas especificas de las cosas, sino como son prouechosas para los vsos humanos. Cierta cosa es, que valen mas los viuientes considerados segun su naturaleza especifica, y con todo esso para el vso de los hombres de mayor precio y estima es el trigo, que no los ratones, como lo dize Sant Augustin, y tiene mayor precio. Y mas vale vn esclauo segun su naturaleza especifica, que vn cauallo, y con todo esso, mas precio puede tener vn cauallo, que vn esclauo.

¶ La tercera regla es: El bene placito de ambas las partes y de los que compran y vender y tiene fundamento en S. Thomas en el lugar citado en el articulo segundo. Y acerca destas reglas se deue aduertir, que ay algunas differencias entre los precios, q̃ se ponẽ destas diuersas maneras. La primera differencia, que ay, es entre el precio, que se pone cõforme a la primera Regla, y el que se pone conforme a las otras dos. Porque el precio, q̃ tassa la Republica, o los ministros della con su authoridad, consiste in indiuisible, de suerte, que no es licito passarlo vn punto, ni recebir alguna cosa mas. El exemplo es llano en la prematica del trigo, que tassa la hanega a catorze reales, y no es licito

D. Th. 2. 2. q. 57. art. 2. l. precia. ff. ad leg. falci. & l. si seruus. ff. ad leg. aquiliam & c. 1. de emptione & venditione.

Aguſt. in. de ciui. c. 16.

lleuar cosa alguna mas. Pero el precio justo, que se constituye, conforme a las otras dos reglas no consiste en indiuisible, sino que tiene latitud, y grados. Por lo qual los Doctores communmente de vna misma cosa, y por vn mismo tiẽpo, suelen señalar tres maneras de precio, y esto en el mismo foro, y en la misma plaça. Y todas tres maneras de precio tienẽ justicia. El primer precio es pio, o infimo, que es lo menos, porque se puede véder la tal cosa. La segunda manera de precio es rigido, o riguroso, que es por otro extremo el supremo. La tercera manera de precio es el moderado, o tẽplado. Declaremos lo con exẽplo, para q̃ assi se eche de vermejor la doctrina. En la misma plaça se puede, véder el mismo paño, y del mismo prouecho a ocho reales, y ocho y medio, y a diez. El primer precio es infimo. El segundo moderado. El tercero riguroso. Todos estos precios son justos: porq̃ estos precios tienẽ grados y tienen latitud. La segunda differencia es, el precio tassado con authoridad de la Republica se deue de ordenar por la justicia legal al bien, y vtilidad de la misma Republica, como se ordenan todos los bienes que los ciudadanos posseen. Pero los precios constituydos por las otras reglas se pueden ordenar al bien, y vtilidad de los mismos ciudadanos. Estas differencias, ay entre el precio constituydo, conforme a la primera regla, y el precio justo cõstituydo por las demas reglas. Pero tambien ay differencias entre los precios constituydos por la segunda y tercera regla. La primera differencia es, que auiendo precio constituydo por la segunda regla, y por el cõmun beneplacito de la plaça no ha lugar el precio, que se constituye por la tercera regla. De suerte, que si conforme al vso commun de los que venden y cõpran el paño vale a diez reales, no es licito variarlo por el particular consentimiento de ambas las partes, sino que se ha de estar en la cõpra y venta al vso commun. De suerte, que la tercera regla tiene lugar, quando no esta tassado el precio por los ministros de la Republica, ni por el vso commun, por ser la cosa rara: entonces se puede poner el precio por el commun consentimiento de los contrayentes. Tiene tambien lugar de constituyr desta manera el precio, quando vienen nueuas mercaderias a alguna prouincia, o quãdo viene algun nueuo artifice, o que haze algun artificio nueuo, como el del agua de Toledo. Verdad es, que tambien entonces se ha de tener atencion a las obras, a la industria, al cuydado, a la sciẽcia, y a los gastos, y a otras cosas semejantes. Y teniendo atencion a todas estas cosas se ha de cõstituyr el justo precio de commun consentimiento de los mismos contrayentes. La segunda differencia es, que la segunda regla, y manera de con-

stituyr

ſtituyr el precio tiene lugar en las coſas ordinarias, y neceſſarias para la Republica, como en el azeyte, en el paño, y otras coſas ſemejantes. Pero la tercera regla principalmente tiene lugar en las coſas, que no ſon neceſſarias para la Republica, ſi no q̃ pertenecẽ al reſplandor, y fauſto, como ſon en las perlas precioſas, en caualios, y perros de caça, y en aues de volateria. De lo qual ſe colige, que ay dos maneras de coſas, vnas neceſſarias, y otras q̃ no ſon neceſſarias, ſino que pertenecen al reſplandor, y ornato. Las primeras ſe han de vender conforme a la taſſa, ſi ay taſſa puеſta por la Republica, o por el juſto precio, conforme al vſo de la miſma Republica.

¶ La difficultad es de la ſegunda manera de coſas, ſi ſera juſto precio, venderlas por todo lo que quiſiere el vendendor no auiendo fraude, ni engaño. Como en el exemplo puеſto de las perlas precioſas, y caualios. La razon de dudar es: porq̃ eſtas coſas no ſe pueden taſſar de otra parte alguna, ſino del commun beneplacito de las partes. Luego el vendor podra lleuar todo lo que el quiſiere. Confirmaſe: porque el comprador no es inuoluntario razonablemente, ſi el vendedor pide todo lo que quiſiere por la tal coſa, pues no tiene neceſsidad della. Luego puede muy biẽ ſin hazer injuria, pedir todo lo que quiſiere. En eſta difficultad Soto, enſeña, ſer licito, que el vendedor lleue todo lo que quiſiere por la tal coſa. Otros Doctores enſeñan lo cõtrario. Y dizen, que ſe deue tener atencion a las leyes del juſto precio. Sot. li. 6. de iuſt. q. 1. art. 3. ad 2.

¶ A eſta duda, mi parecer es, que ſe deue tener atencion a las leyes del juſto precio, conſtituydo conforme a la tercera regla, de ſuerte que no ſea demaſiado de exceſsiuo, o el comprador demaſiado de ciego, conſiderando las coſas, que ſe deuen conſiderar conforme al tenor de la tercera regla. La razon es: porque la coſa no ſe puede vender, ſino es por el juſto precio. Y en el tal caſo el precio ſe ha de conſtituyr de cõſentimiento de ambas partes, teniendo atencion a las coſas dichas. Luego aq̃l ſera juſto precio. De lo qual ſe ſigue, que ſi vna deſtas coſas ſe vendieſſe por vn precio, que claramente ſe vieſſe ſer exceſſiuo, auria obligacion de reſtituyr, aunque el comprador la compraſſe, y dieſſe el tal precio, porque lo valia ciegamente. A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que aunq̃ no aya precio conſtituydo por el vſo commun de los hombres, pero puedele auer juſto, conſtituydo por el beneplacito de ambas las partes, teniendo atencion a las coſas dichas en la tercera regla. A la confirmacion ſe reſponde, que aunque no ſea coſa neceſſaria

no por esso se ha de vender por lo que cada vno quisiere, sino cõforme a lo dicho.

¶ Sexta conclusion. El modo de vender las cosas varia el justo precio, quando no esta tassado por ley. Declaremos esta conclusion. Vna manera de vender las mercaduras es inquiriendo, y buscando dueño, como suele acontecer, que muchos traen mercadurias por las calles, buscando, y inquiriendo quien las quiera comprar, o quando se venden a pregones. Otro modo ay de vender las mercadurias, deteniendolas en su casa hasta que las busquen los compradores: desta manera venden comunmente los mercaderes. La primera manera de vender justa, y santamente haze, que el precio de las cosas sea menor. Por lo qual se suele dezir, que las cosas desta manera vendidas se hazen viles y de menor precio. El segundo modo de vender justa, y santamente haze, que el precio de las cosas sea mayor. La tercera manera de vender es quando vno vende juntamente gran copia de mercadurias. Como quando vno vende muchos fardeles de lienço, o de paño. Otra manera de vender ay oppuesta a esta, que es vender las cosas por menudo, como quando vno vende el paño, o seda vareada. El primer modo de vender justamente disminuye el precio, y el oppuesto modo de vender justamente augmenta el precio. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, en los lugares citados particularmente Soto. Caietano, y Otellana. La razon es, porque como queda dicho en la segunda regla, el justo precio se constituye por el vso commun de los hombres, y la commun estimacion de la plaça. Y esta commun estimacion tiene, que las mercadurias, que buscan comprador, no tengan tanto precio, como las que lo esperan. Luego esto es justo. La razon desta commun estimacion es, porque auer pocos compradores, y muchedumbre de mercadurias, justamente disminuye el precio: y por el contrario muchedumbre de merchantes y compradores, y pocas mercadurias justamente augmentan el precio. Y quando las mercadurias buscan comprador es argumento, que ay muchas mercadurias, y pocos compradores, y por el contrario, quando las mercadurias se estan en casa hasta que las busquen, es argumento, que no ay abundancia de mercadurias, y que la ay de quien las compre. Por la misma razon: el commun vso tiene, que quando se vende grande abundancia de mercadurias en el publico mercado, no se vendan por

tanto

tanto precio, como quando se venden por menudo. Esto tiene verdad por la razon ya dicha. Y tambien: porque se requiere trabajo, y industria, y cuydado, para conseruar las mercadurias tanto tiempo, como es necessario para diuidirlas.

¶ De las reglas ya puestas, y desta conclusion se collige claramente, lo que se ha de dezir de los monopolios. De tres maneras se pueden hazer estos monopolios. La primera con authoridad publica. Como quando el principe manda, que nadie venda tal mercaduria, sino vno solo. Como agora manda que nadie pueda vender naypes, sino es tal, o tal persona. Esta manera de monopolio si sea de cosas no muy necessarias para la Republica, o si de las necessarias, si se haze por necesidad de la misma Republica, es justo, y sancto, con condicion que no se tasse el precio de la tal mercaduria por el vendedor, que suele ser auaro, sino por justa ley. Por esta razon es licito, que el Rey conceda priuilegio a los authores de los libros, o a los impressores, que nadie los pueda vender, sino ellos. Aduierta se, que esta manera de monopolio, aũque sea con authoridad del principe, si es de cosas necessarias para la Republica, y sin necessidad, no es licito, sino iniquo. Y desta manera ay muchos monopolios. La segũda manera de monopolio es, quando dos, o tres mercaderes compran todas las mercadurias de vna especie, o de vna manera, para que todos los demas acudan a ellos a comprar las mercadurias, y ellos las vendan a como ellos quisieren. Esta manera, de monopolio es injustissima.

¶ La tercera manera de monopolio es, quando los mercaderes se conciertan entre si de no vender las mercadurias, sino es a tal precio, y todos estan firmes en el tal precio. Entonces todos los mercaderes son, como sino fuesse mas que vno. Porque quando venden muchos, suelen variar el precio de las cosas. Y el mismo vicio pueden cometer los officiales, y obreros. Tambien los cõpradores pueden cometer este vicio, si se conciertan entre si de no cõprar sino es a tal precio. Deste vicio se puede escusar los compradores, quando los que venden hizieron el monopolio ya dicho. Porque entonces es redimir su vexacion. Pero si los compradores pusieron justo precio pio, o moderado, entõces es licito hazer el dicho monopolio contra el monopolio de los vẽdedores, para redimir su vexacion. Porque sino pusiessen precio justo, no seria licito. Estos monopolios estan prohibidos por derecho commun ciuil, y del reyno.

leg. 1. C. de monopolis & in part. 5. ti. 7. l. 2.

¶ Septima conclusion: En algun caso, y como fuera de regla tambien se ha de tener atencion a

constituyr el justo precio de la cosa, que se compra al detrimento, que incurre el que vende de la venta, y por consiguiente a la commodidad y vtilidad que se le consigue detener la en si: y al gusto : a la antiguedad de la cosa. El exemplo desto vltimo es, quando vno vende vna casa, que es solar antiguo de vna illustre familia. Esta conclusion enseñan los discipulos de Sancto Thomas de su propria doctrina, y muy particularmente Orellana, Bañes Aragon. La primera parte se prueua: porque la igualdad de la justicia pide, que el que vende de la vendicion no incurre detrimento ninguno, sino que se conserue sin daño. La otra parte de la recreacion, y gusto, y antiguedad se prueua: porque el que vende puede muy bien estimar con precio su recreacion, y gusto, y la antiguedad de la cosa. Aduiertase: que ambas partes se entienden quando el comprador solicita, y prouoca al que vende para que venda la tal cosa. Porque, si el vendedor compelido con la necessidad auia de vender la tal cosa, y auia de dexar su recreacion y antiguedad y prouecho no podra entonces vender la cosa, mas, que ella vale en si. La razon es: porque en el tal caso el comprador, no es causa de que el que vé de carezca de la tal comodidad. Aduiertase tambien, que para constituyr el justo precio de las cosas no se ha de tener atẽcion al commodo, y vtilidad del que compra, como lo enseña, S. Thomas en el lugar citado, y todos los Doctores.

¶Desta conclusion se sigue, que son falaces las reglas, de que suelen vsar los mercaderes, quando venden sus mercaduarias. Porque suelen alegar, que ellos las compraron por tanto, y que hizieró muchos gastos, y otras cosas semejantes. Todas estas cosas no son de consideracion, para augmentar el justo precio, sino es regulandose por las reglas, que estan puestas en la conclusion passada. Porque puede acontecer que vn mercader sepa poco del arte de la mercaduria, y que aya comprado la cosa por mayor precio, que se aya de vender, y que se estime en el commun foro. Y tambien puede acontecer, que aunque aya comprado muy prudentemente: pero con todo esso despues vuo abundancia de mercadurias, y baxo el precio de las tales cosas, de tal suerte, que no puede lleuar tanto precio, como es aquel, que el dio. El exemplo es, si vn mercader de fuera de España ha oydo, que ay falta de trigo, y carga vna naue de trigo para España, despues halla que en España ay grande abundancia de trigo. En este caso tiene obligacion de disminuyr el precio, y no puede lleuar los gastos, que hizo. Porque el arte

de

de vender, y comprar esta subjecta a estos peligros.

¶ Acerca de todas estas cosas, y particularmente de las reglas para constituyr justo precio, puestas en la conclusion passada, ay algunas difficultades, que es necessario saberlas.

¶ La primera difficultad es, acerca de la primera regla, si es la tal regla buena, para constituyr el justo precio. La razon de dudar es: porque parece cosa injusta, que todas las mercadurias de vna especie, o de vn genero, tengan vn mismo precio indiuisible. Porque las tales mercadurias segun las condiciones particulares son muy dessemejantes. Luego la tal regla para constituyr el precio, no es justa. Declaremos esto. Entre los trigos ay vno mas precioso, que otro, y mas limpio, y mas solido, y de mayor peso, y algunas vezes algun trigo esta lleno de malezas, y otro no. Luego injusticia es, que todos los trigos tengan vn mismo precio. Porq̃ no es de la misma vtilidad, para el vso humano.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que aquella manera de tassar el precio por la ley es justa, y sancta. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razõ es: porque la Republica, y ministros de la Republica miran por el biẽ cõmun. Luego justo es y sancto, que en ordẽ al bien commun se tasse el precio de la manera dicha.

¶ A la razon de dudar se responde, que quando el precio se tassa por la ley a cosas de vn mismo genero, se ha de entender, que las tales cosas sean enteras, y sanas, y buenas. El exemplo es en la prematica del trigo, que lo tassa cada hanega a catorze reales, se ha de entender, que ha de ser que tenga substancia de trigo, buena, y entera. Por lo qual, si el trigo esta comido de gorgojo, o lleno de pajas, y suzio, de suerte que no hinche vna hanega de trigo bueno, y sano, no vale a catorze reales, sino que es necessario disminuyr del precio tassado por la ley. Lo mismo es, quando la ley tassa los censos redimibles a catorze mil el millar, se presupone, que es censo bien constituydo, y seguro: y sino es seguro se ha de vender por menor precio. Esta es doctrina de todos los Theologos. Lo segundo se puede dezir, que quãdo las mercadurias son enteras, segun la cantidad, y segun la substancia, pueden justamente venderse por vn mismo precio, quando el precio esta tassado por la ley, y la tal ley es justa, y sancta. Porque el primero, y principal blanco de la ley es el bien commun. Y al bien commun pertenece, que el precio de las mercadurias se tasse por la ley. Y la naturaleza de ley es, q̃ no pueda ocurrir a los singulares acontecimiẽtos, como se dira luego mas en particu-

ticular hablando de la prematica del trigo.

¶Todauia queda difficultad acerca de lo que queda dicho, que la tassa de las mercadurias se ha de entender, quando son enteras y sanas. La difficultad es, quando ay falta de trigo, si sera licito vender la hanega de trigo por catorze reales, no siendo sana, ni entera la tal hanega. Algunos Doctores enseñan, que es licito venderla con el tal precio, auiendo semejante necessidad.

¶A esta difficultad mi parecer es, que no es licito, sino que ha de disminuyr del precio. La razon, que me mueue es: porque como despues diremos, la tassa del trigo obliga en semejante necessidad, de suerte, que no se puede vender la hanega de trigo mas, que a catorze reales, y esto siendo bueno y entero. Luego, sino es sano necessario es, que se disminuya del precio. Porque no es razon, que se venda por tanto el trigo, que no es sano, como el que lo es.

¶ La segunda difficultad es, si sera licito el trigo, que de su naturaleza es limpio, y puro echarle algunas malezas en cantidad pequeña, y con ellas venderlo a la tassa, entiempo que al trigo vale a la tassa. La razon de dudar es, porque el trigo, que de su naturaleza tiene otras tantas malezas, y que tiene algunas pajas, es licito vender lo a la tassa, como es cosa notoria. Luego lo mismo sera, quãdo por el arte se le echan otras tantas malezas. Porque para los vsos humanos el tal trigo es dela misma vtilidad y prouecho. Declaremos esto. Cierta manera de trigo naturalmente tiene algunas malezas: como si digamos en vna hanega medio quartillo. Otro trigo naturalmente no tiene ningunas, por ser purissimo. La difficultad es, si se le podra echar aquel medio quartillo de malezas, y venderlo a catorze reales, como el otro. Confirmase: porque seria licito trocar el vn trigo por el otro, pues son tã vtiles para los vsos humanos. Luego tienen el mismo precio, y se pueden vender por lo mismo. Porque de otra suerte, no se podrian trocar ni cambiar, F. Luys Lopez in instructo. nego. lib. 1. 2. part. c. 42. lib. 2. cap. 19. enseña contra Medina ser licito sin obligacion de restituyr. Vease Manuel Rodriguez in summa. tom. 2. cap. 79. con. 10.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que no es licito. Esto deuen dezir todos los hombres cuerdos, y doctos: porq̃ de otra manera se daria occasion a mil cosas mal hechas. La razon es: porque la tassa se pone para el trigo, que nace en el cãpo, y como deziamos, aunque tenga diuersas naturalezas, justamente se pone el mismo precio. Luego, si a el trigo le echan malezas, que no nascieron con el, no sera licito venderlo a la tassa,

De

De suerte que en el tal caso se ha de disminuyr algo del precio.

¶ A la razon de dudar se responde: que la tassa se pone para el trigo, que nace en el campo, y este trigo que tiene malezas no nacio ansi en el campo. Por lo qual no es licito vender lo por el mismo precio, que el otro. Y para esto no es menester mucha Theologia. A la confirmacion se responde, que aunque sea ansi, que sean de la misma vtilidad para los vsos humanos, con todo esso no tienen el mismo precio, por la razon dicha. Y aunque es verdad, que se pueda trocar el vno por el otro, con todo esso no tienen el mismo precio. Y esto no es marauilla. Porque el trigo de la alhondiga, quando vale a diez y ocho reales con partes, y todo se puede trocar vna hanega de aquel trigo por otra de vn particular, y puede ser de la misma vtilidad, y prouecho la vna, que la otra. Y con todo esso la del alhondiga se puede vender a diez y ocho reales, y el particular, que no tiene partes, no lo pueden vender mas que a catorze.

¶ Todauia queda difficultad, si el que troco el otro trigo por aquel, al qual han echado algunas malezas, podra vender la hanega del trigo a la tassa, teniendo aquellas malezas puestas por arte. La razon de dudar es: porque sino puede venderlo a la tassa, sigueſe, que el otro no lo puede trocar con buena conscientia. Porque le da cosa, que vale menos, y se ha de vender por menos precio.

¶ A esta duda se responde, que ni este que hizo el trueco lo puede vender a la tassa, por tener aquellas malezas. Con todo esso parece, que se puede trocar para lo que toca a los vsos humanos de comerlo por ser de la misma vtilidad, quanto a este effecto. Lo qual se ha de hazer aduertiendole de la tacha que tiene el trigo, y que se pa, que no se puede vender por tanto precio, como el otro aunque es de la misma vtilidad, para comer.

¶ La tercera difficultad es, acerca de aquella primera regla: porque los Gouernadores de la Republica pueden faltar, o exceder en el tassar el justo precio, o por ignorar el valor de las cosas, o por odio, o por estar coechados con dadiuas. Luego el precio puesto por los tales no sera justo, ni licito.

¶ A esta duda digo lo primero, que la regla se ha de entender quando los gouernadores tassan el precio justamente, y conforme a las reglas de prudencia en orden al bien publico. Y en el tal caso, el precio puesto por los tales sera justo, y obligara en conscientia. Esto enseñan todos los Doctores por las razones arriba puestas.

¶ Digo lo segundo, que si es claro, y euidente, que los gouer-

nadores no ponen el justo precio, en el tal caso la tassa puesta por ellos no obliga en conscien-cia. La razon es de todos los Doctores. Porque entonces se engañan claramente en constituyr el justo precio.

¶ Digo lo tercero, que en caso de duda, se ha de estar por la tassa de los gouernadores de la Republica. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es: porque en caso de duda se ha de obedecer al superior, y se ha de estar por su parecer. Y los gouernadores de la Republica en el tal caso son superiores.

¶ La quarta difficultad es: porque los precios justos de la Republica se varian segun la diuersidad de los tiempos, y de los lugares, y teniendo atencion a los gastos, que se hazen en la tal mercaduria: y a si ay muchedumbre de semejante mercaduria, o si ay pocas mercadurias. Luego el precio, que se tassa por la ley no es justo: porque siempre se esta en vn ser.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que con todo esso se ha de estar por la tal ley, y que el precio constituydo es justo. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es: porque en el tassar el precio se ha de tener atencion al bien commun, y que sea cosa conueniente para el. Y esto suppuesto vna de las condiciones de la ley es, que no se mude facilmente. Y assi por el bien commun se ha de suffrir que se quede el mismo precio tassado por la ley, aun quando el precio arbitrario justamente se variaria. Tambien el precio legitimo se varia algunas vezes, por los mismos gouernadores de la Republica. Como se vee claramente en la prematica del trigo: la qual justamente se ha variado algunas vezes. Particularmente que se ha de presumir, que los gouernadores de la ciudad o del Reyno, ponen toda diligencia para considerar todas las cosas, de las quales justamente se augmenta, o se disminuye el precio, como son las cosas dichas en la razon de dudar. Y assi se ha de presumir por la tassacion, que hazen, y por el precio, que ponen si no lo varian. Esto se entiende, sino vuiesse tan euidente causa de mudar el precio, que no se vuiesse de estar a la tal tassacion. Porque en caso de duda se ha de estar a la tassa de los Regidores, y Gouernadores de la Republica, como ya queda determinado.

La quinta difficultad es, acerca desta primera regla, y de la segunda. Porque parece, que no se ha de estar a ellas. Porque communmente se dize, y es expresso en el derecho ciuil, que tanto va le la cosa, quanto se puede vender.

A esta duda se ha de respoder que aquel commun prouerbio se ha de entender, que tanto vale la cosa, quanto se puede vender, segun la commun estimacio del foro desde el precio infimo hasta el

l. 1. ff. ad senatū cō sul. l. querebatur ff. ad l. falci.

ta el rigido. Lo qual se ha de entender quando el precio justo de las cosas no esta tassado por la ley. Porque quando esta tassado ha se de estar a la tassa. O tambien se puede dezir, que aquel commun prouerbio se ha de entender, quando no ay precio tassado conforme a la primera, o segunda regla, por ser cosas, que no son necessarias para la Republica, como son las cosas, que pertenecen al fausto, y resplandor. Y en el tal caso puede tener verdad, que tanto vale vna cosa, quanto se puede vender, que esta es la sentencia de muchos graues Doctores.

¶ Acerca de la primera regla, es necessario declarar algo de lo tocante a la prematica del trigo. Y para declararla se han de poner algunos documentos pertenecientes a esta materia. Porque no ay lugar mas conueniente para tratar de lo que toca y pertenece a la tassa. El primer documento es, que en la prematica del trigo no solamente se veda el vender el trigo mas que a la tassa, o por mayor precio, que dize la tassa, sino tambien esta vedado, y prohibido el cambiar, y trocar el trigo por cosa alguna, que sea de mayor precio. El exemplo es, El hanega de trigo esta agora tassada por catorze reales, y no se puede vender por mayor precio, y tampoco se puede trocar por vna cantara de vino, si la cantara de vino vale mas de catorze reales. Y lo mismo es por vn cantaro de azeyte. Lo primero, porque la misma prematica del Rey, que prohibe lo vno, prohibe tambien lo otro. Lo segundo: porque como se dize communmente, oro es lo que oro vale. Por lo qual, si esta puesto el precio a catorze reales, de suerte, que no se exceda en la venta, tambien esta prohibido el trocarlo y cambiarlo por cosa que valga mas que catorze reales. Lo tercero porque la tassa del trigo se ordena al bien commun de la Republica. Y al bien commun pertenece, que el trigo no se pueda trocar por cosa, que valga mas, que catorze reales, por hanega. Porque de otra suerte no auria quien quisiesse vender el trigo, sino tan solamente cambiarlo: lo qual seria en gran detrimento de la Republica. Luego prohibido esta tambien el trocar la hanega de trigo por cosa alguna que sea de mayor precio, que la tassa. Esto es cosa certissima, y sin duda entre todos los Theologos, y Iuristas: porque lo dize expressamente la ley: y la razon esta clarissima.

¶ De lo qual se infiere ser clara injusticia el comprar algunas cosas a trueco de trigo, o de centeno, o de cebada, por menos precio q̃ ellas valẽ. El exẽplo

es:

es. En tiempo de necesidad el par de las perdizes vale cinco reales, segun el commũ vso. Y porque se las pague en trigo les hazen baxar del justo precio, y se las compran a tres o aquatro reales. Esto es injusticia clarissima, y ay obligacion de restituyr lo que disminuyen del precio. Lo mismo es, quando la cantara del vino, o del azeyte, segun la commun estimacion valia veynte reales, comprarla por vna hanega de trigo, que vale catorze es injusticia, y ay obligacion de restituyr todo lo que dio menos por pagarselo en trigo. Aduiertase, que si los que venden estas cosas, como son perdizes, vino, o azeyte excediessen en el justo precio, en el tal caso licito seria disminuyr del precio, quando se le paga en trigo, o centeno o ceuada, como se le diesse en estas cosas el valor del justo precio. Lo qual digo: porque los años passados algunos, que vendian estas cosas, las subian demasiado en el precio, segun la commun estimacion, y entonces licito era disminuyles el precio hasta ponerlo en lo justo, y razonable, pagandoselo en trigo, o centeno. El segundo documento es, que esta prematica del trigo contiene dos partes. La primera parte tassa el precio al trigo. La segunda parte pone pena a los que venden el trigo por mayor precio, que esta tassado por la ley.

¶ Acerca deste fundamento es la difficultad, si esta prematica, quanto a la primera parte obliga en conscience antes de la sentencia del juez, de suerte que sea peccado mortal en conscience vender el trigo mas que a la tassa. Nauarro enseña, que si alguno vende el trigo mas que a la tassa no peccara mortalmente, sino recibe mayor precio, que la justicia natural permite, no auiendo ley. Y lo mismo dize de todas las leyes ciuiles particularmente penales. Nauar. in Man. ca. 23. n. 55. & 86.

¶ Digo lo primero, que la tal ley, y prematica sin duda ninguna obliga debaxo de peccado mortal, desuerte que el que passa la tal ley pecca mortalmente. Esto enseñã communmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, particularmente Orellana, y Soto, y en la prima secundæ adonde se trata desto. La razon es: porque en el tal caso aquel es el precio justo, que esta tassado por la ley, desuerte que es obra de justicia commutatiua vender por el tal precio. Luego peccado mortal es contra justicia commutatiua vender el trigo, o ceuada mas que a la tassa. Esto es cosa cierta, y auerigua da entre todos los Doctores. Porque esta prematica, quanto a esta primera parte no tiene razon de ley penal, sino de ley, que tassa el precio. Esto mismo tiene Molina y Manuel Rodriguez, y citan infinitos authores, alli se po- So. deiust. 6. q. 6. ar ti. 4. in 1. 2. 3. q. 96 art. 4.

dran

dran ver. Eſto ſe entiende en los lugares, donde obliga la prematica del Rey: porq̃ ay algunos lugares, en los quales no obliga la prematica, como en el Reyno de Galicia: y en otras partes alli exceptadas.

¶ Digo lo ſegundo, que el que excede el tal precio conſtituydo por la ley tiene obligaciõ de reſtituyr el exceſſo. Eſto enſeñan todos los Doctores citados Soto, Cano, Victoria, Bañes, Orellana, Medina, Caſtro, y Molina, y Manuel Rodriguez en los lugares citados. La razon es: porque en el tal caſo vende la coſa mas que al juſto precio, lo qual es contra juſticia commutatiua. Luego obliga a reſtitucion. De ſuerte, que la primera parte deſta ley no es penal, ſino taſſatiua del precio. Por lo qual quando fuera verdad, que la ley penal no obliga en conſciencia a culpa, ni a peccado, con todo eſſo eſta primera parte por ſer taſſatiua de precio obliga en conſciencia a culpa contra juſticia commutatiua, y por conſiguiente ay obligacion de reſtituyr. El peccado de ſu naturaleza es peccado mortal contra juſticia commutatiua. Pero en particular ſera mortal o venial conforme a la cantidad graue, o leue, en que excediere el precio taſſado por la miſma ley.

Med. C. de rebus reſt. q. 36 Caſt. li. 1 del penal c. 12.

La ſegunda difficultad es, de lo que toca a la pena conſtituyda por la miſma ley, y prematica. Porque manda que el q̃ excediere en el precio, pague tantos mil marauedis. La duda es, ſi eſta pena obligara en conſciencia, antes de la ſentencia del juez.

¶ A eſta duda ſe reſponde, que no obliga en conſciencia antes de la ſentencia del juez. Eſto tienen todos los diſcipulos de Sancto Thomas, como quedadicho arriba en la materia de fe, y muy particularmente lo tiene Orellana. La razon es: porque la ley penal no obliga en conſciencia, antes de la ſentencia del juez. Pero aduiertaſe, que deſpues de la ſentencia del juez, obligacion ay en conſciencia de pagar la pena de la dicha ley.

La tercera difficultad es, ſi eſta prematica obliga a ſolos los ſeglares, o ſi obliga tambien a los clerigos, y religioſos. La razon de dudar es: porque eſta ley es ciuil. Luego tan ſolamente obliga a los ſeglares, y no a los clerigos, ni religioſos. Porque los tales eſtan eſentos de la poteſtad ciuil. En eſta difficultad Nauarro, enſeña que eſta ley no obliga a los clerigos, ni religioſos, por la parte, que es ciuil. Y anſi dize, que ſeria coſa conueniente, que el Obiſpo o los Obiſpos puſieſſen las miſmas leyes, para que obligaſſen a los clerigos. Manuel Rodriguez in Summa tomo 2. cap. 79. concl. 15. enſeña que no pueden vender mas que a la taſſa, y eſto no por razon de la ley, y pragmatica.

Nauar. in Ma. c. 23 nu. 85.

A eſta duda ſe reſponde, que eſta ley, y prematica, y otras ſe

mejan

mejantes tassatiuas del precio, sin duda ninguna obligan a los clerigos, y religiosos. Esto enseñan todos los discipulos de S. Thomas, y communmente los Doctores. Prueuase lo primero de las leyes, en las quales se dize, que los clerigos sean compelidos a vender por el mismo precio, que venden los seglares. Lo segundo: porq̃ los clerigos seglares, y regulares todos estan subjectos a las leyes ciuiles, q̃ no impidẽ la buena gouernació ecclesiastica. Y esta tal ley no impide la buena gouernació ecclesiastica, sino antes la augmenta. Luego obliga a los clerigos, y religiosos. Lo tercero se prueua: porque esta ley es tassatiua del precio. Y los clerigos, y religiosos tienen obligacion de vender por el justo precio. Luego por lo menos ay obligacion de estar subjectos a esta ley, por la parte, que es tassatiua del precio. De todas estas razones se responde facilmente a la razon de dudar.

l. 1. 2. 3. l. 5. tit. 25. nouæ cõpilationis

¶ La quarta difficultad es, si para ser licito vender el trigo mas que a la tassa, basta que los Corregidores, y justicias lo permitan no teniendo especial facultad del Reyno, o del consejo real para ello. La razon de dudar es: porque los tales tienen obligacion de mirar por el bien commun. Luego si ellos lo permiten señal es que es cosa cõueniente para el bien commun, y por consiguiente sera licito vender lo mas que a la tassa.

¶ A esta duda se responde, diziendo lo primero, que en este caso no es licito, y si lo venden mas que a la tassa, pecaran mortalmente, y tendran obligacion de restituyr el excesso. Esto enseñã todos los Doctores, y muy particularmente Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion segunda. La razon es: porque los Corregidores, y justicias estan puestas para hazer guardar las leyes del reyno, y no para derogallas, ni ellos tienen authoridad de derogarlas. Luego aunque permitan vender el trigo mas q̃ a la tassa, no quedan los que lo venden seguros en consciencia.

¶ Digo lo segundo, que aunque los corregidores, y justicias manden vender el trigo mas que a la tassa, y aunque den licẽcia para ello, con todo esso, los que lo venden, no quedan seguros en consciencia, sino fuesse q̃ se entendiesse, que tienen licencia del Rey, y del consejo. Porque si se entendiesse, que tienen tal facultad, seguramente podrian vender el trigo mas que a la tassa. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es: porque las justicias, y los Corregidores no son superiores a las prematicas del Rey, o del Consejo. Luego en ninguna manera pueden ellos ordenar, que se venda el trigo mas que a la tassa, y si lo ordenan, la ordenacion no vale cosa alguna.

¶ Digo lo tercero, que alguna vez los Corregidores, y justicias justa y sanctamente pueden permitir

mitir por algun riempo q̃ le ven da el trigo mas que a la taſſa. Di xe por algun tiempo. Porq̃ auié do neceſsidad grande en la repu blica mientras dan auiſo al Rey o al Conſejo, teniendo atencion al bien commun, ſe podria per mitir, que el trigo ſe vendieſſe mas que a la taſſa. Pero ha ſe de dar auiſo, para que ſu Mageſtad o el conſejo de licencia. La razõ es: porque los Corregidores, y juſticias ſon miniſtros del Rey para hazer, guardar las leyes. Luego por mucho tiempo no pueden ellos permitir el quebrã tamiento deſtas leyes, ſin dar ellos auiſo en el conſejo. Que puedan permitirlo por algũ bre ué eſpacio, parece coſa clara porque eſtos tales tienen obliga cion de mirar por el bien com mun, al qual muchas vezes cum ple el permitir, ſe venda el trigo mas que a la taſſa, como ſe permi ten las malas mugeres, y otras coſas ſemejantes. De lo qual to do ſe reſponde facilmente a la ra zon de dudar.

¶ La quinta difficultad es de los miſmos Corregidores, y juſ ticias, que ſin cauſa, ni razon de xã vender el trigo mas q̃ a la taſ ſa, y no ponẽ cuydado en eſto ni caſtigã los tranſgreſſores deſta ley, ſi peccã mortalmẽte, y eſtan obligados a reſtituyr el daño, q̃ ſe haze. ¶ Digo lo primero, q̃ ſin duda ninguna peccã mortal mẽte cõtra juſticia, y cõtra ſu pro prio officio. En eſto conuienẽto dos los Doctores enel lugar cita do. La razõ es: porq̃ las juſticias de ſu proprio officio, y juſticia ſon guardas delas miſmas leyes. Luego ſi no hazẽ q̃ ſe guardẽ pe cã mortalmẽte cõtra juſticia, y contra ſu proprio officio. Cõfir maſe: porq̃ los tales eſtã ſalaria dos para hazer eſte officio. Luego ſi no lo hazẽ peccãmortalmẽ te cõtra juſticia. ¶ Digo lo ſe gũdo, q̃ los tales en eſte caſo tie nẽ obligaciõ de reſtituyr el daño, q̃ ſe ſiguc. Eſto enſeñã todos los Theologos. Prueuaſe cõ las razones hechas por el dicho paſ ſado. Cõfirmaſe: porq̃ ſi la juſti cia, o corregidor vieſſe, q̃ roban la caſa de vn ciudadano, y no lo defendieſſe, peccaria cõtra juſti cia, y eſtara obligado a reſtitu yr. Luego lo miſmo ſera, ſi vee q̃ robã los ciudadanos lleuãdoles mas de el juſto precio del trigo. ſino lo defiẽde, y prohibe cõfor me a las leyes. ¶ Aduiertaſe, q̃ lo dicho en eſtas reſoluciones paſſadas ſe entiẽde como lodize Cordoua, quãdo el Rey, o el Cõ ſejo real, o ſu Preſidẽte ò el Cor regidor en nõbre ḋ ſu mageſtad no mãdan o dã licẽcia q̃ tales per ſonas o en tales lugares puedâvẽ der el trigo, o harina, por tal pre cio, o como pudieren, y por ello no ſeã caſtigados. Porq̃ ſi el rey o el cõſejo da la tal licẽcia podra ſe vẽder el trigo, como ſino eſtu uiera taſſado. Porq̃ para los tales no ay taſſa. Lo miſmo es ſi el rey o ſu cõſejo callare, y no caſtigare a los trãſgreſſores dela dicha pre matica, pudiẽdolos compeler a traerle, y vẽderle conforme a la taſſa. Porq̃ ſi los dexa de caſti-

Cord. dẽ caſi. q. 7 ¶

gar,

gar, por no poder, y por el escandalo, que dellos sucedera, no ay duda, sino que peccan, y estan obligados a restituyr, vendiendo lo mas que a la tassa, como lo dize Gutierrez.

Gut. l. 2. pract. q. 180. nu. 21.

¶ La sexta difficultad es de la harina, si por estar tassado el precio del trigo se entiende estar tassada la harina, que se haze del mismo trigo. La razon de dudar es: porque en la tal prematica tan solamente se tassa el precio del trigo en grano. Luego no queda tassada la harina.

¶ A esta difficultad se responde, que por el mismo caso, que esta tassado el precio del trigo, se entiende que esta tassada la harina, de tal suerte, que no se puede vender la hanega de la harina, si no a catorze reales, con los gastos, que se hazen en bolverlo en harina. Esto enseña Molina en el lugar citado. La razon es: porque por el mismo caso que tassa el trigo, queda tassada la harina, que se haze del trigo. Porque como se dize en derecho, en fraude de la ley haze el que guardando las palabras de la ley, haze cõtra lo que quiere dezir. Esto mismo tienen communmente todos los Doctores.

J. contra l. gẽff. de legibus.

¶ A la razon de dudar se responde, que aunque fuesse ansi, que la harina formal y expressamente no estuuiesse tassada, con todo esso esta tassada virtual, y implicitamente por el mismo caso, que esta tassado el trigo: el qual se conuierte en harina.

¶ La septima difficultad es, si es licito esta manera de contrato. Vn hombre tiene trigo o harina, y dalo a vn pastelero, o a otro semejante official, con condicion que despues le ha de dar por el algo mas de a la tassa, y lo restante, que se pueda quedar con ello en pago de su trabajo. La razõ de dudar es, porque al tal official se le haze grandissima commodidad en darle desta manera el trigo, o la harina. Porque desta manera el gana de comer, y de otra suerte no pudiera. Luego licito es hazerlo assi.

A esta duda se responde, que el tal contrato no es licito de parte del dueño del trigo. Esto enseñan todos los Doctores, y muy particularmente Molina en el lugar citado. La razon es: porque esto paliadamente no es otra cosa, sino vender el trigo, y la harina mas que a la tassa, como es cosa notoria. Luego no es licito. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo que aunque es verdad que se le haze commodidad al tal official con todo esso nunca es licito vender el trigo mas que a la tassa por estar ya determinado ya por la Republica.

¶ La octaua difficultad es, si es licito hazer este contrato. En castilla esta tassada el hanega de trigo a catorze reales, como es cosa sabida. En algunas partes destos reynos, como son algunas montañas no esta tassado el trigo por auer falta del en aquellas partes. La difficultad es, si vno que esta en vn lugar de Ca-

stilla

stilla lo podra vender para aquellas partes mas que a la tassa. La razon de dudar es: porque en aquellas partes no ay tassa ninguna. Luego licito es vender el trigo en estos lugares de Castilla mas que a la tassa a aquellos tales. Porque es como venderlo en los lugares, dõde no ay tassa.

¶ A esta duda digo lo primero, que si vno de Castilla se obliga a poner tantas hanegas de trigo, pongo por exemplo, mil o dos mil en tal lugar, donde no ay tassa, de suerte que el peligro del trigo hasta ponerlo en el tal lugar corre por el vendedor, y và a costa del vendedor: en el tal caso licito es vender el trigo mas que a la tassa a como communmente vale en el tal lugar, donde no ay tassa. Esto enseñan communmente los Doctores, y particularmente Molina. La razon es: porque en este caso, aunque el contrato parece que se haze en Castilla, donde ay tassa: pero en realidad de verdad la venta es consumada y perfecta en los lugares, donde no ay tassa, y dõde se entrega el trigo, de suerte que es como si se vendiera en los dichos lugares. Y si alli se vẽdiera, es cosa aueriguada, que se podia vender mas que a la tassa. Luego el contrato dicho tambien es licito.

¶ Digo lo segundo, que lo mismo es, quando en Castilla vendiesse vno el trigo, particular, que tiene en su casa: pero el que lo vende lleua en si el peligro del trigo, y por el corren los gastos hasta ponerlo en el lugar donde no ay prematica. Como suele acontecer, que vno vẽde el trigo que tiene desta manera. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es la misma: porque la venta no esta consummada, ni perfecta hasta poner el trigo en el otro lugar. Porque si estuuiera consummada y perfecta el peligro del trigo, y los gastos corriera por el comprador. Luego licito es venderlo mas que a la tassa, a como vale en el tal lugar, donde no ay tassa.

¶ Digo lo tercero, que si el vendedor no recibe en si el peligro del trigo, sino que luego pertenece al comprador: en el tal caso no puede vender el trigo mas que a la tassa. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es clara, porque en el tal caso se haze el contrato, y se consumma, y pone en perfectiõ en el lugar de Castilla adonde esta la pragmatica en su fuerça. Luego no es licito vender el trigo mas q̃ a la tassa. Por lo qual en este caso el q̃ vendio el trigo mas que a la tassa tendra obligacion de restituyr el precio: y si lo lleuo a su costa, podra sacar de alli el gasto, que razonablemẽte hizo, en passarlo a aq̃l lugar. De lo dicho se respõde muy facilmente a la razon de dudar.

¶ Tambien de lo dicho se responde facilmente a otra duda, que podria auer. Y es quando en diuersos lugares vuiesse diuersas tassas del trigo, o de otra mercaduria, si seria licito en el lu-

gar, donde es mas baxa la tassa vender el trigo para el otro lugar, donde es mas alta, por el tal precio. El exemplo es: si en Auila estuuiera tassado el trigo a catorze reales, y en Seuilla a veynte. La duda era, si en Auila se podia vender para Seuilla por los veynte reales. La resolucion es la misma, que de la duda passada.

¶ La nona difficultad es, si la prematica del trigo, y de la ceuada dexa de ser justa: porque no tassan las demas cosas necessarias para los labradores, como son el vino, el azeyte, los çapatos. La razon de dudar es: porq estas cosas son tambien necessarias, y de ellas depende el coger el trigo.

¶ A esta duda se responde, que por este camino no dexa de ser justa, y razonable la tassa del trigo. Esto enseñan todos los Doctores, y particularmente Molina. La razon es: porque el trigo es grandemente necessario para el bien commun de toda la Republica, y mucho mas necessario, que todas las demas cosas, como es cosa notoria. Luego de que no se tassan las demas cosas no tan necessarias, no se sigue ser injusticia el tassar el trigo.

¶ A la razon de dudar, se responde, que el trigo de su natural eza no depende de las demas cosas, sino es como dizen los Theologos per accidens. Por lo qual aunque no se tassen las demas cosas, es justo tassar el trigo por el precio conueniente, y razonable.

¶ La decima difficultad es, si es licito vender el trigo al precio de la tassa, quando llega a ella, poniendo algun grauamen al comprador. Pongo por exemplo, si le pusiesse carga que comprasse del, vino, o azeyte, o otra cosa semejante. La razon de dudar es: porque en este caso no excede el precio tassado por la ley. Luego justamente se puede hazer esta manera de contrato.

¶ A esta duda se responde, que si la carga, o grauamen, que se le pone es estimable con precio, y con dinero es contrato injusto, y ay obligacion de restituyr aquello, en que se estima la tal carga. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque en el tal caso excede el justo precio de la tassa, y lleua de mas aquello, en que se estima la carga, que le pone. Luego injusto es el contrato, y tienen obligacion de restituyr. Esto enseña Nauarro, y Medina.

A la razon de dudar se responde, que en el tal caso excede el precio de la tassa en lo que se estima el grauamen, que le ponē. Lo mismo se ha de dezir, quando le vendiessen el trigo a la tassa con condicion, que le cōprassen vino o otra cosa semejante por mayor precio, de lo que cōmunmente se estima.

Nauar. in Ma. c. 18 n. 88. Medi. de res. q. 36.

La vndecima difficultad es, quando en alguna parte del reyno, o fuera del reyno se alça la prematica del trigo para q̄ los es-

tran-

trágeros se afficionē a lleuar trigo a aq̃llas partes. La duda es, si los q̃ lleuā trigo a aq̃llas partes, podrā vēder el trigo mas, q̃ a la tassa, siendo assi, q̃ ay tassa para vender el trigo para los moradores de aquellas partes, o Reynos. Suele acontecer en tiempo de alguna necessidad, que en semejantes partes alçan la prematica, para aquellos que traen el trigo de fuera, quedandose en pie, para los moradores de las tales partes. La duda es, si los que traen el trigo de fuera lo podran vender mas que a la tassa, que ay para los moradores. La razon de dudar es: porque el precio, que esta tassado para los moradores en aquellas partes, o es justo precio de su naturaleza, o no. Si es justo precio siguese claramente, que los estrangeros, que traen el trigo de fuera no le pueden vender a mas precio, que los naturales. Y sino es justo precio, siguese que los mismos naturales lo pueden vender mas que a la tassa.

¶ A esta duda se responde ser licito, y justo: que los tales vendan mas que a la tassa, porque fue justo, y razonable, teniendo atencion a las circunstancias. Esto enseñan commun mente los Doctores, y lo tiene Molina en el lugar citado. La razon es: porque para estos tales no ay tassa ninguna del trigo. Luego pueden leuender mas que a la tassa, no excediendo la razon del justo precio de su naturaleza, teniendo atencion a las demas circunstancias. Porque auiendo tanta falta de trigo ay muchos compradores, y cresce el valor del trigo. De donde nasce, que como los moradores no pueden exceder la prematica, de ay es, que no se les da mucho por vender su trigo, y ansi los estrangeros venden, y crece con esto el valor de su trigo, no auiendo tassa alguna para los estrangeros. Pero aduiertase, que si estos estrangeros excediessen el justo precio riguroso, que corre en aquellos lugares, peccarian mortalmente, y tendrian obligacion de restituyr. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar. Diziendo que para los moradores de aquellas partes o Reyno, el justo precio es el que esta tassado por la ley. Pero para los estrangeros, que traen el trigo sera justo precio, el que corre communmente para aquellos, que no estan subjectos a la tassa. Y todo esto tiene verdad teniendo atencion al bien commun, para el qual es necessario el leuantar la tassa, para aquellos, que lo traen de fuera.

¶ Todauia queda difficultad si los moradores de aquellas partes traxessen el trigo defuera, como lo traen los estrañños, si podrian vender el trigo mas, que a la tassa, que ay en aquellas partes.

¶ A esta difficultad se responde, que no auiendo escandalo,

lo podrian vender, como los estrangeros, que lo traen. Esto tiene Molina en el lugar citado. La razon es: porque no es la intencion del legislador, que sean de peor condicion los moradores de aquellas partes, que los estraños. Luego si es licito a los estraños vẽder el trigo mas que a la tassa, tãbien sera licito a los moradores, q̃ lo traen de fuera.

¶ La duodecima difficultad es, si es razon bastante para que la prematica del trigo sea injusta el auerla en vnas partes del Reyno, y no en otras, que tienen necessidad de trigo.

¶ Digo lo primero, que esto no haze que la tassa del trigo no sea justa. La razon es: porque la prematica mira el bien commũ, y a bien commun pertenece que en vna parte aya tassa, y en otra no por la grã necessidad. Luego esto no hazeñla tassa sea injusta.

¶ Digo lo segundo, que si en vna misma parte del Reyno a vnos se concediesse, que vendiessen mas que a la tassa, y a otros no, y esto sin causa razonable, que mire el bien commun, en el tal caso la tal ley no se podria escusar de injusticia. La razon es: porque para los de la misma parte del reyno seria el precio desigual. Luego seria injusticia. Causa razonable, y mirarse el bien commun, seria si se les permitiesse a algunos vender el trigo mas, que a la tassa, por auerlo traydo de fuera del Reyno, o de lexos, o por otra semejante razon, que mire el bien commun.

¶ Digo lo tercero: que porque los ministros publicos de justicia dissimulen con vnos, quãto a la execucion de la pena, y no con otros, no por esso la ley dexa de tener fuerça, y obligar, pero los ministros peccarian, y tendrian obligacion de restituyr. Pero quando el legislador lo sabe, y todos por la mayor parte venden el trigo, a mas que a la tassa, sin q̃ los castiguẽ, en el tal caso, se ha de presumir, q̃ la ley, o la volũtad del principe perdio la fuerça de obligar. Esto enseña Medina, y Molina en los lugares citados.

La decima tercia difficultad es, si los estrangeros, que vienen de fuera del Reyno, y de las partes, donde no ay prematica, ni precio tassado del trigo, podran vender el trigo mas que a la tassa en estos Reynos, donde ay prematica del trigo. La razon de dudar es: porque los tales no estan subjectos a la ley. Luego pueden vender el trigo mas que a la tassa. Que no esten subjectos a la ley, consta porque son estrangeros.

¶ A esta duda se responde, que los tales no pueden vender el trigo mas que a la tassa. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque los estrangeros estan obligados a las leyes de la Republica, en la qual hazen sus contratos, quanto a lo que toca a los mismos contratos, como estan obligados a las leyes de los tributos de aquel lugar. La razon es: porque cõ essa

con-

condicion son admitidos a lo contratos. Luego no pued vender mas, que a la tassa, y si venden peccan mortalmente, y estan obligados a restituyr. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La quarta decima difficultad es, si el labrador auiendo tassa puede vender el trigo, por aquello que le costo, puesto en su casa, excediendo la pragmatica. Mexia enseña, que el labrador, a quien ha costado cada hanega de trigo, puesta en su casa treynta reales, la puede vender mas de la tassa, lleuando lo que merece su industria, y trabajo personal, y los gastos, que ha hecho en su cogida, atento, que trata de euitar el daño. La razon deste author se toma de lo dicho: porque el vendedor se puede conseruar sin daño ninguno de la venta. Luego si el trigo puesto en su casa le costo treynta reales, podra muy bien venderle mas que a la tassa para conseruarse, sin daño ninguno de la venta que haze del trigo.

Mexia l. 14. cõ. 4. n. 19.

¶ A esta duda se responde, que el tal labrador, no puede vender el trigo, mas que a la tassa. Esto enseña Manuel Rodriguez. Cordoua, Palacios, y Gutierrez. Y lo mismo tienen otros muchos Doctores. La razon es: porque la pragmatica no mira el bien particular, ni el daño particular, sino el bien commun. Luego aunque el labrador en particular reciba daño, con todo esso le obliga la tassa. Confirmase: porque aunque es assi, que en vn año pierda el tal labrador: pero otro año, que aya abundancia ganara, y se recompensara lo vno con lo otro. Luego obligacion tiene de vender el tal trigo, conforme a la tassa. De lo qual se sigue, que no es buena la regla de algunos, que dizen que siempre vno puede vender ganando algo. Porque si esto fuera verdad, siempre los mercaderes en sus negocios, y en sus ventas auian de ganar: lo qual muchas vezes no es assi, por el peligro que ay, como lo dize Soto.

Ma. Ro. in sum. c. 79. cõ. 5. Cord. de merca. sua per hanc casi. q. 84

pragmatica. c. 5. Pala. li. 2 de. co. c. 2 fo. 30 co. 1. Gu. li. 2 pract. qq. q. 180. n. 3.

So. lib. 6. de iust. q. 2. ar. 3

¶ A la razon de dudar se responde, que donde no ay tassa, puede vno tratar de euitar su daño en la venta. Pero auiendo tassa como en hecho de verdad la ay, no es licito tratar de esso, sino que necessariamente se ha de estar a la ley. Particularmente, que el labrador bien mirado en el tal caso no recibe daño: porque se ha de compensar esso con el prouecho, que recibe en los años, que ay abundancia, y assi ay vna manera de igualdad.

¶ La quinta decima difficultad es, si el que compra vna hanega de trigo por veynte, o treynta reales la podra boluer a vender por el mismo precio excediendo la pragmatica. La razon de du-

dar es, para conseruarse el vendedor, sin daño de la misma venta. Luego podralo vender mas que a la tassa.

¶ Digo lo primero, que si al vendedor se la vendieron injustamente, mas que a la tassa por los veynte o treynta reales, no puede el boluer a vender la hanega del trigo por otros veynte, o treynta reales excediendo la tassa. Assi se ha de entender Manuel Rodriguez en el lugar immediatamente citado. La razon es: porque el auerle a el hecho injusticia vendiendole el trigo mas que a la tassa, no le da licencia para poderlo el vender justamente, mas que a la tassa. Luego no lo puede vender a como lo compro, excediendo el la tassa. Aduierte este author, que esto se ha de limitar, saluo si el que cõpro la dicha hanega de pan por veynte reales, antes que se la entreguen concede a otro la mitad por el mismo precio, pidiendosela con encarecimiento. En este caso enseña ser licito. Porque en este caso no le vende el nada, sino hazele compañero de la compra, que hizo. De suerte, que ambos a dos son cõpradores del que vende injustamente.

¶ Digo lo segundo, que si a vno le vendieron la hanega de trigo justamente por veynte o treynta reales, justamente lo puede vender por los mismos veynte, o treynta. El exemplo es, quando vno compro el trigo a veynte, o treynta reales con portes, y todo: en este caso me parece ser licito, el poderlo boluer a vender con los portes, y todo en veynte o treynta reales conforme a como le costo. La razon es: porque justamente conforme a la pragmatica se puede vender el trigo con los portes. Y este tal no haze mas que vender el trigo, con portes. Luego licito es venderlo assi.

¶ A la razon de dudar, que procede contra el primer dicho, se responde facilmente de lo que queda dicho a la razon de dudar de la duda passada.

¶ La decima sexta duda es, quando ay abundancia de trigo, de suerte, que baxa en el precio de la tassa. En el qual caso es cosa cierta y auerigua da, como ya queda dicho, que no pueden vender a la tassa, sino que ay obligacion so pena de restitucion de vender al precio, que communmente corre. La duda es si podra, vno en el tal caso vender el trigo a lo menos al fiado, por el precio de la tassa. La razon de dudar es: porque este tal no excede la tassa. Luego licito es venderlo desta manera.

¶ A esta duda se responde: que en ninguna manera es licito venderlo a la tassa. Esto enseñan todos los Doctores, y particularmente Manuel Rodriguez en el lugar citado, en

la

la concluſion octaua. La razon es: porque la taſſa no dize, que lo puedan vender a catorze reales: ſino que no excedan de los catorze. Pero obligacion tienen a baxar en el precio, quando ay abundancia de trigo. Aduierten algunos Doctores, como ſon Fray Luys Lopez, y Aragon, que ſi en el tal caſo vno vendieſſe el trigo al fiado, por el precio de la taſſa ſeria peccado de vſura, y dizen muy bien. Porque vender al fiado mas caro, que ſe auia de vender a luego pagar, es manifieſta vſura.

Luys Lo. in inſtru. conſ. pa. 2 c. 43. Aragó 2. 2. q. 77. art. 1.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, que aunque en el tal caſo, no ſe paſſa la taſſa: pero tiene obligacion a baxar de la taſſa, y véder al precio, que cómunmẽte corre. Pero el que vende al fiado, podra muy bien vender por el precio, que corre aunque ſea el mas riguroſo.

¶ La decima ſeptima difficultad es, ſi ſera licito al que vende el trigo ponerle de induſtria en lugar humedo, para que con la humedad ſe hinche, y entre manos en la hanega, y ſiendo vna hanega ſe haga hanega y quartilla, o hanega y media, y aſsi venderlo a la taſſa. La razon de dudar es: porque eſte tal no vende la hanega de trigo mas que a la taſſa. Luego licito ſera hazer eſta diligencia, y venderlo aſsi por la taſſa.

¶ A eſta duda digo lo primero, que ſi eſto ſe haze de induſtria, es peccado mortal, con obligacion de reſtituyr. Eſto enſeñan todos los Theologos, y muy particularmente Manuel Rodriguez en el lugar citado en la concluſion vndecima. La razon es: porque el tal virtualmente vende el trigo mas que a la taſſa. Porque lleua el dinero, que manda la taſſa por vna hanega, y en realidad de verdad no es vna hanega. Confirmaſe: porque el tal trigo ſe corrõpe facilmẽte por razon de la humedad, y anſi no es ſano, ni entero, y por conſiguiente no ſe ha de vender al precio de la taſſa. Luego peccado es, y ay obligacion de reſtituyr.

¶ Digo lo ſegundo, que ſi alguno puſo el trigo en ſemejante lugar, no de induſtria, ſino a caſo, como puede acontecer, eſtara obligado ſi el trigo no eſta bueno y ſe ha hinchado a venderle por menos del precio que corre, como cõſta de lo dicho, y declarar eſto al comprador, ſi entiende que compra para guardarle: porque ſe corrompe facilmente. Eſto enſeñan los miſmos Doctores, y la razon es la miſma.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde facilmente de lo dicho en el primer dicho, que en el tal caſo virtualmente vende el trigo mas que a la taſſa.

¶ La decima octaua difficultad es, ſi quando ſe vende el trigo en almoneda ſera licito vẽderlo mas que a la taſſa. La ra-

zon de dudar es: porque en el almoneda se venden las cosas al que da mas por ellas. Luego licito sera vender el trigo al que diere mas por el, aunque se exceda en la tassa. Manuel Rodriguez en el lugar citado en la cõclusion catorze al fin della refiere a Garcia, el qual tiene que es licito vender el trigo mas que a la tassa quando se vende en almoneda.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que en ninguna manera es licito vender el trigo mas que a la tassa, aunque se venda en almoneda. Esto enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, y Fray Luys Lopez. La razon es clarissima: porque el trigo esta tassado por la Republica. Luego en ninguna manera es licito venderlo mas que a la tassa, aunque se venda en almoneda. Confirmase: porque si fuesse licito venderlo mas que a la tassa en la almoneda quando ay poco trigo, ninguno querria venderlo, sino a la tassa. Lo qual seria en grandissimo detrimento de la Republica. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo, que las demas cosas, que no estan tassadas, aunque se pueden vender en almoneda al que diere mas por ellas: pero las cosas tassadas, como el trigo, de ninguna manera se pueden vender mas que a la tassa.

Ludoui. Lo. in instruc. nego. c. 30.

¶ La decima nona difficultad es grauissima, y que es necessaria para años necesitados, si la pragmatica del trigo, y ceuada obliga en años muy necesitados, qual fue el año passado. Ante todas cosas Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion quarta, enseña, que en tiempo de hambre, no obliga la tassa de las dichas pragmaticas. Da la razon: porque si por necessidad del frio es licito hurtar leña, como lo resuelue Sancto Thomas, y Soto, porque por la necessidad de la hambre no sera licito, quebrantar las dichas leyes. Y si la ley Ecclesiastica no obliga con peligro de muerte: porque obligara la ley meramente secular? Esta es la resolucion deste author, por sus mismas palabras. Acerca de la qual se han de aduertir algunas cosas, que podrian ser occasion de engaño al que no leyesse estas palabras con el deuido saber.

D. Tho. 2.2.q.66 ar.7. Sot. lib. 1. d. iust. q.6. art.4.

¶ Lo primero. que se deue aduertir es, que vsa de aquel vocablo, hurtar, el qual quiere dezir tomar, y assi se ha de entender. Porque el hurtar nunca es licito: porque es intrinsecamente malo, como lo dize Sancto Thomas.

¶ Lo segundo se deue aduertir, que dize muy bien, que la ley humana no obliga con peligro de muerte, sino es con ciertas circunstancias. Aduiertase lo tercero, que de todo esto no se infiere,

que

que en tiempo de hambre se pueden quebrantar las dichas prematicas. Porque si esto se considera bien, se vera claramente la differencia, que ay entre lo vno, y lo otro. El que tiene frio padece la necesidad grande, y si es extrema puede tomar la leña para calentarse. Y aquel, que esta en peligro de muerte para escaparse della, si es medio passar la ley humana, puedelo muy bien hazer. Pero en nuestro caso la pragmatica del trigo esta puesta para el que vende el trigo, que no exceda en el precio. Y el vendedor no padece la hambre, ni la necesidad, ni esta en peligro de muerte. Luego el vendedor por auer hambre no puede vẽder el trigo, mas que a la tassa. El que tuuiesse la hambre, y padeciesse la necesidad, o estuuiesse en peligro de muerte, podria muy bien tomar el pan en extrema necesidad, y passar las leyes humanas, para el remedio de la tal necesidad. Pero el vendedor, que no tiene necesidad alguna no puede passar las dichas pragmaticas. Esto quãto a lo que toca a la resolucion del padre Manuel Rodriguez.

¶ La difficultad muy graue esta quando ay falta de pan, y ay años esteriles, si en los tales años sera licito, a los, que venden el trigo, venderlo mas que a la tassa, de tal suerte, que la tassa no obligue en semejantes años. La razon de dudar es: porque el precio tassado por la ley, para que obligue ha de ser justo, y igual: y de otra manera, no obligara en cõsciencia. Y si el Rey, y su cõsejo quisiessen que obligasse la tassa en los años esteriles, y en tiempo de necesidad, como en los años abundantes, que no ay necesidad alguna, seria la tal tassa injusta. Porque no es razon vender el trigo por el mismo precio, quando ay esterilidad, que quando ay abundancia. Luego la tal pragmatica no obliga en tiempo de necesidad. Y si alguno dixere, que conuiene, y es necessario, para el bien commun, que el trigo tenga la misma tassa, y el mismo precio en tiempo de esterilidad, que en tiempo de abundancia. Y que la ley no mira el bien particular, sino el bien commun: contra esto haze lo primero: porque, si en el tal caso la misma naturaleza y justicia de las cosas pide, que se suba el precio, y se subiera, si fuera precio natural, por ser poco el trigo, que ay en aquella occasion: porque no se ha de subir el precio, que esta tassado por la ley? Porque a los pobres hasseles de socorrer con limosna, y no con hazer injusticia en el tassar del precio. Lo segundo porque en semejantes años los labradores gastan mucho en el trigo, y mirados los gastos les sale por mas de catorze rea-

les la hanega. Luego la justicia pide, que en semejantes años se suba la tassa teniendo atencion a estos gastos de los labradores, que miran el bien commun y si no se sube sera injusta la tassa, y no obligara en conciencia, sino que le podran vender mas que a la tassa.

¶ En esta difficultad Molina en el lugar citado, enseña, que en tiempo de esterilidad, y que ay poco trigo, si el principe quisiesse, que el trigo se vendiesse por el mismo precio, con que se vendia con justicia, y razon en tiempo, que auia trigo, la ley seria irrazonable, y injusta, y por consiguiente no obligaria. De suerte, que el trigo esta tassado justa y razonablemente por catorze reales la hanega. Y esta tassa corre, y obliga en tiempo, que ay trigo. Y si quisiesse el Rey, o el consejo que obligasse en tiempo, que ay necessidad de trigo, y esterilidad del, seria injusta, y no obligaria. De suerte que como el precio natural, que no esta tassado por ley sube, y baxa conforme a la abundancia, o esterilidad, que ay de las cosas, dessa misma suerte quiere este author, que el precio, que esta tassado por ley ha de subir, y baxar conforme a la abundancia, o esterilidad, que ay de las mismas cosas, y que lo demas es injusticia, y no obliga en conciencia. Conforme a esta doctrina, estos años passados, que eran estériles no obligaua la tassa de catorze reales, sino que podian venderlo a mas. Lo mismo parece, que significa Nauarro, y Medina Complutense. Esta misma sentencia siguen communmente los padres de la Compañia. Nauar. in manu. ca. 23. n. 88. Medi. in q. 31. & 36. de restit.

¶ A esta duda se ha de responder, que sin duda ninguna la tassa del trigo obliga en semejantes años. Esta es commun sentencia de los Thomistas, y la tiene Medina, Bañes, Orellana, y todos los demas, y esto communmente los Doctores. La razon es: porque la tassa se ordena al bien commun, y ha de ser igual para todos los años. Y la pragmatica del trigo tiene esta igualdad: Porque años esteriles, que cuesta mucho el trigo a los labradores, y no les dan tanto por el, se pueden compensar con otros años, que ay abundancia, y ganan mucho los labradores. Luego la tal pragmatica es justa, y igual teniendo atencion a recompensar lo vno con lo otro. Confirmase: porque los señores del consejo, q̃ son hombres de sciencia, y conciencia enseñan, y dizen, que la pragmatica del trigo obliga en semejantes años, y en semejantes tiempos. Luego justa es, y sancta, y obliga en aquellos tiempos. Confirmase lo segundo: porque el precio tassado por la ley ha de tener mas estabilidad, y firmeza, y no se ha de mandar siem-

pre

pre, que se mudara el precio natural. Particularmente, que los legisladores para poner la tassa de a catorze reales han considerado todas las circunstancias, y toda la variedad de los tiempos. Y todo esto considerado les ha parecido cosa justa, y ygual el tassar el trigo a catorze reales. Luego aunque sea en tiempo de esterilidad obliga la dicha tassa por el bien commun, y mirando que ay igualdad conforme a lo dicho. Finalmente si la tassa no obliga en semejantes años, que ay esterilidad, nunca obligara. Porque los años, que ay algun trigo, aunque no sea excesiuo a penas llega a la tassa, y ansi no importa la tassa. Y los años, que ay esterilidad, no obliga, como lo enseñan estos Doctores. Luego la tassa del trigo nunca obliga. De lo dicho se sigue, que mi parecer es, que la sentncia contraria no tiene probabilidad ninguna, ni se puede seguir en conscienciа. Particularmente, que este Doctor enseña, que en caso de duda, se ha de estar por la pragmatica, y obedecer a los superiores, y obliga la tassa. Y en este caso por lo menos ay gran duda si la tassa es justa, o injusta. Luego obliga en conscienciа, y no se puede passar de la tassa sopena de peccado mortal, y obligacion de restitucion,

¶ A la razon de dudar se responde, que alli esta puesta la solucion. Y tambien se puede dezir, que la tassa del trigo esta puesta con grande acuerdo, de suerte que sea igual para todos los años, como queda dicho. A lo primero contra esta solucion se responde, facilmente, que aunque es ansi, que el precio natural creceria y menguaria, conforme a la esterilidad, y abundancia, con todo esso no ha de crecer, y menguar el precio tassado por la ley, por la razon ya dicha. A lo segundo se responde, que aunque es verdad, que en los años que ay poco trigo pierdan los labradores: pero esto se ha de compensar con que otros años ganan.

¶ De lo qual se responde a otra duda, que puede hauer. Y es, quando el trigo al principio del año es sufficiente, de suerte, que no ay tanta necessidad de trigo, y despues en Abril, y Mayo comiença a hauer necessidad, y esterilidad. La duda es, si en Abril y Mayo se podra passar la tassa, por no ser justa ni razonable. En esta difficultad, Molina, y estos authores enseñan no ser justa la tassa, y por consiguente, que no obliga, y que la pueden passar. Pero la verdad es, que la tassa es justa, y que no es licito vender el trigo mas que a la tassa, y si se vende obliga a restitucion.

¶ La

¶La vigesima difficultad es, si es licito lleuar los portes, y carreos del trigo, de suerte, que se venda el trigo a la tassa que es catorze reales, y juntamente los portes, que pueden montarse algunos dineros por razon de las leguas. La razon de dudar es: porque se sigue, que el mismo trigo, y de la misma bondad, y vtilidad para los vsos humanos valga en la misma plaça a differente precio, y se venda por diuersos precios. El vno por catorze reales y el otro por veynte. Porque el vno es de el mismo lugar, y nótiene portes, el otro vino de fuera, y tiene portes. Lo qual parece incõuenienre.

¶A esta difficultad se ha de respõder ser cierta cosa q̃ los tragineros, y personas desta qualdad, q̃ traẽ a vẽder el trigo, puedẽ muy bien vẽderle con portes, y todo. Esto enseñan todos los Doctores citados, y muy particularmẽte, Manuel Rodriguez en el lugar citado en la cõclusiõ septima. Pruuase de las dichas pragmaticas, en las quales expressamẽte se determina, q̃ puedẽ lleuar los dichos portes. Esto cõsta de vna pragmatica del Rey nuestro señor del año de. 1571. En la qual se declara la pragmatica del año de cincuenta, y ocho: En la qual se dize: Otrosi en quanto toca a los portes, y acarreos, que demas de la dicha tassa, pueden lleuar los tragineros, y personas desta qualidad, que traen de fuera mandamos, que acerca desto se guarde la pragmatica de cincuẽtay ocho &c. Lo mismo se manda en otra pragmatica del año de mil y quinientos, y ochenta y dos refiriendose a la pragmatica passada. Finalmente en otra pragmatica hecha en Lysboa a veynte y quatro dias de septiembre del año de ochenta y dos se determina, que los arrieros, e señores del pan, e sus criados, que lo traginan para vender, lo pueden vender con sus portes. La razon de esto es: porque los tales hazen gastos, y costas en traer el pan a las ciudades para bien de las mismas ciudades.

¶A la razon de dudar se respõde, no ser inconueniente, que vn mismo trigo de la misma vtilidad, y prouecho se venda en la misma ciudad, por precios differentes, quando el vno de los tiene portes. Porque en el tal caso el que tiene portes ha hecho gastos en traher el trigo, y es bien, que esto se recompense, pues es bien de la misma ciudad.

¶La vigesima prima difficultad es, acerca de vnas condiciones, q̃ ponen las pragmaticas, para poder lleuar los portes, que es hazer algunas diligencias, como traer testimonio del precio, y del lugar dõde se saco, como se dize vltimadamẽte en la pragmatica del año de mil y quinientos, y nouẽta y dos. La difficultad es, si el q̃ no traxesse hechas estas diligencias, podria cõ buena conscieciа lleuar los portes, y acarreos. La razõ de dudar es, porque la pragmatica

expressa-

expreſſamente dize, que puedan lleuar los portes, hechas eſtas diligencias. Luego, ſino ſe hazen las diligencias dichas, no ſe podran lleuar con buena cõſciencia los portes.

¶ A eſta difficultad, digo lo primero, que ſi los que trahen el trigo vſan de fraudes, y engaños en lo que toca a los portes, y acarreos, no pueden con buena conſciencia lleuarlos. Quiero dezir, que ſi trahen hecha probança, que trahen el trigo de nueue o diez leguas, y en realidad de verdad no viene de tan lexos, todo lo que lleuaren de mas, fuera de las leguas, de donde viene en realidad de verdad ay obligacion de reſtituyr, y es peccado mortal lleuarlo. Eſto enſeñan todos los Doctores. La razon es: porque en realidad de verdad los tales en el vender el trigo exceden la taſſa, conſiderando la taſſa con portes, y todo. Luego peccan mortalmente, y tienen obligacion de reſtituyr el exceſſo. Aduiertaſe, q̃ los eſcriuanos, o otras perſonas ſemejantes, que dan eſtos teſtimonios falſos peccan mortalmente, y tienen obligacion de reſtituyr el daño, que ſe haze. Porque concurren con los miſmos, que trahen el trigo a la injuſticia que ſe haze.

¶ Digo lo ſegundo, que ſi en realidad de verdad lo trahen de las leguas, que dizen, aunque no traygan bien hechas las diligencias, que manda la pragmatica, podran con buena conſciencia vender el trigo a la taſſa, con los verdaderos portes. Eſto enſeñan communmente los Doctores, y particularmente Manuel Rodriguez, y Gutierrez. La razon es: porque en las dichas leyes tan ſolamente ſe pretende vitar los fraudes, y engaños, que puede auer en lo que toca a los portes. Luego ſino ay fraude, ni engaño ſe podran muy bien lleuar los portes. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar. Gutie. li. 2. practi. qq. q. 181. nu. 2.

¶ La vigeſima ſegunda difficultad es de los caualleros, que traen el trigo a ſu caſa, ſi eſtos tales podran con buena conſciencia lleuar los portes, de ſuerte, que vendan el trigo a la taſſa, y juntamente lleuen los portes. La miſma difficultad es de los conuentos, o collegios o otras, perſonas, que traen trigo a ſus caſas. La razon de dudar es, porque los tragineros, y los que lo traen a vender pueden muy biẽ lleuar los portes, como queda determinado. Luego tambien los podran lleuar eſtos tales. Porque es la miſma razon. En eſta difficultad Manuel Rodriguez en el lugar citado enſeña, que el caualler puede vender el trigo de ſus rẽtas lleuando los portes, que le ha coſtado cada hanega de pan, pueſto en ſu caſa. Y ſino ha pagado los dichos portes, porque ſus labradores ſe han obligado a ponerle en ſu caſa, tambien los puede lleuar: porque por ſe auer obligado a eſto los dichos labradores les quita otras coſas, y les haze equiualen

cias,

cias, que son de tãto valor como los portes, que les auia de pagar. Esta misma sentẽcia tienẽ otros hombres doctos de nuestro tiẽpo, que no han escripto, y parte dellos son Theologos, y otros son juristas.

¶ La segunda sentencia es, que los caualleros, y personas semejãtes, que traen el trigo de sus rentas a su casa, no pueden lleuar los portes. Esto enseñan muchos hõbres doctos de la escuela de Sancto Thomas, y otros que nò son della. La razon desta sentencia es: porque en todas aquellas prematicas siempre se dize, que los tragineros, y personas desta qualidad, o los que lleuan a vender el trigo, puedã lleuar los portes. Luego los caualleros, y otras personas, que lo traen de sus rentas, para sus casas, y para sus commodidades, no podran lleuar los portes.

¶ Digo lo primero, q̃ ambas sentencias me parece, que tienen alguna probabilidad. La qual se conuence con la authoridad de los Doctores, que tienen estas sentencias, y cõ las razones, que estan hechas en fauor dellas.

¶ Digo lo segundo, que mi parecer es, que estos tales se puedẽ auer de dos maneras en el traer del trigo. La primera es, que lo traygã para su vtilidad, y prouecho, y no para el bien de la Republica: como quando lo traen a su casa por ser hazienda suya, para tener lo bien guardado. Y los que desta manera traen el trigo no pueden lleuar los portes. Porque entonces ni son tragineros, ni personas de semejante qualidad, ni lo traen para vender y para vtilidad de la Republica. Luego no pueden lleuar los portes. Porque los portes conforme a las prematicas los pueden lleuar los tragineros, o personas de semejante qualidad: o que lo traen para vender. Y la ley les quiso hazer essa gracia, porque siruen al bien commun, y a la Republica. Pero si estos tales lo traxessen para vender, porque no tienen necessidad del, en el tal caso biẽ podrian lleuar los portes. Porque entonces hazen officio de tragineros, y siruen a la Republica, y tratan de su prouecho. Lo mas seguro seria, que estos tales, que no son tragineros, ni pueden hazer officio de tales, si tienen trigo en algunas partes fuera de donde estan, lo vẽdan alla, y que los que lo quieren comprar enuien por el, y lo traygan a su costa, no vẽdiendolelo mas que a la tassa. De todo lo dicho se responde facilmente a la razõ de dudar. La vigesima tercia difficultad es, si se podran lleuar los portes, quando ay abũdancia de trigo de suerte, que no llega a valer a la tassa. La razon de dudar es: porque en este caso los que vẽden el trigo, no lo pueden vender a la tassa, sino que tienen obligacion de baxar en el precio de la tassa. Luego tampoco podran lleuar los portes. En esta difficultad es cosa cierta, y aueriguada, que en el tal caso no es licito lleuar los catorze reales,

por-

porque esta tassado el trigo, y mas los portes. Porque como queda aueriguado, entonces tienen obligacion de baxar del precio de la tassa. Toda la dificultad es, si atento, que el trigo vale a diez o a onze reales, por auer abundancia, si los tragineros, o los que lo traen a vender podran lleuar los diez, o onze reales, y juntamente los portes.

¶ A esta dificultad digo lo primero, que me parece, que en el tal caso no seria licito a estos tales vender el trigo con portes sino tan solamente al precio, que corre. La razon es: porque en el tal caso no pueden lleuar el rigor de la pragmatica, sino que tienen obligacion de baxar en el precio, y venderle a como corre en el commun foro. Confirmase: porque estos tales tragineros en traer el trigo, auiendo abundancia, no miran al bien cõmun, ni lo hazen por el bien commun de la Republica, sino por sus proprias cõmodidades, y vtilidades. Luego en el tal caso, no pueden lleuar los portes. Que no siruan a la Republica en esto ni miren su bien, cõsta: porq̃ la Republica, auiendo abundancia de trigo, no tiene necessidad de que le traygan trigo a vender. Esto se declara mejor: porque seria muy necio el que en semejante caso comprasse el trigo con portes pudiendolo auer facilmente sin ellos. Solamente lo puede comprar desta manera al que no tiene dineros, y que quiere que se lo fien. Lo qual es argumento, que no es licito vender el trigo con sus portes.

¶ Digo lo segundo, que si vno tiene su trigo en vn lugar, en el qual sale a diez o onze reales, y alguno se lo pide para comprarle lo diziendo, se lo pagara, a como vale el trigo alla, y que lo trayga por su cuenta, en el tal caso muy bien se le pueden lleuar los portes. La razon es: porque el que vende el trigo, por vendersele a este que se lo pide, incurre este daño de los portes. Luego puede muy bien lleuarselos. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ De la resolucion de esta duda se resuelue otra. Y es, si el q̃ compro el trigo a catorze reales con sus portes, si lo podra boluer a vẽder, por lo mismo, auiendo ya abundancia de trigo por auer sobreuenido alguna quãtidad del, como suele acontecer.

¶ Digo lo primero, que en tiẽpo de necessidad, quando ay esterilidad de trigo el, que compro el trigo con portes, y todo lo podra boluer a vender mientras dura la misma necessidad, y esterilidad con los mismos portes. Lo mismo es, si vno saca de la alhondiga algunas hanegas de trigo, que con el coste salen a diez y ocho o veynte reales, las puede muy bien boluer a vẽder, por lo mismo. La razon es: porque aquel es el legitimo precio de aquel trigo.

¶ Digo lo segundo, q̃ si ha sobreuenido abũdãcia d̃ trigo, de suer-

te, que ha baxado el precio, en el tal caso no lo podra boluer a vender con los portes, y a como le costo. La razon es: porque en la abundancia del trigo, que ay es necessario baxar del precio, y venderlo a como corre, como ya queda dicho.

¶ La vigesima quarta difficultad es, si sera licito trocar el trigo, que tiene vn ciudadano en su casa, con el de la alhondiga que vale con portes y todo a veynte reales, siendo tan bueno, y aun mejor. La razon de dudar es: porque el vn trigo tiene mayor precio, que el otro. Porque el vno tan solamente se puede vender a catorze reales, y el otro a veynte. Luego tampoco se pueden trocar.

¶ A esta duda se responde, que sin duda ninguna se puede trocar el vn trigo por el otro. Esta es commun sentencia de todos los Doctores. La razon es: porque son de la misma vtilidad, y del mismo prouecho para los vsos humanos. Luego licito es trocar el vno con el otro.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que aunque es verdad, que en lo que toca al precio sean differentes, pero en lo que toca al prouecho, y vtilidad son iguales, y esto basta para que se puedan trocar, y cambiar. Porque por razon de la tassa vienen a tener differentes precios. Lo qual no es inconueniente ninguno supuesta la tassa, como ya queda dicho.

¶ Todauia, queda difficultad acerca desto, si el que troco su trigo con el de la alhondiga, que auia comprado otro por veynte reales lo podra boluer a vender, por los mismos veynte reales, que le auia costado a el otro en la alhondiga. La razó de dudar es: porque el, que lo cõpro de la alhondiga, por veynte reales lo podia boluer a vender justamente por los mismos veynte reales, como ya queda determinado. Luego quando lo passo a el otro por el trueco con el mismo precio, y valor le passo y por consiguiente lo podra este vender por los veynte reales. A esta duda mi parecer es, que en ninguna manera lo puede vender por los veynte reales. La razon es: porque este negocio se ha de considerar moralmẽte hablando: y moralmente hablando en el trueco tan solamente recibio lo que era ygual, y equiualente a su trigo. Y su trigo no valia mas, que catorze reales. Luego no lo podra vender, sino por catorze reales. De lo qual se responde a la razon de dudar.

¶ Desta resolucion mana, y procede otra difficultad. Y es, si el que troco el trigo de la alhondiga con el trigo de otro ciudadano, auiendo costado el del alhondiga veynte reales, si este podra vender el trigo, que recibio del otro ciudadano por los veynte reales. La razon de dudar es: porque el trigo del otro ciudadano, con quien troco, no valia ni vale en poder del

ciu-

ciudadano mas de catorze reales. Luego por auer passado por cambio al poder del otro no vale los veynte reales. Porque en su poder no tiene qualidad alguna, por la qual pueda crecer en el precio.

A esta difficultad mi parecer es, que es muy probable cosa que lo puede vender por los veynte reales. La razon es: porque estas cosas se han de considerar moralmente, y moralmente hablando el trigo, que este tiene es igual, y equiualente al trigo, que saco de la alhondiga, consus portes. Luego auiendole a el costado los veynte reales, lo podra boluer a vender por los mismos veynte reales. De lo qual se responde a la razon de dudar, que aunque es verdad, que por auer passado el trigo a poder del otro, no adquiere qualidad ninguna, por la qual se aya de estimar en mayor precio: pero este trigo es equiualente con el de la alhondiga, que le esta por veynte reales, y assi lo puede vender por ellos.

De lo qual se sigue, que si vno compro de la alhondiga veynte hanegas de trigo a veynte reales, y lo mezclo con otras veynte, que tenia de su cosecha, y que era tan bueno, podra muy bien vender la mitad de aquel trigo a veynte reales, y la otra mitad no la podra vender mas que a catorze reales por las razones ya dichas.

¶ La vigesima quinta difficultad es de lo tocante al pan cozido. Yes si el pan cozido esta tassado de suerte, que no se pueda vender el pan cozido mas que a la tassa del pan en grano con los gastos, y con los trabajos, que se ponen en massarle. Pongo exemplo. El trigo en grano vale a catorze reales. Hase de considerar lo que cuesta hazer harina, y los demas gastos, y el trabajo que se pone. Y consideradas todas estas cosas el pan cozido, quedara tassado. La razon de dudar es: porque las prematicas del reyno parece que significan esto, como consta de vna pragmatica hecha en la villa de Valladolid, el año de cinquenta y ocho. En la qual se dize, que quanto al pan cozido se tega respecto a lo que saliere, y se comprare en grano, con mas alguna justa, o moderada ganancia. Y en otra pragmatica hecha el año de setenta y vn años, se dize lo mismo, encommendando a las justicias, que den orden en hazer guardar lo dicho, y que se venda el pan cozido por justos, y deuidos precios, regulándolo por el precio del valor del trigo en grano, y harina, y con mas alguna honesta ganancia. Y abaxo dize, que lo contrario es defraudar la pragmatica del trigo en grano. En lo qual claramente se da a entender, que el pan cozido está tassado en estas pragmaticas. Cófirmase: porq por el mismo caso, que está tassado el pan en grano, se entiende estar tassada la harina, teniendo atencion a los gastos, que se hazen en hazerla harina. Por-

que alli virtualmente esta tassada la harina. Luego lo mismo sera del pan cozido.

¶ En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que en la tassa del trigo consiguientemente esta tassado el pan cozido con la dicha moderada ganancia. Y esto parece, que presuponen las leyes. De suerte, que aunque las justicias, o Regidores no tassen el pan cozido, ello se esta tassado. Y ansi sivno en la venta del pan cozido excediesse la tassa del pan en grano con alguna moderada ganancia teniendo tambien respecto, y atencion a los gastos peccaria mortalmente, y estaria obligado a restituyr. Esta sentencia tiene Mercado, y Mexia, y la sigue Manuel Rodriguez en el lugar citado, en el fin de la segunda conclusion, adonde cita estos authores. La segunda sentencia es de otros Doctores, que el pan cozido en realidad de verdad no esta tassado por las leyes del reyno, sino que las leyes mandan a los juezes, y a las justicias, y Regidores, que lo tassen. De suerte, que si las justicias se descuydan en tassar el pan cozido, o de proposito no lo tassan teniendo algunos respectos, los que vendieren el pan cozido a como vale communmente en la plaça el pan de los ordinarios panaderos, no peccara mortalmente, ni tendra obligacion de restituyr. Dixe a como vale el pan cozido de los ordinarios panaderos: porque suele acontecer, que el pan de la alhondiga cozido, suele valer muy caro por los gastos grandes, que tiene entonces, no es licito vender, como vale el tal pã cozido. Esta sentencia tienen muchos hombres doctos, y tiene fundamento en las mismas pragmaticas, que mandan a los juezes, que tassen el pan cozido. De lo qual parece, que se collige, que el pan cozido no esta tassado por las pragmaticas. Confirmase con el vso, porque muchos hombres de buena conscie cia venden el pan cozido a como vale communmente, quando no esta tassado por las justicias. Conforme a esta sentencia se ha de dezir, que el harina en tassando el trigo queda tassada, aunque no viera otra tassa como en realidad de verdad la ay. Porque del trigo a la harina ay pocas transmutaciones, y pocos gastos, que se echan facilmente de ver. Pero del trigo al pan cozido ay muchas differencias, y gastos fuera de la moderada ganancia. Por lo qual no queda luego tassado el pan cozido, sino que las justicias mirando todo esto han de tener atencion a tassarlo.

¶ A esta difficultad se responde, que ambas sentencias son probables. Porque ay Doctores y razones aparentes por ambas las sentencias. De suerte, que la vna y la otra se pueden seguir.

¶ Aduiertase, que de lo dicho se collige claramente, que las justicias,

sticias, y Regidores tienen obligacion (so pena de peccado mortal) a tassar el pan cozido, teniendo atencion a todas las cosas dichas: sino fuesse que tuuiesse respecto, y atencion al bien commun. La razon es: porque las pragmaticas reales les mandá muy rigurosamente, que tassen el pá cozido en orden al bien commun. Luego sino lo hazen peccan mortalmente contra las dichas leyes. Y no solamente peccaran mortalmente, sino que estaran obligados a restituyr los daños, que se siguieren de no tassar. Porque de officio, y de justicia estan obligados a guardar las leyes, y hazer las guardar. Dixe sino fuesse, que tuuiessen respecto, y atencion al bien commun. Porque las leyes se ordenan al bien commun. Por lo qual, quãdo dexassẽ de tassar el pan cozido: porque lo pide assi el bien commun, no peccarian. Como en caso, que uuiesse falta de pan, y para remedio desta falta dexassen de tassar el pan cozido, entonces miran, y tienen atẽcion al bien commun. Esto tienen communmente todos los Doctores, y conforme a la primera sentencia. En el tal caso, no porque dissimulen las justicias, y Regidores pueden vender el pan cozido a como quisieren, sino conforme a lo dicho en la tal sentencia.

¶ Aduiertase tambien, que la justicias, y Regidores en el tassar el pan cozido tienen obligacion de tener atencion, y respecto a las cosas, que se dizen en las mismas prematicas. Lo principal se ha de tener atencion al precio, y valor del pan en grano y luego a los gastos, y a la moderada y honesta ganancia. De suerte, q̃ si el trigo costo a veynte reales, o a catorze, o a diez y seys cõ los portes se ha de tener atenciõ a esta differencia de precios. Y fuera de los gastos, y moderada ganancia, el que costo a veynte reales ha de tener en proporciõ mas subido precio, q̃ el q̃ costo a diez y seys o a catorze: y lo demas seria cõtra razõ, y justicia. Tãbien se ha de aduertir, q̃si las justicias y Regidores tassan el pan cozido justamente, y con justo precio, seria peccado mortal passar la tassa, y auria obligacion de restituyr el exceso, conforme a lo que queda dicho de los que exceden el precio de la tassa del pan en grano. Finalmẽte se ha de aduertir, que aunque sea en tiempo de necessidad, no es licito vender el pan cozido mas que a la tassa, como queda determinado en lo passado.

La vigesima sexta difficultad es, si las personas, que no son panaderos, y venden el pan cozido pequen y esten obligados a restitucion. La razõ de dudar es: porque el vender el pan cozido es en fraude de la pragmatica del pã en grano, como lo dize la misma pragmatica del pan cozido. Porque vendido assi sale mas caro. Luego es peccado mortal con obligacion de restitucion.

A esta difficultad digo lo pri-

mero, que los clerigos, y nobles y otras personas semejantes en quien no cabe ser panaderos, ni tener figura de panaderos, conforme a su qualidad peccan mortalmente, vendiendo pan cozido. Esto enseñã muchos Doctores, y entre ellos Manuel Rodriguez en el lugar citado en la decima sexta conclusion. La razõ es: porq̃ a èstos tales es prohibido por vna ley grauissima, que no vendan pan cozido. Aduierta se lo primero, que la ley dize, que no lo puedan vender en pan cozido, sino los panaderos. Pero ay algunas personas, que conforme a su estado, y a su qualidad no les repugna tener officio de panadero. Y estos tales pueden meterse panaderos, y no peccaran mortalmente contra la dicha pragmatica, vendiendo el trigo, que tuuieron en pan cozido. Porque estos tales ya tienen razon de panaderos, y pueden tener figura de tales. Pero ay otras personas, que no pueden tener semejante officio, y que no dize con su qualidad. Y estos tales peccarian mortalmente contra la pragmatica, si vendiessen el pan cozido, y panadeassen como se vee claramente en vn caualle-ro, o en vn noble, o en vn clerigo, o en vn canonigo, y otros semejantes. Vn hombre ordinario del pueblo puede muy bien suffrir conforme a su estado, y qualidad el ser panadero. Aduiertase lo segundo, que se hade entender por si, ni por tercera persona. Desuerte, que si vno que no es panadero lo vende por tercera persona peca mortalmente.

¶ Digo lo segundo, que si algunos destos tales, que no pueden ser panaderos vdiessen el trigo en pan cozido al precio commun tassado por la Republica, o al precio que vale communmente el pan cozido ordinario, sino ay tassa no tendria obligacion de restitucion. Como si vendiesse pan cozido vn Cauallero, o Canonigo. Esto enseñan communmente los Doctores, y entre ellos Manuel Rodriguez en el lugar citado, y Fray Luys Lopez, y Gutierrez. La razon es: porque la pragmatica del pan cozido tan solamente prohibe, y veda el vender el pan cozido. Luego de quebrantar la tal pragmatica no nace obligacion de restitucion. Esto se entiende, quando no ay diuersos precios del pan cozido. Porque suele acontecer, que los Regidores tassan el pan cozido cõ diuersos precios. Vn precio ponen al del alhondiga, que ha costado mas, y otro al de dentro del lugar, y otro al de fuera. Por lo qual estos tales, que contra la ley venden el trigo en pan cozido, han de guardar la tassa conforme al precio, que les conuiene, si son del lugar, al precio del lugar, y si son de fuera al precio de fuera. Y si exceden, tienen obligacion de restituyr el exceso.

Lop. li. 2 inst. neg. c. 15. Gutie. lib. 2. pra. qq. q. 181.

¶ A la razon de dudar se responde, que la tal ley tan solamen-

te

te prohibe, que no se venda en pan cozido, y no tassa el precio del pan cozido. Y assi no obliga a restitució, sino es q̃ se passe el precio tassado por las justicias.

La vigesimaseptima difficultad es de los clerigos, que vẽden el pan cozido, q̃ les offrecẽ, y no tienen necessidad del, si estos tales vendiendolo por justo precio, peccan mortalmente contra esta pragmatica. En los lugares o en las ciudades suelen offrecer quantidad de pan cozido de suerte que le sobra al cura. La duda es, si con buena conscientia podra vender el pan cozido, que le sobra. La razon de dudar es, porque la pragmatita grauemente prohibe el vender el pan cozido a los que no son panaderos. Y los clerigos en realidad de verdad no lo son, ni lo puedẽ ser. Luego no puedẽ vender el pã cozido, que les offrecẽ.

¶ A esta duda se responde, que lo pueden muy bien vender y con muy buena conscientia sin incurrir peccado alguno, quando lo venden por el justo precio. Esto tiene Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion diez y seys. La razon es: porque de la misma ley se colige manifiestamente, que no pretende obligar en este caso. Porque como consta de la misma ley, solamente pretende prohibir lo que es en fraude de la pragmatica del pan en grano que es que los que tienen trigo no lo quieren vender en trigo conforme a la tassa, sino en pan cozido. Y en el nuestro caso no ay fraude, ni engaño como es cosa notoria: porque no se lo offrecen sino en pan cozido. Luego no es peccado contra la pragmatica. De suerte, que el peccado contra la pragmatica seria si offreciendosele el pan en grano, ellos quisiessen massarlo o panadearlo. Pero el venderlo en pan cozido, como se lo offrecen en ninguna manera es contra la tal pragmatica. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La vigesima octaua difficultad es de aquellos, que dan el trigo a algunas mugeres, o hombres para que ellos puedan panadear, y vender el pan cozido, por no lo hazer ellos por si mismos, y quieren alguna ganancia del pan cozido fuera de lo que responde al pan en grano. La difficultad es, si estos tales lo pueden hazer con buena conscientia. La resolucion desta duda es muy necessaria, porque suele esto acontecer en los años, que ay esterilidad. Porque como algunos no lo pueden vender en pan cozido: porque incurririã en grauissimas penas, vsan desta traça, y medio para euadirse dellas.

¶ En esta difficultad, Manuel Rodriguez en el lugar citado dize, que no conuiene ria a los nobles, y a los ricos, que no tienen officio de panaderos a peccado mortal, si diessen a algũ panadero pobre algunas hanegas de pan para las ha-

zer pan cozido, y venderlas por el precio, que corre en la plaça, con condicion que sacados los gastos, y lo deuido a su trabajo, se les diesse la demas ganancia, que sobrasse. Y en consequencia desto dize otras cosas. Porque dize, que es licito dar algunas hanegas, pero no muchas. Esta sentencia ansi puesta no dize lo que es verdad en Theologia. Por lo qual es necessario declarar este punto.

A esta difficultad digo lo primero, que si el que tiene el trigo haze contrato de venta, esperãdo por la paga, en ninguna manera es licito lleuar mas que el precio de la tassa, y esto de qualquiera qualidad, que sea el que vende el trigo. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razõ es: porq̃ no es licito vender el trigo a luego pagar, o al fiado mas q̃ a la tassa. Y en el tal caso es vẽder el trigo mas q̃ a la tassa. Lo mismoes, si prestasse el trigo: porq̃ como es cosa cierta y lo diremos abaxo, por el empresti to del trigo, no es licito lleuar cosa alguna, sino tan solamẽte se ha de voluer el trigo, o el valor de el.

¶ Digo lo segundo, que si algun noble, o clerigo, o otro prohibido de panadear, o vender pan cozido hiziesse el contrato, que esta pintado al principio de la duda, peccaria mortalmente: pero no estaria obligado a restituyr la ganancia, que lleua sacados los que corresponden al trabajo, y a los gastos. Esto enseñã communmente los discipulos de S. Thomas. La primera parte se prueua: porque en realidad de verdad, aunque solapadamentẽ, estos tales hazen contra la pragmatica del pan cozido. Porque panadean por terceras personas en fraude de la ley. Luego peccan mortalmẽte. La segũda parte se prueua: porque, como queda dicho, los que estan prohibidos panadear, si en hecho de verdad panadeã por el justo precio, aũque peccan, no tienẽ obligacion de restituyr. Luego estos tales, aunque venden pan cozido no tienen obligacion de restituyr.

¶ Digo lo tercero, que si los que hazen este cõtracto son personas, que conforme a lo dicho, no estã prohibidas vender el pã cozido, podrã muy bien, y con buena cõsciencia hazer el tal cõtracto. Y desto se puede entẽder Manuel Rodriguez, ò a lomenos entẽdido assi tẽdra verdad. La razõ es: porque a estos tales no estã prohibido el panadear. Luego puedẽ hazer este officio por si, y por tercera persona, sin peccado ninguno. Hablãdo destos dize muy biẽ, que si son pobres a los que da el trigo, no solamente no es peccado, sino que es obra de charidad. Pero estos tales no solamente pueden dar licitamente algunas hanegas de trigo: pero muchas. Porque pueden panadear por si, o por tercera persona.

La vigesimanona difficultad es, del panadero, o panadera, q̃

com:

cõpra el trigo mas barato, q̃ el q̃ se vende en el alhondiga, si podra vender el pan cozido, que se haze del tal trigo, como se vẽde el pan cozido que se haze del trigo de la alhondiga. La misma difficultad es, si el vn panadero compro el trigo a veynte reales cõportes, y el otro a diez y seys si lo podran vender a vn mismo precio. La razon de dudar es: porque parece injusticia, que el pan cozido valga al mismo precio auiendo costado el trigo a precios tan differentes.

A esta duda digo lo primero, q̃ las justicias, y Regidores, quãdo tassan el pan cozido tiene obligaciõ so pena de pecado mortal cõtra justicia, a tener atẽciõ en el poner del precio a lo q̃ costo mas o menos el trigo. La razon es: porq̃ assi lo mãda, y declara la dicha pragmatica del pã cozido. En esto no ay difficultad ninguna. La difficultad es, quando no ay tassa ninguna, y se vende conforme al precio cõmun de la plaça. En esta difficultad Mexia citado por Manuel Rodriguez en el lugar alegado en la conclusion quinta decima, enseña no ser licito, y por consiguiẽte deue enseñar, q̃ el que vẽde assi tiene obligacion de restituyr el tal exceſſo del precio.

Digo lo segũdo, no ser pecado el vẽderlo al tal precio, ni ay obligacion de restitucion. Esto enseña Manuel Rodriguez en el mismo lugar, y cita por esta sentẽcia a Gutierrez, que la tiene. La razõ es: porque en el tal caso no ay precio ninguno legitimo y tassado por la ley. Luego licito es vender el pan cozido al commun precio de la plaça. A la razon de dudar se hade respõder que el auer costado el trigo a diuersos precios, supuesto que no se tassa, no importa. El exemplo es claro: porque el mismo trigo en vnos labradores tiene mas costa, que en otros, y cõ todo esso tiene el mismo precio de la tassa, o sino llega a la tassa tiene vn mismo precio commun de la plaça. De suerte que no siẽpre se deue tener atenciõ a lo que costo.

La trigesima difficultad es, si no obstãte la dicha pragmatica, los que no tienen por officio ser panaderos, si son pobres pueden cozer algun pan para vender, y sustentar su familia, vẽdiendolo a la tassa, o al commun precio de la plaça. En esta difficultad Manuel Rodriguez en el capitulo citado en la conclusion vltima tiene ser licito, y que no obliga a restitucion. La razon de ste author es: porque la pragmatica prohibe esto a los ricos, los quales si se exercitan en este officio es por codicia, y no por socorrer a su necessidad, como lo hazen los pobres. Lo mismo tiene Palacios. Gutierrez enseña no ser licito.

Pala. de contra & rest. li. 2. c. 2. Gut. li. 2. pra. q. 181.

A esta difficultad digo lo primero, que a mi parecer en el tal caso, no ay obligacion de restitucion. Porque como queda determinado arriba la pragmatica del pan cozido no tassa precio, sino prohibe el hazerse.

¶Digo lo segundo, que si es Persona pobre de las prohibidas en la pragmatica conforme a lo dicho arriba, sera peccado mortal vender el pan cozido. Como si vn hombre noble, o clerigo, en quien no cabe este officio de panadero tratasse de vender pã cozido y lo vendiesse. La razõ es: porque a estos tales les esta prohibido por la pragmatica el vender pan cozido, y del trigo panadear.

Digo lo segundo, que aũque antes vna persona no aya tenido officio de panadero, o panadera si es persona, que no esta prohibida el serlo, por caber en ella cõforme a su estado, y qualidad, podra muy bien tratar de vender el trigo en pan cozido. Porque la tal persona ya tiene officio de panadero, o de panadera. La ley no tuuo atencion a la pobreza, sino tan solamẽte a que no se defraudasse la prematica del pã en grano vendiendose en pan cozido.

La trigesima prima difficultad es de los Regidores de los pueblos, que ponen el pã cozido de los vezinos a mas alto precio y lo tassan mas alto, que el que traen los arrieros, y otras personas, si lo hazen licitamente. Lo mismo es de otras mercadurias. La razon de dudar es: porque parece, que en esto no se guarda igualdad. Porque siẽdo las mercadurias iguales para vsos humanos, desigualdad es ponerles diuersos precios. Confirmase en particular de lo que toca al pan cozido: porque la pragmatica del pan cozido ordena, y manda, que se tenga atencion en el poner el pan cozido a la tassa del pan en grano, y al trabajo, y gastos, y a vna moderada ganancia. Luego no ay razon alguna, para que el pan cozido de los vezinos del lugar lo pongã mas alto, que el pan cozido de los de fuera del lugar.

¶A esta duda se ha de responder, que regularmente no es licito hazer esto, sino fuesse que el bien commun lo pidiesse, y uuiesse alguna razon para ello ordenada al mismo biẽ cõmun. Esto enseñan communmente los Doctores, y la razon de dudar con su confirmacion conuẽce esto. Dixe en la resolucion, sino es, que al bien commun se siga mas prouecho en cõmun. Porque si se sigue el tal prouecho, licito sera hazerlo assi. Esto enseña Cordoua Nauarro Fray Luys Lopez, y Manuel Rodriguez en el capitulo citado en la conclusion doze. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

Cord. de casi. quæstio. 18. Nau. c. 17 n. 92. Lopez in instruct. nego. l. 2. c. 19.

¶La trigesima secunda difficultad es, de vna manera de cõtrato que suele hazer en algunos lugares, dõde ay necessidad de trigo, y es el contrato desta suerte: ay necessidad de trigo en Seuilla, o en Toledo, y entran vn regidor a buscar trigo. Este tal se cõcierta cõ vn hõbre rico de çamora, o Salamãca, dõde ay trigo q̃ le dara por cada hanega de trigo puesta en Toledo vn tãto, põ

go

go por exẽplo treinta o quarẽta reales. La duda es, si esto cõtrato sera licito. La razon de dudar es: porq̃ la hanega de trigo no se puede vẽder mas q̃ a catorze reales cõ los portes. Luego qualq̃ier otro exceſſo, q̃ viniere sera illicito, y aura obligaciõ de reſtituyrle. A ésta difficultad se reſpõde, q̃ el q̃ se obliga a poner el trigo no podra lleuar mas, q̃ a razõ de catorze reales cõ los portes, como lo diſpone la pragmatica, y fuera desto podra lleuar lo q̃ vale su diligẽcia, y trabajo en buſcar el trigo por diuerſos lugares, y lo q̃ vale la obligaciõ, que haze de poner mucha quãtidad de trigo en alguno destos lugares, y todo esto al aluedrio de varones diſcretos, y prudentes. Porq̃ todo esto se puede cõpeſar cõ dinero, y es estimable cõ precio. Pero si excediesse de lo dicho no se podra hazer con buena cõciẽcia, y tiene obligaciõ de reſtituyr el exceſſo q̃ lleua. De lo dicho se reſpõde facilmẽte a la razõ de dudar. ¶ La trigesima tercia difficultad es, si sera licito lleuar algo mas de la taſſa quãdo el cõprador liberalmẽte da el exceſſo. Lo qual tiene particular difficultad, quãdo el trigo se trueca por vino, azeyte, o otra cosa semejãte, q̃ es de mas valor, y el q̃ cõpra dize, q̃ remite el exceſſo. A esta duda se reſpõde, q̃ si se da voluntariamente sin engaño, ni fraude, si no q̃ en realidad de verdad lo dan liberalmẽte, por ser agradecido al beneficiõ q̃ le hazẽ en darle trigo entiẽpos q̃ ay neceſsidad, licitos, y no ay obligaciõ de reſtitucion. Esto enseñã cõmunmẽte los Doctores, y particularmẽte Manuel Rodrig. en el capitulo citado en la cõcluſiõ catorze, y Med. La razõ es: porq̃ esto no entra en el cõtrato, ni en la cõpra, y vẽta. Luego no haze contra la ley, ni vẽde el trigo mas q̃ a la taſſa, ni lo trueca. De suerte, q̃ como pudo el vẽdedor del trigo recebir alguna cosa dada voluntariamente por otro qualquier beneficio, lo puede recebir por este. Y el cõprador tiene obligaciõ d ser grato quãdo le socorrẽ en semejãte neceſsidad. A d uiertaſe, q̃ se ha de mirar muy biẽ q̃ la dadiua sea graciosa, y voluntaria, y q̃ no tẽga alguna manera de coacciõ: por no le querer dar el trigo teniẽdo neceſsidad. Estas son las cosas de mas importãcia, q̃ ay tocãtes a estas pragmaticas, que otras cosas de menos importãcia se puedẽ hallar facilmẽte. Por lo qual sera biẽ proteder a delãte en lo q̃ toca a las compras, y ventas. ¶ Octaua cõcluſion. Pecado mortal es, engañar a vno en el precio juſto, aunq̃ sea en menos de la mitad del juſto precio. Menos de la mitad del juſto precio es, quãdo vna cosa vale ciẽ ducados, y la cõpró por menos de cinquẽta, q̃es la mitad del juſto precio. Esta sentẽcia es cõtra algunos Doctores, particularmẽte juriſtas, y cõtra la Sũma Roſela, como lo refiere Sylueſtro. Pero nueſtra sentẽcia es cõmun entre todos los Theologos, y la tiene S. Thomas, y todos sus diſcipulos. La razon es, porq̃ esto es cõtra juſticia cõmutatiua, pues no se guarda igualdad en el con-

Medi. de reſtitu. q. 36.

Syl. v. emptio. q. 8. D. Th. 2. 2. q. 77. art. 1. ad 1.

trato de la compra y de la venta. Luego es peccado mortal de injusticia. ¶ Nona cõclusion: No solamẽte es pecado mortal cõtra justicia, sino q̃ ay obligaciõ de restituyr. Esta cõclusion es cõtra algunos Doctores, q̃ enseñã, que es pecado engañar desta manera en el precio, pero que no obliga a restitucion. Ansi lo enseña Gerson. Pero nuestra sentẽcia es de S. Thomas, y de todos sus discipulos en el lugar citado, y la siguẽ todos los Doctores. De suerte Que la sentẽcia en cõtrario no tiene probabilidad ninguna, ni se puede seguir cõ buena cõsciencia. La razõ es: porq̃ este tal, q̃ ansi engaña en el precio, comete pecado contra justicia comutatiua, como esta determinado en la cõclusiõ passada. Luego tiene obligaciõ de restituyr todo aquello, que dio menos por la cosa, que compro. Aduiertase, que si lo hizo con buena fe pensando, que la tal cosa no valia mas, o pẽsando ser licito, no peco quando cõpro la tal cosa: pero despues q̃ viniere a su noticia el agrauio, q̃ hizo al vẽdedor tẽdra obligaciõ de hazer restituciõ de lo que falto al justo precio.

Gerſ. in tractatu de cõtractibus & in tractu de floribus.

¶ La difficultad es acerca de las leyes ciuiles justas, q̃ mãdan que al que engañare a otro, menos q̃ la mitad del justo precio, no le castiguen: ni oyã en el foro exterior. Luego licito es engañar en la mitad del justo precio de suerte, q̃ como no le dẽ menos, que la mitad del justo precio sera licito. A esta duda digo lo primero, q̃ sin duda esto no es licito en el foro de la cõsciẽcia, como ya queda determinado ni el derecho determina lo cõtrario, en lo q̃ toca a este foro. ¶ Digo lo segũdo, que en el foro exterior el q̃ engaño a otro en la mitad del justo precio en lo q̃ toca al foro exterior, se ha de auer, como sino le vuiesse engañado. De suerte, q̃ el que fue engañado no lo puede llamar a juyzio, y aunq̃ le llame, esta obligado a parecer, y el juez esta obligado en cõsciencia a no oyr, a la parte lesa y la parte lesa, si pide en el foro exterior, y el juez procede pecã. Esta cõclusion tiene cõmunmente los discipulos de S. Thomas, y muy particularmente Orellana. Prueuase cõ las leyes, y cõ los derechos citados, la razõ justissima destas leyes es, porq̃ ansi cũple al biẽ comun, para q̃ no aya muchedũbre de pleytos en el foro exterior. Porq̃ si en el tal caso vuiessen de oyr a la parte lesa, auria ocasiõ de infinitos pleytos. Porq̃ el cõtrato de cõpra, y vẽta es frequẽtissimo en la republica. Y por otra parte es difficilimo de aueriguar, quãdo la parte esta engañada en la mitad del justo precio, o menos, q̃ la mitad. Luego conueniẽtissima cosa fue, q̃ no se oyesse a la parte lesa en el tal caso. A la razõ de dudar se responde, que ay dos maneras de leyes, vnas permissuas, y otras preceptiuas: como cõsta del derecho. Al proposito se ha de dezir, q̃ las tales leyes allegadas en la razẽ de dudar, quãto al engañar en la mitad del justo precio, o en menos, q̃ la mitad son permissiuas, que permitẽ aql engaño. De lo qual no se sigue ser licito engañar en esta manera,

l. 2. C. de rescin. vẽd. l. si voluntate eodẽ tit. & ca. cum dilecti. ca. cũ causa de emptione & venditione.

nera,

nera. Porq̃ la permissiõ de la Republica no haze, q̃ vna cosa sea licita, como no es licita la fornicaciõ, aunq̃ la permite. Pero las tales leyes son preceptiuas, q̃ realmẽte mandá, quanto a lo que es no oyr la parte lesa, y engañada en el foro exterior. La difficultad es declarar, quãdo la ley sera permissiua, o preceptiua, y enq̃se echara de ver. Particularmente en estas leyes, q̃ tratamos al presente es difficultoso de declarar, como sean permissiuas, respecto de vna cosa, y q̃ sean preceptiuas respecto de otra. A esta difficultad se ha de respõder, q̃ para esto es necessario tener attẽciõ, al fin pretendido por la tal ley, y despues de auer puesto los ojos en el tal fin se ha de mirar, si lo q̃se mãda por la ley es necessario para cõseguir el tal fin pretẽdido. Y si es necessario respecto de aq̃llo, es precepto, y mãdato. Pero sino es necessario desi, no sera precepto, ni mãdato, sino permissiõ. Declaremos esto cõ vn exẽplo. Ley ay q̃ cõcede facultad al marido q̃ si hallare a su muger en adulterio, la puede matar cõ su propria authoridad a ella, y al adultero. El fin desta ley es tẽplar el justo dolor, y sentimiẽto grãde, q̃ puede tener el marido del tal adulterio Pero para la cõsecuciõ deste fin, no es medio desi necessario el matarlos cõ su propria authoridad. Porq̃ podia cõseguir este fin acusando los, y matãdolos cõ publica authoridad. Por lo qual, quãto a esto la ley es permissiua y ansi el marido q̃ mata a su muger, y al adultero, que hallo en el adulterio peca mortalmẽte. Por q̃ lo haze cõ su propria authoridad. Viniẽdo a nuestro proposito, el fin destas leyes es, q̃ no aya tãtos pleytos en el foro exterior. Para este fin es medio necessario q̃ no oyã la parte lesa en el foro exterior, y q̃ la misma parte no pida. Por lo qual la ley quanto a esto es preceptiua, y cõtiene mãdato, q̃ obliga debaxo de pecado mortal. Pero lo q̃ toca a hazerse cõ buena cõsciencia semejãte engaño, y el no restituyr en lo q̃ engaño en el justo precio, no es medio de si necessario para el conseguir el fin pretẽdido, como es cosa manifiesta. Por lo qual la ley, quãto a esto no es preceptiua, sino permissiua. ¶ La segũda difficultad es, si esto, q̃ esta dicho tiene verdad, quando el precio está tassado por la republica. De suerte, q̃ la difficultad es si entõces sera pecado q̃ la parte pida q̃ la hã engañado en el justo precio, aunq̃ el engaño sea en la mitad, o menos, y si el juez pecara oyendola en el foro exterior. El exẽplo es en la tassa del trigo, el qual esta tassado por catorze reales. La razon de dudar es: porq̃ las leyes, y derechos citados absolutamente dizẽ, q̃ no oyã a los tales. Luego ni en este caso es licito oyrlos. A esta difficultad se ha de respõder q̃ en el tal caso licito es, q̃ la parte lesa pida en el foro exterior, y q̃ el juez la oya, auiendo qualquier lesiõ en el justo precio. Esto enseña Orell. Couar. Mexia, Manuel Rodrig. en el lugar citado, en la cõclus, catorze. La razõ es: porq̃ en el tal caso faltã las razones de la

Coua. li. 2. ca. 4. n. 11. Mex. in prag. pœnis cc. n. 126.

ley.

ley. Porq̃ como el precio esta tassado, y cõsiste en indiuisible facilmẽte se conoce el engaño, y por el miedo de las penas pocas vezes se comete el tal delicto. Y finalmẽte el precio tassado por la ley se pone pocas vezes, y a pocas mercadurias. De lo qual todo se respõde facilmẽte a la razõ de dudar.

¶ La tercera difficultad es, si el cõtrato, en el qual ay lesiõ, y engaño en mas de la mitad del justo precio, o en menos de suerte, que aya lesiõ si fera valido en el foro de la cõsciencia. El exẽplo es, quãdo cõpra vno vna cosa por menos precio de lo q̃ ella vale, es la difficultad, si ay verdadera cõpra, y vẽta de suerte q̃ se tasse el dominio de la cosa, q̃ se cõpra en el cõprador. De la resolució de esta duda q̃dara resuelta otra muy graue y es para quiẽ fructifica la tal cosa. Porq̃ qualquiera cosa fructifica para su dueño: y ansi es menester ver, quiẽ es verdadero dueño de la cosa fructifera. La razon de dudar es: porq̃ en el tal caso ay verdadera venta. Luego adquierese dominio de la cosa, que se vende. En esta difficultad se ha de suponer, que el tal contrato se puede celebrar cõ buena, y con mala fe. Quando con buena fe se celebra, puede acõtecer de dos maneras. La primera es, quando el q̃ compra, y el q̃ vende ignoran el precio justo de la cosa, q̃ se vẽde, de suerte q̃ no lo saben, y cometense a la fortuna, y dizẽ, valga lo q̃ valiere, tomalda en este precio, y ansi se cõciertan. La segũda manera es, quãdo ambos a dos tienen ignorãcia positiua, de suerte, q̃ ambos piẽsan ser justo precio ciẽ ducados, y en realidad de verdad no lo es. El cõtrato, q̃ se haze cõ mala fe puede acontecer de dos maneras. La primera es, si la parte le a ignora el justo precio de la cosa, y por esso la vẽde por menor precio, o la compra por mayor. La se segũda manera es, si la parte lesa sabe el justo precio de la cosa: pero cõpelido de la necessidad, la vẽde por menor precio, o la cõpra por mayor. Esto supuesto entre los Theologos, y juristas suele auer varios, y diuersos pareceres. En este lugar tan solamente dire lo que entiendo ser verdad.

¶ Digo lo primero, q̃ el contrato celebrado cõ buena fe de la primera manera, que ambos ignoran el precio, y se cometẽ a la fortuna, y se cõciertan en cierto precio diziẽdo, valga lo q̃ valiere, es valido en el foro de la consciencia: y de ay no nace obligacion alguna de restituyr el exceso o el defecto en el precio. Esto enseña Caietano, Orellana, y cõmunmẽte los discipulos de S. Thomas. La razõ es: porq̃ tal cõtrato es perfectamẽte voluntario de ambas partes, como es cosa notoria. Luego es valido. Cõfirmase: porq̃ en el tal contrato ay igualdad de ambas partes, y gualmẽte se pone a peligro de perder y ganar. Luego valido es el tal contrato, hablando en el foro de la conscięcia, de suerte, q̃ se passa dominio de lo que se cõpra. Acerca desto mismo ay difficultad, si esto tẽdra verdad quãdo el precio esta tassado por la ley.

El

El exemplo es, el trigo esta tassado por la ley, a catorze reales, de suerte que no se puede passar de alli, y los que ignoran el justo precio cometiendose a la fortuna, lo conciertan a veynte reales. La duda es, si el tal contrato en razon de contrato sera valido en conscièc̃ia. Haze aqui particular difficultad, el estar tassado por la ley el justo precio. En esta particular difficultad algunos tienen ser valido el contrato, y que quanto a lo que toca al exceso del precio, se entiende que es liberal donacion, y que se puede lleuar, como tal, y que esta fue la voluntad virtual de los contrayentes, que se cometieró a la fortuna.

¶ A esta difficultad digo lo segundo, ser muy probable esta sentencia. Y tambien me parece bien probable, q̃ en este caso ay obligacion de restituyr el exceso del precio. Porque la ley lo tasso en orden al bien publico, y aqui no ay liberal donacion, si no verdadero contrato.

¶ Digo lo tercero, que si el cõtrato se celebra con buena fee de la segunda manera, no es valido el tal contrato en el foro de la consciència. El exẽplo es, si dos tuuiessen ignorancia positiua, y pensassen, que vna cosa vale cien ducados, y que este es justo precio, y entendiendo serlo la venden, o compran por el tal precio, y en realidad de verdad no es aquel el justo precio, sino que vale mas o menos. En el tal caso no es valido el contrato en consciència. Esto enseña Caietano en el lugar citado, y Orellana, y comunmente los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque el tal contrato es del todo inuolũtario, y particularmente de parte de aquel, que esta agrauiado en el contrato. Porque la ignorancia causa inuoluntario. Luego el tal contrato no es valido: porque la firmeza del contrato nace de la voluntad.

¶ Digo lo quarto, que el q̃ fue agrauiado por el tal contrato, tiene derecho en el foro de la consciència, para que se deshaga el tal cõtrato, o que se reduzga a la deuida igualdad. Y el mismo derecho tiene en el foro exterior, si fue engañado en mas de la mitad del justo precio, conforme a lo arriba dicho. Esto tienen los Doctores citados. Pruebase del derecho ciuil: en el qual se determina esto. La razon es: porque en este caso no ay mala fee de parte de los cõtrayentes. Luego ha se de guardar lo que fuere igualdad, y justicia. Y en el tal caso lo es lo que queda dicho. Luego aquello se ha de guardar.

¶ Digo lo quinto: Si el contrato se celebro con mala fee, qualquiera lesion que aya, es inualido el contrato en el foro de la consciència, si la parte lesa ignoraua el justo precio de la cosa, aũ que aya sido la lesion en menos de la mitad del justo precio. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque la ignorancia, que tiene la parte lesa causan voluntario: sin el qual e-

contrato no puede tener firmeza.

¶ Digo lo sexto, que si el cõtrato se celebro con mala fe, pero la parte lesa no fue engañada: porq̃ sabia muy bien el precio justo de la tal cosa: pero cõpelido de la necesidad vendio, o cõpro la tal cosa, y quiere passar el dominio, en realidad de verdad el tal cõtrato es valido en el foro de la cõsciencia. Esto enseñã los Doctores citados. La razõ es: porq̃ absoluta mẽte, este tal es volũtario, aunq̃ quisiera no hazer el tal cõtrato: y hase como el q̃ echa las mercadurias en el mar, compelido dela necesidad. Luego valido es el contrato en el foro de la conscié cia. Vease Cayetano.

Caiet. v. exceptio. 1.

¶ Digo lo septimo. En el foro exterior qualquier cõtrato celebrado cõ mala fe, en el qual ay lesiõ en mas de la mitad del justo precio, aũq̃ sea valido en el foro dela cõsciẽcia, o se ha d̃ rescindir o reduzirse a ygualdad, y esto a escoger de la parte lesa. Esto enseñan Orellana, y cõmunmẽte los discipulos de S. Thomas. Prueuase: porq̃ las leyes citadas lo determinã anssi, y lo mismo determinan los derechos. ¶ Digo lo octauo, q̃ antes de la sentẽcia del juez, el q̃ engaño en el cõtrato con mala feno esta obligado en cõsciẽcia a estar a la electiõ dela parte lesa: si no q̃ puede muy biẽ en el foro de la cõsciencia suplir lo q̃ falto del justo precio, y no esta obligado a rescindir el cõtrato: y si el quiere le puede rescindir. Esto enseñã los Doctores citados. La razõ es porq̃ lo que determinã las leyes, y decretos, q̃ se este a la election de la parte lesa, es en pena del pecado, q̃ cometio el q̃ engaño cõ mala fe. Y las leyes penales no obligã en cõsciẽc a antes dela sentẽcia del juez. Luego en el tal caso no ay esta obligaciõ antes de la sentencia del juez. Esto es lo mas probable. Aũque otros probablemẽte enseñã lo cõtrario, diziẽdo, q̃las tales leyes, no son penales, sino ponẽ condiciõ alcõtrato, q̃ se celebra. De lo qual se ha de ver Medina y Couarruuias, y los juristas. Dec ma conclusion. La vẽdicion es illicita, y injusta, todas las vezes, q̃ la cosa q̃ se vende, tiene defecto en la substãcia, o en la quãtidad. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, como Medina, Bañes, Oreilana, y los q̃ escriuẽ sobre el, como Aragõ, y otros Doctores. La razõ es porq̃ en el cõtrato de la compra y vẽta ha de auer igualdad. Y en este caso no la ay, como es cosa notoria. Luego es illicito, y injusto: y por cõsiguiente ay obligaciõ de restitucio. De lo qual se sigue, q̃ si vno cõ buena fe hizo tal contrato de vẽdicion, quando lo supiere le corre obligacion de resarcir, y cõpẽsar este daño. Las leyes q̃ obligã de parte del q̃ vende a no engañar en la substãcia, ni en la quãtidad essas mismas obligã a el cõprador, a no engañar en el precio. ¶ La primera dificultad es, si el vicio, y defecto de la cosa, q̃ se vẽdevicie el cõtrato, de tal suerte, q̃no sea valido, quãdo la cosa se vende por entera, y

Medi. C. de rest. q. 32. 33. Cou. li. 1. vari. c. 3. Iurispe. cum dilecti. & ca. cum causa de emptione & venditione. D. Th. 2. 2. q. 77. art. 2.

por

por acabada, y sin defecto. La razõ de dudar es: porq̃ el matrimonio, q̃ se contrahe por error de la qualidad, es valido en cõsciẽcia. Como se vee claramẽte, quando vno piẽsa, q̃ se casa cõ vna muger rica, y en realidad d verdad es pobre: y en otros casos semejãtes. Luego lo mismo sera en nuestro caso. ¶ A esta difficultad se ha de respõder diziendo lo primero, q̃ hablando de si, y de su naturaleza, qualquier vicio, o defecto en la substãcia, o en la quantidad, o la qualidad, vicia, y annulla el cõtrato, conforme a la declaracion de S. Thomas en el lugar citado, particularmẽte soltando los argumẽtos. Esto enseñã todos los discipulos de S. Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon es: porque los tales cõtratos son inuoluntarios, q̃, como es cosa notoria. Luego son inualidos.

¶ Digo lo segundo, q̃ aunque esto es verdad de su naturaleza: pero siẽpre es pecado mortal vẽder alguna cosa cõ defecto en la substãcia. Y esto acõtece, quando la lesiõ es muy peq̃ña. Y en el tal caso tẽgo por cierto, q̃ el contrato es valido, y firme. Esto es fuera de ordẽ, y como dizẽ los Theologos per accidẽs por la minima lesiõ. Por lo qual, moralmente hablãdo, se puede dezir, q̃ en el tal caso no ay defecto, aun q̃ lo aya physicamente. Declaremos esto con exemplos. Vende vno vino de Medina por de S. Martin, y es tan precioso, y de tanto prouecho, para el que le compra, como si fuera de S. Martin, valido es el contrato, y no es peccado mortal. Lo mismo es, si vno vende seda de Toledo, por seda de Granada, y la de Toledo es tan noble, como si fuera de Granada, valido es el cõtrato, y no peca mortalmente. Verdad es, que podra ser, que peque venialmente, por mentir. Pero la mentira no es perniciosa. Esto enseñan los discipulos de S. Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es, porque en la vendicion se han de estimar las cosas no segun el grado de substancia, y perfectiõ, que ellas tienen naturalmente, sino segun la vtilidad, y prouecho para las cosas humanas. Y en el caso son de tanta vtilidad, y prouecho como lo suponemos. Luego no sera peccado mortal el tal contrato, ni dexara de ser valido.

¶ A la razon de dudar se ha de respoder, que ay gran differencia entre el cõtrato de matrimonio, y los demas contratos ciuiles, que el contrato de matrimonio totalmente consiste en la entrega de los cuerpos, y no en el vso dellos. Porque lo qual como no aya error en la persona, o q̃ se reduzga a error d la persona valido es el contrato. Pero el contrato de la compra, y venta ordenase al vso, y cõmodidad de las cosas humanas, y de alli se ha de tomar su valor, y firmeza. La segunda difficultad es, quando el juez o regidor por iniquidad, y injusticia tassa el precio mucho menos, que vale la cosa, si en el tal caso seria licito al q̃ vẽde dismi-

nuyrla

la quantidad. La razõ de dudar es: porque como enseña Sancto Thomas, inualido es el contrato quando ay lesion en la quantidad.

¶ A esta dificultad digo lo primero, que el quexarse los vendedores, que les ponen baxas las mercadurias, no es argumento, que sea assi. Porque de ordinario estos tales son codiciosos, y no se contentan con cosa alguna. Por lo qual ni en el foro interior de la conscientia, ni en el foro exterior se ha de passar por lo que ellos dizen. Lo mismo es en caso que aya duda, si el precio es justo o no. Porque en el tal caso se ha de estar por la tassa de los que tienen authoridad.

¶ Digo lo segundo, que si fuesse cosa notoria, que las justicias, o regidores hizieron injuria en el tassar baxamente la mercaduria, licito seria quitar de la quantidad, conforme a la injusticia, que se les haze en el precio. La razon es: porque en el tal caso la tal quantidad es igual al precio. Por lo qual no ay engaño ninguno en la quantidad. De lo qual se responde facilmente a la razõ de dudar.

¶ Vndecima conclusion. Si el vicio, y defecto de la cosa que se vende es pernicioso al comprador, y oculto, tiene obligacion de justicia el que vende la tal cosa a manifestar el tal defecto al comprador. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. La razon es porque de otra suerte, el que compra no seria voluntario en el tal contrato, y por consiguiente se le haria injusticia en el.

¶ Duodecima conclusion. Si el vicio, o defecto de la cosa que se vende es oculto, pero no es pernicioso al comprador, no esta obligado, el que vende a manifestar el tal vicio, y defecto al comprador, sino a disminuyr del precio, conforme a la qualidad del defecto, que tiene. Y lo mismo es, si el defecto es manifiesto. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar inmediatamente citado. La razon clara es: porque en el tal caso, si el comprador fuesse inuoluntario, serialo sin razon ninguna. Esto se entiende, quando si aunque el comprador supiera el tal vicio, y defecto con todo esso comprara la tal cosa. En el tal caso es comun consentimiento de todos los Doctores, que el contrato es valido, y que no ay obligacion de manifestar el defecto.

¶ La difficultad es, quando el comprador, si supiera el tal defecto, no comprara la tal cosa con aquel defecto: si en el tal caso no manifestandole el defecto, sera valido el contrato. La razon de dudar es: porque en el tal caso el comprador parece, que es inuoluntario, irrazonablemente. Porque si lo supiera en ninguna manera la comprara. Luego el contrato no es valido. En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que el tal contrato es inua-

lido

Med. C. de restit. q. 37.

lido. Assi lo tiene Medina, y otros Doctores, que citan a Syuestro. En esta difficultad se ha de suponer, que el que vende la cosa se puede auer de dos maneras. La primera auiendose meramente negatiue, de suerte que no habla ni dize cosa alguna de lo que vende. La segunda manera se puede auer positiuamente, o affirmando, que la cosa que vende, no tiene vicio, ni defecto, teniendolo, o siendo preguntado del defecto negandolo. El comprador tambien se puede auer de dos maneras. La primera es, teniendo virtual intencion, que si supiera el defecto de la cosa no la comprara. Pero esto no lo declara con palabras algunas. La segunda manera se puede auer declarando esta intencion al que la vende, y diziendole, que en ninguna manera, quiere comprar la tal cosa, si tiene tal vicio.

¶ Digo lo primero: Si el vendedor se ha mere negatiue callando y el comprador tiene aquella intencion virtual, la vendicion es valida, y el que vende la cosa no pecca callando el vicio. Esta parece la mente de Sancto Thomas en el lugar citado, y esto tienen communmente sus discipulos, particularmente Orellana. La razon es: porque todas las vezes, que se guarda la razon de justicia, y igualdad en algun contrato, el tal contrato es valido. Y en este caso se guarda la razon de justicia, y su igualdad como lo suponemos. Luego el tal contrato de si es valido. Confirmase: porque si el defecto de la cosa fuesse manifiesto, y el comprador por ser poco aduertido, no echasse de ver el tal defecto, con todo esso el contrato seria valido, y voluntario, como es cosa notoria. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

¶ Digo lo segundo, que si el que vende se ha de la segunda manera, de suerte que preguntado de el defecto de la cosa, lo niega, o de su voluntad dize que no lo tiene, el tal contrato es inualido, y pecca mintiendo, y callando el defecto: particularmẽte, si el otro declara su intenciõ, diziendo que no quiere cõprar la tal cosa con aquel defecto. Esto enseña Orellana, y communmente sus discipulos. La razon es: porque en el tal caso el comprador es del todo inuoluntario, pues ya declara su voluntad formal, y expressamente. Luego el tal contrato ya es inualido. De suerte, que el que vende en el tal caso, por razon de su officio esta obligado a dezir la verdad.

¶ Digo lo tercero, que si el defecto de la cosa que se vende la haze inutil del todo al que la compra, aũque no le sea nociua y aunque sea prouechosa para otros, el que le vende pecca callando el tal defecto, y la venta no es valida. El exẽplo es, quando le venden vna cosa por justo precio: pero tiene tal defecto, que le obligan a venderla luego.

go. Esto tienen los Doctores citados. La razon es: porque en el tal caso el comprador es inuoluntario: porque la tal cosa no le es vtil. Luego el contrato no es valido. Confirmase: porque el contrato de la compra, y venta se ordena a la vtilidad, y prouecho del que compra y vende. Y en este caso en ninguna manera es vtil al que compra. Luego no es valido el contrato. Esto se entiende, quando es del todo inutil al comprador. Porque si fuesse en alguna manera vtil, aunque con alguna molestia, no seria el contrato inualido. Aduiertase, que algunos Doctores no improbablemente, enseñan que para que el contrato sea valido no es necessario la tal cosa sea vtil, y prouechosa al que la compra en particular, sino que basta, que sea vtil, y prouechosa a otros, a los quales la pueda vender. Lo que es cierto, y aueriguado en doctrina de Sancto Thomas es, que si la cosa se vende, que es perniciosa, o peligrosa al comprador, aunque sea vtil para otros, la tal compra es inualida.

¶ De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, que pusimos al principio desta duda.

¶ Todauia queda difficultad acerca del tercer dicho. Porque el comprador no esta obligado a manifestar el defecto, que tiene el dinero, con que paga. Porque si supiesse, que el dinero, con que paga, q̃ es de metal inutil, se auia de poner dentro de pocos dias, y auia de perder el valor, y hazerse inutil, con todo esso puede el comprador pagar con el tal dinero, y no tiene obligacion de manifestar este defecto, que sabe. Luego lo mismo sera del vẽdedor, que no està obligado a manifestar el defecto de la cosa que vẽde. La misma difficultad es de vno, que alquila vna casa en la Corte avn Curial sabiẽdo, que le ha de ser inutil a el en particular. Porque el que la alquila sabe muy bien, que en breue espacio la Corte se ha de yr a otro lugar. Y con todo esso el contracto es valido. Luego lo mismo sera del vendedor que no està obligado a manifestar el defecto de la cosa, que vende, aũque sea inutil para el comprador.

A esta difficultad se ha de responder, que no es la misma razon: porque el comprador tã solamente tiene obligacion a mirar, que el dinero tẽga su valor, y sea vtil al tiẽpo de la cõpra, y no tiene obligacion de mirar al tiẽpo futuro. Y lo mismo es del q̃ alquila la casa, la qual ha de ser vtil y prouechosa al tiẽpo, que se alquila, y no tiene obligacion a mirar en lo venidero, como se dira despues mas largamente. Pero el vendedor ha de vender la cosa, que sea vtil y prouechosa para el comprador en particular. Por lo qual si tiene algun defecto oculto, que la haga inutil al cõprador, tiene obligacion el que la vende a manifestarlo.

¶ Tercia decima conclusion: El que compra por las leyes de justicia commutatiua està obligado a guardar igualdad en el contracto de compra, y venta, como el que vende. De suerte, que como el que vẽde pecca cõtra justicia vendiendo vna cosa defectuosa por entera, assi tambien el comprador, que compra la cosa sana, y entera por viciosa, pecca contra justicia. Y como aquella venta no es valida, anssi tambien esta compra no es valida. Tambien que assi, como el q̃ vende, pregũtado tiene obligacion de manifestar el defecto de la cosa, que vende, anssi tambien el comprador preguntado de la cosa, que cõpra tiene obligacion de manifestarla al vendedor. Finalmente, como el que vende, quando no le preguntã, tiene obligacion de disminuyr el precio, cõforme a el defecto, que tiene la cosa, que se vende, anssi tambien el comprador, tiene obligacion de augmentar el precio, conforme a la virtud, y qualidad de la cosa que compra. Pero la persona, que està presente a la compra, no tiene obligacion de justicia, sino de charidad, para manifestar la virtud, y qualidad de la cosa, que se compra.

Esta conclusion anssi declarada enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas: La razon es: porque el contracto de compra, y venta es vna obra de justicia cõmutatiua introduzida en la republica por el bie, y vtilidad del que compra, y vende. Luego las leyes de justicia, igualmente obligan al cõprador y vendedor. Verdad es, que el que vende alguna cosa, como la ha tenido en su poder, y la ha tratado, y tiene noticia de lla, communmente tendra mayor obligacion a manifestar sus defectos, que el comprador la virtud: pero si acontecieſſe, que el que compra tiene mas conocida la virtud, que el que vende, en el tal caso tiene obligacion conforme a nuestra conclusion.

La difficultad es, en caso que el que compra es muy buen lapidario, y tiene muy bien conocida la virtud, y qualidad de vna piedra preciosa, la qual no sabe ni conoce el que la vende, ni cõmunmente los lapidarios, que saben del arte. La difficultad es, si en el tal caso el comprador la podra comprar por el precio, q̃ cõmunmente la estiman, como si no tuuiera aquella virtud. La razon es: porque como queda dicho, el que compra como el, que vende tienen obligaciõ de guardar la igualdad de la justicia cõmutatiua. Y el que vende tiene obligacion de manifestar el defecto de la cosa, que vende, o suplirle augmentando el precio. Luego lo mismo sera del q̃ compra la tal perla preciosa, q̃ tendra obligacion de manifestar la virtud, que tiene o augmẽtar el precio, cõforme a ella. Por el contrario haze, que este tal, que cõpra es insigne lapidario, y no esta obligado a manifestar

la sciencia, y arte singular, que tiene. Luego no tiene obligacio a manifestar la virtud, que tiene. Confirmase: porque el que compra vn campo en el qual esta encerrado vn thesoro, y lo ignora el dueño del campo, justamente lo compra, si da por el aquello, en que communmente lo estiman los que no saben, que ay alli thesoro, y no esta obligado a declarar este misterio al q̃ lo vende. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Soto dize: que ay differẽcia entre el cãpo, dõde esta encerrado el thesoro, y todas las demas cosas. Porque el precio del campo solamẽte se ha de mirar conforme a la naturaleza del suelo para lleuar los frutos. Por lo qual el que cõpra el tal cãpo, no esta mas obligado a manifestar el tal thesoro, q̃ el q̃ no le compra. Pero todas las demas cosas, se han de estimar, y apreciar segun que ellas son en si. Por lo qual el que las cõpra deue manifestar su virtud, si el que la vende la ignora. Cayetano parece, que significa lo contrario, como luego diremos.

Sot. loco citato q. 3. art. 2.

Caiet. v. emptio.

A esta difficultad se respõde, que todas las vezes, que la cosa, que se compra tiene alguna virtud, que communmente la ignoran todos los que son peritos: y sabios en el arte, no esta obligado el que la cõpra a manifestarla al comprador: sino que la puede muy bien y muy justamente cõprar por el precio, que communmente tienen por justo los hombres de bien, que saben del arte. El exẽplo es en el caso de la duda. Esto enseñan communmẽte los discipulos de S. Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon es: porque el justo precio de alguna cosa es aquel, en q̃ communmente se estima la tal cosa. Y quando el valor de la cosa es de tal qualidad, y tã oculto que lo ignoran communmente los peritos en el arte, es como si no tuuiesse el tal valor, a lo menos quanto a la commun estimacion. Luego en el tal caso, no se deue tener atencion, a aquella virtud. De suerte, que en el tal caso la virtud de la piedra preciosa, o el thesoro escondido en el cãpo, la han de posseer el lapidario, que sabe la virtud de la piedra, o el que hallo el thesoro, como cosas proprias. Porq̃ el precio de las cosas no se ha de estimar segun la naturaleza de ellas sino segun que son comodas, y vtiles para los vsos humanos. En el tal caso es tan oculto el precio destas cosas, y su valor, que el que sabe el tal valor, es como inuentor suyo.

De lo qual se sigue, que quando los Españoles yuan a las Indias no estauan obligados a manifestar a los Indios el valor del oro, que tenia entre las demas naciones, sino que justamente lo podrian comprar por el precio, que corria communmente entre aquellas naciones.

Lo segũdo se sigue, que si vno cõprasse vna perla preciosa por el precio, que cõmunmente corre: y despues hallo, q̃ tenia vna se-

cretis-

cretissima virtud, en el tal caso no está obligado el que la hallo a restituyr cosa alguna, aunque se aya hecho rico con la tal piedra preciosa.

¶ Lo tercero se sigue la resolucion deste caso: Vn lapidario sale al camino a vn rustico, q̃ vende vna piedra preciosa, y el rustico ignora la virtud de aquella piedra preciosa: pero los demas lapidarios todos saben la virtud. Y el lapidario dize al rustico, que quiere poseer aquella piedra preciosa con buena consciencia por el precio que la offrece el rustico, aunque valga mil ducados mas, y explica y declara, que todo lo que valiere mas le haze donacion dello. En este caso es la difficultad, si justamente podra comprar la tal piedra preciosa del rustico. Cayetano en el lugar citado parece, que siente ser justa la tal compra.

¶ A esta difficultad se responde, no ser justa. Esto tiene Orellana, y otros muchos discipulos de Sancto Thomas. Desuerte, que en el tal caso el comprador esta obligado a manifestar al rustico la virtud de la tal perla preciosa. La razon es: porque la tal virtud communmente la conocen los peritos, y sabios en el arte, y ansi segun la commun estimacion vale mas. Luego si no le manifiesta la tal virtud es inuoluntario, y por consiguiente el contrato es injusto. De todo lo dicho se responde facilmente a las razones de dudar puestas al principio desta duda.

¶ La segunda difficultad es, en caso, que el que vende sabe muy bien, que ha de auer en breue espacio gran abundancia de la tal mercaduria: por la qual abundancia justamente se disminuye el precio de la tal mercaduria, si este tal estara obligado a declarar la tal abundancia, o a lo menos a disminuyr el precio, conforme a la abundancia de la tal mercaduria, q̃ ha de auer. El exemplo es, quando vno tiene trigo que vender, y en realidad de verdad sabe, que viene por la mar gran abundancia de trigo, y por razon de la abundancia disminuyra en el precio. La razon de dudar es: porque si vno sabe, que la cosa que vende dentro de breue espacio, ha de tener algun vicio, o defecto tiene obligacion de manifestarlo, o disminuyr del precio. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque por razon de la abundancia el trigo viene a tener como defecto, y vale menos. En esta difficultad Medina enseña, que si alguno con buena fe no entendiendo, ni sabiendo, que ha de auer abundancia de la tal mercaduria, aunque despues la aya, y se disminuya el precio, no tiene obligacion de restituyr el mayor precio, que lleuo, antes que viuesse abundancia. Pero si lo hizo con mala fe sabiendo, que auia de auer, abundancia pecca vendiendolo al precio, que corre, y esta obligado a restituyr. Esto se entien-

Med. C. de rebus rest. q. 35

de de qualquiera manera, que lo sepa, aunque lo sepa por diuinacion, o por sciencia del cielo, o de otra qualquiera manera. Prueuase con la razon de dudar puesta, y con otras muchas que quedan declaradas en lo de atras, en el se podran ver.

¶ A esta difficultad digo lo primero. El que vende, si no le preguntan de la abundancia de mercadurias, que ha de auer, aunque lo sepa, no está obligado de justicia a manifestarla, sino que puede muy bien vender la tal mercaduria al precio, que corre antes de la abundancia. Dixe de justicia: porque de charidad alguna vez estara obligado a manifestar la tal abundancia, o por lo menos a no vender al precio, que corre antes de la abundancia. Esto enseña el Doctor Angelico, y todos sus discipulos. La razon es: porque aquel es justo precio de alguna cosa, que corre segun la commun estimacion al presente. Y el tal precio corre entonces, antes que venga la abundancia. Luego justamente se puede vender al tal precio.

D. Tho. 2.2.q.77 art. 3. ad quartum

¶ Digo lo segundo, que si al q vende le preguntan de la abundancia futura, la qua sabe, muy aparente es, que el tal ansi preguntado está obligado de justicia a manifestar la tal abundancia, o a disminuyr del precio, conforme a la tal abundancia. Pero mucho mas probable es lo contrario: que no está obligado de justicia. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La primera parte se prueua: porque muy aparente cosa es, que si al que vende vna cosa le preguntan el vicio, que tiene, y defecto, tiene obligacion de manifestarlo, como queda dicho arriba. Luego lo mismo sera en nuestro caso: porque el abundancia de la tal mercaduria es como defecto, que haze disminuyr del precio. La segunda parte se prueua: porque en el tal caso al que compra, no le engañan en el justo precio, y la mercaduria no tiene defecto ninguno. Luego de justicia no tiene obligacion a manifestarlo. Particularmente, que la abundancia de la tal mercaduria no es defecto intrinseco de la cosa.

¶ Digo lo tercero, que lo que queda dicho del que vende, se puede tambien dezir del que compra, que puede muy bien callar, quando sabe que ha de auer gran pobreza de la tal mercaduria. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque el que vende, y el que compra, tienen obligacion de guardar igualdad. Luego como el que vende no está obligado a manifestar la abundancia de mercadurias, que ha de auer, por

la qual juſtamente ſe diſminuye el precio: tampoco el que compra eſtara obligado a manifeſtar que ha de auer pocas mercadurias, por las quales juſtamente ſe augmenta el precio.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, que ſi la coſa, que ſe vende al tiempo de la venta, tiene defecto intrinſeco, o eſtà diſpueſta para tenerle, el que la vende tiene obligacion a manifeſtar el tal defecto. Pero ſi al tiempo de la venta no tiene el tal defecto, ſino que por adiuinacion ſabe, que lo ha de tener, como en nueſtro caſo, no tiene obligacion de manifeſtarlo. De la reſolucion deſta duda, ſe ſigue la reſolucion de otros caſos. El primer caſo es, quando vn mercader, que vende algunas mercadurias, ſabe ciertamente, que en breue eſpacio han de cercar la ciudad, y en tiempo de guerra las mercadurias valen a menos precio. Con todo eſſo en el tal caſo las puede vender a como corren antes del cerco, y no tiene obligacion de manifeſtar el cerco, que el ſabe, que ha de auer. El ſegundo caſo es, quando vno ſabe, que en breue eſpacio ha de auer pragmatica de alguna mercaduria. Con todo eſſo puede muy bien antes, que ſalga la pragmatica vender la mercaduria al precio, que corre, y no tiene obligacion de manifeſtar, que en breue eſpacio ha de auer la tal pragmatica. El tercer caſo es, quando vno ſabe, que han de poner la moneda en breue eſpacio. Eſte tal puede muy bien comprar con la tal moneda las mercadurias al precio, que corren, antes que la depongan, y no tiene obligacion de manifeſtar eſta depoſicion, que el ſolo ſabe. Todos eſtos caſos, y la reſolucion dellos ſe colige facilmente de lo dicho. Y otras coſas pertenecientes a eſto ſe pueden ver en Cayetano, y en otros Doctores.

¶ Quarta decima concluſion: La negociacion por la ganancia juſtamente ſe vitupera, y tiene vna eſpecie, y forma de mal. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos los que eſcriuen ſobre el, particularmente Cayetano, Orellana, Medina, y Soto. La razon es: porque aunque es verdad que la negociacion ſea neceſſaria para la Republica, con todo eſſo parece, que tiene razon de auaricia, y eſpecie della. Aduiertaſe, que ſi la negociacion ſe ordena tan ſolamente a la ganancia, deſuerte, que no tiene otro fin honeſto, o neceſſario, la tal negociacion es mala, y peccado, aunque no ſera peccado mortal, ſino tan ſolamente venial. D. Tho. 2.2.q.77 ar.4. Medi. C. de rebus reſtituẽdis q. 30. Soto lib. 6. de iuſt. q. 2. art. 2.

¶ La difficultad es, de los, que venden naypes, y affytes, y otras coſas ſemejantes, ſi peccan mortalmente. La razon

de dudar es: porque los hombres de ordinario vsan mal destas mercadurias, y peccã mortalmente con ellas. Luego es peccado mortal venderselas. En esta difficultad Medina en el lugar citado tiene, que el que vende estas cosas, pecca mortalmente, y está en estado de peccado mortal. Y esto enseña sin distinction ninguna de personas. Lo mismo enseña Nauarro, y cita à Sant Antonino por su sentencia. Que dize, que quando se sabe, que se ha de vsar mal de las tales cosas, en ninguna manera es licito venderlas. Tãbien cita a Cayetano por su sentencia. Pero Cayetano no dize tal cosa.

Nauar. in Man. ca. 23. n. 91. Antonino. 2. p. tit. 5 ca. 23. §. 13. Cai. 62. 2 q. 129. ar. tic. 2.

¶ A esta duda digo, que aunque los que venden estas cosas verosimilmente crean, o ciertamente sepan, que los compradores han de vsar destas cosas para mal fin, y para mal vso, con todo esso siendo ellas indifferentes, quanto al vso bueno y malo, las pueden vender, sin peccado ninguno. Y lo mismo es de otras qualesquier cosas semejantes, y de si indifferentes a bueno, y mal vso. Esto enseña Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque los que vènden, no tienen obligacion de andar a saber las vidas de los compradores, y si han de vsar bien, o mal de la tal mercaduria, antes seria peccado, y curiosidad tratar desto. Luego puede vender sus mercadurias. Confirmase: porque de otra suerte, tambien se auia de condemnar el sastre que haze de vestir a los hombres, y a las mugeres. Porque podra ser, que vsaran mal de los tales vestidos. Esto tiene verdad, aunque se sepa certissimo, que han de vsar mal de las tales mercadurias. Porque si la Republica, y el Principe permitte el peccado del que compra estas cosas: luego mucho mejor lo podra permitir el que las vende.

¶ De lo qual se sigue, que no es peccado alquilar la casa a vna muger perdida, aunque el dueño de la casa sepa, que ha de vsar della para mal fin. Porque esto permite el Principe, y la Republica. Tambien es licito vender a los Iudios cordeos, y otras cosas necessarias para sus sacrificios, si ellas son indifferentes a bueno, y mal vso, aunque sepa el que se las vende que han de ser sacrilegos, vsando de las tales cosas. Y esto en las partes donde se permitte el tal vso.

¶ La razon de dudar no conuence. Porque, aunque los compradores ayan de peccar con las tales mercadurias, con todo esso los que las venden no tienen obligacion a euitar el tal peccado, ni el tal peccado se les imputa. Porque ellos no le quieren, ni le pretenden, sino venden cosas in-

differentes, de las quales pueden ellos vſar para buen fin.

¶ La ſegunda difficultad es de los recatones, reuendedores, que compran gran quantidad de mercadurias para volueꝛlas a vender por menudo, y a mayor precio, que a ellos les ſalio. Suelen eſtos tales los dias de mercado ſalir al camino a los que trahen mercadurias, y compranſelas por junto, y bueluen deſpues a venderlas por menudo a mayor precio: de ſuerte, que ganan reuendiendolas. La difficultad es, ſi eſto es licito.

¶ Aduiertaſe, que las mercadurias, que vienen a la Republica ſon de dos maneras. Vnas ſon neceſſarias para la miſma Republica, como el trigo y el pan, y la fruta, y otras coſas ſemejantes. Y otras ay, que no ſon neceſſarias. Deſtas vltimas ninguna difficultad ay, por no ſer neceſſarias. Toda la difficultad es, de las que ſon neceſſarias.

¶ Digo lo primero, que eſtos reuendedores hazen injuſtamente preueniendo a los ciudadanos, que eſtan aparejados para comprar eſtas coſas neceſſarias. Eſto enſeña Oreliana, y otros muchos diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque eſtos reuendedores cauſan grande detrimẽto en los ciudadanos, que eſtauan aparejados para comprar, y en toda la Republica. porque ſon cauſa de que ſe augmente el precio en las coſas neceſſarias para la Republica. Luego hazen injuſtamente. De lo qual ſe ſigue ſer pecado mortal de injuſticia ſalir al camino a comprar las mercadurias de aquellos, que las trahen a vender a la plaça. Lo miſmo es, ſi las compran, antes que lleguen a venderſe al foro publico. La razon es: porque eſtos tales ſon cauſa, que ſe augmente el precio deſtas coſas neceſſarias.

¶ Digo lo ſegundo, que el ciudadano, que compra las coſas, que quedan en la plaça, o en otra parte, deſpues de auer comprado los ciudadanos las coſas neceſſarias: eſte tal no ſe ha de condenar, ſino antes haze bien: porque las conſerua para los vſos de los ciudadanos. Eſto enſeñan los Doctores citados. La razon es: porque eſte tal antes haze prouecho, que daño a la Republica, y a los ciudadanos de la miſma Republica. Aduiertaſe acerca deſte dicho, que eſtos contratos algunas vezes ſon perniciosos a la Republica. Porque el que compra las coſas, que ſobran, es como ſi hizieſſe monopolio: y es cauſa, que ſe augmente el precio. Por lo qual el tal contrato, eſta prohibido, por leyes. Pero ſino ay ley, que prohiba el tal contrato en eſtas mercadurias: y por otra parte el que compra no haze injuria, ni manera

de monopolio, y de exceſſo en el precio, no ſe ha de reprouar en conſciencia el tal contrato. Porque eſto es prouechoſo a la Republica. Porque ſe guardan las coſas para el vſo de los ciudadanos. Eſto ſe declarara mas en el dicho ſiguiente.

¶ Digo lo tercero que ſi alguno con buena fe, y ſin fraude compra toda la quantidad de alguna mercaduria, y ſin animo de acrecentar el precio de ella, antes ſe pone a peligro de valer deſpues mas, o menos, no comete peccado, ſino ay alguna ley, que lo prohiba. Eſto enſeñan communmente los Doctores, y muy particularmente Manuel Rodriguez. La razon es: porque eſte tal comprando con eſtas circunſtancias no haze agrauio ninguno a los ciudadanos, ni a la Republica. Antes trata de ſu prouecho. Luego no comete peccado.

Man. Rodri. in ſũ. tom. 2. c. 82. cõ. 5.

¶ Aduiertaſe, que en Caſtilla, y Portugal ay ley, que ninguno compre trigo para tornar a vender. Eſta ley es juſta, y ſancta, y obliga en conſciencia debaxo de peccado mortal, ſiendo la materia graue. Pero eſta ley no tiene lugar en los arrieros, y en otros que hazen officio de arrieros, que le compran para lleuar a vender a otros lugares. Eſto ſe entiende repartiendolo en los pueblos. Porque ſi lo encerraſſen en los ſilos para voluerlo a reuender, ſeria contra la ley. Tambien ſe aduierta, que en algunas partes ay ley, como la ay en los Reynos de Portugal: la qual prohibe, que ninguno compre el trigo en mas quantidad de lo que es neceſſario para el ſuſtento de ſu familia. Eſta tal ley obliga en el foro de la conſciencia. Porque eſto es neceſſario para el bien publico. Pero ſi vno compra lo que es neceſſario para vn año entendiendo, que ha de eſtar todo aquel año en ſutierra, ſi deſpues le es neceſſario, y ſe a viuir a otra parte, y no puede lleuar commodamente conſigo el trigo, eſte tal, ſi lo vende, no ſe puede dezir reuendedor: porque no haze contra la dicha ley, como lo enſeña el miſmo Manuel Rodriguez en el lugar citado, y cita a Bartolo, y otros authores. Tambien ſe aduierta con Cordoua, que el que tiene trigo de ſus reditos, o de ſu cofecha, para ſuſtento de ſu familia, ſi compra otro para el dicho ſuſtento, puede vender el que tiene de ſu cofecha. Porque eſto no es comprar para reuender, ni de ello viene daño a la Republica, el qual daño pretende impedir la ley.

Cord. de caſi. q. 83

l. 19. tit. 101. lib. 4. nouæ copila.

¶ La tercera difficultad es, ſi eſtos mercaderes, y negociantes pueden vender las mercadurias por mayor precio, que los de mas, que no tienen tal officio.

La

¶ La razon de dudar es: porque las mercaderias por eſtar en ſu poder, no parece que valen mas. Luego eſtos no los pueden vender por mayor precio. En eſta difficultad Scoto enſeña, que eſtos pueden vender por mas caro precio que los demas. Antes pone vna regla general, que ſolos eſtos mercaderes pueden, quando venden ſus coſas ganar tanto, quanto fuera el eſtipendio, que les diera la Republica, ſi los vuiera conduzido para traher las tales mercaderias, y para venderlas. La razon deſte author es: porque, ſino vuiera eſtos mercaderes voluntarios en la Republica la miſma Republica tendria obligacion a alquilarlos para que traxeſſen eſtas mercaderias, y las vendieſſen a los ciudadanos. Luego a los que agora voluntariamente hazen eſte officio obligacion ay de darles algo. Soto enſeña, que eſta regla no es del todo mala, ni tampoco ſe ha de ſiguir puntualmente.

Scot. in 4. diſ. 15. q. 2. ar. 2.

Sot. li. 6. de iuſt. q. 2. ar. 2.

¶ Digo lo primero, que eſta regla es falſa. Eſto enſeña Orellana, y communmente los diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque de eſta regla ſe ſiguen muchos inconuenientes. El primero es, que ſi el mercader padecieſſe naufragio, eſtaria la Republica obligada a ſatisfazer el tal daño, como tendria obligacion de ſatisfazer al miniſtro. El ſegundo inconuenientes es, que ſi el mercader perdieſſe la mitad de las mercaderias, podria uender la otra mitad por tanto precio, como todas las mercaderias juntas, y otros mil inconuenientes ſe ſiguen. De lo qual ſe ha de ver Medina.

Medi. C. de rebus reſt. q. 31. &. 38.

¶ Digo lo ſegundo, que eſtos mercaderes, y negociadores por razon del officio pueden muy bien vender las mercadurias algo mas caro, que los demas ciudadanos. Eſto enſeña Soto, y Medina en los lugares citados, y Sylueſtro. Y Caietano. La razon es: porque los que truecan reales por coronas, pueden muy bien por razon del officio lleuar alguna coſa para ſu ſuſtento, como lo tienen communmente los Doctores. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar: que aquello que lleuan mas lo lleuan por razon del officio. A la razon de Scoto ſe reſponde facilmente, que es grande la differencia, que ay entre los miniſtros conduzidos por la Republica, y entre los, que ſon voluntarios, como es coſa notoria, y manifieſta. Aduiertaſe lo que dize Caietano en el lugar citado, que eſtos tales pueden con buena conſciencia vender la mercaduria algo mas caro que la comprarõ por razõ de los

Syl. v. emptio. q. 10 c. 2. 2. q. 77. artic. 14.

gaſtos,

gastos, que hazen en traer la tal cosa, y en conseruarla, y por la industria, y diligencia. La razon deste autor es: porque estos tales no tienen obligacion a seruir de gracia a nuestras commodidades. Tambien se aduierta, que como queda dicho estos tales por el modo de vender, pueden ganar algo: porque venden por menudo lo que compran por junto. Pero aunque no vendiessen de esta manera, sino que vēdiessen enteramente la cosa, que cōpraron, podrian muy bien ganar algo por las razones dichas. Todo esto tiene mucho mas verdad en aquellos, que tienen hecho concierto, y obligacion con la Republica de vender estas cosas. Porque la tal obligacion es estimable con precio.

¶ Quinta decima conclusion. La venta y compra puede muy bien ser viciosa, y peccado, aun de injusticia, por razon de la cosa, que se vende, o se compra. En esta conuienen todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y todos los Doctores. La razon es: porque la cosa que se compra, o que se vende es materia de este contrato. Luego por razon de la tal cosa, puede muy bien el contrato ser vicioso, y injusto. Esta doctrina es necessario declararla mas en particular. Porque la doctrina moral en particular es mas vtil, y prouechosa.

¶ Lo primero: La cosa agena no se puede vender. Porque de razon de la venta es, que se passe el dominio de la cosa, que se vende. Y el que no es señor no puede passar el dominio. Luego no la puede vender. Por lo qual, si la vende pecca contra justicia en orden al dueño, y señor de la tal cosa, y tambien en orden al comprador, quando no sabe, que la tal cosa es agena: porque en el tal caso le hazе notabilissimo agrauio, y engaño. El que compra la tal cosa tiene obligacion de restituyrla al verdadero señor della, si le hallare, hecha la deuida diligencia. De suerte, que estando cierto, que la tal cosa es agena la dene restituyr al verdadero señor, o a el que sucede en lugar del verdadero Señor. Pero en caso, que dude, si era agena, o del que la vendio, tiene obligacion de hazer sufficiente diligencia, para salir desta duda, y saber el verdadero señor. Hecha esta sufficiente diligencia, moralmente hablando si queda en duda, puede muy bien con buena conscіencia de tener la tal cosa con condicion, que pareciendo despues el verdadero señor, la restituya. De lo dicho se sigue, que los que compran de algunos, que se entiende ser hurtado, todo lo que tienen, como de los Gitanos, estos tales,

tienen

tienen obligacion de restituyrlo al verdadero señor, o a los pobres, que suceden en lugar del verdadero señor. Esto enseña Cordoua, y Manuel Rodriguez. La razon de todo esto es muy facil de lo dicho en la materia de restitucion. Por lo qual los plateros, o aurifices, o otros semejantes artifices que compran algunas pieças de oro, o de plata, o otras semejantes de personas, que las venden por menos precio, y que se presume que son hurtadas, estos tales tienen obligacion de hazer diligencia sufficiente para saber el verdadero señor, y restituyrles la tal cosa.

Cord. de casi. in addit. q. vlti. Man. Rodr. in sum. to. 2 ca. 76. cō. 3.

¶ Lo segundo puede ser la venta illicita, por razon de la cosa, que se vende quando se vende alguna cosa, que de si no es vendible. Como si se vendiesse vn hōbre libre el qual conforme a derecho, ciuil, y doctrina de los Doctores no puede ser vēdido. Verdad es, que vn hombre libre se puede vender para yr a las galeras a remar, en lugar de otro. Y esto es vna manera de seruidumbre. Y assi se ha de entender lo que se dize en vna ley de la partida.

l. liber. homo. ff. de contrahē da emptione.

l. 1. ti. 21. part. 4.

¶ La difficultad es, si sera licito comprar cierta manera de hōbres libres, que estan destinados y deputados para la muerte. El caso es, que algunos hombres negros por algunos tyranos estan deputados para muerte, y otro hombre quiere librarlos de la muerte, dando al tyranno vn tāto por ellos. La difficultad es, si sera licito comprarlos desta manera, y hazerlos esclauos. La razon de dudar es: porque los tales estan obligados de charidad a librarlos de la muerte pudiendo. Luego no sera charidad librar los de la muerte comprandolos y haziendolos esclauos. A esta difficultad se responde, que en el tal caso, no es injusticia comprarlos, y hazerlos esclauos. Esto enseña Nauarro, y Fray Luys Lopez, y Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion quinta.

Nauar. in man. ca. 23. n. 95. F. Luys Lop. in instru. nego cap. 4.

¶ La razon es, porque la vida es mas preciosa, que la libertad. Luego para que queden con la vida pueden muy bien quedar sin libertad. Confirmase: porque los que los libran de la muerte no tienen obligacion de justicia a librarlos con perdida de sus bienes y dando sus haziendas. Luego no sera injusticia comprarlos desta manera. Y ellos mismos, si tienen con que se poder rescatar de la muerte, lo podrian muy bien hazer. Verdad es, q̄ en algū caso podria ser contra charidad el rescatarlos desta manera. Porque estando ellos en extrema necessidad, puede auer obligacion de charidad a rescatarlos, y redimirlos, auiendo, commodamente, como, sin hazerlos esclauos. El exemplo es, en el q̄e vende a otro en extrema necessidad, el qual pudiendo tiene obligacion de socorrerle de gracia, en la tal necessidad, y esto de charidad.

¶ De lo dicho se colligue bien claro, que auiendo fama, como

en hecho de verdad, la ay, y con grandissimo fundamẽto, q̃ por lo menos puede causar duda, y muy graue, q̃ estos negros que vienen a España son hurtados, y engañados con dadiuas, y con cosillas, y otras vezes son captiuos injustamente por barbaros, y tyranos: los q̃ los venden, y traen a vender peccan mortalmente, y estan en estado de cõdenacion, como lo enseña Soto, y Nauarro, y Mercado. La razon es: porque estos tales se ponen a peligro de hazer grauissima injusticia, vendiendo lo que no saben ciertamente, si es suyo: antes dudan muy razonablemente como se supone. Por lo qual los mercaderes, que los compran tienen obligació a hazer mucha diligencia, y aueriguar, si los tales verdaderamente son esclauos, y sino, no los comprar. Y comprandolos tienen obligacion a ponerlos en libertad, como lo enseña Fray Luys Lopez, y otros Doctores. Pero aduiertase, que los que en España con buena fe compran estos negros los puedẽ retener con muy buena conscienciа. La razon es, porque estos tales no pueden con diligencia alguna aueriguar la verdad. Y ansi en caso de duda mejor es la condicion del que possee, auiendo entrado con buena fe en la dicha possession. Y ansi los pueden retener hasta, que conste no ser esclauos, y teniendo proposito de darles libertad en sabiendolo, y entenien-

Sot. li. 4. de iust. q. 1. ar. 1. Nauar. in manu. ca. 13. nu. 96. in ar. de contrac. c. 15.

do certidumbre de ello.

¶ Tambien es peccado comprar de los negros, o de otras personas las cosas, que se cree no ser suyas, o que se duda, si son suyas. Porque es injusticia, que se haze al verdadero señor, o por lo menos se pone a peligro de hazerle esta injusticia. Y el que las compro siendo cierto no ser suyas tiene obligacion de las restituyr al verdadero señor. Pero en caso de duda tiene obligacion de hazer diligencia, para saber, si eran hurtadas: y siendolo las deue restituyr. Verdad es, que si vendiessen algunas cosas de poca cantidad para vestirse decentemente, o para comer, conforme a su estado, por que el señor no prouee bien de lo necessario, al tal esclauo, en el tal caso en el foro de la conscienciа no auria escrupulo ninguno.

¶ Desto tambien se colige, que quando vno compra vna cosa agẽna, y no puede aueriguar en particular, cuya es, sino que es de Pedro, o de Iuan, en el tal caso tiene obligacion el comprador de hazer sufficiente diligencia para saber en particular, cuya es. Y hecha, si auerigua ser de alguno dellos en particular, tiene obligacion de restituyrla a aquel en particular. Pero, sino, puedela diuidir y la deue diuidir entre los dos en la forma, que fuere

possi-

Sot. li. 4. de just. q. 2. artic. 2. Medi in instr. con sc. folio. 163.

possible. Esto enseña Soto, y Medina. La razon es: porque en el tal caso la cosa no es del comprador, sino de vno de aquellos dos, y ambos ados tienen igual derecho. Luego a ambos se ha de restituyr en la forma dicha.

¶ Lo tercero podia ser pecado el vender algunas cosas por ser occasion de peccado, como el vẽder naypes, o otras cosas semejantes. Pero ya queda dicho, que no es peccado mortal el venderlos, aunque se sepa, que los que lo compran han de peccar mortalmente jugando con ellos. De suerte, que desta parte la venta no es peccado mortal.

¶ La duda es, quando el peccado, que han de cometer redunda en daño de tercero. El exemplo es, quando se sabe, que el que ha de jugar ha de jugar la hazienda agena, o ha de jugar con menores, que no pueden perderla.

¶ A esta duda digo lo primero que el que vende los naypes, no tiene obligacion a cuydar desto, ni meterse en ello, ni tiene obligacion de procurar saber, si los que compran los naypes, han de jugar pecando mortalmeté y haziendo agrauio e injusticia. Por que este no es su officio.

¶ Digo lo segundo, que si el que vende los naypes ciertamente supiesse, que con ellos se auia de hazer agrauio a tercero: en este caso me parece, que es muy aparente cosa ser peccado, el venderlos a las tales personas. Esto enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion treze, y Caietano, y Fray Luys Lopez. Que contra Medina, y Nauarro enseñan, sin distincion ninguna, que los artifices, y vendedores peccan mortalmente haziendo, o vendiendo los dichos naypes, para tales personas, que saben, que han de peccar mortalmente jugando con ellos. Estos authores de necessidad deuen enseñar, que quando el peccado es en agrauio de tercero, es peccado mortal. La razon es: porque en este caso es como dar armas al que esta aparejado para matar a otro. Luego es peccado mortal. Este peccado mortal no parece, que puede ser otro, sino de injusticia. Y ansi conforme a esta sentencia el que vende los naypes en este caso, o el que los hiziesse para este effecto tendria obligacion de restituyr.

Caie. 2. 2. q. 101. ar. 4. &. q. 169. ar. 2. Luys López in instru. neg. lib. 1. c. 8. cõ. 7. Medi. de restit. q. 3. Nauar. in Sum. Hispa. ca. 23. num. 91.

¶ El vender los affeytes no es peccado, ni se deue condenar absolutamente. Ansi lo enseña Nauarro, y otros Doctores. La razon es: porque el vsar de los affeytes no es de si malo, y se puede hazer con buen fin, como se vee claramente en la muger casada, que puede vsar de ellos para contentar a su marido. Luego el vender los tales affeytes de si no

Nauar. in man. ca. 14. n. 16.

es peccado mortal. Añade Nauarro, que se puede defender, que no pecca el criado siruiendo a su señor, y a la muger, con quien esta amancebado, ni la muger q̃ ayuda a la tal a affeytarse. Pero desto se ha de dezir muy en particular en su proprio lugar.

¶ La difficultad particular deste lugar es, si los que hazen, ovẽden calçados, o vestidos curiosos a las mugeres publicas, o a otras perdidas, pequen mortalmente. Nauarro en el lugar citado enseña, que si los que venden estas cosas, no consienten en el peccado destas mugeres, no es pecado. Verdad es, que pone vna excepcion, saluo si la tal muger mala pide, que le vendan cierta gala aparejada para escandalizar a algun moço innocente. Porq̃ en el tal caso peccara el que vende esta gala, no porque concurra al peccado de la tal muger, sino, porque no impide el pecado del proximo innocente, a lo qual esta obligado por la ley de charidad. Esto mismo enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion catorze.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que este parecer de estos autores con su limitacion me parece bien. Porque la charidad christiana obliga aque el hõbre procure vitar el peccado del innocente pudiendo facilmente, como en hecho de verdad puede.

¶ La segunda difficultad es, si es peccado mortal vender vino a los que se emborrachan, o a los que son flacos de cabeça, vendiẽdoles la quantidad, que es sufficiente para embriagarlos. La razon de dudar es: porque es venderles vn cuchillo: con que se hazen daño grauissimo, y muchas vezes se suelen siguir daños a otros terceros. Luego es peccado mortal, vender el vino a estos. Manuel Rodriguez en el lugar citado enseña, en la conclusion quinta decima, ser peccado mortal, y se conuence con la razon de dudar.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que si se vuiesse de siguir daño a algun tercero, o a terceros, seria peccado mortal. El exemplo es, quando constasse por la experiencia, que el tal hõbre embriagado se pone furioso, y haze daño a otros hiriendolos. La razon es: porque en el tal caso el que vende el vino, tiene obligacion de mirar, que no se siga daño a tercero, como se dira luego hablando de otras cosas.

¶ Digo lo segundo, que si tan solamente se sigue este daño, q̃ es emborracharse, muy probable me parece, que no es peccado mortal, vender el vino a los tales, aũque sea en quantidad, que se puedan emborrachar. La razon es: porque el vino de su naturaleza es indifferẽte al vsar bien, y mal del. Luego el que lo vende, no concurre al mal vso: y por consiguiente no pecca mortalmente. Esto se declara con vn exemplo muy facil. Licito es vender el cordero a los Iudios, que han de

vsar mal del, y lo han de offrecer en sacrificio. Porque el Cordero es cosa indifferente para vsar bien, y mal del. Luego lo mismo sera en nuestro caso. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ Lo quarto, puede ser illicito el vender alguna cosa por razon de la injuria a que se ordena. Como peccarian mortalmente los que venden armas a los que quieren entrar en guerra injusta, y quando quieren acometer. Esto enseña Sancto Antonino, y Nauarro, y Manuel Rodriguez en el lugar citado en la cõclusion diez, y seys. La razon es: porque el tal que vende las armas en semejante occasion es causa de muchos daños, y de muchas injusticias, y agrauios que se hazen en el mismo caso. Lo mismo es, si vno vendiesse vna espada, o otras armas al punto, que quieren reñir. Esto se entiende queriendo se ya acometer la guerra. Porque si la guerra es injusta, y no se espera, que se hara luego no parece ser illicito vender las armas a aquel, que se cree que yra a la tal guerra. La razon es: porque muchos hombres tienen proposito de matar a sus enemigos, quando compran las armas, y no les esta prohibido a los artifices el venderselas. Aduiertase, que quando el que vende las armas, no está cierto del fin, para que se compran, sino dudoso, no pecca mortalmẽte, vendiendolas al vassallo del Principe, a quien está subjecto. Principalmente, si le manda el Principe, que las venda para la dicha guerra. La razon es: porque por el mandamiento del Principe, puede muy bien el subdito deponer su escrupulo en caso de duda.

Anto. 2. p.ti. 1. c. 24. §. 11. Nauar. in sum. cap. 23. n. 90.

¶ De lo qual se sigue ser illicito, vender ponçoña, o rejalgar a qualquiera persona, que verisimilmente se entiende, que la compra para hazer con ella algun notable daño. La razon es: porque tengo obligaciõ de euitar el daño del tercero. Lo mismo es, si se duda probablemente, que la pide para este fin Porque, ni quando ay probable duda, es licito poner a peligro la vida del innocente. Pero no se presumiendo, que se piden estas cosas para este fin, licito es vender las tales cosas. Porque estas cosas pueden seruir para otros fines.

¶ Decima sexta conclusion: Las cosas que se venden en almoneda, no sera injusta la venta, y compra, aunque no se de por ellas el precio, que corre, si las vendierã los mercaderes fuera de almoneda. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, y Cordoua, y Mercado, y Garcia, y Manuel Rodriguez. La razon es, porque las tales cosas conforme a aquel modo de venderse no valen mas. Luego la venta es justa y lo mismo es de la compra. Lo mismo se ha de dezir de las cosas, que los corredores venden por las calles, y plaças, buscando

Cord. de cas. q. 8. Merc. de cõtra. li. 2. ca. 12. Gar. li. 1. de cõtra. c. 12. Manuel Ro. in Sũma to. 2. cap. 78. conc. 2.

compradores no auiendo fraude, ni engaño. Aduiertase de camino. Los ropauejeros no pueden comprar las cosas, q̃ se vẽdẽ en almoneda, como se prohibe por vna ley de la nueua compilaciõ. Por lo qual, es peccado mortal, que los tales ropauejeros cõpren estas cosas. Esta ley se funda en que estos tales hazen gran daño a la republica comprando estas cosas por junto. Pero aunque es verdad, que passan esta ley justa, y sancta, con todo esso no tienen obligacion a restituyr a los particulares, si compran por el justo precio, sin fraude y engaño.

lib. 11. titulo. 8.

¶ La difficultad es, quando no se halla quien compre estas cosas en la almoneda, sino por muy menos de lo que valen, si seria peccado, que los ropauejeros comprassen entonces estas cosas por su justo valor. En esta difficultad Manuel Rodriguez enseña, que no seria peccado: porque no haze daño a ningun particular.

¶ A esta difficultad mi parecer es, que seria peccado graue contra la dicha ley. La qual no mira el bien particular, sino el bien commun. El qual consiste en que los tales no compren estas cosas: porque despues hazen grandissimo daño a la republica vendiendolas por precios excessiuos, y ganando mucho en estas ventas, como consta por la experiencia.

¶ La segunda difficultad es de los tutores, que venden en almoneda los bienes de los menores constandoles claramente, q̃ los venden por mas de lo q̃ valen, si lo podran hazer con buena conscien cia, o que estaran obligados. Esta duda procede quando las tales cosas se venden por mas de lo que valen, conforme a aquel modo de venderlas. De suerte, que es precio excessiuo no conforme a aquel modo de vender. La razon de dudar es: porque estos tales sino vendiessen por aquel precio excessiuo, que se da por la tal cosa, la justicia los condemnaria a pagar lo que faltasse de aquel precio. Luego licito sera vender por el tal precio.

A esta difficultad Manuel Rodriguez enseña en la tercera cõclusion, que estos tales estã obligados a acudir al legitimo juez, y declararle, que este precio es excessiuo, para que el juez con su authoridad lo reduzga a deuida igualdad. Y si el juez no lo quisiere hazer no estan obligados a mas. Esto se entiẽde, si ẽdo claramente el precio excessiuo. Porq̃ de otra suerte, deuẽ deponer el escrupulo. Tambien satisfazen a su obligacion amonestãdo a los compradores del exceſſo del dicho precio, para que reclamando ellos, el juez prouea lo que mas conuiene. Esta resolucion me parece bien, y con ella se responde facilmente a la razon de dudar.

Decima septima cõclusion: El corredor, q̃ vẽde estas semejãtes cosas, es digno de algũ precio, y

el dueño de la cosa, que se vende tiene obligacion de justicia, a pagarle el tal precio. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es: porque el tal officio es estimable con precio. Por lo qual el tal corredor, si le pagan el justo salario, y precio no puede en ninguna manera tomar alguna parte del precio en que se vendio. Porque esto seria pagarse dos vezes, como lo aduierte bié Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion quarta. Por lo qual si el corredor prometio de hazer su officio de balde, no puede tomar cosa alguna de la cosa vendida. Puede se traer vn exemplo, en aquel, que mouido de charidad, se cargo de criar vn muchacho expuesto, y le recibe de balde a su cuenta. Este tal no puede pedir algo por criarle, como lo enseña Nauarro, y Fray Luys Lopez siguiendo a Angelo. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

Nauar. in Man. ca. 23. n. 47. Luys Lopez in instruc. nego. lib. 1. cap. 45.

¶ La duda es, quando el corredor recibe algo para vender por cierto estipendio. La duda es, si lo podra entregar a otro no le dando salario alguno, sino rogandole, que lo venda, de suerte que pueda lleuar con buena conciencia el salario, que le prometieron. La razon de dudar es: porque el no haze obra ninguna, por la qual merezca el tipendio. Luego no puede lleuar justamente el tal estipendio.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que puede muy bien lleuar el tal estipendio. Esto enseña Manuel Rodriguez en el lugar alegado, en la conclusion quinta, y trae a Cordoua, y Medina en otro caso semejante. La razon es: porque este tal se cargo de vender la tal cosa, y este officio hizo por su persona, o por su amigo. Luego licitamente pudo lleuar el tal salario. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar: que aunque es verdad, que por su persona no hizo la tal obra: pero hizo la por su amigo, que es como hazerla por si mismo. Y esto basta para lleuar justamente el salario. El exemplo es, en vn procurador, que esta cargado de vn negocio, y lleua justamente el salario deuido, y con todo esso muchas vezes haze algunas diligencias por otro su amigo: lo qual es como si lo hiziesse por si mismo.

¶ La segunda difficultad es, quádo el corredor recibio algo para vender, y el señor le dize, que lo podra dar por tanto, señalando cierto precio. La difficultad es, si vẽdiendolo por mas se podra quedar con ello. La razon de dudar es: porque aquello es fructo de la cosa, que se vẽde por mas precio. Luego no se puede quedar con ello, sino que se ha de dar al verdadero señor, cuya es la tal cosa.

¶ En esta difficultad Manuel Rodriguez y otros Doctores, que el cita en la conclusion 6. 7. y 8. dizen muchas cosas tocantes a este punto.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que quando el dueño de la cosa se concierta con el corredor expressamente, o tacitamente, quanto a este punto podra muy bien lleuar el tal excesso. Esto enseñan communmente los Doctores. La razon es: porque ambas las partes se pueden muy bien concertar acerca del precio, que se deue por el tal officio. Y este concierto se puede hazer formal, y expressamente, o virtualmente. Pero aduierta se, que esto se ha de entender, que se haze virtualmente, quando el dueño de la cosa no le da algo por el trabajo del officio, y el excesso, que recibe del precio no excede notablemente a lo que se le deue por su estipendio. Porque si excediesse en lo que excediesse tambien se le auia de voluer al dueño. Tambien se deue aduertir, que si el corredor vende la cosa en precio que excede el precio riguroso, en el tal caso el excesso se ha de restituyr al comprador; como lo enseña la Summa Angelica. La razon es: porque lo que se da demas del precio riguroso, es injuria, que se haze al comprador. Luego a el se ha de hazer la restitucion.

Ange. v. emptio §. 23.

¶ Digo lo segundo: que si no ay concierto entre ellos, tacito, o expresso en ninguna manera se puede quedar con aquello, en que vendio mas la cosa, si le pagan su justo estipendio: porque sino se le pagan se podra satisfazer. La razon deste dicho esta clara de lo passado. Por lo qual el que da a su criado, que tiene assalariado vna cosa para la vender por cierto precio, si la vende por mas, obligacion tiene a restituyrlo al señor aquello, en que excedio al precio señalado, saluo si por su industria, y trabajo la vendio por mas: porq̃ en tōces podra muy bien satisfazerse de su trabajo. De lo qual se hā de ver los Doctores, q̃ cita Manuel Rod. en la cōclus. septima.

¶ Digo lo tercero: Si el corredor, o otro no contento con su estipēdio significo al dueño d̃ la cosa no auer hallado alguno, q̃ quiera dar por ella mas de ciē dū cados, dādole licencia para la vē der por ellos, si la vēde por ciēto y veynte pecca mortalmente, q̃ dandose con los veynte, y tiene obligaciō de restituyrlos. Esto enseña Cayetano. La razon es: porq̃ engaña al dueño de la cosa en aquellos veynte ducados.

Caiet. v. proxeneta.

Decima octaua cōclusion: El cōtrato de la venta, que se haze con miedo ligero y facil, valido es, no solamēte en el foro exterior, sino tābien en el foro de la cōsciencia. En esta cōclusion cō uienē todos los Doctores, y particularmēte se ha de ver Manuel Rodriguez. La razō es: porq̃ el tal miedo facil, y ligero no quita, q̃ el q̃ vēde sea volūtario. Y por otra parte el cōtrato de la vēta se puede rescindir por otros muchos caminos. Cōfirmase: porq̃ es probable sentēcia, q̃ el cōtrato de los desposorios, aunq̃ se haga por miedo, q̃ caya en varō cō stāte es valido: porq̃ se puede res-

Manuel Rodri. in Sum. to. 2. 82. con clus. 2.

cindir.

cindir. Luego certissimo es, que el contrato de la venta, que se haze por miedo facil, y ligero es valido. Esta conclusion es contra Manuel Rodriguez en el lugar citado. El qual affirma que en el foro de la conciencia, para que el contrato de venta sea inualido, basta vn temor por leue que sea, y cita a Soto, y Nauarro. Pero nuestra sentencia a mi parecer es certissima, y lo contrario no tiene fundamento en ley ninguna, que esto diga. Y estando en derecho natural es cosa cierta, y auerriguada, que el tal miedo no quita el voluntario sufficiente, para que el tal contrato sea inualido en el foro de la conciencia.

So. lib. 4. de iust. q. 4. art. 4. ad 1. Naua. in Manua. c. 17 n. 29. & c. 22. nu. 51.

¶ La difficultad es, quando el contrato de la venta es muy graue, y que cae en el varon constante, qual es el miedo de la muerte, o de otra cosa semejante, si en el tal caso la venta es valida. La razon de dudar es: porque el matrimonio, que se haze con semejante miedo, no es valido en conciencia, y lo mismo es de la profession solemne. Luego lo mismo sera del contrato de la venta. Los Doctores, que enseñan que el matrimonio, y la profession, que se haze con semejante miedo son inualidos en conciencia por fuerça y virtud del derecho natural, por no auer sufficiente voluntario, consiguientemente enseñan, que el contrato de la venta con este miedo tambien es invalido en el foro de la conciencia, estando en derecho natural.

¶ Digo lo primero, que estando en derecho natural, el contracto de la venta valido es. Esto enseñan todos los Thomistas, que tienen que el contracto del matrimonio con semejante miedo es valido, estando en derecho natural: porque tiene muy sufficiente voluntario, para passar el dominio. Luego esto tendra mas verdad en el contracto de la venta. Porque el contracto del matrimonio por razon de ser perpetuo el vinculo, pide mayor razon de voluntario.

¶ Digo lo segundo, que el contrato de la venta, hecho con semejante miedo, es inualido en el foro exterior. Quiero dezir, que el juez, quando viniere a su tribunal tiene obligacion de mandar rescindir el tal contrato. Esto enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, y Soto. La razon es, porque la ley manda que el tal contrato no sea valido: lo qual se ha de referir al foro exterior. Demuestre, que el matrimonio por ser tan graue contracto, y ser vinculo perpetuo, no es valido en el foro exterior, ni en el foro de la conciencia. Porque si vna vez es valido, no ay fuerça ninguna en la tierra, que lo pueda rescindir. Pero el contrato de la venta dezimos agora que no sea valido en el foro exterior, pero como se puede rescindir, puede ser que sea valido en el foro

Sot. in 4. dist. 29. q. 1. arti. 2.

de la consciencia. De lo qual se ha de dezir luego.

¶ Digo lo tercero, que en el foro de la consciencia el tal contracto no me parece inualido, hasta que el juez en el foro exterior lo irrite, y annulle. Esto enseñan muchos discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque el tal contracto de su naturaleza se puede rescindir por otros muchos caminos. En lo qual ay gran differencia entre este contrato, y el de matrimonio. Porque el tal contracto de su naturaleza causa vinculo perpetuo indisoluble, y assi es menester, que no aya miedo tan graue enel tal contrato: porque la violencia tiene repugnancia con la perpetuydad. Pero el contracto dela venta no causa vinculo perpetuo. Luego en consciencia sera valido el tal contracto, antes, que el juez le de por ninguno. De lo qual se responde facilmẽte a la razõ de dudar.

¶ Decima nona conclusion: Pueden muy bien los juezes en tiempo de necesidad, y de hambre cõpeler los ricos, a que vendan el pan que tienen, y la carne, y otras cosas necessarias para el sustento de los hõbres, y aunque vẽdan por miedo de los juezes valida es la venta. Esta conclusion enseñan communmẽte los Doctores particularmẽte Manuel Rodriguez enel lugar citado en la cõclusion primera. La razõ es: porque la justicia legal, que principalmente reside en los juezes mira el bien comun. Y el bien cõmun pide, que en este caso se acuda al bien commun, vendiendo estas cosas necessarias. Luego podran muy bien los juezes hazer esto. En la materia de la lymosna enseñe, que no solamente pueden hazer esto, sino que pueden compeler a que den lymosna, y que acudan con sus donaciones a las publicas necessidades. De lo qual se ha de ver Manuel Rodriguez en el lugar citado, que trae muchos Doctores.

¶ Vigesima cõclusion: El que vende alguna cosa por miedo, sin tener consentimiento, no es visto ratificar el contracto de la venta, y passar el dominio de la cosa vendida en el, que la comprò por recebir el precio de buena gana. Para lo qual se ha de supponer, como cosa cierta, y aueriguada, que quando vno vẽde vna cosa por miedo, de suerte, que no tiene interior consentimiento ni voluntad de passar el dominio, en realidad de verdad la tal vẽta no es valida. Porque el tal cõtracto ha de ser voluntario. Pues dezimos en la cõclusion, que si el contracto no fue valido por falta de consentimiento, no se ratifica la venta por recebir el precio; aunque lo reciba de gana. Esto enseñan cõmunmente los Doctores, particularmẽte Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la vltima conclusion. La razon es: porque para que sea verdadera venta, y verdaderamẽte se passe el dominio, es necessario verdadero cõ-

senti-

ſentimiento: el qual no ay en el tal caſo. Luego en eſte caſo no ſe ratifica la venta.

¶ De lo qual ſe infiere, que aquel que compra ſin tener animo de pagar, no puede con buena conſciencia retener la coſa comprada, ni lleuar los frutos de ella. Porque eſta no fue verdadera venta, ni ſe le paſſo el dominio: pues no tuuo conſentimiento de comprar a tal coſa. Pero el que compra fiado teniendo por cierto, que no podra pagar, teniendo animo de voluer a vender la coſa comprada, quando no tenga otra coſa, con que pagar, valido es el contrato. Y eſta es ſentencia muy probable como lo tiene Fray Luys Lopez contra Victoria.

Luys Lopez li. 1. inſtru. nego. c. 52.

Cap. xxxiij. De la Vſura.

D. Tho. 2. 2. q. 78 Theolo. in 4 diſt. 15. Sum. v. vſuræ.

DESTA materia trata S. Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el y las Theologos, particularmente Soto, y los Iuriſtas en los titulos de vſuras, y los Sũmiſtas.

Diffinitio vſuræ pretium vſus rei mutuatæ vel, ucrũ ex mutuo.

PRimera cõcluſion: La vſura no es otra coſa, ſino el precio del vſo de la coſa preſtada, o es la ganancia por razõ del empreſtito. Eſta diffinicion ponen todos los Theologos, y todos los Iuriſtas. Declaremos eſta diffinicion. Porq̃ la vſura no es otra coſa, ſino vna injuſticia, que ſe comete lleuando por el empreſtito del dinero algun precio. Y eſto ſe declara en la miſma definicion. Aduiertaſe q̃ tres coſas ſon neceſſarias para la razon de vſura. La primera es: q̃ aya empreſtito. Porque ſolo el empreſtito es materia de vſura. Como quando vno preſta mil ducados, y por razon del empreſtito lleua mil y ciento. Deſuerte, que eſte vicio ſolamente tiene lugar en las coſas, q̃ ſe conſumen con el vſo. Pero no es neceſſario, que el empreſtito ſea formal, y expreſſo, ſino baſta, q̃ ſea implicito. El exemplo es, ſi vno vende vna coſa al fiado, y por venderla al fiado lleua mas que a luego pagar, es vſura. Por q̃ ay empreſtito implicito. Porq̃ es lo miſmo, moralmente hablãdo, que ſi el comprador pagara luego el precio, y por empreſtarſelo por cierto tiempo le lleua aquel exceſſo. Lo ſegundo q̃ ſe requiere es, la intencion de lleuar aq̃lla ganãcia por el empreſtito. Eſto ſe collige de la doctrina de S. Thomas, y de la diffinicion, y eſto ſe determina en derecho. La razõ es: porq̃ la coſa, q̃ ſe preſta neceſſariamente ſe ha de reſtituyr por lo menos en ſpecie. Y ſi por el vſo della recibe alguna ganãcia manifeſta coſa es, q̃ tiene intẽcion de recebirla por el empreſtito. Porq̃ ſi lo recibieſſe por deuerſele de otro camino, no ſeria verdadera vſura, ſino vſura material, como ſe dize en el lugar citado del derecho. Lo tercero ſe requiere concierto, y obligacion, por lo menos impli-

14. q. 4. c. vltimo

citamente, y esto segun la forma exterior de justicia. Porque en realidad de verdad no puede auer tal obligacion. Aduiertase, que esta obligacion implicita se puede hallar de vna parte tan solamente, de suerte, que esta pretenda induzir esta obligacion. Y entonces si aquel, que presta pretende induzir esta obligacion, aunque el que recibe el empresstito, no quiera obligarse, ni entienda esto en realidad de verdad el contrato es vsurario. Pero si al contrario el que recibe el empresstito pretende obligarse a pagar algo, y el que empresta no tiene tal intencion en realidad de verdad el contracto no es vsurario. Pero si el que prestò recibio algo en entendiendo la intencion del otro, y que no lo dio liberalmente, tiene obligacion de restituyrlo.

¶ La segunda conclusion: La diuision de vsura, es muy buena. Esto enseñan todos discipulos de Sancto Thomas, y los que escriuen sobre el en el articulo primero de la question citada, Bañes, Orellana, y Aragon.

¶ Esta conclusion no se puede probar, sino declarando la diuision. La vsura vna es Real, y exterior, y otra mental, y interior. La exterior se comete, quando ay concierto explicito, o implicito. La mental se comete con el proposito de recebir alguna cosa fuera del capital. La mental se dize de dos maneras. La primera es, general, y commun con los demas vicios, quando se consumma tan solamente en lo interior, y en la mente, excluyendo todo lo exterior, de suerte que solamente se comete en lo interior. La segunda manera es particular, y se llama mental vsura, quando en realidad de verdad se recibe algo fuera del capital, quando no ay pacto explicito, ni implicito de recebir ganancia fuera del capital. Y la tal vsura se llama mental, no excluyendo el recebir real, y exteriormente algo fuera del capital. Tan solamente excluye el concierto, y obligacion. Y en esta accepcion tratan los Theologos y Iuristas de vsura.

¶ Tercera conclusion. Injusticia es recebir algo por el dinero, que se presta recibiendolo por pacto, y concierto. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo primero, y lo mismo enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque se vende por precio lo que de su naturaleza no es estimable con precio, qual es el prestar el dinero. Luego es injusticia. Aduiertase, que para ser vsura, no es necessario, que lo que se lleua de mas, se lleue en dinero, sino basta, que se lleue en cosa que lo valga como es pan, o vino, y azeyte. Porque oro es lo que oro vale. De lo qual se sigue, que lo

que

que se recibe por vsura se ha de restituyr, como lo dizen los mismos authores. Porque el recebirlo es injusticia, que se haze.

¶Quarta conclusion: La vsura esta prohibida por derecho natural, y diuino. Esto enseñã todos los Doctores citados, particularmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Prueuase del derecho, en el qual se determina esto. Confirmase con la razon del Angelico Doctor: porque lo q̃ no se puede estimar con dinero no se puede lleuar precio por ello. Y el vso del dinero no es estimable con precio, como es cosa notoria. Luego injusticia es lleuar precio por el vso del dinero. Aduiertase: q̃ la vsura esta prohibida por el derecho Canonico, y por el derecho ciuil, y por el derecho de España, como consta de muchos Canones, y leyes, que no es necessario traherlas aqui. Aduiertase, que aunque es verdad, que alguna vez sea licito permitir las vsuras, por alguna publica necessidad con todo esso no es luego licito compeler al q̃ recibio el dinero prestado, a pagar las vsuras. Y si las pago no se le puede negar la actiõ en el foro exterior, para pedir q̃ se bueluan, como consta de la Clementina citada. En la qual se pone descomunion contra los juezes, oficiales, q̃ niegan la tal action, o cõpelen a pagar las vsuras. La difficultad es acerca desta conclusion, porque cada vno puede pedir precio por la obra, que no esta obligado a hazer. Y es ansi, que no esta obligado nadie a prestar. Luego por la tal obra podra muy bien lleuar dinero.

Clemẽt. vnica de vsuris.

¶A esta difficultad se responde, que estando en la misma conclusion, no es licito lleuar dinero. Para lo qual se deue aduertir, que las obras graciosas, que vno no esta obligado a hazer son en dos maneras. Porque vnas son, en las quales no se tiene atencion a la misma obra, quanto a lo que es gracia, y comodidad de los otros, sino tan solamente a lo que se da por la tal obra. Y en estas esta determinado el precio, q̃ se ha de dar, el qual no es otro, sino el q̃ se da por la cosa, que por la tal obra se communica. El exemplo es: quando vno vende vna cosa, el venderla es obra graciosa: porque no ay obligacion de vender. Pero porque el que compra no pretende la venta, sino tan solamente, o principalmente la cosa, que se vende: por esta razon la obra de vender no tiene distincto precio de la misma cosa que se vende. Lo mismo es de las obras, que se hazẽ por los obreros. Otras obras ay graciosas, en las quales nõ se haze cosa alguna en vtilidad, o gusto del que alquila la tal obra, sino tan solamẽte la misma obra. Exẽplo es en los q̃ dãçan, o representan: y en estas obras dase el precio por ellas mismas. El prestar es obra de la primera mane-

ra: porque el empreſtito es cosa vtil, y prouechosa al que le recibe: por lo qual no es licito recebir precio por la obra de preſtar. Puede muy biẽ el que empreſta eſperar de recibir otra gracia, o otro beneficio de aquel, aquiẽ empreſto.

¶ La ſegunda difficultad es, quando vno preſta mil ducados con obligaciõ de no los boluer a pedir en tanto tiempo, o por algun eſpacio de tiẽpo, ſi ſera vſura lleuar precio. La razon de dudar es: porque, ſi ſe lleuaſſe mas que el principal lleuarſe ya por razon del empreſtito. Luego ſera vſura lleuarlo. Confirmaſe: porque ſiempre que ay empreſtito, ay por lo menos obligacion virtual, y interpretatiua de no pedir el empreſtito, por algunos dias. Luego ſi por la obligacion de no voluerle a pedir ſe puede lleuar precio ſiempre ſe puede lleuar precio por el empreſtito.

¶ A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que ſi la obligacion de no lo voluer a pedir, es por mucho tiempo ſe puede muy bien eſtimar cõ precio: y por razon de aquella obligaciõ ſe puede muy bien lleuar el juſto precio ſin vſura ninguna. Eſto enſeñã todos los diſcipulo de Sancto Thomas. La razon eſta clara: porque la tal obligacion es eſtimable con precio.

¶ A la razon de dudarſe reſponde, que en el tal caſo no ſe lleua el dinero por el empreſtito, ſino por la obligacion de no lo boluer a pedir por mucho tiempo. A la confirmacion ſe ha de reſponder, que la obligacion que eſta intrinſeca en el empreſtito es intrinſeca, y anſi por ella no ſe puede lleuar precio alguno.

¶ La tercera difficultad es: que propoſito, o intencion, o eſperança de ganancia es baſtante a conſtituyr vſura real, auiendo concierto, y pacto, y auiendoſe ſiguido el recebir algo, y que ſera baſtante para conſtituyr vſura mental: ſin auer recibido coſa exteriormẽte, o auiendo recebido, pero ſin pacto, y cõcierto. Y particularmente ſe pregunta, ſi el que preſta con eſperança de recibir ganancia, y que de otra manera no prestaria, ſi es vſurario. La razon de dudar es: porque Chriſto dize, que ſe preſte no eſperando coſa alguna del empreſtito. Confirmaſe: porque en el derecho ſe dize ſer eſto vſura. La comun ſentencia de los juriſtas es con Innocencio quarto, y la Gloſſa en el capitulo citado, que ay dos intenciones, vna primaria: y principal de vna parte: y otra menos principal de otra. Y dize q̃ la primaria intencion de recebir algo fuera de lo principal conſtituye vſura: pero no la menos principal. Eſto miſmo enſeña Caietano en el articulo citado. Soto cõdena por vſura qualquiera intẽcion, ora ſea principal, ora ſea menos principal. Nauarro cita algunos Doctores, que excuſan de vſura qualquiera intẽcio,

Lucæ. 6.

ca. conſuluit de vſuris.

Sot. li. 6. de iuſt. q. 1. art. 2. Naua. ſuper caput 1. 14. q. 3.

ora

ora sea principal, ora menos principal.

¶ Digo lo primero: Pretender, o esperar alguna ganancia del empreſtito, ora sea con intẽcion mas principal, ora menos principal, pero de justicia, y obligacion ciuil, es vsura. Esto enseñan comunmente los discipulos de S. Thomas, y entre ellos Peña, Medina, Orellana. La razon es: porque vsura no es otra cosa sino vna ganancia por razon del empreſtito de obligaciõ y de justicia. Y esto acõtece en este caso. Luego es vsura. Y q̃ la intencion, sea primaria, y mas principal, o menos principal es impertinẽte cosa, para qualquier vicio. Porq̃ como vno pretẽda la fornicaciõ, aunq̃ sea con intencion menos principal, es fornicario.

¶ Digo lo segũdo: Pretẽder, o esperar ganancia cõ intẽcion menos principal, o mas principal, si no es de obligaciõ de justicia, si no de gratitud, no es pecado ninguno. Esto enseñan los mismos Doctores. La razõ es: porque la vsura es ganancia por razon del empreſtito, y de obligacion de justicia. Y en este caso no ay obligacion de justicia. Luego no ay vsura. Cõfirmase: porque aquel, a quien se haze el empreſtito tiene obligacion a ser grato. Luego el que le presta puede muy bien esperar del que lo sera.

¶ De lo qual se sigue, que no es argumento, q̃ conuence, ni indicio manifiesto de vsura, que el que presta no prestaria, sino esperasse ganancia. Porque, como queda dicho, la puede muy bien esperar de gratitud. Confirmase: porq̃ es licito no querer dar el beneficio a aquel, que piensa ciertamente, q̃ no ha de ser agradecido, quando ay otro igualmente digno. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque es la misma razon. Desta manera se pueden conciliar las sentencias referidas. Porque la commun sentencia llama primaria intencion, quando se pretende algo, y se espera de justicia, y de obligacion, y secundaria, y menos principal la que es de gratitud, y esto se vee claramente en Caietano.

¶ Digo lo tercero, que el que empreſta pretendiendo ganancia principalmente declarando su mente a aquel, a quien presta de suerte, que de otra manera no prestara es muy sospechoso de vsura. Esto enseñã los Doctores citados. La razon es: porque en el tal caso es muy difficultoso de entender, que el que empreſta lo haga de gratitud, y no obligacion. Particularmente, siendo los hombres tan inclinados a auaricia. Por lo qual el confessor ha de estar muy atento para penetrar la intencion del penitente, que presto desta manera, para que pueda juzgar si le ha de obligar a restituyr, o no. Tambien es sospechoso de vsura, y muy vehementemẽte, el compeler al que recibe el empreſtito a que de ganancia, aunque diga el que le empreſta, que no le

quiere

quiere obligar de justicia, sino de gratitud. Porque parece pacto implicito vsurario. Por lo qual al que empresta desta manera no le han de absoluer hasta que aquel, a quien presto, declare su mente, diziendo, que lo que dio fuera del capital, lo dio graciosamente, y no de justicia. Entonces sera licito absoluerle.

¶ A la razon de dudar se ha de responder, que aquel testimonio se ha de entender, que el emprestito ha de ser gracioso, de suerte, que no ha de auer obligacion ciuil de justicia. Pero no quita que de charidad, y de gratitud pueda esperar cosa alguna. Y lo mismo se ha de dezir a los textos del derecho.

¶ Todauia queda difficultad: porque parece, que el esperar algo de gratitud no es prestar graciosamente. A esto se responde, que como no aya obligacion de justicia, siempre se haze graciosamente.

¶ Quinta conclusion: Vsura es por el dinero, que se empresta pedir por concierto, y obligacion qualquiera cosa, que sea estimable con precio, pero no si lo lleua de gratitud. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en la question citada en el articulo segundo, y todos sus discipulos, como son Medina, Banes, y Orellana, y los que escriuen sobre el, como Aragon y otros. La razõ es: porque oro es lo q̃ oro vale. Luego lo que se dize del dinero, se ha de dezir de qualquiera otra cosa, q̃ se pueda apreciar con dinero. De suerte, que si el que empresta c en ducados, despues lleua los cien ducados, y fuera de esso valor de quatro o seys ducados en vino, o en azeyte, o en pan, si lo haze por cõcierto, y obligaciõ de justicia es vsura: pero si de gratitud no lo sera.

¶ Sexta cõclusion: Licito es por el emprestito, pedir recompensaciõ en cosas q̃ no se puedẽ apreciar, ni son apeciables cõ dinero como es en amor, y beneuolencia. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el articulo citado. La razõ es, porq̃ en el tal caso no lleua cosa alguna que se pueda apreciar con dinero. Luego no es vsura. Cõfirmase: porq̃ aquel, aquiẽ se presta esta obligado a recompensar en estas cosas el emprestito q̃ es obra de amistad. Luego licito sera pedir recompensacion en estas cosas.

¶ La primera duda es: porque la amistad, y beneuolencia es cosa mas preciosa, que el dinero, como es cosa notoria. Luego como no es licito pedir recompensacion en dinero: tampoco sera licito pedir recompensacion en estas cosas. Confirmase, porque no es licito obligar aquel, aquiẽ se presta, a que muestre señales de beneuolencia exteriores: como son quitarse la gorra, y leuãtarse, quando passa. Luego tampoco sera licito pedir recompensacion en amistad, y beneuolencia.

A esta

¶ A esta duda se responde diziendo lo primero ser licito, como lo dizen los Doctores, y q̃ da determinado en la conclusion. La razon es: porque licito es de gratitud, y amistad lleuar dinero por el empresti-to, como queda determinado.

¶ Luego mas licito sera pedir recompensacion en beneuolencia, y amistad. Principalmente, que la beneuolencia, y amistad no son estimables con precio, por ser cosas tan excelentes. Por lo qual, licito es prestar pretendiẽdo alcançar la amistad de alguna persona. Soto en la question citada, en el articulo segundo, enseña, que no solamente es licito esto: pero tambien dize ser licito deduzir en pacto, y concierto las señales de amistad quales son las propuestas en la confirmacion.

¶ Digo lo segundo: que no es licito por razon del empresti-to, obligar a estas señales exteriores segũ q̃ se refieren a la virtud de justicia. Para lo qual se ha de aduertir, que estas obras exteriores pueden tener diuersas razones formales, segun que se ordenan a diuersos fines de diuersas virtudes. Porque tienen razon formal de amistad, segun que se ordenan al fin de la amistad. Tambien pueden tener razon formal de justicia, segun q̃ se ordenan a la virtud de la justicia. Esto supuesto dezimos en este dicho, que estas obras segun que tiene razon formal dela virtud de la amistad, pueden muy bien pedirse por razon del empresti-to: pero no segun que pertenecen a la virtud de justicia. Porque segun esta razon se pueden apreciar con dinero. Luego no es licito pedir estas obras por razon del empresti-to, y cõ obligacion de justicia. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, y a la confirmacion. Aduiertase, que el amor, amistad, y beneuolencia interior, no se pueden referir al fin de la justicia, sino de amistad. Pero las obras exteriores, si.

¶ De la resolucion de esta duda se resuelue otra difficultad. Y es, si es licito por razõ del empresti-to obligar a aquel, aquien se empresta a que perdone la injuria, que le hizieron, y a que sean amigos.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que esta obra, segun que tiene razon formal de justicia, no es licito deduzir la en pacto por razon del empresti-to. Porque es digna de precio, como consta de lo dicho.

¶ Tambien de lo dicho se colige la resolucion de algunos casos, de los quales se hace ver Soto en el lugar citado, y Caietano. El primer caso es, el que empresta, puede licitamente obligar aquel, a quien empresta por razon del empresti-to aque labre el campo, o la viña de aquel, que empresta, pagandole su jornal justo conforme al trabajo. Lo mismo es, si por razon del empresti-to sera licito obligarle a que venga a comprar a su Cai. ver. vsura.

tienda

tienda dandoles las mercaduri-as por el justo precio, o que venga a moler a su molino o a cozer el pan a su horno. En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que estos contratos son licitos. Esto dize Sant Antonino, y la summa Rosela, y Angelica, como lo refiere Sylvestro, y Adriano tiene la misma sentencia y cita a Gregorio. Pero Sylvestro, Caietano, Soto, y Medina reprueuan estos contratos.

Ant. 2. p. tit. 1. c. 7. fol. 10. Syl. ver. vsura 1. §. 7. Adr. in 4. in mater. de restit. tracta. de vsur. Medi. C. de rest. q. de vsura restit.

¶ Aduiertase: que este contrato se puede celebrar de dos maneras. La primera es: como contrato de empresti-o, de suerte, que el que recibio el dinero prestado, este obligado a voluer el empresti-o, que recibio. La segunda manera es, que sea otra manera de contrato, y que sea como conduzirle, y alquilarle, de suerte que el que recibio el dinero, no esta obligado a voluello, sino a pagar lo que le dieron en labrar la tierra del que se lo presto, o en otras cosas semejantes.

¶ Digo lo primero. Si se celebra el contrato de la primera manera, injusticia es obligarle a labrar sus tierras, aunque sea por el justo precio. La razon es: porque esta obligacio se puede apreciar con dinero, pues el es libre para trabajar dõde quisiere. Luego vsura es lleuarle esta obligacion fuera de lo principal.

¶ Digo lo segundo: Si se celebra el contrato de la segunda manera, es justo y Sancto. Esto es cõtra Soto, pero tienelo Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque vn labrador, puede muy bien alquilar las obras, que el ha de hazer en el tiempo venidero: pongo exemplo en el verano, o en el inuierno. Y el que lo alquila puede muy bien pagarle luego el precio, siendo justo. Luego el tal contrato licito es, y sancto, no quitandole del precio por razõ de pagarle adelantado. De suerte, que entonces no ay empresti-o ninguno, como dize Soto, sino tan solamente ay conduzir los obreros para el tiempo venidero pagandoles adelantado, y no les lleuando cosa alguna por razon de pagarles adelantado.

¶ Digo lo vltimo, que en algunos delos casos puestos, si por razon del empresti-o se pide de justicia obligacion alguna apreciable con dinero es manifiesta vsura. Porque fuera de lo principal se lleua la tal obligacion que equiuale a dinero.

¶ El segundo caso es: Si es licito prestar con esta condicio, que el que recibe el empresti-o aruine el campo, o heredad del que empresta.

¶ Digo lo primero, q̃ si le obliga de justicia a arredar el cãpo, o heredad por razon del empresti-o es manifiesta vsura. Esto enseñan communmẽte los discipulos de S. Thomas, particularmẽte Orellana. La razon es: porq̃ la tal obligacion es estimable

con

con precio. Luego vſura ſera lleuar la tal obligacion fuera del principal.

¶Digo lo ſegũdo, que eſte cõtrato de qualquiera manera, q̃ ſe celebre es ſoſpechoſo de vſura, y cõmunmente lo es. Eſto enſeña Orellana. La razon es: porq̃ vſura es por razõ del empreſtito, augmẽtar el precio en el alquilar o arrẽdar alguna coſa: porq̃ aquel augmẽto ſe puede apreciar cõ dinero. Y en nueſtro caſo la tal obligacion es eſtimable con precio. Luego commumẽte es vſura. De lo qual ſe ſigue, que el q̃ empreſta por razõ del empreſtito no puede obligar al q̃ tiene arrẽdada vna heredad ſuya, a que lleue el arrendamiento adelante. Porque eſta obligacion es eſtimable con dinero.

¶Digo lo tercero: Eſte cõtrato ſe puede celebrar alguna vez ſin que aya en ello injuſticia. Eſto enſeñã los Doctores citados. Declaremos, como ſera juſto. Lo primero ſera juſto, ſino ay obligacõ a arrẽdar, o ſi el ſeñor de la heredad diſminuye del precio al aluedrio de hõbres diſcretos, y buenos, que ſepan del tal miniſterio: de ſuerte, q̃ por razon de la obligacion y por auer pocos que arrienden ſe deue diminuyr el precio, o alomenos aquello, que lleua de mas, ſe lo ha de ſuplir en otra coſa. Lo ſegundo ſera juſto eſte contrato, ſi ſe haze con buena fe, y por el juſto precio, de ſuerte q̃ por razõ del empreſtito los labradores tengan, como poder cõprar bueyes, y otras coſas neceſſarias para cultiuar la tierra. Y entõces no aura pocos arrẽdadores, y no ſera neceſſario diſminuyr el precio por eſta razo. Pero ſiempre ſe ha de tener atencion, a q̃ ſi la obligacion es eſtimable con precio es vſura el obligarle.

¶El tercero caſo es: ſi el mercader q̃ obliga aquel, a quien empreſta que reciba vna parte del empreſtito en mercadurias, ſi cometera vſura. El exemplo es, quando vno pide avn mercader gran quãtidad de dinero prestado, el reſponde, que le dara parte en dinero, y parte en mercadurias. La duda es ſi eſto ſera vſura.

¶Digo lo primero, que eſte contrato es vſurario. Eſto enſeña Orellana y commumente los diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque la obligacion con que le obliga a comprar ſus mercadurias, aunque ſea al fiado, ſe puede apreciar con dinero. Luego es vſura. Tambien en eſtos contratos ſuele auer otras injuſticias. Porque venden mas caras eſtas mercadurias, por venderlas al fiado. Y piden a aquel a quien empreſtan el lucro ceſſante: ſiendo aſsi, que en realidad de verdad no ceſſa. Y fuerçã los a cõprar mercadurias, que no tienen neceſsidad, y q̃ en realidad de verdad las hã de boluer a vender por menos precio.

¶Digo lo ſegundo, que ſi el que empreſta, no obliga al otro a recebir parte del empreſtito, en

merca-

mercadurias, sino que tan solamente le dize, que querria darle parte en mercadurias en el tal caso: no parece que ay vsura, si se las vende por el justo precio, y auiendole de ser de prouecho a aquel, aquié empresta. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque en el tal caso no se lleua obligacion alguna, ni cosa, que pueda apreciar con dinero fuera del capital: y en la venta no se comete injusticia alguna. Luego el tal contrato no es injusto.

¶ Digo lo tercero: Debaxo de forma de cõpra, y vẽta se podra celebrar este contrato justamente, desta manera. Llega vn prestado a pedir a vn mercader famoso, y responde, que no quiere dar prestado: pero que alli tiene mercadurias aparejadas para vẽder, con las quales puede remediar su necesidad, que si las quiere, alli estan. Digo, que en este caso, si el contrato se haze con buena fe, y no con animo de paliar, y encubrir la vsura, y las mercadurias se venden por el justo precio el tal contrato sera justo. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque el tal contrato es de compra, y vẽta por el justo precio. Luego licito. Cõfirmase. Porque si el tal mercader no tuuiera dineros, que prestar, justamente pudiera hazer esto. Luego teniendolos, puede hazer lo mismo.

¶ La duda es: porque en este caso el que compra las tales mercadurias, esta necesitado, y como forçado a venderlas luego por menos precio. Luego haze le injuria. Confirmase: porque de lo contrario se siguiria, que seria licito, que el mismo mercader, que se las vẽdio se las pudiese boluer a comprar por menos precio, como se las compra otro: lo qual parece illicito, y injusto. Porque esto es vna manera de contrato malissimo, que comunmente se llama moatra.

¶ A esta difficultad se responde, que puede ser, q̃ en esto aya peccado contra charidad. Como si el mercader puede prestar para remediar la necesidad, y no quiere, sino venderle las mercadurias, que esta necesitado, y como forçado a venderlas perdiendo en ellas. Pero no ay peccado contra justicia. Porque como despues diremos, segũ aquel modo de vender las mercadurias, aquel es el justo precio. Lo mismo acõtece, quando vno pide a otro vna vestidura prestada por no tener dinero, para cõprarla, pero este tal no se la quiere prestar, y por esta occasion el que tiene necesidad de la vestidura toma el dinero a vsuras, para comprar la vestidura. Este que la vende, si la vende por el justo precio no pecca contra justicia: aunque puede ser que peque contra charidad por no se la querer prestar y seguirsele aquel daño de pagar vsuras.

¶ A la confirmacion se responde, diziendo, lo primero, que si el mercader al principio vendio

las

las mercadurias con pacto, y cõcierto, de volverlas a mercar por menor precio: el tal contracto es peſtilentiſsimo, y ſe llama moatra, y ellos ſe llaman moatreros, y barateros. La razon es, porque eſto es vſura paliada.

¶ Digo lo ſegundo que ſi el mercader con buena fe, la qual no tienẽ de ordinario, vende ſus bienes ignorando la voluntad del, que cõpra deſpues, viendo que el que las compro procura venderlas: ſi las compra por el juſto precio, ſegun aquel modo de venderlas, el tal contrato ſera juſto. Porque en eſto no parece, que ſe haze injuria ninguna al proximo. Por eſtos caſos que quedan reſueltos ſe podran reſoluer otros ſemejantes.

¶ Septima concluſion. El que empreſta: puede muy bien deduzir en pacto, y cõcierto al q̃ recibe el empreſtito recõpenſaciõ del daño, por el qual ſe quita alguna coſa, q̃ deuia tener el q̃ empreſta. Declaremoſe eſta cõcluſiõ. Daño emergente es el detrimẽto, q̃ incurre el que empreſta tan ſolamente por preſtar, de ſuerte que el empreſtito es ſolo cauſa deſto. El exemplo es: Tiene vno aparejados dineros para reparar ſu propria caſa, q̃ ſe quiere caer. Y ſi da el dinero al que ſe lo pide preſtado, ſe le cae la caſa, la qual no ſe puede reedificar, ſino es con muy mayor ſumma de dinero. Eſte detrimẽto y aq̃lla mayor ſumma de dinero, ſe llama daño emergente. Lo miſmo, es ſi vno toma a vſuras el dinero, q̃ le pidẽ preſtado: puedẽ muy biẽ pedir aquellas vſuras por razon del daño emergẽte. Lo miſmo es, ſi el mercader ha de vender quantidad de mercadurias para juntar aquella ſumma de dinero, ſi por vender tanta ſumma de mercadurias las vẽde por menos precio, puede muy biẽ pedir aquel menoſprecio, en q̃ ſe vendierõ. Eſta concluſiõ aſſi explicada tiene S. Thom. y eſta miſma tienen Cayetano, Orellana, y todos los diſcipulos de S. Thomas. La razon es: porque de la buena obra, q̃ haze el que empreſta, no es razon, q̃ le vẽga daño. Aduiertaſe, que eſta concluſion ſe ha de moderar cõ eſta condiciõ: q̃ el que empreſta amoneſte aquel, a quien empreſta, q̃ el incurre aquel detrimento, y daño por razon del empreſtito. De ſuerte que aquel, a quien ſe empreſta, ſepa, y entienda eſte detrimento: y aſsi voluntariamẽte haga el pacto, y concierto cõ el, que empreſta, y que quiera el padecer eſte detrimento, porque no lo padezca aquel que empreſta. Porque de otra ſuerte, ſino precede eſta admonicion aquel, a quien ſe empreſta, ſera inuoluntario razonablemente. Pero no es neceſſario, que aquel, que empreſta ſea rogado. Porque aunque es verdad, que eſſo communmente acontezca: pero ſi vn amigo de ſu voluntad offrece a otro amigo neceſsitado el empreſtito, podra muy iuſtamente pedirle eſte daño emergente. Tambien

D. Th. 2. 2. q. 78. ar. 2. ad. 1.

se aduierta, que esta conclusion tiene verdad, quando acontece el daño al principio del empresti to, y tambien despues de hecho el empreſtito, aquel que recibio el dinero prestado, se detiene en pagarlo, y por razon de la tardãça incurre algun detrimento. Esta conclusion esta determinada en muchos lugares del derecho, y la tienen todos los Iuristas y Theologos.

¶ Octaua cõclusion. La ganãcia q̃ cessa, no puede el q̃ empresta deduzirla en pacto, y concierto. Esta cõclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razõ es porq̃ no ha de vẽder aquello q̃ aun no tiene, y se puede impedir de muchas maneras no lo alcançar. Acerca desta conclusiõ se hã de declarar, algunas cosas, en las cõclusiones siguientes: las quales son ciertas, y otras cosas ay tambien dudosas. Aduiertase lo primero, que entonces se dize cessar la ganãcia, quãdo por causa del empreſtito el que empresta no negocia con el dinero, que empresta. Lo segundo se aduierta, que el dinero tiene como dos maneras de potencia para ganar. La primera es, la remota y natural que tiene qualquier dinero. Porque el dinero es instrumento para negociar comprando, y vendiendo. La segũda manera de potencia es propinqua, y artificial: la qual no tiene el dinero de si, sino por la industria del negociãte como quando ya esta puesta a negociacion, o esta aparejada para esse effecto. Pone exemplo Caietano en el trigo. El qual quando esta en la panera tiene potencia remota, y natural para fructificar, la qual tiene qualquier trigo. Pero quãdo lo siembran o limpiã para sembrarlo, tiene mas proxima potencia para fructificar: la qual cõsigue por la industria del labrador. Lo tercero se aduierta, que de dos maneras se puede impedir el dinero, de suerte, q̃ cesse la ganancia. La primera manera es cõtra la volũtad del dueño. Como quãdo la republica, o el principe cõpelle a vn ciudadano, q̃ preste su dinero, queriẽdo, o no queriendo. Tãbien puede acõtecer, quãdo el señor volũtariamente presto el dinero: pero aq̃l, aquiẽ presto, se detiene en pagar lo contra la voluntad del, q̃ lo presto. Finalmente puede esto acontecer, quando vn ladron hurta el dinero, que estaua aparejado para negociar. La segunda manera de impedirse la ganancia es, por la voluntad del señor del dinero. Lo qual puede acontecer de dos maneras. O procurando su proprio commodo: como quãdo el mismo quita el dinero de la negociaciõ y lo empresta, porque quiere tener en pie el capital. O tambien para hazer gracia, y bien a otro: como quãdo le ruegan amigablemente, que preste el tal dinero y lo presta.

¶ Nona cõclusion. Quãdo el dinero tã solamente tiene potẽcia natural, y remota, para ganar no puede el señor pedir alguna co-

sa fuera del capital por razõ del empreſtito: ora ceſſe la ganácia cõtra la volũtad del verdadero ſeñor, ora cõſu guſto y volũtad. Eſto enſeñá como certiſsimo todos los diſcipulos de S. Thomas en el lugar citado. La razon es porq̃, ſi por razõ deſta potencia fueſſe licito lleuar alguna coſa fuera del capital en todo empreſtito, ſeria licito, porq̃ eſta potẽcia la tiene qualquier dinero. Lo qual es contra la doctrina de todos los Theologos. Perſeuerando en el exẽplo de Caietano, ſe puede declarar eſto. Porq̃ por la potẽcia natural, que tiene qualquier trigo para fructificar, no es licito lleuar coſa alguna.

¶ Deſta concluſion ſe ſigue lo primero, que el ladron, q̃ hurta ſemejante dinero, que no tiene mas que potencia natural, no tiene obligacio a reſtituyr mas que la miſma quantidad de dinero, y no tiene obligacion a reſtituyr lucro ceſſante.

¶ Sigueſe lo ſegundo, que los grandes, y otros ricos: q̃ no ſon negociantes, ni tratan deſſo no pueden lleuar el lucro ceſſante. Porque ſu dinero no tiene mas que potencia natural, y remota.

¶ Decima concluſion: Si alguno de ſu bella gracia por ſu propria vtilidad quita el dinero de la negociacio, y lo empreſta, en ninguna manera puede lleuar la ganancia, que le ceſſa. Eſto enſeñan los miſmos Doctores. La razon es: porque el ſeñor del dinero de ſu voluntad y procurando ſu commodidad, quita el dinero de la negociacio y lo empreſta: por lo qual el dinero pierde la potencia proxima y artificial y ſe queda tan ſolamente con la remota, y natural. Y por razon de eſta potencia, no es licito lleuar lucro ceſſante, como queda determinado en la concluſion paſſada. Luego tampoco es licito en el tal caſo. El exemplo es en el trigo, que vno auia limpiado, y aparejado para ſembrar, y deſpues de ſu voluntad, y por ſu prouecho lo quiere vender, no puede venderlo mas que al juſto precio del trigo, ſegun que ſe vende.

¶ Sigueſe, que muchas vezes ſon vſurarios los contratos, que algunos hazen con el Rey, que ellos llaman aſsientos. Porque muchas vezes eſtos de ſu voluntad, y procurando ſu vtilidad, y prouecho, quitan el dinero de la negociacion, y lo empreſtan. Porque en eſtos contratos, que hazen con el Rey, ganan mas en vn año, que con otros en nueue o diez años.

¶ Tambien ſon vſureros muchos mercaderes, que del Rey, o de los grandes piden el lucro ceſſante: porque el Rey, o grandes ſe detienen en pagar las ſedas, y otras mercadurias: Porque eſtos mercaderes al principio de la venta ſabian muy bien, que el Rey, y los grandes auian de detenerſe en pagar, y con todo eſſo procurãdo ſu cõmodidad d-

muy buena gana les venden las mercadurias: porque de otra manera no podrian vender tan grandes mercadurias. Por lo qual en la tal vendicion no cessa la ganancia, sino antes se augmenta: aunque los que compran se tarden en pagar. Verdad es, que si esta tardança les fuesse perniciosa, y la entendiessen al principio de la venta, podrian muy bien estos mercaderes pedir el lucro cessante, conforme a lo que se dira en la conclusion siguiente.

¶ Vndecima conclusion. Quãdo el dinero estaua en potencia propinqua para grangear, y ganar, y le impiden la ganancia cõtra la voluntad del señor, justamente se pide el lucro cessante, y si le impiden el que le impide antes que lo pida, tiene obligacion de restituyr el lucro cessante. Esto enseñan todos los Thomistas, y muy particularmente Orellana. La razon es: porque el tal dinero por razon de la potencia propinqua y artificial vale mas que valia de si. Luego puede muy bien lleuar la tal ganancia, que cessa. Esto se declara: porque el trigo que esta sembrado, y nascido vale mas por razon de aquella potencia proxima, que tiene, que valia de si. Aduiertase, que esto tiene verdad, no solamente, quando al principio del emprestito fue contra la voluntad del señor del dinero: pero tambien quando despues aquel, a quien se presto tarda en pagarle, y se detiene contra la voluntad del señor. Esto consta de muchas leyes. Todo lo dicho acerca del lucro cessante es cierto, y aueriguado entre los Theologos, y juristas.

¶ La difficultad es, si el mercader, que negocia rogado de aquel, aquien empresta voluntariamente, quita el dinero de la negociacion, para darlo prestado al que le pide, y procurando su prouecho, y hazerle bien: si este tal negociador podra lleuar el lucro cessante. La razõ de dudares: porque puede muy bien lleuar el daño, que se le sigue, y deduzirlo en pacto, y concierto. Luego lo mismo podra hazer del lucro cessante. Porque es la misma razon. Confirmase: porque el dinero, quando tiene potencia proxima, y artificial, vale mucho mas que ella valia de si. Luego licito es lleuar esto, que vale mas y deduzirlo en pacto, y concierto.

¶ En esta difficultad ay differentes pareceres entre los Theologos, y juristas. La primera sentẽcia es: q̃ no es licito lleuar el lucro cessante en este caso. Esto parece, que dize S. Thomas en el lugar citado en la solucio del primero: donde pone differencia entre el lucro cessante, y daño emergente; y dize ser licito lleuar el daño emergente, y no el lucro cessante esto mismo tiene Scoto, Durando Innocencio Calderino, Iuan Andres, y todos los Doctores antiguos. De suerte, que dize Adriano, que lo contrario es de modernos Doctores

l. socio. ff. prosocio l. cũ quidam ff. de vsuris l. vsuras C. eodẽ tit.

Scot. in 4 dist. 15. q. 2. ad 1. Dur. in 3. d. 37. q. 2. ad. 1. Innoc. & alij in ca. nauigãti de vsuris

Sot. 6. de iust. q. ar. 3. iuris periti c. saluberiter ca. conquestus. de vsuris Couar. li. 3. varia. ca. 4. n. 1. & 5. Nau. in cõmen. c. 1. 14. q. 3. 47. sum. v. vsura Conra. tract. de contra. q. 30. Adri. in 4. in mat. de restit. q. de reac. Caiet. loco citato.

ctores. Lo mismo tiene Soto. La cõtraria sentencia tiené commũmente los Iuristas. Vease Couarruuias, y Nauarro. Tambien es commun sentencia de los Theologos, y summistas, y Conrado, y Adriano, y Caietano, y Cano, y Victoria, y otros muchos tienen esta sentencia.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que es licito lleuar el lucro cessante en este caso. Esto se conuence con la razon de dudar, puesta al principio, y con otras muchas razones, que se suelen traher en la materia de vsura en el lugar citado. Y Sancto Thomas no dixo lo contrario: sino tan solamente quiso poner dos differencias entre el lucro cessante, y el daño emergente. La primera es, que el daño emergente siẽpre es licito lleuarle, y hazer concierto del, sin que en esto aya rastro de vsura. Pero el lucro cessante no siempre es licito lleuarle, sino muy raras vezes. La segunda differencia es, que el daño emergente es licito lleuarlo todo y quanto se sigue del empresti-to. Pero el lucro cessante no es licito lleuarlo todo: porque como dize alli el Angelico Doctor se puede impedir por muchos caminos. Esta sentencia parece, que esta diffinida en el Derecho. Para lo qual se deue aduertir, que como dize muy bien Orellana, en este contrato se hallan dos contratos diuersos entre si, y que se juntan accidentalmente. El primero es de empresti-to: porque este presta su dinero, para que se lo bueluan entero. El segundo contrato es de compra y venta, por el qual el que empresta vende a aquel, a quien presta el cessar su dinero de negociar, y ganar con el por la cõmodidad de aquel, a quien presta. Estos contratos se juntan al presente. El contrato de empresti-to cierta cosa es que es licito. El segundo contrato de compra, y venta tambien es licito, y justo: porque el cessar de negociar, y grangear con el dinero se puede estimar con precio. Y por otra parte esto es vtil, y prouechoso a aquel a quiẽ se presta. Luego el tal contrato no contiene injusticia ninguna. Y desta manera se declara ser esto licito. Pero este contrato es peligroso, y corre peligro de ser vsurario. Por lo qual el Theologo lo ha de mirar con mucha atencion, antes que lo apruebe. Ha de tener atencion a ver si en realidad de verdad cessa la ganancia: y si es justa la quantidad de dinero, que se pide por la ganancia, que cessa. Para mirar bien esto, ha de mirar el Theologo, si el negociante al tiempo del empresti-to tenia otros dineros, con que poder negociar despues del empresti-to. Porque si en realidad de verdad los tenia no cessa la ganancia por el empresti-to, sino por su voluntad, pues tenia otros dineros. El exemplo es, si vno tiene en su casa copia de tri-

cap. nauiganti de vsuris.

go: y alguna parte del auia aparejado para sembrar, y parte tenia en casa para vender, o para otras commodidades. Si alguno se llega a comprar trigo, no puede venderle la parte del trigo, que assi auia aparejado para sembrar, por mayor precio por razon de la potencia, que tenia para fructificar. Pero si no tuuiera otro trigo, pudiera muy bien por razon de la tal potencia venderlo algo mas. De la misma suerte, en nuestro proposito. Lo segundo deue aduertir el Theologo, que el animo del negociar con el dinero, que empresta, ha de durar todo el tiempo del empresti to. Porque en el punto, que cessa este animo: ya no cessa la ganancia por razon del empresti to: ni aquel, aquien se hizo el empresti to es causa de que cesse, sino la voluntad de aquel, que empresta, que quiere cessar de negociar. Por lo qual, si tuuo animo de negociar por espacio de vn año, todo aquel tiempo puede muy bien lleuar la ganancia, que cessa por razon del empresti to. Pero passado aquel año, si no tiene animo de negociar, no puede lleuar la tal ganancia. Lo tercero deue aduertir el Theologo, que el que empresta por la vtilidad, y prouecho del otro empreste. Porque sino ay commodidad de aquel, a quien se empresta, ya no cessa la ganancia por razon del empresti to: ni aquel, aquien se empresta es causa moral de impedir el lucro cessante. Verdad es, que no es necessario, que en realidad de verdad aya vtilidad, y prouecho de aquel, aquien se empresta, sino basta, que el tal lo tenga por vtil y prouechoso. De suerte, que si el tal tiene por cosa prouechosa el gastar prodigamente el dinero, y conoce esto, y entiendelo el que empresta: con todo esso no pecca contra justicia, pidiendo el lucro cessante. Tampoco es necessario, que el que empresta, quiera mas negociar con su dinero, que procurar la vtilidad del otro. Porque la charidad procura mas la commodidad, del otro que no su propria negociacion. Sino basta para nuestro proposi to, que en realidad de verdad el que empresta negociaria con su dinero todo el tiempo del empresti to, sino fuesse que la commodidad verdadera, o existimada de aquel a quien se empresta impidiesse la negociacion. Para echar de ver, si es justa la quantidad, que se pide por razon del lucro cessante se ha de tener atencion a lo que dizen los varones discretos en negociar, y que son de buena vida. Con todo esso se podria poner vna regla. La regla es, que no se ha de pedir todo el lucro cessante. La razon es: porque la causa no vale tanto quando esta en potencia,

como

como quando esta en acto. Y la ganancia, que cessa por razó del empréstito, tan solamente esta en potencia, quando se celebra el empréstito. De lo qual se dixo arriba en la materia de restitucion. De lo que alli se dixo se collige, que de dos maneras se puede hazer el concierto del lucro cessante. La primera manera, y mas segura es, si se espere el sucesso de los demas negociantes, y se haga el concierto, que aquel que recibe el dinero prestado, pague al que empresta aquella quantidad de dinero que constare, que los otros negociadores con otro tanto dinero ganaron todo el tiépo del empréstito. La segunda manera es, si luego al aluedrio del varon bueno, y discreto, se tasse vna cierta quantidad de dinero, por el lucro cessante, sacados los gastos, y los peligros de la negociacion. Por que por razon de los peligros vale menos la cosa entonces, q̃ si estuuiera en acto. Verdad es, que no se han de sacar de alli los trabajos, y la industria del q̃ empresta. Porque si el tal no trabaja, ni haze sus diligencias, y cessa de negociar, todo esso se puede apreciar con dinero, porque lo haze en fauor, y vtilidad de aquel aquien se presta. Pero aduiertasse, que no puede el que empresta recebir al principio del contrato la quantidad tassada, aunque sea justa. Pongo exemplo. Presta vn negociãte mil ducados y los varones discretos, por razon del lucro cessante juzgan ser justo, que le de el que recibe el empréstito cien ducados. Estos cien ducados no los puede lleuar luego el q̃ empresta. La razon es clara: porq̃ si los lleuasse luego, no cessaria la ganãcia de los mil ducados, sino de los nouecietos. Por estas cõdiciones seha d̃ regular las cõdiciones que ponen otros Doctores.

¶ De lo qual se sigue como se han de entender las sentencias de los juezes, que muchas vezes ponen pena pecuniaria a los deudores, que se detienen en pagar las deudas. Las tales sentencias pueden ser justas por dos razones. La primera es en pena del delicto, que cometen, no pagando quando tienen obligacion. Y quãto a esto es lo mismo, que de las de mas penas, que no obligã en conciencia antes de la sentencia del juez. La segunda razon es: porque el juez muchas vezes razonablemente piensa, que por detenerse el deudor en pagar ha cessado la ganãcia. En el tal caso, si en realidad de verdad cesso la ganãcia cõ las condiciones ya dichas, tendra obligaciõ el tal deudor en cõciẽcia a pagar el lucro cessante, aun antes de la sentencia del juez. Pero si en realidad de verdad no cesso la ganancia, por detenerse el deudor en pagar, no estara obligado en conscienciã a pagar el lucro cessante, aũn despues de la sentencia del juez. Porque la tal sentencia se funda en falsa presumpcion.

¶ Aduiertase, que el que presta por el mismo caso, que presta, esta obligado a sufrir, y padecer todo el detrimento, que se sigue de si, y de su naturaleza del empreſtito. Y assi esta obligado a no pedir el empreſtito por todo el espacio de tiempo, que lo presto. Pero no tiene obligacion de padecer los detrimentos, que no se siguē de la naturaleza del empreſtito, sino como dizen los Theologos, que se siguen per accidēs como el lucro cessante. El exemplo es en el, que dize missa, que no puede vender ni concertarse por los trabajos, que estā intrinsecos al dezir missa. Pero muy bien se puedecōcertar por otros trabajos extrinsecos, como son yr vna legua o dos a dezir missa.

¶ Duodecima cōclusion: Vsura es obligar aquel, a quien se empresta con obligació de justicia a recōpensar el beneficio, aū en el tiempo, q̄ el esta obligado de gratitud, y de misericordia, y piedad a recompensarlo. El exemplo es: Si vno empresta a otro, y le obliga de justicia a hablar al Rey, o a vn grande o le obliga a voluerle a prestar, quando el mismo de gratitud, y charidad tiene obligacion de hazer estas obras. Esto enseña Sancto Thomas, y esto tienen todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y en particular Caietano, y Orellana. La razon es: porque la tal obligacion de justicia, que es obligacion ciuil se puede apreciar con dinero, aun quando el estaua obligado de gratitud: y charidad. Luego por razon del empreſtito no es licito lleuar la tal obligacion: porque vale dinero.

¶ Tercia decima concluſion: Licito es vender la obligacion de prestar en el tiempo venidero, y la obligacion de hablar al Rey, o a vn Grande. Esto enseñan los discipulos de Sancto Thomas. La razon es clara: porque como queda dicho, la tal obligacion se puede apreciar cō dinero. Luego puedese vender. Aduiertase, que los mercaderes suelen palliar la vsura con esta razon. Porque dizen: que ellos no lleuan cosa alguna por razon del empreſtito, sino porque se obligan a prestar en aquel tiempo. Pero engañanse. Lo primero, porque lleuan mucho precio por esta obligacion de prestar: lo qual es argumento que lo lleuan por el empreſtito. Porque la obligacion no merece tan gran precio. Lo segundo: porque en realidad de verdad, el que recibe el empreſtito, luego lo recibiria, y el que empresta tiene dineros para prestar luego sin detrimento suyo. Por lo qual el dilatar el empreſtito, es argumento, que lo que quiere lleuar, por el empreſtito lo quiere lleuar, y no por la obligacion de prestar en el tiempo venidero.

D.Th. 2. 2. q. 78. ar. 2. ad 2. 3. & 4.

La

¶La difficultad es, si el que empresta vna cosa puede obligar a el otro a quien empresta, a que le preste otra cosa differente. El exemplo es, quando vno pide prestado trigo, o dinero, si sera licito, obligarle, a que preste vino, y sino, no le prestar lo que pide. La razon de dudar es: porque la tal obligacion puedese apreciar con dinero. Luego no es licito lleuarlo por el empresti-to. Por la parte contraria haze: porque licito es y no es Simonia no querer oyr alguna cõfesion, si el otro no se obliga a oyr la suya. Tambien es licito, no querer prestar alguna cosa, si el otro juntamente no le quiere prestar otra. Luego el contrato de que hablamos es licito.

¶ Digo lo primero, que el tal contracto es sospechoso de vsura. Esto se prueua con la razon de dudar, que se pone en el primer lugar. Y Sancto Thomas en el lugar citado en la solucion del quarto no dize lo cõtrario. Porque tan solamente dize, que el que empresta vna cosa, puede recebir otra prestada, y que es licito. Pero no dize, que sea licito obligarle a esto.

¶ Digo lo segundo, que si la obligacion es reciproca de ambas partes, de suerte que ambas se obligan a prestar, no ay vsura ninguna. Esto enseñan todos los discipulos de Sãcto Thomas. La razon es: porque ay igualdad en el tal contrato. Cõfirmase: porque en el tal caso no se recibe nada por razon del empresti-to, sino obligacio por obligacion. Luego no es vsura.

¶ Digo lo tercero, ser probable, ser licito el cõtracto, en que el que empresta obliga al otro, a quien empresta, a que le preste luego otra cosa, aũque de parte del que empresta no aya obligacion a prestar, sino que tan solamente empreste. Esto enseña Orellana, y algunos discipulos de Sancto Thomas. Prueuase con la razon hecha en contrario. Confirmase: porque la tal obligacion moralmente hablando, no es estimable con precio, como no lo es la obligacion a oyr luego otra confesion. Luego no ay vsura. De lo dicho se responde facilmente a las razones de dudar, que estan puestas por ambas partes.

¶ Quartadecima cõclusion: Los fructos dela préda, que se da por el empresti-to se han de contar en el capital, y principal. Desuerte, que si presto mil ducados, y recibio en prendas vna heredad que renta cada año cincuenta ducados, estos cincuenta ducados se han de contar en el principal. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado en la solucion del sexto argumento, y tienenlo todos sus discipulos, y todos los Theologos y Iuristas. Prueuase del derecho canonico y ciuil. La razon es: porque los tales frutos se puedẽ apreciar cõ dinero. Luego vsura sera lleuar los por razon del empresti-to.

¶ De lo qual se sigue, que los Reyes, y Grandes, que por ra-

c. 12. & c. cõquestus de vsuris c. 1. de feudis l. 1 & 2. c. de pignoratia actione.

zon del empreſtito ſuelen recebir en prendas vna ciudad, o vna villa, no pueden lleuar fuera del capital los fructos de la tal prenda, porque ſeria vſura, y anſi los han de computar en el principal y capital. Por lo qual el remedio ſeria juſto, y igual comprar aquella ciudad, o villa con aquel dinero. Deſuerte, que ſea contrato de compra y venta, y no empreſtito, y hagan concierto de voluer a vender la tal ciudad, o villa. Porque entonces adquiriendo dominio de la ciudad o villa, podran hazer los fructos ſuyos. Eſte remedio pone Cayetano acerca de la ſolucion de Sancto Thomas, y tambien le pone Soto.

Sot. 6. de iuſt. q. 1. ar. 2. c. ſalubriter de vſuris.

¶ La primera difficultad es, de vna deciſion de Innocencio. En la qual determina, que los frutos de la prenda, que le da el ſuegro al yerno por la dote, que no le paga luego, no ſe han de computar en el capital y principal. Luego eſto no es vſura. Podria dezir alguno que Innocencio concede eſto en fauor del matrimonio. Pero eſta no es buena ſolucion: porque la vſura es intrinſecamente mala: por lo qual no es licito conceder la ni en fauor del matrimonio. En eſta difficultad ay varias, y diuerſas ſentencias. La primera es: q̃ eſte tal puede lleuar los fructos dela prẽda por razon de el lucro ceſſante, o del daño emergente. Eſto tienen communmente los Iuriſtas, los quales refiere, y ſigue Couarruuias. Eſta miſma ſentencia tiene Conrado, Adriano, Medina, Mayores, Sylueſtro. Eſta ſentencia no es verdadera, ni es legitima expoſicion. Porque en aquel capitulo ſe determina alguna coſa particular. Y el lleuar el lucro ceſſante, o daño emergente es coſa commun para todos. Lo ſegundo: porque de otra ſuerte ſino vuieſſe lucro ceſſante, o daño emergente no podria el marido lleuar los fructos de la prenda para poder lleuar las cargas del matrimonio: lo qual es contra el miſmo texto, que concede el poder lleuar los fructos de la prenda por las cargas del matrimonio. La ſegunda manera de dezir es de Adriano, y de Medina en el lugar citado, que el yerno puede lleuar eſtos frutos, por titulo de donacion, que le haze el ſuegro. Eſta manera de dezir no es a propoſito. Porque la deciſion del texto procede, quando el ſuegro no quiſieſſe. Y tambien que el titulo de donacion es general, y commun, y el texto procede en eſte caſo particular. La tercera manera de dezir es de algunos Iuriſtas, que dizen que el padre eſta obligado a ſuſtentar la hija, y anſi mientras no le paga la dote ſe entiende que le da los fructos para ſuſtentar la hija. De lo qual infieren eſtos Doctores, que la deciſion ſe entiende, quando el yerno recibe del ſuegro prenda fructuo-

Coua. ſobre aquel capitulo en el numero tercero Cõrad. tra. de contr. q. 45. Adri. tract. de vſuris Med. C. de reſtit. tracta. de vſuris q. 2. Mai. in 4. diſt. 15 q. 31. Syluester v. vſura 3. q. 21.

ſa.

Fortu. in tra. de vlti. fine iuris illatione. 6.

sa. Esto dize Fortunio. Soto en el lugar citado enseña, ser la causa, la que insinua Innocencio, que es para poder lleuar las cargas del matrimonio, y que esta causa no la entendieron bien algunos Doctores, como Adriano, y otros. Por lo qual dize, que las cargas del matrimonio no son solamẽte sustẽtar la muger, y la familia, y criar los hijos, y otras cosas semejantes, sino hazer todas estas cosas, quedando en pie y entera la dote. Pero dize con Syluestro, que si los fructos de la prenda exceden las cargas del matrimonio, no puede lleuar aquello, en que exceden. Esta manera de dezir de Fortunio no es verdadera, como consta del vso que es buen interprete de las leyes. Porque no tan solamente el yerno, que hizo contrato dotal con el suegro, sino qualquier marido, que recibio prenda por la dote, puede lleuar los frutos de la dote, y en los tribunales se le adiudican, como consta del vso. La exposicion de Soto tampoco no es buena: porque en algunas prouincias el marido, y la muger se communican todos sus bienes, como dizen, que ay de costumbre en Portugal: y ansi el marido no esta obligado a tener en pie entera la dote. Con todo esso en estas Prouincias puede muy bien el marido lleuar los fructos de la prenda obligada por la dote, sin computarlos en lo principal. Luego la razon de Soto no es buena. Confirmase: porque Soto dize que la biuda puede muy bien lleuar los fructos de la prenda, que obligaron a su marido por la dote. Y con todo esso la biuda puede muy bien hazerlo que quisiere de la dote conseruãdola entera, o no la conseruando. Luego la razon de este author no es buena.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que esta es la naturaleza del contrato dotal, que el que promete la dote, quien quiera, que sea implicitamente promete los fructos de la prenda, que se obliga por la dote miẽtras no le pagan la dote, ora excedan los fructos las cargas del matrimonio, ora no excedan. Esta es la legitima intelligencia de la decision de aquel texto, como lo dize Orellana, Bañes, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon se colige del mesmo texto. Porque qualquiera, que promete la dote mientras no la paga parece, que promete implicitamente lo que de la dote con moderada industria, y diligencia podia ganar: y esto para poder lleuar las cargas del matrimonio. Porque la naturaleza de la dote es, que sea como patrimonio de la muger, que se casa, y se ordena para su sustento, y para criar los hijos, y ponellos en estado, y para sustentar la familia. Y esta no se puede hazer, sino le dan luego la dote, o ayuda para poder lleuar esto. Y quando dan prenda,

fru-

fructuosa por la dote: como cõtrato implicito, que se dan los frutos solos, y todos para poder lleuar estas cargas. Y esto quiso declarar el Pontifice en aquel capitulo, y poner las condiciones de aquel contrato. Luego el tal contrato es licito. De suerte que en el tal caso no se lleuan los tales frutos por razon del empréstito, sino por este contrato implicito, que se haze de lleuar los fructos de la prenda, ora excedã las cargas del matrimonio, ora no excedan.

¶ Digo lo segundo, que aunque el marido tenga por otra parte hazienda, con que pueda lleuar las cargas del matrimonio, puede muy bien lleuar los frutos de la prenda, y no computarlos en lo principal. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque como consta de lo dicho, esta es la naturaleza de la dote, que de si se ordene a poder lleuar las cargas del matrimonio. Y que el marido tenga por otra parte hazienda, con la qual las pueda sufrir, es cosa impertinente, y accidentaria. Luego puede lleuar los tales frutos.

¶ Digo lo tercero: Iustamente se puede concertar el marido que le den vn tanto, mientras no le pagan la dote. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque iustamente puede lleuar los frutos de la prenda, mientras no le pagan la dote. Y estos frutos se pueden iustamente apreciar en cierta quantidad de dinero. Luego podra muy bien lleuar la tal quantidad.

¶ Digo lo quarto: La viuda, muerto el marido, puede lleuar los fructos de la prenda, o esta quantidad de dinero, en que se aprecia que podia lleuar el marido: y esto mientras no le pagan la dote. Y esto tiene verdad, ora sea de su padre, o de quien quiera que la caso. Este dicho es certissimo teniendo atencion al titulo del lucro cessante, o del daño emergente. Pero tiene difficultad, quando cessan estos titulos, y la viuda es rica. Porque entonces como se deshizo el matrimonio, no quedan las cargas del matrimonio. Con todo esso tiene verdad en el tal caso, como lo affirman los Doctores citados. La razon es: porque no solamente se han de dezir cargas del matrimonio, las que ay durante el matrimonio, sino tambien las que resultan del mismo matrimonio. Y la viuda tiene muchas cargas, que procedieron del matrimonio. Porque esta obligada a sustentar la familia, y a criar, y sustentar los hijos si los tuuo. Luego licito es esto.

¶ De lo qual se infiere, que seria justo el estatuto, si lo vuiesse en alguna ciudad, que la viuda mientras no se le paga el dote pueda lleuar cierta quantidad de dinero. Y esto seria justo para que vuiesse paz entre los parientes y affines. Ca. 1. de feud. & c. cõquestus.

¶ La segunda difficultad es de

otra

otra decision de otros Pontifices, como son Innocencio Tercero, y Alexãdro Tercero. Adõde determinan, que el dominio directo de la cosa, que està en feudo, la qual despues recibio el vassallo en prenda, justamente puede lleuar los fructos de la tal prẽda, fuera de lo principal. Declaremos el caso, para que se entienda la difficultad. Cierto Obispo recibio en prendas vnas possessiones de Pedro, por cierta quantidad de dinero, que le presta. Estas possessiones las tenia Pedro en feudo de la Iglesia de aquel Obispo. Preguntose al Pontifice, si los fructos de aquellas possessiones los auia de computar en el principal, y respõde, que no se han de cõputar en el principal. Dela qual resolucio parece, que se colige, que por razon del empresti to es licito lleuar aquellos fructos. En esta difficultad Innocencio Quarto sobre aquel capitulo, y otros Iuristas, y Adriano, al qual sigue Couarruuias enseñan, que aquella decision tiene lugar, quado los fructos dela tal cosa son del mismo precio, que las obras, o seruicios, que por razon del feudo el vassallo deue. Por lo qual, si los fructos de la prenda excedẽ el tal seruicio, no puede el señor del feudo lleuar aquellos fructos, si no es computando los en el principal. Porque dize la decision, que todo aquel tiempo, el vassallo no tiene obligacion de pagar los seruicios.

Adria. in 4. in materia de restit. tract. de vsuris. Couar. libr. variar. c. 1. n. 4.

¶ A esta difficultad se responde, que la verdadera, y legitima exposicion es, que esto es licito, no por razõ del empresti to, que esso fuera vsura, sino por razon de la natura leza, y condicio del feudo. Porque este contracto de su naturaleza pide, que quando la cosa, que se tiene en feudo buelue al directo señor, el tal goze de los fructos: pero con esta condicion, que en el entretanto el feudatario este libre del seruicio, que deuia. El tal contracto es justo, y igual. La razõ es, porque puede acõtecer muchas vezes, que los fructos no lleguen a los seruicios, y otras vezes pueden sobrepujar. Luego el tal cõtracto es igual. De lo qual se sigue, que en el tal caso puede muy bien lleuar los fructos, aũque excedan los seruicios, y su valor.

Quinta decima conclusion: Si lo que se adquiere por vsuras se cõsume cõ el vso, no està obligado el vsurario a restituyr, sino lo que tomo, y los daños, que causo al que empresto cõ la detencion. De suerte, que si recibio por razon del empresti to cosas de comer, tiene obligacio de restituyrlas, o el valor dellas. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, Bañes, Orellana, Medina, y los que escriuen sobre el, como Aragon, y otros. La razon es: porque en el tal caso solamente dio el vsurario daño contra justicia, en la tal cosa, o en el valor della. Luego tan solamente tiene obligacion de restituyr esto. Aduierte,

D. Tho. 2. 2. q. 78 art. 3.

Sancto

S. Thomas, que si por la injusta detencion causo algun daño en aquel, a quien lleuo las vsuras tiene obligacion de restituyrlo. Porque por su culpa contra justicia se dio el tal daño. Luego tiene obligacion de restituyr el tal daño.

Decima sexta conclusion: Si lo que recibio por vsura, no sega sta con el vso, sino que es cosa fructuosa, esta obligado el vsurero a restituyr no solamente la cosa, sino los fructos que gozo. Esto enseña S. Thomas, y todos los Doctores citados. La razon es, porque ansi la cosa como los frutos lleua contra justicia. Luego la cosa, y frutos tiene obligacion de restituyr.

Decima septima conclusion: La mas probable sentencia, y que tiene mucha mayor aparencia es, que aquel, a quien emprestan, quando pagar las vsuras, no passa el dominio dellas en el vsurario. Esta conclusion es contra la glossa, contra Scoto, contra Enrico, contra Palude, y contra Adriano. Pero nuestra sentencia es muy mas probable, y la enseñan el Angelico Doctor en el lugar citado, y la supone, como cosa cierta, y aueriguada, y muy particularmente en la solucio del tercero. Tiene la Alexã do de Ales Altisiodorense, San Buenauentura, Ricardo, Mayores, Medina, Cayetano, y Soto. La razon es: porque si se passasse el dominio de las vsuras, auriase de passar por la voluntad de aql que las paga. Y por la tal voluntad no passa el dominio. Porque se le haze injuria, y es inuoluntario, como es cosa notoria. Luego no passa el dominio. De suerte que en el tal caso, el que paga las vsuras, las entrega, para redemir su vexacion, y las pone alli como en deposito, porque de otra suerte no le prestarian. Confirmase: porque se siguiria, que si el vsurario es verdadero señor de lo que recibe por las vsuras, que si reciba vna cosa fructifera, que se pueda quedar con los fructos de la tal cosa. Lo qual nadie admite. Que esto se siga consta, porque la cosa fructifica para el dueño y señor della. Luego si el vsurero es señor, y adquirio dominio de la vsura para el fructifica, y ansi no estara obligado a restituyr los fructos. Lo qual se explica mas a la larga en el lugar citado. De suerte, que en este caso, aunque paga las vsuras, en realidad de verdad no es voluntario, y consiguientemente no passa el dominio de ellas.

¶Decima octaua conclusion. De los contractos del vsurero, si son validos, si el vsurero con el dinero de las vsuras compra vna possession, como vn campo, o vna viña, el tal contracto es firme, y valido, de suerte que el passa el dominio del dinero en el que le vende la tal possession, y en realidad de verdad adquiere dominio de la tal possession. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, en la solucion del vltimo, y Medina

Glos. 14. q. 4. ca. si quis vsurã Sco. in 4. d. 15. q. 2. Pal. ibidẽ Ad. in 4. tra. de vsura. Alexã. 3. pa. q. 66. mẽ. 4. Altisio. 3. p. q. de vsura. Bona. in 4. d. 15 Rica. ibi q. 4. art. 5 Maio. q. 38. Med. q. de vsura Cai. in opusc. quod cõtinet. sex q. de vsura q. 1. Soto q. 1. art. 4.

c. cũm tu de vsuris.

Bañes, Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. Pruevase del derecho, en el qual se manda, que las posseſsiones, que se compraron con dinero vsurario, se vẽdan, y que se restituya el dinero. Y si fuera anſi, que no se vuiera passado el dominio dela posseſsion, que se compro con el dinero vsurario, no auia de mãdar esto, sino que se deshizieſſe la primera venta. Luego realmente fue valida. Confirmase: porque aquel, que pagò las vsuras interpretatiuamente es voluntario. Porque su dinero mejor se conserua en las posseſsiones, mejor le podran hazer la restitucion. Luego el tal contracto valido es, y firme.

¶ Decima nona conclusion: Si el vsurero enagena qualquiera cosa de las que adquirio por vsuras, que se gasta con el vso, como trigo, vino, dinero, teniẽdo de otra parte de donde restituyr, valido es el tal contracto, qualquiera que sea, y aunque sea gratuyta donacion. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque si la cosa se gasta con el vso, no tiene el vsurero obligacion de restituyr la misma numero, sino basta, que restituya otra semejante. Y el que tiene por otro camino de donde restituyr, puede restituyr otra semejante. Luego el tal contracto valido es. De manera, q̃ el vsurero, por el tal contracto no se haze impotente para poder restituyr. Por lo qual no se le haze agrauio ninguno al q̃ pago las vsuras, y por consiguiente valido es el tal contracto.

Vigesima conclusion: En el caso de la conclusion passada, si el vsurero enagena las cosas, que se cõsumen cõ el vso, adquiridas por vsuras, no teniẽdo por otro camino de dõde restituyr, no es valido el contracto, ni la donacion. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque la tal enagenacion es contra la voluntad razonable del verdadero señor. Luego no es valida.

Vigesimaprima cõclusion: Si el vsurero enagena las cosas adquiridas por vsuras, q̃ no se gastan cõ el vso, el tal contracto no es valido. Lo mismo es de la donaciõ, y esto tiene verdad: aunq̃ tẽga por otro camino de donde restituyr. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque el vsurero tiene obligacion de restituyr aquellas numero cosas, q̃ adquirio por vsuras. Luego no las puede enagenar, y aũq̃ las enagene, no es valida la tal enagenacion. Porque la cosa dõde quiera, que està es del verdadero señor.

¶ La duda es: si el vsurero tiene obligacion de restituyr mas delo que recibio por vsuras, principalmẽte quando la cosa se gasta con el vso, y alli adquirio alguna ganancia. La razon de dudar es: porque el posseſſor de mala fe, que por injusticia tomo alguna cosa, y se hizo mas rico della, no solamente està

obligado a restituyr la tal cosa, sino todo aquello, en que se hizo mas rico de la tal cosa, como se dixo en la materia de restitutione. Luego el vsurero, que de la cosa adquerida por vsuras se haze mas rico, no solamente tiene obligacion de restituyr lo adquirido por vsuras, sino tambiē por ganancia. Confirmase: porque si le pagaron las vsuras en oro, y el Rey leuanta el precio de la tal moneda, no satisfaze el vsurero restituyendo el valor del dinero, que tenia, quando le recibio, sino que deue restituyr el acrecentamiento. Luego lo mismo sera de qualquiera ganancia adquirida por las vsuras.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que el vsurero tiene obligacion de restituyr el precio de la cosa, que adquirio por vsuras, si se consume con el vso. Si gastò el trigo, o el vino, tiene obligacion de restituyr el precio de la tal cosa. En esto conuienē todos los Theologos, particularmente los citados. La razon es facil de lo dicho. Porque el vsurero tiene obligacion de restituyr la tal cosa, y no la misma numero. Luego por lo menos tiene obligacion de restituyr el precio de la tal cosa.

¶ Digo lo segundo, que tiene obligacion de restituyr el precio de la tal cosa, segun el acrecentamiento del, aunque se aya subido el precio despues de auer recebido injustamente la tal cosa, como en el exemplo puesto en la confirmacion. Y esto no es restituyr mas que el precio de la tal cosa. Lo mismo es, si vn ladron hurto el trigo en tiempo que valia por poco precio, pongo exemplo por ocho reales, y guardo el trigo para el tiempo, que auia de valer a catorze, tiene obligacion de restituyr el precio del trigo, a catorze reales, aunque el señor no la vuiera de guardar para el tiempo, en que auia de valer a catorze reales. Lo mismo es del vsurero que recibio por vsuras trigo. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque el precio de la cosa computale por la misma cosa, y es como la misma cosa. Luego obligacion ay de restituyr el tal precio. Y esto no es restituyr, mas de lo que tomo.

¶ Digo lo tercero, que los frutos de la cosa, que se adquirio por vsuras, se han de restituyr jūtamente con la misma cosa. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque qualquiera cosa fructifera fructifica para el dueño de la tal cosa. Luego obligacion ay de restituyr la cosa, y frutos.

¶ Digo lo quarto, que la ganācia, que se adquiere con el dinero de las vsuras, no ay obligació de restituyr. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque esta ganancia no es fruto del dinero, que es esteril, sino corresponde a la industria del negociāte. Luego no ay obligacion de restituyr esto. De lo qual se responde facilmente a la

razon

razon de dudar, que ay gran diferencia entre el precio, y el fruto, y la ganancia, como consta de lo dicho. Y lo mismo se ha de dezir a la confirmacion.

¶ De lo dicho se sigue, como se ha de hazer la restitucion, quãdo alguno por vsuras recibio alguna obligacion, o alguna commodidad temporal. El exemplo es, quando recibio alguna obligacion, a que le cultiuassen su tierra, o a que le diessen algun officio temporal, como escriuania, o otro officio temporal, obligando a que se le diessen por razon del empreſtito. Porque el que obligo a cultiuar su proprio campo tan solamente tiene obligacion de restituyr el precio, en que se estimaua la tal obligació. En el otro caso tansolamente tiene obligacion de restituyr la obligacion, y el precio, en que se estimaua la tal obligacion, y el tal officio. Pero si exercito el officio, no esta obligado a restituyr lo q̃ recibio de los ciudadanos por hazer escripturas de exercitar el tal officio. Pero tiene obligacion de ceder luego al officio como lo dize Sancto Thomas. Porque lo que le dan los ciudadanos por hazer su officio, dansele como estipendio. Luego no tiene obligacion de restituyr esto.

D. Tho. opusc. 21 ad ducis. sá Brabãtiæ.

¶ Vigesima segunda conclusion. Todos los bienes del vsurero, estan obligados a restitució de las vsuras. Esto enseñan todos los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, particularmẽte Medina Bañes, Orellana, Peña. La razon es: porque el vsurero tiene obligacion de restituyr las vsuras. Luego todos sus bienes tienen esta obligacion. Esto enseña Sancto Thomas en la solucion del segundo, y Cayetano en aquel opusculo de vsuras, y Soto. Aduiertase, que aũque todos los bienes del vsurero estan obligados a restitucion, pero no en todos es la misma razon de obligacion. Porque ay dos maneras de obligacion vna real, y otra personal. La obligació real nasce, y procede de la misma cosa, y refundese en la persona, que es señora de aquellos bienes, y perpetuamente acompaña la tal cosa, dõde quiera que este y por estos titulos se llama obligacion real. Obligacion personal es la que nasce de la persona, y se refunde en las cosas, y bienes de la tal persona. La tal obligacion no acompaña la cosa siempre, sino la persona, y si la persona se muere acompaña la persona que sucede en su lugar, y bienes. De suerte, que la obligacion personal no passa a la persona que cõpra la cosa sino al heredero. Pero la obligacion real passa al que la compra.

So. lib. 6. de iust. q. 1. ar. 4.

¶ Vigesima tercera conclusion: Los bienes del vsurero que compro con su dinero, o que posee con justo titulo, o los que tiene de su patrimonio, o por donacion, estan obligados a restituyr las vsuras con obligacion personal: pero no real. Esto enseñã los Doctores citados, y commun-

mente los Doctores. La razõ es: porque la cosa tan solamente esta obligada con obligacion real al verdadero señor. Y estos bienes son del vsurero hablando de los bienes, que hemos dicho. Luego tan solamente estan obligados con obligacion personal. Confirmase: porque estos bienes fructifican para el vsurero. Luego el es el señor.

¶ Vigesima quarta conclusiõ. Las cosas que se adquirierõ por vsura que no se consumen con el vso, estan obligadas a restitucion con obligacion real. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque qualquiera cosa esta obligada con obligacion real al verdadero señor, al qual fructifica, si es fructifera. Y el vsurero no es verdadero señor, sino el que pago las vsuras. Luego la tal cosa esta obligada a restitucion con obligacion real. Por lo qual si fuesse cosa fructifera, no fructifica para el vsurero, sino para el que pago las vsuras.

¶ Vigesima quinta conclusion: Las cosas adquiridas por vsuras, que no se consumen con el vso, no estan obligadas a restitucion, con obligacion real. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque como consta de lo dicho, la obligacion real siempre acompaña la cosa donde quiera que este. Y si el vsurario enagena las cosas adquiridas, por vsura, que se consumen con el vso, en realidad de verdad passa el dominio dellas. Como si compra con aquel dinero vna heredad, en realidad de verdad passa el dominio del tal dinero, y aquel dinero numero, no queda obligado a restitucion. Luego verdadera es nuestra conclusion. Confirmase: porque las cosas, que se cõsumẽ con el vso, no ay obligacion de restituyr las mismas numero. Luego no estan obligadas a restitucion con obligacion real.

¶ Cayetano parece, que enseña lo contrario. Porq̃ dizé, que los bienes adquiridos por vsura estan obligados a restitucion, con obligacion real. Su razon parece que es: porque qualquiera cosa parece, que esta obligada con obligacion real a restituyrse al verdadero señor. A esto se ha de responder, que esto se entiende, quando ay obligacion de restituyr la misma cosa numero. Y las cosas consumptibles, y que se gastan con el vso, no ay obligacion de restituyr las mismas numero. Cai. opu. de vsura q. 4.

¶ Aduiertase acerca destas conclusiones, que las cosas adquiridas por vsuras, sino se gastan con el vso, en ninguna manera se pueden enagenar. Porque estan obligadas a restitucion con obligacion real, y se han de restituyr las mismas numero. Pero las demas cosas, que no se adquieren por vsuras o si se adquieren se gastan con el vso, puedense enagenar: porque tan solamente estan

obli-

obligadas a restitucion con obligacion personal. Verdad es, que si por esta alienacion el vsurero se imposibilite a restituyr la tal alienacion, no es licita, ni valida. Porque en el tal caso qualesquier bienes, que sean succeden en lugar de los otros bienes, que estan obligados con obligacion real. Particularmente, que el contracto hecho con injuria, y agrauio de tercero, ni es licito ni valido.

¶ De lo dicho se sigue, que se ha de dezir de la muger, y de los hijos, y de toda la familia del vsurero, que vsan de los bienes adquiridos por vsuras. La duda es: si estan obligados a restitucion.

¶ A lo qual se ha de dezir: que si el vsurero por vsar de aquellos bienes no se imposibilita a restituyr, licitamente puede toda la familia vsar de los bienes adquiridos por vsuras, que se gastan con el vso, y de los que no se adquieren por vsuras. Pero si se imposibilita a restituyr, no es licito, aun a la muger: tomar alguna cosa, aun para comer, y para su sustento hablando de si. La razon es: porque todos estos bienes del vsurero estã obligados a restitucion al otro: porque todos son necessarios para la tal restitucion. Luego no es licito tomarlos. Dixe hablando de si: porque en algun caso, como per accidens, sera licito. Por lo qual communmente se excusa la muger del vsurero, por razon de la extrema necesidad. Porque no tiene por otra parte de donde buscar de comer. Tambien los hijos, quando son niños se excusan por la misma razon. Pero quando fueren grandes les deuen aconsejar, que por otro camino busquen su sustento: porque aquel no es licito. Los criados alguna vez se pueden excusar, si tratan, y procuran el negocio, y bien de aquellos, a quien se ha de hazer la restitucion. Como si con sus consejos amonestassen al vsurero, que no lleue tan rigurosas vsuras, o si con diligencia traten bien las prendas de aquellos, a quien se presta. De lo qual se ha de ver Cayetano. Caiet. v? vsura circa finem.

¶ Vigesima sexta conclusion. Certissima cosa es, que los herederos dèl vsurero estan obligadas a pagar todas las deudas vsurarias, conforme a las fuerças, y facultad de los bienes, que heredan. Esto enseñã todos los Theologos, y Iuristas. La razõ es, quãto a los bienes adquiridos por vsura: porque los tales bienes estan obligados a restitucion, con obligacion real. Quanto a los demas bienes cõsta: porq̃ los tales bienes estauã obligados en poder del vsurario cõ obligaciõ personal. Y el heredero succede en lugar de la persona del vsurero. Luego succede con la misma obligacion personal. Aduiertase, que dixe en la conclusion, conforme a las fuerças, y facultad de los bienes

heredados. Porque si las deudas del vsurero exceden la herencia no estan obligados los herederos, a lo menos en el foro de la conciencia, a pagar el exceſſo, aunque no ayan hecho inuentario. Digo en el foro de la conciencia: porque en el foro exterior es cosa dudosa, si ay obligacion de restituyr todas las deudas, aunque excedan lo heredado, quando no hizieron inuentario. De lo qual se ha de ver Couarruuias, que refiere diuersas sentencias. Y aunque fuesse verdadera la sentencia de aquellos, que affirman, que en el foro exterior ay obligacion de restituyr, con todo esso en el foro de la conciencia no es ansi. Porque el heredero tan solamente esta obligado a pagar las deudas del vsurero por razon de lo que recibio. Luego fuera de lo que recibio por la herencia no tiene obligacion a restituyr mas. Porque si en el foro exterior se obliga a restituyr a los que no hizieron inuentario, es por la presumpcion, que se presume contra los herederos del vsurero. Por lo qual cessando la tal presumpcion, como en hecho de verdad cessa en el foro de la conciencia, no ay obligacion ninguna de restituyr mas de lo que heredo.

Cou. li. 3 var. ca. 3. n. 8.

¶ La difficultad es, quando los herederos son dos, o tres, o mas, y vno dellos no puede, o no quiere pagar la parte de las deudas, que le cabe, si los demas estaran obligados a pagar todas las deudas. De suerte que la duda es, si cada vno de los herederos esta obligado a pagar todas las deudas, y los demas no pueden, o no quieren pagar. La gloſſa, y otros Iuriſtas, que refiere Cayetano, enseñan que estan obligados a todas las deudas. De suerte, que si vno dellos no puede, o no quiere pagar su parte, los demas lo han de restituyr todo, y de cada vno dellos es lo mismo. La razon es: porque en el capitulo tua nos se dize, que a los herederos del vsurero los han de obligar a pagar, y cōpelerles a esto como a los mismos vsureros, si viuieran. Y si ellos viuierā estauan obligados a pagar todas las deudas. Luego lo mismo sera de qualquiera de los herederos. Confirmase: porque el heredero sucede en lugar del testador. Luego si el testador estaua obligado a pagar todas las deudas, tambien lo estara el heredero. Confirmase lo segundo: porque si el vsurero tan solamente tuuiera vna heredad, en la qual sucedio vno de los herederos de aquella heredad, estuuiera obligado a pagar todas las deudas. Luego lo mismo sera de aquel heredero, que sucede en aquella heredad.

Glos. cā. tuanos de vsura Ca iet. opus. de vsura q. 5.

A esta difficultad se responde que la contraria sentencia es verdadera: de suerte que cada vno de los herederos esta obligado a pagar las deudas del vsurero que testo pro rata, segun la parte de

la

ia heredad, y herencia que adquirio. Si fue instituydo heredero de toda la hazienda esta obligado a pagar todas las deudas del testador. Y si le instituyeron heredero en la mitad, a la mitad de las deudas esta obligado, y no a mas aunque los demas herederos no paguen. Esto tiene Cayetano, y Soto en los lugares citados, y communmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es: porque los herederos del vsurero tan solamente estan obligados por razon de la cosa, que recibieron. Luego tan solamente tienen obligacion conforme a la parte de herencia, que les cupo. Confirmase: porque todos los herederos juntos suceden en el lugar de la persona del vsurero, y con su obligacion personal. Luego entre todas se ha de repartir la obligacion a pagar las deudas del vsurero, y no han de cargar todas sobre vno. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, con sus confirmaciones. La inteligencia del capitulo es muy facil. Porque se ha de dezir, que han de obligar a los herederos, conforme a la parte de la herencia, que les cupo.

¶ Vigesima septima conclusion: Los que juntamente concurren a las vsuras tratando el negocio de los vsureros, estan obligados a restituyr todo el daño que de alli se sigue a aquellos a quien llevan las vsuras, aunque estos tales ministros, que concurren, no reciban nada. El exemplo es en aquellos, que andan buscando de parte de los vsureros quien reciba vsuras, y en aquellos, que firman los pactos, y conciertos entre el vsurero, y los demas, que recibē a vsuras, y los ministros, y criados principales de los vsureros, que en nōbre y lugar de los vsureros hazen los contractos vsurarios: y por esta razon se llaman factores. Tambien los criados, que en nōbre de los vsureros cobran las deudas, y tienen autoridad, y poder para poder cobrar juridicamente las deudas vsurarias. Esto enseñan todos los Theologos, y Iurista, y muy particularmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es: porque todos estos, que hazen las partes del vsurero son verdaderamente causa de la injusticia, que se haze en la vsura, y concurren a ella. Luego todos estos tienen obligacion de restituyr todo el daño. Dixe en la conclusion, los que concurren a las vsuras de parte de los vsureros: porque los que tratan el negocio de aquellos, que reciben prestado a vsuras, no peccan ni tienen obligacion de restituyr mas que el mismo, que recibe prestado a vsuras. La razon es: porque los tales no son causa de la injusta accepcion, ni de la injuria, que se haze, sino antes se tiene de parte del que la padece. Luego no tienen obligacion de restituyr.

La primera duda es de vn mē-

agero, enuiado a pedir las vsuras y que las trae sin poder para cobrarlas, sino como vn simple mensagero, si este tal estara obligado a restituyr las vsuras, que trae. La razon de dudar es: porq este tal concurre a las vsuras de parte del vsurero, como a sus agentes, que tienen poder. Luego tiene obligacion de restituyr, como ellos.

¶ A esta duda se responde, que no tiene obligacion de restituyr, aunque cobre las deudas nacidas de la vsura. Esto tiene Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas contra algunos Doctores, que tienen lo contrario. La razon es: porque estos tales, que assi cobran estas deudas vsurarias, no son causa de la injusticia, ni en rigor hazen las partes del vsurero. Luego no tienen obligacion de restituyr.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que los que lleuan poder, son agentes, y fatores de los mismos vsureros, y anssi concurren a la injusticia. Pero estos tales no son sus fatores, ni concurren a la injusticia. Clara cosa es, que vn arriero que lleua, y trae dineros aunque sean vsurarios, no es agente, ni fator del vsurero, ni tiene obligacion de restituyr. Lo mismo se ha de dezir de aquellos, que tan solamente guardan el dinero de las vsuras (aunque otros dizen lo contrario.) Porque estos tales no concurren a la injusticia.

¶ La segunda difficultad es, del escriuano, que haze vn contrato vsurario, si este tal esta obligado a restitucion. Aduiertase, que el escriuano se puede auer de dos maneras enel contrato vsurario. La primera es escriuiẽdo el mismo cõtracto fielmẽte, contando la verdad, como ella passa. Pongo por exemplo, si el que empresta da cien ducados, porque le bueluan ciento y diez, y el lo quenta anssi en la escriptura. La segunda manera es, que el escriuano haga infielmente la escriptura, paliando la vsura desuerte, que cuente, que le presto ciento y diez, y esto en fauor del vsurero.

¶ Digo lo primero, que si el escriuano se ha de la primera manera, no pecca ni tiene obligacion de restituyr cosa alguna. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque entonces haze fielmente su officio, y no haze injuria ninguna a tercero. Luego no pecca ni tiene obligaciõ de restituyr. Cõfirmase: porq por la tal escriptura no le podran compeler a pagar las vsuras. Luego no haze injuria ninguna. El exemplo puede ser en el testigo, que se halla presente al tal contracto, el qual no haze injusticia ningura, ni pecca.

¶ Digo lo segundo, que el escriuano, que se ha de la segunda manera, haziendolo en fauor del vsurero: pecca mortalmente y tiene obligacion de restituyr.

Esto

Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque el tal escriuano, auiendose de la segunda manera, es verdadera causa por razon del instrumento, que hizo de que fuercen a pagar las deudas a aquel, a quien prestaron. Luego pecca mortalmente y tiene obligacion de restituyr. En este caso se ha de dezir lo mismo de los testigos, que se hallan presentes al tal contracto paliado, por la parte del vsurero.

¶Todauia queda difficultad del escriuano, quando haze la escriptura de la segunda manera, pero en fauor de aquel, a quien prestan, y no del vsurero. Como si aquel, a quien prestan pide al escriuano, que haga la escriptura de aquella manera. La razon de dudar es: porque el escriuano de justicia, y fidelidad esta obligado a contar fielmente lo que passa, y no encubrir la verdad. Luego si la encubre aunque sea en fauor del que pide a vsuras, pecca contra justicia, y esta obligado a restitucion.

¶Digo lo primero, que sin duda ninguna este tal pecca pecca do mortal contra la sanctidad del juramento, que tiene hecho de hazer fielmente su officio. Esto es cosa llana.

¶Digo lo segundo: que este tal no tiene obligacion de restituyr. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque no haze contra el derecho, y justicia, que se deue a aquel, que pide a vsuras. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que el tal escriuano pecca contra la fidelidad, y contra la justicia deuida a la republica: pero no contra la justicia, y derecho del que paga las vsuras. Por que antes haze su negocio, y es como agente suyo. El exemplo es en el escriuano, que presenta alguna escriptura falsa en juyzio para la defension del innocente, este tal pecca contra el juramento, y contra la fidelidad, y justicia deuida a la republica: pero no pecca contra derecho de ningun particular. Por lo qual no tiene obligacion de restituyr a particular alguno. Esto se entiende, quando el escriuano entendio muy bien, que el contrato era vsurario.

Todauia ay mas difficultad, quãdo el escriuano ignora ser el contrato vsurario: pero tiene alguna sospecha, de que es vsurario, y en realidad de verdad a instancia de ambas las partes, se escriue el contrato, como ellos dizen, y refieren. La duda es, si en el tal caso el escriuano peccara contra justicia, o contra religiõ.

A esta duda se responde, que en el tal caso no ay peccado ninguno, aun contra religion, principalmente si el escriuano declara su sospecha a los cõtrayentes, y los amonesta. Esto enseñan los mismos doctores. La razõ es: por q̃ el escriuano por razõ de su officio esta obligado, a dar fe a los ciudadanos, todas las vezes, q̃les fuere necessario, la qual se depende en su verdad como ellos la

cuentan. Y en este caso ambos la cuentan de vna manera. Luego no sera peccado, que el escriuano de fe desto. De lo qual se ha de ver Soto en el lugar citado en la solucion de los argumentos.

La tercera difficultad es, si el vsurario mental esta obligado a restitucion. La razon de dudar es: porque la simonia mental no obliga a restitucion, como se determina en el derecho. Luego la vsura mental no obliga a restitucion. Porque lo que en las cosas espirituales es simonia, en las temporales es vsura. Confirmase: porque la vsura obliga por razon del daño, que haze. Y la vsura mental no haze daño ninguno. Luego no obliga a restitucion. En contrario es el derecho: En el qual se determina, que los vsurarios mentales estan obligados a restitucion.

ca. mãdato de simonia.

cap. cõsuluit de vsuris.

¶ Aduiertase lo primero, que vsura mental se llama al presente, segun que se distingue contra vsura, en la qual ay pacto y concierto: ora sea implicito, ora sea formal, y explicito. De suerte que al presente se recibe algo, que era del capital: pero no por pacto ni concierto. Y assi al presente vsura mental no es aquella, que tan solamente se comete con la mente, que es interior. Porque esta no da daño ninguno: y assi no puede obligar a restitucion. Sino mental se llama: porque no ay pacto ni concierto. Lo segundo se deue aduertir, que este contracto de vsura mental, se puede hazer de tres maneras. La primera es, quando de ambas partes el contrato es vsurario, y es perfecta la vsura mental, de manera que el que empresta pretende obligar al otro de justicia, y el que recibe prestado entendiendo esta obligacion le da algo fuera del capital, y ellos se entiẽden. La segunda manera es, quãdo el que empresta no pretende obligar al otro con obligacion de justicia a que le de algo fuera del capital, sino tan solamente de gratitud, pero el q̃ recibio prestado, entendio, que el otro tenia mal animo, y que le queria obligar con obligacion ciuil: y entendiendo esto le pago algo fuera del capital. La tercera manera es, quando el que empresta, tiene mal animo: y pretende obligar al otro con obligacion ciuil pero el que recibe prestado no entendio el tal animo: y dio algo fuera de lo principal de gratitud, y beneuolencia.

¶ Digo lo primero, que en la primera manera el vsurario mental tiene obligacion de restituyr todo lo que lleuo, fuera del capital, y el daño, que dio con las vsuras o el otro. En esto conuienen todos los Doctores, y en este caso habla el capitulo, plaeuit. La razon esta clara: porque el tal contra justicia, y con vsura lleuo el tal exceſſo, y dio el daño. Luego tiene obligacion de restituyr.

¶ Digo lo segundo que en la

se.

segũda manera no pecco el que empresto: pero tiene obligacion de restituyr lo que lleuo mas del principal en quanto se hizo mas rico de aquella ganancia. Esto enseñan todos los Doctores. Que no peccasse, consta: porque no tuuo animo vsurario. Que este obligado a restituyr, se prueua, porque el otro loq̃le dio mas de lo principal se lo dio, como obligado de justicia, y inuolũtariamẽte, y assi no le passo el domino. Pero aduiertase, que estara escusado de restituyr mientras no viniere a su noticia, que el otro le pago las vsuras, como obligado de justicia. Tambien se ha de aduertir, que el tal no esta obligado a restituyr por razon de alguna injusticia, que cometiesse: porque no pecco, sino por la cosa, que recibio. Y assi tiene obligacion de restituyr tãsolamente por el titulo de la cosa recebida, en quanto se hizo mas rico della: como se dize en la materia de restitucion.

¶Digo lo tercero, q̃ en la tercera manera, el q̃ empresto mientras tuuiere mala fe, por razõ de la cõsciencia erronea, estara obligado a restituyr lo que recibio mas q̃ el capital: porq̃ entiẽde, q̃ lo recibio por vsuras. Pero despues, q̃ supiere el animo del otro y q̃ solo dio de gratitud ay dificultad entre algunos Doctores, si tendra obligacion de restituyr. Porq̃ algunos Juristas referidos por Syluestro tienen, q̃ ay obligacion de restituyr, y lo mismo refiere Caietano, y Soto.

Syl. ver. vsura. 6. q. 3. Caieta. in opusculo de vsura q. 3. Sot. in ar. 4. citato.

¶Digo lo quarto, que sabiendolo no tiene obligacion de restituyr. Esto enseña Syluestro, Caietano, y Soto en los lugares citados, y Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es clara: porque en el tal caso lo que se da mas del capital, en realidad de verdad se da de gratitud, y de beneuolencia, y por consiguiente se passa el dominio. Luego no ay obligacion de restituyr.

¶A la razon de dudar, puesta al principio, se responde por agora, que aquel capitulo, manda mas, tiene diuersas inteligencias de las quales se dira en la materia de simonia. Pero quando sea assi, que la simonia mental no obligue a restitucion, no se sigue de ay que la vsura mental no obligue a restitucion. Porque ay gran differencia, quanto a esto. Porque, en la simonia mental el que da el precio, pretende comprar la cosa espiritual, y la naturaleza de la compra, y venta es, que por ella se passe el dominio, y por consiguiente el simoniaco mental passa el dominio. Pero la vsura mental tiene otra razon: porque el que paga mas que el capital, es inuoluntario, y por consiguiente tiene obligacion de restituyr: porque no passa el dominio. A la confirmacion se responde, que si fuera simonia puramẽte mental: esto es que se quedara en la mente sin hazer daño exterior, no obligara a re-

stitucion. Pero la simonia mental, de que hablamos da daño exterior, y assi obliga a restitucion.

¶ Aduiertase, que como queda dicho, en la materia de restitucion lo mas cierto es, que quando no parece el verdadero señor la restitucion se puede hazer en obras pias sin consultar el Obispo. Pero las vsuras, quando no parece el verdadero señor se hã de restituyr con licencia del Obispo, y con su consejo, conuirtiendolas en obras pias: porque assi esta determinado en derecho, en odio de las mismas vsuras.

cap. quanquam de vsuris in 6.

¶ Vigesima octaua conclusiõ: No es licito induzir a alguno, que preste lleuando vsuras. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. La razon es: porque es induzir a vn peccado cõtra justicia. Luego no es licito. De suerte, que es licito induzirle a que preste pero no es licito induzirle a que lleue mas que el principal.

D. Th. 2. 2. q. 78. art. 4.

¶ Vigesima nona conclusion: Del que esta aparejado a lleuar vsuras, licito es pedir prestado, aunque el otro lleue vsuras. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque esto no es induzirle a mal. Lo qual tiene verdad, quando se haze por algun biẽ, o para remediar alguna necessidad, que no la puede remediar de otra manera.

¶ La difficultad es: si es licito pedir expressamente prestado a vsuras a aquel, q̃ esta aparejado para lleuar vsuras. La razon de dudar es: porque se le pide vna cosa intrinsecamente mala, que el otro no la puede hazer sin pecar. Luego a ninguno es licito pedirle esto. Aduiertase, que de dos maneras se puede pedir prestado. La primera manera, pidiendo prestado sin condicion ninguna de dar ganancia: y quando el vsurero no quiera dar prestado sin vsuras, y el que recibe prestado admite la tal condicion. Y en esta manera licito es aceptar la tal condicion. Y aunque es verdad, que algunos dudã desto, no tienen razon. Porque procediendo desta manera no induze a peIuris peri c. super eo de vsur. Theolog. in 3. dist. 37. Duran. q. 4. Palu. q. 2. Conr. de contra q. 47. Anton. 2. par. te tit. 1. c. 9. §. 4. Caiet. hic & in alijs locis. Nauar. in manu ca. 17. n. 262. Sot. 8. de just. q. 1. ar. 8. & li. 6. q. 1. ar.

cado, ni concurre con el vsurero a las vsuras: y assi es licito. La segunda manera es, pidiendo prestado debaxo de condicion, que le dara ganancia, o expressamẽte diziendo, que le preste que le dara a vsuras, o en exercicio, diziendo que le preste, y que le dara diez por ciento. Algunos Doctores assi juristas como Theologos tienen, no ser licito, Durando, Palude Conrado, Antonino Cayetano, verdad es que Durando, Paludano, Antonino escusan de peccado a aquellos, que assi pidẽ prestado a vsuras, o por la ignorãcia, o por inaduertencia, o porque tienen por cierto, que no les prestaran, sino es debaxo de aquella condicion. Nauarro dize, que cõ todo esso no es seguro en conciencia. Otra sentencia ay, que

enseña

enseña, que esto es absolutamente licito. Esta sentencia tiene Soto, y otros Doctores. Verdad es que Soto en esto no parece que tiene mucha firmeza. La razon desta sentencia es: porque este tal no induze a peccar al otro, que esta aparejado, sino aprouechase de la comodidad, y redimese su vexacion. Luego licito es, pedir prestado desta manera.

¶ A esta duda se responde, que ambas sentẽcias son probables, por los authores, y razones, q̃ ay por ambas partes. Conforme la primera sentencia se ha de dezir, que este tal pecca induziendole a peccar. Lo qual parece ser cierto, quando sin porque, y sin comodidad ninguna le pidiesse prestado con obligacion de pagar vsuras. Porque aunque es verdad, que el esta aparejado para lleuar vsuras, con todo esso actualmente pecca mortalmente lleuandolas. Y sin causa y razon induzirle a esto, es peccado. Conforme a la segunda sentencia se ha de dezir, que aunque le pido, prestado con obligacion de pagar vsuras, bien se entiende mi voluntad, que es, que me preste, y con el menor daño mio. Porque respecto de las vsuras, soy inuoluntario.

¶ La segunda difficultad es: porque Sancto Thomas dize, que para ser licito recebir prestado, con obligacion de vsuras, es necessario, que aya algun bien, y alguna necesidad: y parece q̃ pide gran necessidad para el justificar el pedir prestado debaxo de vsura.

¶ Digo lo primero: Qualquiera necessidad, o vtilidad, o delectacion justa y razonable basta de parte de aquel, que pide, para que el pedir sea justo, y licito. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es: porque el pedir prestado desta manera, de si es licito. Luego tambien sera licito pedir prestado, por estas causas. De lo qual se sigue, que se han de escusar de peccado los caualleros, y grandes, que por este camino adquieren dineros pidiendo prestado con vsuras, para juegos de cañas, torneos: justas y otras cosas semejantes.

¶ Digo lo segundo, que el pedir prestado desta manera puede ser peccado por el fin, que le ponen y por otras circunstancias, y por el daño, que se causa entre otros. Declaremos este dicho. Si pide prestado para gastar el dinero prodigamente, sera peccado venial de prodigalidad: si para tratar con mugeres, sera peccado mortal de luxuria. De suerte, que conforme a la grauedad del fin, sera el peccado. Y si con el tal pedir se causa daño a tercero conforme a la grauedad del daño, sera la grauedad del peccado. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque

las

las obras aunque sean buenas de suyo se pueden viciar por las circunstancias, y por las cosas dichas De lo qual se sigue, q̃ los grandes, y caualleros, que piden prestado, obligandose a pagar vsuras, con graue detrimẽto de sus hijos, parientes, y familia pecan mortalmente, y no les han de absoluer, sino es, que se enmienden. Lo mismo se ha de dezir de algunos, que pierden, y destruyen los mismos vsureros. Porque no tienen fuerças con que poder pagar el capital a los mismos vsureros. A estos tales que assi pidẽ prestado, no los hã de absoluer, sino se enmiẽdan: porque hazẽ grã daño. Lo mismo se hade dezir de algunos q̃ tienen nombre de negociadores, y en realidad dẽ verdad no lo son. Estos tales tomã prestado vna grã suma de dinero a vsuras y es imposible despues pagarla, como no son negociantes. Por lo qual no los han de absoluer, si no se enmiendan. ¶ Digo lo tercero, que muchas vezes puede acontecer, que el pedir prestado con obligació de pagar vsuras, sea peccado mortal, por alguna circunstãcia extrinseca: y todo esso tiene derecho para pedir prestado. De suerte, q̃ no escãdaliza el vsurero, q̃ esta aparejado, ni le da gusto su pecado, ni concurre a el, sino redime su vexacio. La razõ es: porq̃ este tal no haze injuria a aquel, a quien pide prestado, si le puede pagar el principal. Luego este tal tiene vna manera de derecho materialmẽte. El exẽplo es en aquel, que pide lo que le deuen, y pidelo para ser deshonesto. Este tal tiene vna manera de derecho, materialmente hablando.

¶ La tercera difficultad es de aql q̃ deposita su dinero en vn vsurero aparejado para lleuar vsuras, y depositalo cõ buena fe para guardar su dinero, no para q̃ el vsurero exercite vsuras. Pero el tal no tiene otros dineros, con que poder exercitar las vsuras. La duda es, si este tal, que deposita el dinero peca mortalmẽte. La razon de dudar es, porque el que pidẽ prestado al vsurero, obligãdose a pagar vsuras, no peca mortalmẽte, si el esta aparejado. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon. En esta difficultad Caietano enseña, que el que deposita el tal dinero, da occasion al vsurero, para q̃ sea infiel en el guardar el dinero, porque lo ha de dar a vsuras: y anti peca el tal peccado. Pero en lo que toca al peccado, que el vsurero comete contra aquel os, a quien presta lleuando las vsuras, no es participe ni el que depositó el dinero con buena fe. De lo qual infiere, no ser peccado mortal, sino venial. Caie. 2. 2. c. 78. art. 5.

¶ A esta duda se responde, que el tal pecca mortalmente peccado de injusticia en orden a aquellos, a quien el vsurero lleua vsuras, y esta obligado a restituyr. Esto enseña S. Thomas en el articulo quarto de la question citada, solta do el tercero argumẽto.

Y esto

Y esto tienen communmẽte los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque el que da la espada a vn furioso, que pretende matar a otro, sin duda ninguna pecca pecado de homicidio. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porq̃ es la misma razõ.

¶ A la razon de dudar se responde, que es la misma razon. Porque el que pide prestado con obligacion de pagar vsuras, padece, y sufre la injuria, q̃ le hazen. Pero esto otro es coadiutor: porque da el instrumẽto para exercitar las vsuras: y assi se tiene de parte del vsurero. Lo mismo se ha de dezir quando el vsurero tenia dineros para exercitar vsuras: pero por razon del deposito las exercita mayores. En el tal caso el q̃ deposita el dinero, pecca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr en su proporcion.

Iuris periti c. inciuitateca. nauigan. de vsuris ca. ad nostrã de emptione & venditione. Theolo in 4. d. 15. Sum. v. vsura & v. vendit. Med. C. de rebus rest. q. 38. Sotus. lib. 6. de iust. q. 1.

¶ Vigesima nona conclusion: Quando se vende vna cosa al fiado, por mayor precio de lo que vale al presente, por dilatarse la paga, es peccado de vsura. Esta conclusion se entiende, quando el precio excede toda la latitud del justo precio, y el precio riguroso. Esto enseñã todos los juristas, y Theologos, y summistas particularmente Medina, y Soto, Bañes, Orellana. La razõ es: porque es vna injusticia clara, en la qual se excede el justo precio: y implicitamente no es otra cosa, sino vn emprestito del dinero, que se auia de lleuar por la cosa, que se vende, y por dilatar el pagarla, lleuar aquello mas. Luego es vsura.

¶ Los negociantes hazen algunos argumentos contra esta conclusion diziendo, ser licito lo cõtratio. La primera difficultad, que ponen es, de la commun estimacion, y precio de las mercadurias, que se venden, esperando el dinero para cierto dia. Porque de aqui se toma argumento. La cõmun estimaciõ de los hombres es, que las mercadurias, que se venden esperando el precio para cierto dia se venden mas caro, como consta del vsõ de los que negocian. Luego esto es licito. Confirmase: porque el precio de las cosas justamente se augmenta, quando ay muchedumbre de compradores como queda determinado en el capitulo passado. Y es assi, que quando se venden las mercadurias al fiado, ay muchos mas cõpradores, que si se vendiessen a luego pagar. Luego licito es segun aquella manera de vender de lleuar mas al fiado, que a luego pagar.

¶ La segunda difficultad es: porque el dinero, q̃ se ha de dar despues se estima en mucho menos, que el q̃ esta presente. Porque el dinero ausente, y que no se ha de pagar en vn año, es inutil todo aquel año: y el que esta presente desde luego es vtil, y prouechoso. Luego licito es vender las mercadurias al fiado por mayor precio, que a luego pagar.

¶ La tercera difficultad es: por

que

q̃ es sentencia probable, que es lícito comprar las pagas acerbas por menos precio de lo que valé a su tiẽpo. El exẽplo es: quãdo a vno le deué mil ducados, para de aquí a vn año, probable es, q̃ es lito cõprar esta paga, q̃ no esta madura por nouecientos. Luego argumẽto es, q̃ los mil ducados que se han de pagar en el tiẽpo venidero no valen agora mas, q̃ nouecientos, y por consiguiente vẽdiendo las mercadurias al fiado, sera licito venderlas por algo mas, que si se vendieran a luego pagar. Porque el dinero fiado no vale tanto, como quando se paga luego. Estos mismos argumẽtos, y difficultades pruuã, q̃ se puede cõprar por menos precio, pagãdo la cosa adelantada, y dãdo el precio mucho tiẽpo antes, q̃ le entreguẽ la cosa, q̃ le vendẽ. A estas difficultades se responde, q̃ estos argumẽtos no conuencen contra la conclusion puesta. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es: porque como queda dicho, y prouado, vsura es lleuar mas por esperar el precio y el dinero.

¶ A la primera difficultad se respõde, que las mercadurias son de dos maneras. Vnas, que de su naturaleza piden, que frequentemente, y segun la mayor parte, se vendã al fiado para cierto dia determinado, como las sedas, y otras cosas semejãtes, de las quales se ha de dezir de proposito abaxo. Otras mercadurias ay, q̃ de su naturaleza, y communmẽte piden vẽderse con dinero presente, y no al fiado, como son las mercadurias ordinarias. Hablando destas se dize, no ser licito vẽderlas mas caro al fiado, que a luego pagar. Porque el precio, en que se estiman se ha de considerar de la naturaleza de las cosas, que pide, que se vendan el dinero presente. Hablando destas cosas, se ha de dezir, que el vso de los negociantes no justifica el tal contrato. A la confirmacion se responde, que el justo precio de estas cosas es el que al presente corre. Y este justo precio presente justamẽte crece, o descrece por la abundancia de merchantes, o por auer pocos. Pero si los merchantes se multiplicã por vẽderse la mercaduria al fiado, no se augmẽta justamẽte el precio. Porq̃ la mercaduria de su naturaleza no pide el tal precio, ni que se espere.

¶ A la segunda difficultad se responde q̃ el dinero de su naturaleza es esteril, y si se lleuasse algo mas por razon de esperarla paga ya el dinero no seria esteril, sino fructifero. Por lo qual se ha de dezir, que vender mas caro por vender al fiado, es vsura.

¶ A la tercera difficultad se ha de dezir, q̃ alli se insinua vna graue difficultad moral, y q̃ es necessario saber: y es si es licito, cõprar las pagas acerbas por menor precio q̃ ellas valen a su tiẽpo. Llamãse pagas acerbas: porq̃ assi como los fructos no estan maduros hasta cierto tiempo: assi tambien no ay obligaciõ de pagar hasta cierto dia, y por esso se llama pa-

ga acerba, que no esta assi madura. En esta difficultad algunos Doctores enseñan, q̃ no auiendo peligro en la tal paga, no es licito cõprarla por menos, q̃ ella vale a su tiẽpo. Como en el exẽplo puesto, si a vno deuen mil ducados para de aqui a vn año no es licito cõprarla antes por menos de mil ducados. Esto enseña Adriano Medina, Sylueſtro. Aũque es verdad q̃ este autor al fin parece, que enseña ser licito. Caietano aprueua este contrato, y dize, que no solamente no es vsurario: pero nõ es injusto.

Adria. in 4. q. de resti. Med. C. de rebus rest. q. 38. Syl. v. vsura. 2, §. 14. Caiet. v. vsura.

¶ Digo lo primero, q̃ este cõtrato es muy sospechoso de vsura. Por lo qual el Theologo, antes q̃ se celebre la ha de reprobar. Esto cõcedemos a los authores de la primera sentencia: y esto tiene Orellana, y cõmunmẽte los discipulos de S. Thomas. La razon es: porq̃ este contrato no es otra cosa, sino cõprar mas barato por pagar luego. Y tãbiẽ: porq̃ seria licito vẽder mas caro al fiado, q̃ a luego pagar. Y sera licito dar luego noueciẽtos ducados, porq̃ despues me dẽ mil. Finalmẽte seria licito al q̃ deue mil ducados para el año que viene, redimir luego esta obligaciõ por noueciẽtos. Porque tanto valen estos noueciẽtos como despues los mil. Lo qual es cosa absurda, como se vee claramẽte. De suerte, que lo mas cierto es, que el tal contrato es vsurario, y por consiguiente injusto.

¶ Digo lo segundo, que este cõtrato despues de celebrado, y hecho se puede sufrir, y tolerar. De manera, q̃ el Theologo, q̃ hallare este cõtrato ya celebrado lo puede sufrir. Esto se cõcede a Caiet. y esto tiene Orella. y comũmẽte los discipulos de S. Thom. La razões: porq̃ en este caso no ay razõ conueniẽte q̃ es injusticia. Luego el Theologo no ha de cõdenar luego el tal cõtrato. Y q̃ no sea claro, q̃ este contrato sea vsurario cõsta porq̃ en todo cõtrato vsurario ay empreſtito explicito o implicito. Y en este cõtrato no ay tal empreſtito. Lo qual se declara desta manera. Porq̃ en todo empreſtito, el q̃ empresta viene derecho para pedir el empreſtito a aq̃l, q̃ lo recibio, y el q̃ empresto, por todo el tiẽpo del empreſtito, q̃da libre del peligro del empreſtito: y por el cõtrario el q̃ recibe el empreſtito tiene obligaciõ de volverle: y carga sobre el el peligro del empreſtito todo el tiempo q̃ dura. Y es assi, q̃ en este caso el q̃ da no tiene derecho de pedir aq̃l q̃ recibio empreſtado despues del contrato celebrado, ni esta libre del peligro de la cosa, q̃ dio. Y el q̃ recibio no q̃da obligado, ni cõ algũ peligro. Porq̃ si la tal paga acerba perece para el, q̃ la cõpra perece, y no para el que la vẽde. Luego no ay razon cõueniẽte, q̃ este contrato sea vsurario. Y q̃ no sea injusto claramẽte consta porq̃ segũ la estimaciõ de los hõbres mil ducados pagados d̃ aqui a vn año parece, que no valen mas que noueciẽtos al presente.

¶ Aduiertase que no es del todo

improbable, que si no deue mil ducados, y ha de pagar de aqui a vn año, el mismo los puede redimir por algo menos al presente haziendolo con buena fe, y esto es conforme a la doctrina de Caietano. Pero mas probable es, que no es licito. Y assi lo determino Sancto Thomas escriuiendo a vn lector de Florencia, como lo refiere Sylueſtro. La razon es: porque el deudor esta obligado a pagar toda la deuda a aquel, que la deue. Luego no se puede escusar de no la pagar toda, sino es por pagar de antemano. Lo qual es vsura, y empreſtito implicito.

Syl. ver. vsura. 2. §. 14. dicto. 3.

¶ El segundo titulo, que suelen pretender los negociantes, en vender mas caro al fiado, que a luego pagar, es el daño, que se les sigue. El tercer titulo es, la ganancia, q̃ cessa. En estos titulos, si en realidad de verdad los ay se deuen guardar las leyes, puestas arriba para poder lleuar algo mas fuera del principal. Aduiertase, que para, que se diga, cessar la ganancia a los negoc̃iantes, por vender al fiado, se requieren dos cosas. La primera es, que aya merchãtes, que quieran luego comprar las tales mercadurias cõ dinero presente. La segũda es q̃ el mismo negociãte luego haya de poner aql dinero en tal negociacion, y trato q̃ sea cosa muy verisimil que aya de ganar en el.

¶ El quarto titulo destos negociadores es, quando en realidad de verdad al aluedrio de vn prudẽte, el q̃ vende vẽdiendo al fiado, pone sus mercadurias a peligro. Como si el comprador es vn hombre, que no tiene mucho credito, o si se han de hazer gastos en cobrar la deuda. Entõces en realidad de verdad ay el tal peligro cõforme a las reglas de prudencia. Porque si el que vende es demasiado de timido, y finge auer peligro, donde en realidad de verdad no lo ay, sin duda ninguna, sera vsura lleuar algo mas, por razon deste peligro. Por lo qual es cierta cosa, que los mercaderes, que sin distinc on ninguna lleuan mas vendiendo al fiado, que a luego pagar, son vsurarios, y no los han de absoluer sino dexan el tal estado. Porque no todos los que compran al fiado son hombres de poco credito, y algunos ay que le tienen muy bueno.

¶ La duda es, quando en realidad de verdad ay el tal peligro, si sera licito por razon del, vender mas caro, q̃ a luego pagar, En esta difficultad algunos Doctores tienen no ser licito, y entre ellos Soto. La razon es: porque en el capitulo, *nauigãti*, de vsuris, en el primer caso, se determina ser vsura quando el que empresta recibe algo fuera del capital: porque recibe en si el peligro del empreſtito. Y en nuestro caso recibe algo por el peligro. Luego es vsura. Confirmase: porq̃ este peligro, y detrimẽto no se sigue de la venta: porq̃ el voluntariamẽte vende, y puede pedir al comprador fiador, y

Sot. li. 8. de iust. q̃ 4. art. 1.

caucion y concertarse con el, que sino pagare dentro del tiẽpo determinado, que le de algo fuera del principal. Luego, si de otra suerte vende al fiado a si mismo se ha de imputar el peligro, que se sigue.

¶ Otros Doctores tienen ser licito. Ansi lo tiene Medina. La razon es: porque licito es de duzir en pacto el daño emergẽte, como queda determinado, y este peligro es daño, q̃ se sigue de la misma vendiciõ. Luego licito sera deduzirlo en pacto, y lleuar algo por el tal peligro. Cõfirmase: porque mil ducados expuestos a peligro no valen mil ducados, como cõsta dela cõmũ estimacion de todos los hõbres. Luego licito sera por razon del tal peligro lleuar alguna cosa.

Medi. C. de rest. q. 38. causa 4.

¶ Digo lo primero, que en caso, q̃ se pongan a peligro las mercadurias, el seguriſsimo modo de venderlas es este. El que las vende, no las venda mas caro, por razon del peligro, sino pida fiador, o otra seguridad: o cõcierte se con el comprador, q̃ sino pagare para cierto dia, q̃ ha de dar cierta pena. Y tãbien cõcierte se, q̃ le ha de pagar los gastos, q̃ hiziere en cobrar la deuda. Esto concedemos a los Doctores, que tienen la primera sentencia, y a sus razones.

¶ Digo lo segundo, que sera licito con buena fe considerando el peligro del capital, y los gastos q̃ le hã de hazer en cobrar la deuda tassar al tiẽpo de la vẽta, cierta quantidad, en la qual se aprecie el peligro, y los gastos, y pedirla al cõprador fuera del precio presente. De manera, q̃ se ha de celebrar el cõtrato deste modo. Lo primero se ha de hazer el cõcierto del precio justo presente. Lo segundo al aluedrio del varõ prudente, se ha de apreciar el peligro, y los gastos, y lleuar aquello, en que lo apreciare. Esto concedemos a los autores, de la segunda sentencia.

¶ El quinto titulo es quãdo el q̃ vẽde ha de guardar las mercaduri as para otro tiẽpo en el qual hã de tener mayor precio o las ha de lleuar a otro lugar dõde se hã de vẽder mas caro. Lo mismo es quãdo el cõprador cõpra las mercadurias q̃ se las han de entregar al tiempo que valen menos.

¶ Para declarar este titulo, digo lo primero, q̃ por razõ deste titulo, el q̃ vẽde puede vẽder las mercadurias por mayor precio. El exẽplo es, si vno vẽde el trigo en el mes de deziẽbre, el qual auia de guardar hasta el mes de mayo quãdo suele valer mas caro. Este tal lo podra vender por mayor precio, q̃ el q̃ tiene en el mes de deziẽbre. Esta enseña cõmunmẽte los Iuristas, y Theologos, particularmẽte discipulos de S. Thomas, y entre ellos Bañes, y Orellana. Prueuase del derecho, en el capitulo nauigãti de vsuris, en el tercer caso, en el qual se determina esto. La razõ es: porq̃ en tõces el q̃ vende por vẽder mas caro, no haze otra cosa, sino conseruarse sin daño ninguno lo qual es licito, y por razõ del daño, q̃

le viene, puede muy bien lleuar algo.

¶ Digo lo segundo, q̃ el cõprador por razõ deste titulo, puede comprar por menos precio, pagando adelantado. El exemplo es, si vno cõpra trigo en el mes de dezièbre, el qual le han de entregar al tiẽpo del cogerle, y no antes, podra muy bien el cõprador cõprar por menor precio, q̃ el que tiene el trigo en el mes de deziembre. Esto enseñan los mismos Doctores. Prueuase del capitulo nauigãti. en el segũdo cabo a dõde se determina esto. La razõ es: porq̃ las cosas se hã de apreciar, segũ q̃ son vtiles para el vso de los hõbres. Y las tales mercadurias no se hã de entregar, hasta el tiẽpo venidero, ni hã de ser prouechosas hasta entõces, en el qual tiẽpo es cosa muy aparẽte, q̃ valdrã menos. Luego licito sera cõprarlas por menor precio, q̃ el q̃ tiene en Deziẽbre. Aduierta se, q̃ este contrato se puede celebrar de dos maneras. La primera es, no definiẽdo, ni determinãdo el precio, sino dexãdolo para el tiempo futuro, como si dixesse: Yo os vẽdo este trigo, q̃ auia de guardar hasta el mes de Mayo, y os lo vẽdo al precio, que corriere en el mes de Mayo. O tãbien de parte del cõprador diziẽdo: Yo os cõpro el trigo, q̃ me aueys de entregar en Agosto, y por el precio q̃ valiere entõces. Y este modo es muy seguro en cõciencia. Porq̃ de ambas partes parece q̃ ay peligro. La segũda manera es tassando el precio al tiẽpo de la compra, y vẽta al aluedrio del varõ prudẽte, y señalãdo precio mayor, q̃ el q̃ agora vale la cosa: pero menor, q̃ el precio, en q̃ se estimara en el mes de Mayo. Aduiertase tãbien, q̃ en este cõtrato de vẽta por mayor precio, se hã de guardar todas las cõdiciones del daño emergẽte. Tãbiẽ se hã de sacar de los gastos, q̃ auia dhazer el dueño en guardar estas mercadurias. Y ha se de tener atẽciõ a los peligros, si los tiene la cosa q̃ se vẽde. Finalmẽte se ha de tener atẽcion al precio, en q̃ se apreciarã las tales mercadurias por el tiẽpo, que se vẽden, si todas se guardassen para aq̃l tiẽpo, y no se vẽdiessen antes. El exẽplo es: Si vno tiene veynte mil hanegas de trigo, las quales ha de guardar para Mayo. Y llega vno en Deziẽbre, y quierele cõprar mil hanegas, ha se de tener atẽcion, para lo q̃ toca al precio, como si las veyntemil hanegas se guardassen todas para el mes de Mayo. Porq̃ por razõ dela abundancia del trigo no valdra tãto enel mes de Mayo. El sexto titulo es, quãdo el q̃ vẽde no auia de guardar las mercadurias: pero conforme a prudẽcia es muy aparẽte cosa, q̃ quãdo se las hã de pagar hã de valer mas caras. La duda es, si en el tal caso sera licito vender mas caro vendiendo al fiado. El exẽplo es: Auia vno de vẽder su trigo enel mes de Deziẽbre, pero vendelo fiado en el mismo mes y hãselo de pagar para Mayo. La duda es, si podra vẽderlo por mayor precio enel mes de De-

ziembre.

ca. in ciui ta. de vsu ris. Caiet. 2.2.q.78. ar.2.ad 7. & de ver. vsura exterior.

ziembre, por razõ de pagarselo en el mes de Mayo. La razõ d̃ dudar es: porq̃ en el derecho parece, que se determina esto. Porq̃ alli se dize, que lo q̃ vale aluego pagar cinco se puede vender al fiado por seys, auiẽdo duda, si al tiẽpo de la paga ha de valer mas o menos. En esta difficultad Caietano enseña ser licito. Lo qual explica desta manera, y dize: q̃ el dilatarse la paga puede acõtecer, o se puede considerar de dos maneras. La primera es, que sea vna obra por si apartada del cõtrato de la venta, de suerte, que la venta se entienda perfecta, y consumada quando se entregan las mercadurias, y despues por razon de dilatarse la paga, se reciba mayor precio. Si se haga desta manera, no ay duda ninguna sino que el cõtrato es vsurario, cõforme a lo q̃ queda dicho. La segunda manera es el dilatar la paga se ha como vna parte, que es consumacion, y complemẽto de la venta, de suerte que la venta estaua començada, y imperfecta, aunque se vuiessen entregado las mercadurias, y q̃da cõsummada, y perfecta, quãdo se paga el precio. Y segun esta considerac̃iõ, licito es vender mas caro en nuestro caso, aunq̃ no vuiesse de guardar las mercadurias. La razon de Caietano se dispone en esta forma. Porq̃ la vẽta no esta cõsummada, y perfecta hasta el tiẽpo del pagar. Y si la vẽta se hiziera al tiẽpo del pagar, justamẽte pudiera vender las mercadurias al precio q̃ entõces corre. Luego lo mismo puede hazer agora. Porq̃ no esta perfecta la vẽta hasta entonces. Esta sentẽcia de Caietano no la sigue el M. Soto: pero no dize ser improbable. Conforme a esta doctrina Caietano declara el capitulo in ciuitate. Y dize, q̃ se ha de entender ansi, y que este es el caso del capitulo.

¶ A esta difficultad se responde, que la sentencia de Caietano no es probable, y es cõtra la cõmun doctrina de todos los Theolog. y Iurist. Esto tiene Orellana, y cõmunmẽte los discipulos de S. Thom. La razõ es, porq̃ es cosa injusta vẽder la cosa mas de lo q̃ vale, quando se vende como ya q̃da determinado. Y en nuestro caso la tal cosa no vale mas del precio, q̃ corre al presente. Luego no es licito llenar mas. Cõfirmase: porq̃ las mercadurias se hã de apreciar, y estimar segũ q̃son vtiles, y prouechosas, para los vsos humanos. Y son prouechosas, para los vsos humanos quando se entregan las mercadurias. Luego el precio se ha de mirar conforme a como corre, quando se entregã. Particularmẽte, q̃ entonces esta perfecta, y cõsummada la vẽta, quando se entregã la mercadurias, auiendo precedido pacto, y cõcierto. Lo qual particularissimamente tiene verdad, quando las mercadurias no se pudiessen guardar. De lo dicho se responde facilmente a la razon de Caietano.

¶ A la razon de dudar puesta al principio se responde, que los Doctores cõmunmente entiend̃ e

aquel texto, quando el señor auia de guardar las mercadurias conforme a la declaracion de Gregorio nono, en el capitulo nauiganti. De lo qual se dize mas a la larga en el lugar citado de Sancto Thomas. Porque aqui por ser summa no se puede estender mas.

¶El septimo titulo, que suelē pretender los negociantes para vender mas caro al fiado, y comprar mas barato, anticipando la paga es muy particular en ciertas mercadurias, y este titulo se toma del modo de venderlas. Lo primero se ha de disputar del modo. Para lo qual se ha de aduertir, que ay dos maneras de mercadurias, vnas que cōmunmente se venden a luego pagar, aunq̄ alguna parte de las tales mercadurias se venda al fiado. Y estas son las cōmunes mercadurias, el pā y vino, y azeyte. Otras mercadurias ay, q̄ cōmunmēte se vēden al fiado, aunq̄ alguna parte dellas se venda a luego pagar. La razō es: por ser tan grāde la quantidad del dinero, que es necessario, que no se pueden pagar luego. El exemplo es en las mercadurias, que vienen por la mar, y en las telas, sedas, y brocados, y terciopelos, q̄ no se pueden en el mismo puerto donde llegan, vender, sino es con gran quantidad de dinero la qual no se puede juntar toda, y se ha de juntar diuidiendo las tales mercadurias por el reyno. Y otras mercadurias ay, que no son de tanto valor, pero vienen por la mar, y quando llegan al puerto no se pueden vender, sino es en gran quantidad, y a fardeles, como son las holandas, y lienços. De la primera manera de mercadurias se ha dicho hasta agora. De aqui adelante se ha de dezir de la segunda manera de mercadurias.

¶La difficultad es, si sera licito vender las tales mercadurias mas caro, por vendellas al fiado: que si se vendieran al presente. La razon de dudar es, porque estas mercadurias de su naturaleza tienen vender se al fiado, porque se han de vender por grueso, y en gran quantidad. Luego el justo precio destas mercadurias es que se espera, que ha de auer en el tiempo venidero, y no el que corre al presente. Porque el modo de vender justamente varia el precio de las cosas como ya queda determinado. Confirmase del vso de todos los negociantes y de los hombres buenos, que lo sienten assi. Por el contrario haze, que el vender mas caro al fiado, que a luego pagar es vsura, como consta de lo ya dicho. Y en este caso se vende mas caro al fiado, que a luego pagar. Luego es vsura. Confirmase: porque vna misma cosa no puede tener dos justos precios, y en el vno de necessidad ha de interuenir vsura. Y en este caso si las mercadurias se venden a luego pagar es menor el precio.

cio. Luego vendiendolas al fiado por mayor precio, ſera vſura. En eſta difficultad ay diuerſos pareceres. La primera ſentencia es, que eſtos contratos ſon vſurarios. Eſta ſentencia tienen hombres doctiſsimos. La ſegunda ſentencia es, que eſtos contratos ſon licitos. Eſta ſentencia tiene Soto, y Victoria, y Cano.

Sot. q. 4. citata ar. 1. ad. 4.

¶ Para declaracion deſta difficultad ſe deue aduertir lo primero, que el precio de la coſa ſe puede dezir preſente por dos razones. La primera, y principal es, porque es el precio, en el qual los varones peritos en el arte, y cuerdos aprecian al preſente la tal coſa. La ſegunda razon es: porque es el precio, el qual ſe paga al preſente por la tal coſa. Lo ſegundo ſe deue aduertir, q̃ la primera manera de precio preſente es el, que conſtituye el juſto precio de la coſa. Y la ſegunda manera de precio preſente algunas vezes ſe mezcla con la primera y otras no. De manera, que el precio, en que ſe eſtima al preſente la coſa, algunas vezes ſe paga luego, quando ay dineros, y otras vezes no ſe paga luego, porque es coſa difficultoſiſsima repreſentar tanto dinero junto. De ſuerte, que la difficultad, o facultad, de repreſentar tanto dinero junto, no es coſa, que pertenece al juſto precio de las coſas intrinſecamente, y de ſi. Lo tercero ſe deue aduertir, que ſiendo aſsi como lo es, que en eſtas mercaduri-as no ſe puede repreſentar todo el precio junto, ſino que ſe ha de eſperar tiempo para que ſe vendan las mercaduri-as en particular, es neceſſario, que al aluedrio del varon bueno, y prudente ſe determine algun tiempo, dentro del qual ſe puedan vender eſtas mercadurias por menudo, y hazerſe, y conſtituyrſe el juſto precio. Y todo aquel tiempo, ora ſea de ſeys meſes, ora de ocho meſes, ſe reputa, como tiempo preſente, moralmente hablando, conforme a la naturaleza de las mercadurias, que ſe venden. Y no es marauilla, que mercadurias tan precioſas, y en tan grande quantidad requieran mayor tiempo para hazer tiempo preſente, que las demas mercadurias, que no ſon tan precioſas, ni ſe venden en tan gran quantidad. Lo quarto ſe deue aduertir la forma, y manera, que guardan los hombres buenos, y prudentes en vender, y comprar eſtas mercadurias. Lo primero ſe conciertan el comprador, y el que vende del precio de las mercadurias, no teniendo atencion al tiempo. Deſpues de taſſado el precio, conciertanſe del tiempo. El que compra procura dilatar el tiempo de la paga, y el que vende acortarle, y finalmente conſienten en que ſea en tanto tiempo. Y es neceſſario, que ſe haga al alue-

drio de ambos los contrayentes, para que se pueda juntar el dinero. Y el tal precio assi tassado es justo.

¶ Digo lo primero, que es licito vender estas mercaduarias por mayor precio, que se pueda representar al presente: pero no por mayor precio, que se estima al presente. Esto enseñan Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase con la razon hecha en el principio, y declarase con los notables puestos. Esto por la misma razon se ha de estender a los negociantes, que venden no solamente en el puerto: pero en otras partes del Reyno como en Valladolid, o Toledo si guardan el mismo modo de vender las mercaduarias, de suerte, que las vendan en gran quantidad, y por grueso.

¶ Digo lo segundo, que el que tassado vna vez el precio, y determinado el tiempo necessario para vender las mercaduarias conforme a lo dicho, vende mas caro, porque se dilata el tal tiempo, o compra mas barato, por anticipar la solucion, este tal es vsurero. Declaremos esto. Demos, que el tiempo necessario, y determinado a la manera dicha, fue seys meses: y quiere vno venderlo, y esperar por espacio de ocho o diez meses: y por esta razon vende mas caro o por pagar dentro de quatro meses, compra mas barato. Esto es vsura. Esto tienen los mismos authores. Prueuase por la razon hecha en contrario, y con su confirmacion.

¶ Digo lo tercero: El que pagando luego, y representado luego el dinero compra alguna minima parte destas mercaduarias por menor precio no pecca. Declaremos esto. El fardel destas mercaduarias se vende por cinquenta escudos, esperando el dinero por aquel tiempo determinado, como ya queda dicho, y vno representando luego el dinero compra el fardel por quarenta escudos, no comete peccado, ni comete vsura. Esto assi declarado enseñan los mismos authores. La razon es: porq estas mercaduarias que se vẽden representando luego el dinero, tiene razõ de mercaduarias vltroneas, las quales justamente se venden y compran por menos precio, q las otras. Que sean vltroneas se prueua, porque el que vende las tales mercaduarias representandole luego el dinero, vende necessitado para adquirir algunos dineros, para sustentarse a si, y a sus ministros todo aquel tiempo hasta, que le paguen las mercaduarias. Luego justamente se pueden comprar por menor precio. Declaremos esto mas en particular, porque se eche dever, como passa esto. Vn negociante trahe al puerto mil fardeles, y los nouecientos vẽde al fiados, y si todos ciento vẽde a luego pa-

gar.

gar, no es cosa justa, y razonable, que los noueciẽtos fardeles siguan el modo de vẽder de los ciento, que es la minima parte. Y el mismo negociante no vẽderia los noueciẽtos al precio, q̃ vẽde los ciento, aunq̃ le pagassen luego el precio por todos: porq̃ seria grãde la perdida. Tãpoco es justo, q̃ los ciẽ fardeles sigã el modo de vẽder el precio de los noueciẽtos por la razõ ya dicha: porq̃ estos ciẽ fardeles son como mercadurias, vltroneas, q̃ baxan en el precio. Esta sentencia ansi declarada es bien probable, y se puede seguir en la practica.

¶ Digo lo quarto, que estas mismas mercadurias, quando se venden por menudo, y vareadas no se pueden vender por mayor precio al fiado, que a luego pagar, y lo contrario seria vsura. Esto enseñan todos los Doctores citados, y es commun sentencia de Theologos, y Iuristas. Y la razon de esto es clara de todo lo que queda dicho arriba. De lo dicho se sigue ser facil la solucion de las razones puestas arriba.

¶ Tambiẽ ay otra difficultad de la cõpra, que se haze por menos precio anticipando la paga que valdrian las mercadurias al tiẽpo del entregarse, y esto por el mismo modo de vender por junto. En particular haze difficultad el contrato de las lanas, en el qual se compra vn vellon de lana por la Nauidad, quando las ouejas tienẽ sobre si la lana, por vn real, pongo exẽplo, y despues por junto, quãdo quitan la lana a las ouejas y la entregã al comprador, vale real y medio. La difficultad es, si el tal contrato es licito. Medina enseña, que el tal contrato es illicito. Conuencese, por las razones communes: porque por pagar adelantado no es licito comprar por menos precio. Confirmase: porque si esto fuesse licito, siguirse ya, que mientras mas adelantado pagasse se podria baxar mas del precio. Medi. C. de rest. q. 38.

¶ Pero en contrario esta, q̃ los negociãtes communmẽte vsan este contrato. Por lo qual el Maestro Victoria, Soto, Cano aprueuan este cõtrato. Pero ponen vna moderacion diziendo, que ha de ser moderado, y poco a poco, aquello menos en que se compran las lanas, como en el exemplo puesto al principio. A esta difficultad se respõde diziẽdo lo primero q̃ esta sentẽcia destos Maestros es muy probable. Enseñala tambien Orellana, y otros discipulos de S. Thomas. Para declarar esto, y descubrir la razon de justificar este contrato, se deue aduertir, que es necessario para juntar tanta quantidad de lana, que se cõpre antes, que se pueda entregar. La razon es, porque los que las compran, su fin es passarla a Flandes en gran quãtidad, y ansi passan grã quãtidad de sacos de lana. Y de Flandes trahẽ tapiceria. Y esta negociaciõ es muy vtil, y necessaria a la Republica. No pudiera juntarse tanta quantidad

de lana sin gran detrimento de los compradores, sino se cõprasse antes que la quitassen de las ouejas, para que los compradores estuuiessen ciertos de la quantidad de lana, que han de tener, para el tiempo del quitarsela, y conforme a la quantidad preuenir a sus fatores en Flandes, y las casas para recebir la lana, y los que la han de lauar, y otros ministros. De suerte, que esta manera de comprar, es necessaria. Aduiertase lo segundo, que por esta causa los compradores compran pagando adelantado. Y los pastores, que venden por esso venden a tal tiempo por recebir el precio. Y esto es la causa, porque la mayor parte de las lanas se vende por el tal tiempo, y la menor parte o casi ninguna se vende al tiempo, que la quitan al ganado. Pero esto no es causa sufficiente para justificar el tal contrato. Porque el que vende, y el que compra por nauidad se podian concertar del justo precio a como valiesse al tiempo del quitarla del ganado. Por lo qual es necessario buscar la causa para justificar el tal contrato, de comprarla pagando de adelantado por menos precio, que vale al tiempo, que la entregan. Aduiertase lo tercero, q̃ aquella parte de lana, q̃ es la minima, que se guarda para vẽder, al tiempo, q̃ le quitã del ganado la guardan algunos pastores muy ricos y admerados, que no tiené necessidad de nadie, ni de cosa alguna. Por lo qual no venden entonces la lana, sino por grandissimo precio.

¶ Digo lo segundo, que este contrato de las lanas, en el qual se cõpra el vellõ por menos precio, que vale al tiempo del quitarle del ganado, es justo y licito, si se baxa del precio en moderada quantidad, aunque sea fuera de la latitud del precio justo, en que se ha de estimar, y apreciar al tiẽpo del quitarla del ganado. El exẽplo es en caso, que toda la latitud del justo precio al tiempo del quitarla, sea desde vn real hasta real y medio, podran muy bien cõprar el vellon por la nauidad a veyntecinco marauedis, y aun algo menos al aluedrio del varon discreto y prudente. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque el justo precio de la cosa, que se compra pagando adelantado, es aquel, en que se apreciaria la cosa al tiẽpo, que se entrega, si las tales mercadurias todas se guardassen para venderlas en aquel tiempo. Y si toda la lana se guardasse para vẽderla al tiẽpo, que se quita del ganado, sin duda ninguna seria el justo precio el que se da, quando se paga adelantado. Porque entonces al tiẽpo del quitarse la lana, auria grãdissima abundancia de lana. Luego este es el justo precio. Declaremos esto con exẽplo, para q̃ se eche de ver la verdad. Tiene vno veynte mil hanegas de trigo, las quales ha d̃ guardar para el

ra el mes de mayo, y quiere vẽder agora mil, que le piden en este calo, para mirar el justo precio, que auia de auer en el mes de Mayo se deue de tener atencion a que si guardara todas las veynte mil hanegas, para el mes de Mayo valiera menos por ser mayor la copia del trigo. De la misma suerte se ha de dezir en nuestro caso, que si no estuuiera vendida la lana, vuiera grande abundancia della para el tiempo del quitar la, y assi valiera menos. Confirmase: porque es justo que la minima parte de las mercadurias siga la mayor parte, y no al contrario. Y la mayor parte se vende con dinero adelantado. Luego el justo precio sera aquel con que se vende al fiado, quando se vendẽ en grã quantidad.

Digo lo tercero: Si aquel que compro pagandó déadelantado al precio, que entonces corria al aluedrio del varon discreto, y prudente vende despues la misma lana pagandole de adelantado al precio, que corre al tiempo de quitarla del ganado, es injusticia. Esto es contra Medina: pero tiene lo Orellana, y commun mente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque como queda dicho, justo precio es el que corre quando se paga de adelãtado, por la Nauidad. Luego injusticia sera lleuar el precio, que corre al tiempo del quitar la llana, que es precio mayor.

¶ Digo lo quarto, que justamente puede crecer en moderada quantidad el precio de las lanas al tiempo de entregarse a una fuera de toda la facultad de todo el precio, en que se han de estimar por la Nauidad, quando se pagan de adelantado. El exemplo es: Al tiẽpo de la Nauidad, quando se paga adelantado el vellon vale a real, dezimos, que al tiempo de quitar la lana se puede lleuar algo mas al aluedrio del varon prudente, de suerte que llegue a real, y medio. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque quando ay pocas mercadurias, y pocos que las vendan es justa causa de crecer el precio, como queda resuelto en lo passado. Y al tiempo de quitarse la lana ay poca que se venda, y pocos vendedores. Luego justamente se augmenta el precio.

Todauia ẽda difficultad: por q̃ como ẽda dicho en el tercer dicho, el que por la Nauidad cõpra las lanas, y las quiere volver a vender, no puede venderlas por el precio, que corre al tiempo del quitar la lana del ganado. Luego tampoco sera licito al q̃ vende al tiempo de quitar la lana, vender por mayor quãtidad, como se dize en el quarto dicho.

A esta duda se responde facilmente, que estos dichos se pueden conciliar por ser differentissima la razon. Porque el que vẽde por la Nauidad, con su venta es causa, q̃ despues al tiempo del quitarla aya menos lana, que se venda entonces. Pero el que vende al tiempo del quitarla con su venta, no es causa de esto:

antes pone sus mercadurias a vender. Por lo qual el que vende conforme al tercer dicho, ha de vender la lana al precio, que se vendiera al tiempo, que se quita, si el no vuiera vendido la lana, que vendio, y assi se ha de estimar el precio. Pero aquel, de que habla el quarto dicho no tiene obligacion de tener atencion a la lana, que se ha vendido, sino a la que ay entonces al tiempo del quitarse, y que se pone para vender. Y esta es en poca quantidad, como consta de la practica. Aduiertase, que dixe en el vltimo dicho, que puede lleuar algo mas en moderada quantidad. Porque sin duda ninguna, se han de condemnar vnos ganaderos tyrannos, que tienen mucho dinero, que son de Cuenca, o de otras partes, los quales no quieren vender la lana pagandoles de adelantado, ni al tiempo del quitalla, quierē vender al precio que venden los demas, sino contra todo el vso ya puesto venden la lana al fiado, aunque sea por siete años, y lleuan precio excessiuo, diziendo, q̄ sus lanas son mas preciosas: y mas finas. Y si esto fuesse verdad, podian muy bien lleuar algun precio mayor en moderada quātidad. Tambien alegan estos en su fauor, que los demas venden por necessidad, y que sus mercadurias son vltroneas, que ellos mismos las offrecen, por lo qual se han de vender por menor precio, que las suyas que estā aguardando comprador. Esta causa, que alegan no es verdadera. Porque quando las mercadurias se venden con el modo de vender que piden las tales mercadurias no se han de dezir vltroneas, ni que andan a buscar quien las compre, sino que aguardan comprador. Y las lanas tienen este modo de vender, y comprar, como ya queda dicho: y assi no buscan comprador. Particularmente, que vno o dos pastores tyrannos no han de poner precio a las lanas: sino el justo precio se ha de regular conforme a aquello, en que se estima de los vendedores la mayor parte de las lanas. De lo qual todo se responde facilmente a las razones de dudar, puestas al principio.

Capit. XXXIIII. De la justicia, o injusticia que puede auer en los censos.

DESTA materia tratan los Theologos en la materia de vsura, particularmente Gabriel y Mayores, Conrado, Medina, Soto, y los Iuristas, y entre ellos Couarruuias, y los Summistas, y Nauarro, y los discipulos de S. Thomas al fin de la materia de vsura. Theo. in 4. d. 15. ibi Gabr. & Mayores Conr. tra. de cōtractibus q. 79. per multas Med. C. de restitut. de censi.

PRimera conclusion. Censo al presente no es otra cosa, sino vn derecho de percibir

cierta

bus Sot. de iust. l. 6. q. 5. iurisperitica. inciuitate de vsuris Couar. li. 3. var. ca. 7. Nauar. in comẽ. super ca. 1. 14. q. 3. n. 79. & de inceps Summistæ v. vsu

cierta pensiõ, la qual esta constituyda sobre alguna cosa. El exemplo es. Compra vno con catorze mil marauedis el derecho de recebir cada año mil marauedis, obligandole vna viña o casa, a la tal pensiõ. Aquel derecho para recebir la tal pensiõ se llama censo o jũro. En esta conclusiõ conuienen todos los Doctores citados. Y no tiene necessidad de prouacion por ser la diffinicion del censo. Aduiertase, q̃ el censo se puede constituyr sobre cosa fructifera, ora sea cẽso fructuoso, como sobre vna heredad se puede constituyr el censo, y derecho para recibir algunas hanegas de trigo, ora sea censo pecuniario, el qual se puede constituyr sobre vna heredad como el derecho, que tiene vno de recebir cada año veynte o treynta ducados. Esto es certissimo. Solo Ancarrano entre los Iuristas dizen que lo nego.

La difficultad es, entre los Iuristas, y Theologos, si se puede constituyr el censo sobre persona estando en derecho natural. La commun sentencia entre los Iuristas, y Theologos es, que no se puede constituyr: y trahen algunas razones, que se pueden ver en los lugares alegados. Pero algunos grauissimos Doctores tienen lo contrario, como Conrado, Medina, Soto, Mayores, Couarruuias, y trahen muchas razones por su sentencia.

Con. vbi supra q. 84. Medina vbi supra Soto

Digo lo primero, que estãdo en derecho natural, se puede cõstituyr censo sobre persona fructifera, como sobre vn artifice o vn official. Esto enseña Oreliana, y communmente los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque sobre vna cosa fructuosa se puede constituyr censo. Luego tambien sobre persona fructuosa: porque es la misma razõ. Confirmase: porque la tal persona puede alquilar sus obras. Luego puede vender el derecho, q̃ tiene a aquellas obras, que ha de hazer lo qual es censo. Desuerte, q̃ bien ansi, como en algunas Iglesias se piden decimas personales de personas fructuosas, como se dize en derecho, ansi tambien sobre las tales personas se puede constituyr censo estando en derecho natural.

cap. Apostolice de decimis,

Digo lo segundo, q̃ estãdo en derecho natural sobre la persona q̃ no es fructuosa se puede cõstituyr cẽso. Esto no es tã cierto, como lo passado. Tienelo los mismos Doctores. La razõ es porque la persona aunque sea infructuosa puede hazer algunos seruicios y por lo menos puede acõpañar. Luego puede vender estos seruicios. Cõfirmase: porq̃ la tal persona por lo menos puede vẽder su libertad y hazerse esclauo. Luego puede vender este derecho, lo qual es censo.

Digo lo tercero, que muchas vezes se puede paliar la vsura en el contracto, de que habla el segundo dicho. La razon es: porq̃ por el tal contracto se dize, que se compra lo que en realidad de verdad no ay, porque la tal persona, q̃ no es fructifera

no

no puede pagar la tal pensión. Luego parece vsura. Confirmase: porque es vsura comprar del Rey los juros fictos, que en realidad de verdad no ay: y este cõtracto es muy semejante a este. Luego parece, que es vsurario.

Sigueſe lo primero, que el censo estando en derecho natural, se puede constituyr sobre bienes inciertos. Lo segundo se sigue, que se puede constituyr sobre bienes, que no igualen con el mesmo censo. Sigueſe lo tercero, que estando en el mesmo derecho, aunque perezcan los bienes, sobre que esta constituydo el censo, no se acaba el censo. Estos corolarios se siguen manifiestamente de lo dicho, que el censo se puede constituyr sobre persona, aunque no sea fructuosa.

¶ Segunda conclusion: El censo se diuide muy bien con algunas diuisiones. Esta cõclusiõ enseñã todos los Doctores citados. Pruebase declarando las diuisiones. La primera diuision se toma de parte del modo. El censo vno es reseruatiuo, y otro consignatiuo. Reseruatiuo es quãdo vno da a otros sus bienes, passando en el el dominio, por lo menos vtil de los tales bienes, reseruando para si derecho para llenar alguna pension. El exemplo es, si vno da a otro vna viña obligandole a que le de cada año cierta summa de dinero. Desto censo se C. finali haze mencion en el derecho ciuil. Censo consignatiuo es, quãdo vno retiene en si el dominio directo y vtil de sus bienes: pero sobre sus bienes señala cierta pensiqn. Y este contracto de censo es el mas frequente, y que communmente se vsa. El exemplo es, quando vno quedandose con el dominio de su viña, se obliga por cierto precio de dar cada año cierta pension: y para esto hypotheca la viña. La segunda diuision de censo se toma de parte de la cosa, sobre la qual se constituye. Y desta manera el censo vno es Real, que se constituye sobre la cosa, y bienes: otro es personal, que se constituye sobre la persona. Lo tercero se diuide el censo de parte de la pension y ay dos diuisiones. La vna quanto a la substancia, y cuerpo de pension. Y desta manera se diuide el censo en fructuario: en el qual la pension, que se paga se ha de pagar en frutos de la cosa, sobre la qual se constituye el censo. Como si se vuiesse de pagar la pension constituyda sobre vna heredad en trigo, o sobre vna viña en vino. Otro es pecuniario en el qual censo se ha de pagar la pension en dinero; y no en frutos. La otra diuision de parte de la pension se toma de parte de la quantidad. Y desta manera diuidese en censo cierto, y censo incierto. Cierto es, quando la pension se señala determinadamente en la quantidad: Como quando se haze concierto, que cada año se den diez hanegas de trigo.

C. de rescriptis in tatione.

Y incierto es, quando no se determina la quantidad, sino queda en confuso: como si se haze concierto, que cada año se dé la tercera, o quarta parte de los fructos. Finalmente se diuide el cẽso por razon del tiempo en muchas diuisiones. La primera es: El censo vno es perpetuo, que dura siempre, y otro temporal que dura por tiempo, y se acaba. El censo temporal, vno es, q̃ se constituye por cierto y determinado tiempo. Como si se concertassen por diez años. Otro es q̃ no tiene determinado tiempo: como si se haga el concierto por la vida de vno, o de dos, y estos se llaman vitalicios. Por esta misma razon se diuide el censo enredimible, que se puede redimir, y otro irredimible, que no se puede redimir: como el censo perpetuo, y los que se ponen de por vida, aunque sean temporales, los quales no se pueden redimir.

¶ Tercera conclusion: No es vsura ni injusticia por lo menos estando en derecho natural, cõprar o vender estos censos, siendo el precio justo. Entiendese esta conclusion, quando los bienes sobre que se pone el censo, son del todo libres. Porque si estuuiessen obligados por otro camino, no seria licito, como se vee claramente en los bienes del mayorazgo. Esta conclusion es cõtra algunos Doctores Theologos, como contra Enrico, y Gregorio, al qual refiere y sigue Salzedo y otros Iuristas. Pero nuestra conclusion tienen communmente los Theologos, y particularmẽte discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y entre ellos Bañes, y Orellana. Prueuase lo primero, porque licito es vender sus bienes, por el justo precio, y en esto no ay razon de vsura ni injusticia. Y en los censos se vẽden, los bienes por el justo precio. Luego no es vsura, ni iniusticia. De suerte, que en el censo se vende el derecho para recebir cierta pension, y por esto se da el justo precio. Lo segundo se prueua de vnas extrauagantes de Martino V. y Calisto III. que andan entre las extrauagantes cõmunes en el titulo de emptione & venditione, y de vn motu proprio de Pio V. Todos estos Pontifices determinan, que se puedẽ comprar, y vender estos censos. Y esto se determina en las leyes del Reyno. Finalmente en vna Clementina se concede facultad a los Obispos, que enagenen los bienes de la Iglesia por la vida del Obispo. Luego licito sera comprar los reditos de cada año por espacio de diez años.

Quarta conclusion: Vsura es comprar el censo con pacto, y cõcierto, que lo bueluan a cõprar, sino es, que se computen los fructos, y redditos recibidos en el principal. El exemplo es. Compra vno mil, que le han de dar cada año obligãdo al que vende a que quite el censo. Esto es vsura, sino es, que se computen los redditos en el principal. Esto enseña Orellana, y Bañes, y cõmun-

Sal. in auten. C. de vsuris iurisperiti in c. in ciuitate de vsuris.

Clemen. prima de rebus ecclesiæ nõ alienãdis

Enriq. quodlibeto. 8. q. 11.

munmente los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque en el tal caso ay empresti-to, a lo menos implicito, y por razon de el se recibe algo fuera del principal. Porque el que recibe el dinero, o el precio se obliga a boluer otro tanto, y fuera desso a pagar la pension cada año. Luego es vsura.

Quinta conclusion: Licito es comprar censos de alquitar. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque en el tal contracto no ay sospecha ninguna de vsura. Porque el que le recibe no esta obligado a voluer lo que recibio. Lo qual era necessario para ser vsura, y empresti-to, sino el que dio, tiene obligacion de recebir lo que dio. Luego si el precio es justo, no sera vsura ni injusticia ninguna. Esto se confirma, porque los Pontifices alegados determinã esto.

La difficultad es acerca de la quarta cõclusion. Porque ay differentes pareceres entre los Doctores. Medina en el lugar alegado siente contra aquella conclusion. Otros Doctores tienen la conclusion, como Conrado, Victoria, Soto, Couarruuias. A esta duda se ha de responder conciliando estas sentencias, diziendo, que si se obligue la persona, que vendio el censo, a que le quite auiendo concierto, es vsura. Y si no se augmente el precio por el tal concierto es injusto el contrato, y se presume ser vsurario: pero sino se obligue la persona, y el precio se augmente por razon del pacto al aluedrio del varon discreto, y prudente el cõtracto es justo, y licito. Esto enseña Orellana, y cõmunmente los discipulos de S. Thomas. La primera parte se prueua facilmente cõ la razon hecha por la quarta cõclusion: la qual entonces tiene toda su fuerça. La segunda parte se prueua: porque aunque no se obligue la persona: pero es notable grauamen del que vendio el censo, que este obligado a comprar el censo, que vendio. Luego este grauamen se puede apreciar con dinero, y por consiguiente ay obligacion de pagarlo con dinero en el tal caso. La tercera parte se prueua: porque en este caso en ninguna manera ay empresti-to, sino compra y vẽta. Luego si el precio es justo, el contracto sera justo. Confirmase: porque el que compra el censo, se puede concertar con otro tercero, que compre el censo. Luego tambien se podra concertar con el que se le vendio.

Sexta conclusion. Estando en derecho natural, el precio justo de los censos, es aquel, q̃ se tiene por tal al aluedrio del varon discreto, y prudente, y el que corre cõmunmente entre los tales. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es: porque en todas las demas cosas el justo precio se toma desta parte, como queda dicho. Luego lo mismo sera de los censos. Aduiertase, que para cõstituyr el justo precio, se deue tener atencion a la carga del, q̃ cõpra o vẽde. Porq̃ si al q̃ compra

allegata art. 3. cõclusione 1. Cou. l. 3. variarum c. 9. num. 4.

Cõr. tract. de cõtractibus q. 89 cõclusione 5. Victoria in loco citato Diuus Tho. Soto sin q. 5

le

le ponen algũ grauamen, como es que lo buelua a vender, ha se de disminuyr del precio: y si al que lo vende le ponen algũ grauamen, se deue disminuyr del precio. Tambien se ha de tener atencion a la firmeza, y valor de la cosa, sobre la qual se constituye el censo. Porque si fuere muy preciosa, como son dehesas, o carnicerias, crece el precio del censo: pero si fuere cosa vil, y no de tanto precio, descrece.

l. sexta titulo 15. ¶ Septima conclusion. El precio de los censos redimibles esta tassado por Phelippe Segundo de tal suerte, que no se pueden vender mil, sino es por catorze mil. Prueuase de la ley del Reyno, en la qual esta tassado el tal precio: y se irrita el contrato, q̃ se hiziere de otra suerte: y el escriuano, q̃ diere fe, le castigã gra uemente. Mandose tãbien, que los tales censos antiguos, si estauan vendidos por menor precio se reduzgã a este precio. Desuerte, que en la tal ley se tassa el precio de suerte, que no se pueda baxar: pero puedese subir. Desuerte, que se puede comprar el censo redimible por mayor precio, que catorze mil por mil. Tambien se ha de aduertir, que esta ley se ha de entender del censo, que se pone de nueuo, o que esta constituydo antiguamente, siẽdo firme y seguro. Porque sino es seguro, y firme puedese vender, y se deue vender por razon del peligro extraordinario, a que se pone el cõprador por menos precio, o lleuando mas pension por los catorze mil. Todo esto es cierto hablando del precio justo de los censos temporales, como son los q̃ se ponen por diez años, o por veynte años. La difficultad es, si el tal cẽso justamẽte se puede cõstituyr por menor precio, q̃ es la suma de las pensiones, q̃ se hã de pagar. Declaremos lo cõ exẽplo. La duda es, si es licito cõprar vn cẽso, o derecho para recebir mil por catorze mil por quinze años, o mastiẽpo. En esta difficultad Conrado aprueua este cõtracto, y dize ser licito. Su razõ es: porque de mas precio, y estima son nouẽta agora presentes q̃ciẽto ausentes. Medina en la questiõ de cẽsos, enseña estãdo en rigor scholastico, y de iusticia, no se puede roprobar este cõtracto: pero q̃ es muy peligroso, y tiene aparẽcia y figura de malo. Soto dize, q̃ por el tal cõtracto se puedẽ comprar los fructos, q̃ ay en duda, aunq̃ sea cosa muy aparẽte, q̃ los fructos hã de valer mas al tiempo de la paga. Pero quando no ay peligro ninguno, ni se han de hazer gastos, ni se ha de passar trabajo alguno en cobrar la pension, el tal cõtracto es vsurario. La razon es: porque si vno presta ciento, con esta condicion, que en tres pagas le den quarenta, es vsurario, como es cosa notoria. Y el contracto, de que se tracta al presente, es muy semejante a este, como parece cosa notoria. Luego el tal contracto no es licito.

Conr. tract. de contracti. q. 80.

Sot. in 6 co citato q. 5. ar. 2.

¶ A esta difficultad se res-

pon-

ponde, que este contrato tiene aparencia de vsurario. Pero en realidad de verdad no es vsurario. Que tenga aparencia de vsurario, se prueua de lo dicho. Que no lo sea lo affirman graues Doctores, particularmente Orellana. La razon es: porque estos cēsos por tiempo determinado estan aprouados en el derecho, como está ya dicho, y segun se vsa communmente, y vsan se de la manera dicha: porque siempre es el precio menos, que la summa de la pension. Porque ningun hombre cuerdo da quinze mil: porque en quatorze años le den cada año mil. Luego el tal censo no es vsurario. A la razon de dudar de Conrado se responde, que si aquella razon valiesse algo, tendria tambien fuerça en el empréstito, porque mas valen agora nouenta presentes, que ciēto ausentes: y ansi por prestar seria licito lleuar algo. Lo qual en ninguna manera es licito, como es cosa notoria. A la razon tambien, que se haze en contrario se ha de responder, que este cōtracto no se reduze en empre tito. Porque el que compra este censo se pone a peligro de perder el capital. Por lo qual el tal contracto tiene verdadera razō de compra, y venta, y no de empréstito: porque el que empresta no se pone a peligro del capital.

La segunda difficultad es de algunas condiciones de los censos, que piden las extrauagantes de Martino V. y Calixto III. Verdad es, que esta difficultad ya se ha acabado: la qual era muy grande entre los Doctores. Porque Pio V. hizo vna constitucio para constituyr los censos, y puso muchas condiciones para constituyrlos, y dize ser necessarias desde aquel tiempo en adelante.

La primera condicion es: que no se constituya censo ninguno sino fuere sobre cosa immoble, y de su naturaleza fructifera, y que este señalada dentro de ciertos terminos. La segunda condicion es, que no se constituya, censo sino fuere con dinero presente, y contado, y presentes los testigos, y notario, que este celebrādo el contracto: y no desuerte, que aya recibido antes el justo precio, sino entonces. La tercera condicion es, que pagas anticipadas en ninguna manera se hagan. La quarta condicion es, que no se hagan conciertos, que obliguen a casos fortuytos, ni los tales conciertos valgan. La quinta condicion es, que el pacto, que quita, o restringe la facultad de alienar la cosa, que se supone al censo no vale nada; porque quiere el Pontifice, que l bremēte se pueda vender la tal cosa, sin pagar parte ninguna. Pero con esta condicion, que el señor del censo sea preferido en la tal venta. La sexta condicion es, que el Papa irrita y annulla todos los conciertos, que obligan al deudor del censo, si se deuuiere en pagarle a que pague el interes del lucro cessante, o a

los

los salarios, o expensas, o a perdida de la tal cosa subjecta al censo, o a parte della, o a otra qualquier pena. Desuerte que todos estos contractos los irrita el Papa. La septima condicion es que el censo no se augmente, ni se constituya de nueuo sobre la misma cosa, o otra en fauor del comprador, o de otra persona, que suceda en su lugar, por los censos del tiempo passado, o futuro. La octaua condicion es, que el censo se acabe pro rata, o por parte, si se acabare la cosa, sobre q̃ esta puesto totalmẽte, o en parte, o si se hiziere la tal cosa infructuosa en todo, o en parte. Y que el censo se pueda extinguir por el mismo precio. La nona condicion es, que los pactos, y conciertos, que contienen el precio del censo, que se ha de lleuar de aq̃l que no es voluntario en pena, o por otra causa, que los prohibe el Summo Pontifice. Finalmente declara el Summo Pontifice que el precio, que se pone vna vez no se puede disminuyr, o augmentar por la calidad de los tiempos, o de los contrahiẽtes, o otro accidente. Estas condiciones, y toda la constitucion quiere el Summo Pontifice, que se guarde, no solamente en el censo quando se pone de nueuo: sino tambien en el que esta ya constituydo, y se vende de nueuo. Supuestas estas condiciones hemos de dezir a la duda puesta, si son licitas.

¶ A esta duda se responde, diziendo lo primero, que todas estas condiciones son muy conformes al derecho natural, y obligan en conciencia a los, que compran, y venden los tales censos, y particularmente hablando de las condiciones, que alli se ponen, que estan recebidas por el vso. Esto enseñan communmente los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La primera parte se prueua: porque con aquellas condiciones se quitan los fraudes, y engaños, que puede auer en el tal contracto y la sospecha, que puede auer de vsura. Luego aquellas condiciones son muy conforme a derecho natural. La segunda parte se prueua: porque la Republica ciuil esta subiecta a la espiritual en las cosas, que pertenescen a la salud de las almas. Luego las tales condiciones puestas en orden a este fin, obligan en conciencia.

Digo lo segundo q̃ en los reynos de España no se puede constituyr censo fructuario. Prueuase: porque assi esta determinado en las leyes del Reyno. La razon desta ley fue: porque el precio de los fructos es vario, y diuerso conforme a la variedad de los tiempos, y a la abundancia, o falta dellos. Y ansi en estos censos fructuarios podria auer gran injusticia en el precio, y en gran detrimento del que vende. Pero aduiertase, que Pio V. en su constitucion dexo de poner vna celebre constitucion, o condicion, que estaua en las extraua-

l. 4. ti. 15 li. 5. cõpilationis legũ Hispaniæ.

gantes de Martino V. y de Calixto, como lo colligen los Doctores, y era, que el que vende el censo, lo pueda redimir por partes, o todo. Y assi se ha de dezir algo de la tal condicion.

¶ Digo lo tercero, que es licito poner en el censo condicion, que no se pueda redimir el censo por partes menudas: y si se augmenta el precio del censo, se puede poner condicion que no se pueda redimir, sino todo junto. Esta conclusion es de todos los discipulos de S. Thomas, y particularmẽte esto enseña Orellana. La primera parte se prueua: porq̃ el redimir el cẽso por partes menudas es en grauissimo detrimento de la otra parte. Porq̃ el dinero, quãdo se da poco a poco facilmente se deshazen del, y no es de tanta cõmodidad para tratar, y negociar. Luego licito sera poner la tal cõdicion. La segunda parte se prueua: porq̃ es licito comprar vn censo perpetuo. Luego tambien sera licito comprar vn censo con tal ley, y condicio q̃ no se redima por partes. Y como en el censo perpetuo se augmenta el precio, assi tambien quando se pone la tal cõdicion se ha de augmentar el precio conforme a buen juyzio de varon prudente. Aduiertase, q̃ si el que vende el cẽso, es pobre ha se de augmentar el precio en grã cantidad, si le obligan, q̃ no redima el censo por partes. Por lo qual a semejantes hombres se les ha de dar licencia en el cõtracto de censo, para que le puedã redimir en tres, o quatro pagar. Porque de otra suerte el censo sera como perpetuo, porque no puede juntar tanta cantidad de dinero el que es pobre, que lo pueda redimir todo entero. Quando es hombre rico entonces es facil cosa el redimirle todo junto.

¶ En este lugar se ha de tratar del contracto de compañias, del qual tratan communmente los Juristas, y Theologos, en varios y diuersos lugares, particularmẽte los Summistas, y Nauarro, y Couarruuias. Ante todas cosas se ha de aduertir, que esta manera de contracto no es otra cosa, sino vna conuenciõ, o pacto de muchos para negociar, y ganar mas. Los compañeros en este cõtracto son aquellos, que se cõciertan en el, dando cada vno en cõmun su dinero, o sus diligencias para negociar, y recebir de alli ganãcia. Lo segundo se ha de aduertir, que esta manera de cõtracto puede ser de dos maneras. La primera manera es, en el qual los compañeros igualmente concurren al contracto con dinero commun, y commun industria, y communes ministros de tal manera que concurren a la negociacion, como igualmente. Esta manera de contracto se llama contracto de compañia de la misma razon de todas partes. La segunda manera de contracto de compañias, quando vno tan solamente pone el dinero, y el otro las diligencias, y industria. Este contracto se llama con-

Sumis. v. societas Naua. in Man. ca. 17. & in cõmẽ. su. per ca. 1. 14. q. 3. Cou. li. 3 variarũ.

tracto en alguna manera deſigual, y de diuerſa razon. Eſta manera ſegunda de contracto de compañia ſe puede celebrar de dos maneras. La primera manera es, que el que pone el dinero lo ponga tambien a peligro. La ſegunda es, que el otro cõpañero ſe obligue a tener en pie el dinero, que el otro puſo. Eſto ſuppueſto en lo que toca a eſte contracto.

Primera concluſion. La primera manera de contracto de compañia es licito, y Sancto. Eſto enſeñan todos los Doctores citados, y ſe halla en derecho. La razon es: porque el negociar y tratar quando no ay deſigualdad ninguna en el contracto, y en la negociacion es coſa licita, como conſta de lo que queda dicho arriba. Y que eſto ſe haga con otro compañero, o con otros compañeros, no le quita el ſer licito: pues no ay deſigualdad alguna. Luego eſta manera de contracto de compañia es licito. De lo qual ſe ſigue, que la ſegunda manera de contracto de compañia es licito, ſi ſe pone el dinero a peligro. La razon es: porque en eſta manera de contracto no ſe haze injuria ninguna, ni deſigualdad. Luego aquella manera de contracto tambien es licita. Deſto no ay difficultad entre los Doctores.

¶ La difficultad es de la ſegunda manera de contracto de compañia celebrado de la ſegunda manera, ſi la tal manera de contracto es licita, deſuerte que ſea licito hazer el contracto de compañia, poniendo el dinero para negociar con condicion, que aya de quedar ſaluo, y entero el capital, y recebir de alli ganancia. El exẽplo es, ſi es licito dar a vn mercader, o a vn negociante mil ducados con eſta ley, y condicion, que eſte obligado a conſeruarlos, y tener los en pie, y dar alguna moderada ganancia por el tal dinero, como cinco por ciento. La razon de dudar es: porque eſte tal en eſto no parece, que comete injuſticia ninguna: porque el podia muy bien vender la parte de ganancia, que eſpera de cien ducados por cinco. Luego podra muy bien del compañero lleuar eſtos cinco por ciento conſeruando el capital.

¶ Segunda concluſion, para declaracion deſta difficultad. Sino ſe diſminuya coſa alguna de la ganancia por aſſegurarle el capital, y principal es contracto illicito, y manifieſta vſura. El exemplo es: Pone vno mil ducados en el contracto de compañia, con eſta condicion, que le den la ganancia, que naciere de alli teniendo en pie el capital, y no dando coſa alguna por la conſeruacion del capital es vſura. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores citados. La razon deſta concluſion es: porq̃ en el tal caſo ay verdadero empreſtito, y por razon

del empreſtito ſe lleua algo mas fuera del principal. Luego no es licito el tal contracto. Deſto no ay difficultad.

¶ La gran dificultad es, quando ſe da algo por aſſegurar el principal al que recibe el dinero ſi es licito entonces aſſegurar la ganancia con el miſmo compañero, con quien ſe contrata como en el caſo ya pueſto al principio. La razon de dudar es: porque mil ducados pueſtos a negociacion, communmente ſuelen ganar cinquenta. Luego licito es el tal contrato. Por lo qual es la difficultad ſi en eſte caſo podra el que entra en el contracto de compañia con dinero pedir la ganancia commun, y ordinaria, que ſon los cinquenta ducados, y dar algo por aſſegurar el capital.

¶ Tercera concluſion: Certiſſima coſa es, que eſtos contratos ſe pueden celebrar con diſtinctos, y differentes hombres, y ſera licito el tal contracto. Deſuerte, que puedo yo muy bien dar a vno mil ducados, metiendolos en el contracto de compañia a perdida y a ganancia. Y cõ otro puedo muy bien hazer otro contracto de aſſeguracion, en el qual ſe obligue a aſſegurarme los mil ducados, y los cinquenta que ſon la ganancia por vn tanto. En eſto conuienen todos los Doctores. La razon es porque eſte contracto no contiene injuſticia, ni deſigualdad alguna. Luego es licito. La difficultades, ſi eſtos contractos, que ſe pueden celebrar con diſtinctos hõbres, ſera licito celebrarlos con el miſmo compañero, que entra en el contrato de compañia.

¶ En eſta difficultad algunos tienen ſer eſto licito, como Mayores, Syluestro, Couarruuias, Nauarro, y otros muchos. Otros Doctores aprueuan todos eſtos contractos con el miſmo: pero dizen, que no queda verdadera razon de contracto de compañia, ſino de vendicion. De manera que ſe venden mil ducados pueſtos a negociacion por mil y cinquenta. Cayetano en la reſponſion onze dize, que ſi el contracto de compañia al principio ſe celebre con obligacion de hazer los demas contractos, es iniquo y injuſto. Pero ſi al principio ſe celebro libremente, el contracto de compañia, y deſpues ſe añaden los demas contractos cõ el miſmo, es licito como ſi ſe celebraſſen con otro diſtincto. El Maeſtro Soto en el lugar citado expreſſamente enſeña lo primero, que de qualquiera ſuerte, que ſe celebren eſtos contractos con el miſmo es illicito. Dize lo ſegundo, que bien ſe puede hazer con el compañero el contracto de venta vendiendole la ganancia. Lo tercero dize, que no ſe puede hazer con el compañero el contracto de aſſegurar el capital.

¶ Quarta concluſion. Para declarar eſto: el contracto de aſſegurar el capital, y principal juſtamente, y licitamen-

Mayo. in 4. d. 15. q. 48. & 49. Sylu. v. ſocietas 1. q. 2 Cou. li. 3 variarũ c. 2. n. 4. Nauar. in comẽ. ca. 1. 14. q. 3 n. 32.

te

te se puede hazer con el compañero. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, y muy en particular Orellana. La razon es: porque si el tal contracto no fuesse licito seria vsurario, y auer implicito empresti-to, y lleuar algo mas por el empresti-to. Y es assi, que en el tal contracto no ay empresti-to: porque el compañero que recibe el dinero con obligacion de assegurarlo, no se haze señor de tal dinero, ni lo puede gastar en otra cosa, sino en la negociacion. Luego no vuo empresti-to, ni implicito. Porque si lo vuiera pudiera gastar el tal dinero en otra cosa. De lo qual se sigue, que es licito pedir la ganancia del principal al compañero, que assegurò el principal y capital.

Quinta conclusion: Tres contractos, que son de compañia de assegurac ion, y de venta no se pueden celebrar con el mismo, de qualquiera suerte, que se hagan los tales contractos. Esto enseña Orellana: y communmente los discipulos de S. Thomas siguiendo a Soto. Desuerte, que con el mismo compañero, con el qual se celebro el contracto de compañia, no se puede juntamente celebrar el contracto de assegurar el principal, y de venderle la ganancia por vn tanto. La razon es: porque el compañero con quien se celebran estos contractos, esta obligado a voluer el principal con ganancia. Luego el tal contracto es vsurario, y ay en el implicito empresti-to, y obligacion de voluer lo que se presto con ganancia. Esta sentencia es la mas aparẽte, y cierta, y que se ha de seguir. Pero la contraria tienen graues Doctores. Por lo qual si vna vez estuuiessen estos contractos celebrados con el compañero, seria cosa difficultosa el obligar a restitucion, pues en alguna manera es dudoso. Desuerte, que de otra manera se ha de auer el confessor, o aquel, a quien aconsejan antes de celebrar estos contractos con el mismo, y de otra quando le consultan despues de celebrados. Porque antes ha de aconsejar, que en ninguna manera se celebren con el mismo, y despues de celebrados, no de ue obligar a restitucion. De todo lo dicho en esta difficultad se responde facilmente a la razon de dudar.

Desta conclusion se sigue la resolucion de otra semejante difficultad. Y es si es licito el contracto en el qual pone vno vna suma de dinero en el contracto de compañia con esta ley, y condicion que no pueda ganar, ni perder mas que cinco por ciẽto. Este contracto parescc justo, y licito porque parescc, que ay igualdad de ambas partes. A esta difficultad se ha de responder que el tal contracto es illicito, y injusto de parte de aq̃l, q̃ da el dinero. En esto cõuienen todos los doctores citados. La razõ es: porq̃ aq̃l assegura el principal, y

la ganancia, y assi es como si prestasse el dinero, y por los ciento lleuasse cinco. Luego es contracto illicito, y vsurario. Aqui se ha de explicar, como se ha de diuidir, y repartir la ganancia entre los compañeros, que entran en el tal contracto de compañia, y si ha de ser el repartir por partes iguales.

Sexta conclusion. La distribucion de la ganancia se ha de hazer entre los compañeros pro rata, conforme a la parte, q̃ puſieró en el contracto de compañia, y teniendo atencion a la potencia que tenia para grangear. Declaremos esto. Pone vno en este contracto mil ducados, y otro compañero pone la industria, la qual en orden a la ganancia se estima, y aprecia en otros mil ducados, y otro puso quinientos ducados. Y es assi, que del contracto de compañia resulto el ganar quinientos ducados, en el tal caso se ha de distribuyr la ganancia desta manera. Los dos primeros han de lleuar dozientos ducados cada vno, y el tercero ha de lleuar ciento. La razó es: porque desta manera se guarda la debida igualdad entre los compañeros, que entran en este cõtracto. Aduiertase, que aunque la industria, absolutamente no se pueda apreciar, ni estimar en tãto pero si se mire como es instrumẽto para negociar, y el dinero se considere tambien, como instrumẽto para negociar puede muy bien la industria de vn diligẽte mercader communmente apreciarse y estimarse en mas, que el dinero, y assi dezimos, que se ha de tener atencion a la potencia para ganar.

Tambien se ha de tratar en este lugar de vna manera de contracto de asseguracion, que es de assegurar las mercadurias, o otras cosas. Del qual disputan los Iuristas, y Theologos, y Sũmistas, y particularmente Soto y Couarruuias. Ante todas cosas se ha de explicar la naturaleza deste contracto, y como se haze y celebra.

Primera conclusion: El contracto de assegurar no es otra cosa, sino vn pacto y concierto de recebir en si el peligro de la cosa, que pertenesce a otro, recibiendo precio por recebir en si el tal peligro. El exẽplo es, tiene vno en el puerto vna naue, o otro vaso cargado de mercadurias para passarlas a Flandes, y tiene miedo que no se le pierdan en el mar, y busca quien le assegure las tales mercadurias, dando le precio. En esto consiste este contracto. Tambien da vno prestado a vn hijo de familias, el qual si viue despues de muerto el padre, podra muy biẽ pagar el tal empresti to: pero si muere antes, no podra pagar el empresti to, y busca el q̃ empresta a quien le assegure el empresti to despues de la muerte del padre, y el otro recibiendo precio, y por precio assegura la vida. Esta conclusiõ assi declarada es de todos los Doctores citados, que explican desta manera la naturaleza del

Iurisperiti c. nauiganti de vsuris Theolo. in 4. d. 15 Sũmistæ v. ascuratio So. li. 6. de ius. q. 7. Couar. li. 3. variarũ c. 2.

tal

tal contracto. Por lo qual esta conclusion no tiene necesidad de mas probança.

¶ Segunda conclusion: Este contracto de assegurar se diuide en contracto de assegurar verdadero, y real, y contracto de assegurar ficticio, y seco. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados. No tiene necessidad de otra probança, sino de declarar, y explicar la tal conclusió. Cõtracto real y verdadero es, quando el q̃ assegura tiene bienes, con que assegurar la tal cosa: y aquel cuya es la cosa, que se assegura en realidad de verdad la tiene: y possee, como en el exemplo puesto de la naue. Contracto ficticio, y seco es, quando aquel, a quien pertenesce la tal cosa en realidad de verdad no tiene aquella cosa subjecta a peligro alguno, o el que assegura no tiene bienes con que pueda assegurar. El exemplo es, si vn negociante, que tiene vna naue vazia, y finge que esta cargada de mercadurias, que valen diez mil ducados, o el que las assegura finge, que tiene diez mil ducados para assegurar la naue, siendo en realidad de verdad pobre. Supuesta la naturaleza destc contracto, y su diuision, se ha de declarar la justicia, q̃ tiene.

Tercera conclusion: El cõtracto de assegurar, si es verdadero y real es licito. Esto enseñan todos los Doctores Iuristas, y Theologos en el lugar citado. La razon es: porque se da y recibe precio, por lo que se puede apreciar, y estimar cõ dinero. Luego el tal contrato es licito. Aduiertase, que esto se ha de hazer por el precio justo, que meresce la tal asseguracion, mirando los peligros, y todo lo demas, q̃ puede auer en el tal contracto.

¶ Quarta conclusion: Si el que assegura no tiene bienes, con los quales pueda hazer, que este seguro el capital, y el principal en realidad de verdad el tal contracto no es valido. Esto enseñan communmente todos los Doctores citados. La razon es: porque en realidad de verdad no assegura nada. Luego el tal contracto no es valido. Confirmase: porque si vno, que se pone a jugar no puede perder, ni tiene que perder, no puede ganar, ni el tal contracto es valido. Luego lo mismo sera en nuestro proposito. De lo qual se infiere, que si aquel que assegura tiene bienes, aunque no tantos, como son necessarios para assegurar la tal cosa, podra muy bien lleuar por fuerça, y virtud del tal contracto alguna parte, conforme a los bienes, q̃ tiene para assegurar. El exemplo es: Assegura vno mercadurias, que valen mil ducados, o veynte mil ducados, por dos mil ducados: y el tan solamente tiene diez mil ducados, que son bastantes para assegurar la mitad, podra muy bien lleuar la mitad del precio, que son los mil ducados, si la naue llegare al Puerto. Porque si se per-

diera pudiera pagar la mitad del precio de la naue.

¶ Quinta conclusion: El que contrata con el que lo sabe, y assegura la naue vazia, de suerte, y demanera como si estuuiera cargada, justamente lo puede hazer. Pero si contrata con ignorante, y q̃ no lo sabe de si, el tal contracto es injusto. En esta cõclusion, quanto a ambas partes, conuienen communmente los Doctores. La primera parte se prueua: porque el tal contracto es vna manera de deposito, y de passar las tales mercaduras. Luego si el tal contracto se haze cõ el, q̃ lo sabe, y lo quiere, el tal cõtracto es justo. La segunda parte se prueua: porque entonces no paresce, que ay razon para justificar el tal contracto, pues ignora el que contracta. Luego de si el contracto no es valido, y es injusto.

Tambien se ha de tratar en este lugar de cambios, y de la justicia dellos breuissimamente: porque otros tratan desta materia mas a la larga, como son todos los Theologos, Soto, Sylue stro, Nauarro, y Mercado, q̃ hi zovn tratado muy bueno desto.

Theo. in 4. d. 15. Sot. li. 6. de iust. q. 8. Syl. v. vsura 4. Na. sobre el c. nauiganti de vsuris & ib iurisperiti.

Primera conclusion. La arte de cambiar no es otra cosa, sino vna negociacion que cõsiste en la commutacion de diuersas maneras. Esta diffinicion ponen todos los Theologos, y Doctores citados. Hase de explicar esta diffinició. El genero es negociació. Dela qual se collige, q̃ el fin q̃ tiene el q̃ cãbia, y exercita esta arte es ganãcia. Lo demas se pone como differẽcia en esta diffinició. Porq̃ esta manera de negociar se differẽcia de las demas en esto. La materia de esta negociació es el dinero, y la cõmutacion del dinero, es como obra propria de la arte de cãbiar. Aduiertase acerca desto, q̃ el cãbiar, y trocar dinero algunas vezes se haze entre monedas de diuersa specie, aun consideradas physicamente como quando se trueca moneda de oro por moneda de plata. Otras vezes se haze esta commutacion entre monedas de la misma specie physicamẽte: pero en ordẽ a la arte de negociar de differente razon: como quando se truecan coronas por doblones. Otras vezes se truecan monedas de la misma naturaleza: y en todo de la misma razon: como quãdo se truecan monedas de oro presentes por ausentes. Tãbiẽ se deue aduertir, q̃ la moneda tiene differẽtissimos vsos. Vnos, q̃ le conuienen de si, y de su naturaleza en razon de ser moneda, otros que le conuienen como dizen los Theologos, per accidẽs. Y estos vsos son differẽtissimos. Algunos conuienen por razõ de la materia: como quando doran con doblones. Otras vezes se vsa del oro para atauio, y ostẽtaciõ de la persona, otras vezes para seguridad, y por prenda. Otras vezes es medicina para el coraçõ. El vso q̃ le cõuiene de si al dinero es en dos maneras. Vno es primario, y proprio del dinero, Otro secundario, y que cõuiene

al di-

al dinero cõ las demas cosas. El proprio del dinero y primario suyo, es para cõmutarlo por las otras cosas, q̃ se vẽden como por trigo, y vino. Porque el dinero principalmente se ordena a este fin. El secũdario vso del dinero es commutarlo por otro dinero. Esto supuesto.

¶ Segunda conclusion: El arte de cambiar de si tiene specie de mal, y suena mal, sino es que se honeste con las deuidas circunstancias. Esta conclusion enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque esta manera de negociacion extraordinaria esta mal recebida entre hombres cuerdos, y discretos. Luego esta manera de negociacion de si tiene forma y figura de mal. Tambien, que el dinero, como deziamos, de su naturaleza se ordena a trocarle por otras cosas necessarias para la vida humana: y ansi el comutarle por otro dinero de si tiene figura de mal. Pero como deziamos, este trato se puede honestar con algunas circunstancias, como se puede honestar la negociacion en otras materias.

¶ La difficultad es, si es licito cõmutar, y vẽder el dinero por mayor precio, q̃ esta tassado por la ley. La duda es, si es licito cõmutar, o vẽder el doblõ q̃ esta tassado por la republica en veynte y tres reales, y medio por veynte y ocho, o por veynte y seys. La razõ de dudar es: por q̃ el tal precio esta tassado por la ley. Luego no es licito trocarla o, venderla por mas precio.

¶ En esta difficultad ay diuersas sentẽcias. La primera sentencia dize, q̃ no es licito vẽder, o commutar la moneda por mayor precio, que este tassada. Esta sentencia tiene Medina Complutense, en vna question de cãbios, y le siguen mucho Theologos, y juristas.

¶ La segunda sentẽcia dize, q̃ el dinero se puede cõsiderar de dos maneras. La primera es, segun q̃ es precio de las demas cosas vendibles. La segunda manera es, segun los demas vsos. Esto supuesto dize esta sentẽcia, que el dinero segũ la primera consideracio esta tassado por la ley y q̃ segun esta consideracion no se puede apreciar en mas. Esta sentencia tienen muchos Doctores.

¶ La tercera sentencia es, que aũ segun la primera cõsideracio se puede muy bien apreciar mas el dinero, que esta tassado por la ley: y esto quando se compra alguna cosa con el tal dinero. Esta sentencia se dize que la tuuo el Maestro Cano. Pero la segunda tuuo Caietano, y Syluestro. y Soto. A esta duda digo lo primero: Licito es commutar, o vender vna manera de dinero por otra de diuerso metal, recibiendo alguna cosa mas que esta tassado por la ley el tal dinero. El exẽplo es: Licito es lleuar mas de veynte y tres reales y medio por el doblon. Ha de quedar al aluedrio del varon discreto, y prudente, que ha de ser lo que

Cai. opusculo de cãbijs. ca. 6. Syl. ver. vsu. 4. §. 3. Sot. li. 6. de iust. q. 9. ar. 1.

ha de lleuar. Mas teniendo atencion a las causas, y circunstancias de augmentar, y diminuyr el precio. Esto dicho es de los autores que tienen la segunda sentencia. Y el Maestro Orellana en vnos escriptos suyos tiene esta misma sentencia. Pruebase del vso comun de los hombres buenos, q̃ suele hazer estas cõmutaciones. Confirmase: porq̃ vna de las razones, que ay para variarse el precio, y augmentarse, es la commodidad, q̃ trae cõsigo la cosa q̃ se vende, o se trueca. Y vna manera de dinero trae cõsigo mayores commodidades, q̃ otra. Luego licito es augmentar el precio tassado. Que trayga mas cõmodidades vna manera de dinero, que otra, costa: porq̃ el oro sirue para mas dicha, y lleuase mas facilmente de vna parte a otra, que otro: y los hombres mas facilmente reciben el oro, que la plata, y q̃ las demas monedas. Tambien, que el oro es mas raro, q̃ la plata. Y todas estas son razones bastantes para augmentarse el precio. De lo qual se sigue, q̃ por coronas, o escudos es licito recebir poco mas precio, q̃ el que esta tassado por la ley. Pero los doblones es licito lleuar mucho mas precio, que el que esta tassado por la ley. La razon es? porque en los escudos de oro sola corre vna razon, y es que son mas faciles de lleuar los de vna parte a otra: y en los doblones proceden todas las causas dichas. Luego lo dicho es verdad. Declaremos mas esto. El oro de los escudos no es tan fino, como el de los doblones, ni es de tanto momento. Tambien, que el de los escudos de oro, ay gran abundancia, y no tãta de los doblones, antes ay pocos: porq̃ las coronas las hazẽ cada dia, y no los doblones. Finalmẽte los doblones resplandescen grandemente, como piedras preciosas, y siruen para ostentacio y ornato: los escudos no tienen esse resplandor, ni cosa rara. De aqui hemos de proceder a examinar lo mas difficultoso, si el dinero, en quãto es mẽsura de las cosas venales, se puede preciar mas, q̃ en aquello q̃ esta tassado por la ley. Para declarar esto se ha de aduertir, que las cõmutaciones de las cosas venales, de las quales es mensura el dinero, son de dos maneras. La primera manera es, a las quales de justicia, que antecede esta obligado el q̃ haze la commutacion. El exemplo es en el q̃ paga el empresti to. Porque el tal por el contrato, que precedio del empresti to, esta obligado de justicia a pagar el empresti to. Otra manera ay de commutaciones, a las quales procede libremente, y graciosamente el que haze la commutacion. El exemplo es en las compras, y ventas, en las quales ni el que compra, ni el que vende, esta obligado de justicia a hazer la venta, ni la compra. Esto supuesto.

¶ Digo lo segundo. En las cõmutaciones de la primera manera no es licito lleuar,

mas por el dinero, que el precio taſſado por la ley. El empreſtito le tengo de pagar con el precio del dinero taſſado por la ley. Otro exemplo puede ſer. En la caſa, que alquile, o en el jornalero conduzido tengo de pagar con el dinero conforme al precio taſſado por la ley, y no puedo apreciar en mas de lo que eſta taſſado por la ley el mismo dinero. Eſta es commun ſentencia de todos los Theologos. La razon es: porque el precio del dinero eſta taſſado ſegun que es menſura de las coſas venales. Y ſi en eſta manera de commutaciones no eſtuuieſſe taſſado el precio, no ſe deſcubre camino ninguno ni razon como eſtuieſſe taſſado. Luego en eſtas commutaciones es coſa neceſſaria, que eſte taſſado.

¶ Digolo tercero: En la ſegunda manera de commutaciones es licito por el dinero lleuar mayor precio, que eſta taſſado por la ley. En eſto conuienen cõmunmente los Doctores, particularmente los que tiene la ſegunda ſentencia. Los quales conceden, que es licito comprar las mercaduras por menor precio, quando ſe ha de pagar el precio en oro, que ſi ſe huuieſſe de pagar en plata, o en quartos. La razon es: porque como queda dicho, licito es trocar vn dinero por otro recibiendo algo mas, q̃ lo q̃ eſta taſſado por la ley. Luego tambien ſera licito en eſtas commutaciones lleuar algo mas por q̃ es la miſma razon, y nos omẽte auiendo lo vno es lo otro. A la razõ de dudar ſe reſpõde, que el precio del dinero eſta taſſado conforme al vſo primero no conforme al ſegundo vſo. Tambiẽ ſe ha de aduertir, q̃ el precio de la tuoneda no eſta taſſado por la ley en todas las commutaciones, ſino tãſolamente en aquellas, a las quales le pueden compeler por la ley como en el pagar el empreſtito, y en el pagar al jornalero, con quien hizo pacto, y cõcierto. De ſuerte, q̃ la ley determina el precio del dinero, quando la ley compele a vſar del dinero, como de precio, y no de otra ſuerte.

¶ La ſegũda difficultad es, ſi eſta cõmutaciõ, y trueco de dinero por dinero tiene razõ de vẽta del mismo dinero, de ſuerte q̃ el dinero ſea coſa q̃ ſe pueda vẽder. Lo qual es muy neceſſario ſaber para declarar la juſticia de algunos cãbios. Aduiertaſe, que el dinero facilmente ſe puede paſſar de vna mano a otra por mil maneras de contratos. Como quando vno compra el dinero es precio de lo que ſe compra, en el empreſtito tambien, y en otros contractos. Finalmente en el cãbio ſe trueca vn dinero por otro. La duda es, ſi eſto tiene razõ de vẽta. La razõ de dudar es, porq̃ el dinero es precio de las coſas, q̃ ſe venden. Luego no puede ſer coſa vendida y por conſiguiente el tal trueco no es vẽta. A eſta duda ſe reſpõde, que el dinero tiene tambien razon

de

de cosa, que se vende en este contracto de cambio, y es como otra mercaduria. Esto enseña Sancto Thomas y Caietano y Soto. La razon es: porque la mensura y medida se puede medir con otra, ¡como la cantidad, q̃ es medida se puede medir cõ otra quãtidad, mayor, o menor. Luego aunq̃ sea ansi q̃ el dinero es medida, se podra medir, y vender por otro dinero. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

D. Th. de regimine principũ. cap. 13. & 14. Caie. opusc. de cãbijs ca. 6. & 7. Sot. li. 6. de iust. q. 6. art. 2.

¶ Tercera conclusiõ. El cãbio se diuide muy biẽ cõ muchas diuisiones. Esta cõclusion tienen todos los Doctores, y no se puede prouar, sino es declarãdo las diuisiones del cãbio. La primera diuisiõ de cãbio es, en cãbio real y verdadero, y en cãbio ficticio, y imaginario, q̃ se llama seco. Esta diuision tiene los miẽbros de diuersa razõ. Cãbio verdadero, y real es aq̃l, en el qual real y verdaderamẽte ay trocar: y este tiene verdadera razõ de cãbio. Cãbio ficticio, y seco es aq̃l, q̃ no es verdadero cãbio, sino imaginario, ni ay verdadero trocar vn dinero por otro, sino todo esto se finge. El exẽplo es: Vn hõbre noble tiene necesidad de dinero. No lo recibe prestado, sino acude a vn bãco, y pide el dinero por via de cambio, y dale letras, que hazen fee, que se lo dara en Roma, o en Flandes. Y sabe muy biẽ el cãbio, q̃ no se lo puede dar en Roma, ni en Flãdes: porq̃ no tiene alla factor, ni tiene alla quien haga fe ni dineros, sino q̃s necesario q̃ buelua otra vez aq̃llas letras a aq̃l lugar, pongo exẽplo a Medina, en el qual se dierõ las letras, y en el se ha de hazer la paga. Pero el hõbre noble para socorrer a su necesidad, y para q̃ le esperen todo el tiẽpo necessario, en el qual se auiã de embiar las letras, hizo esta manera decãbio, siendo assi q̃ en realidad de verdad es empresti to cõ ganancia. Lo qual es vsura. El cambio verdadero, y real se diuide en muchas maneras de cãbios. La primera manera es de cãbio menudo, o manual, quãdo se trueca moneda de oro por moneda de plata, o de otro metal inferior, o al cõtrario. La segũda manera es de cãbio, por razõ del lugar. Como quãdo vno tiene necesidad de dinero en Roma o Flandes y lo da en Salamanca: y porq̃se lo señalẽ alla recibe letras a luego pagar, y este se llama cãbio por letras. La tercera manera de cãbio es por razõ del officio quando vn mercader se obliga a dar prestado a los negociãtes cõ esta ley, y cõdicion q̃ le dẽ cierto estipẽdio: põgo exemplo cinco por mil. La quarta manera de cambio es, por razõ del tiẽpo, quando alguno recibe dinero prestado, el qual ha de pagar a cierto tiempo, y por razon de esperar la paga le dan algo. La quinta manera de cambio es por razon de la moneda, que se trueca: como quando se trueca la moneda de vna prouincia por la moneda de otra prouincia teniendo atencion a los

precios

precios de la moneda de ambas prouincias. La sexta manera de cambio es por razon de la guarda, quando el cambiador por pagar luego lo que le señalan pide precio. La vltima manera de cambio es por razon de la abundancia del dinero, o falta del: como en España ay mayor abundancia de dinero que en Flandes: y ansi la moneda se estima mas en Flandes, que en España. Por lo qual estos cambios se suelen celebrar desta manera. Da vno en Medina trezientos escudos, porque en Flandes le den doziẽtos y nouenta. Porque tãto valen alla dozientos y nouenta, como aca trezientos.

¶ Quarta conclusion. El cambio seco, o imaginario, sin duda ninguna es vsurario. En esta cõclusion conuienen todos los Doctores. La razon es: porque en el tal cambio ay empresti to con ganancia, como ya queda declarado. Luego es vsura. Aduiertase, que para q̃ el tal cambio sea seco basta, que la vna parte de las que contrahen sepa ser seco, y ficticio. De suerte, que si el cambio con buena fe celebra el contracto con aquel que piensa, que tiene dinero en otro lugar, o factor, o credito, pero en realidad de verdad no lo tiene el tal cambio es seco, y estara obligado el cambio a restituyr por razon de lo que recibio: y estara obligado a restituyr aquello en que se ha hecho mas rico. Verdad es que podra el tal cambio por razon del lucro cessãte, o daño emergẽte, si en realidad de verdad lo vuo, recibir algo. Porq̃ el que contrato con el en realidad de verdad fue causa deste lucro cessante, o daño emergẽte.

¶ Quinta conclusion. El verdadero cambio menudo, y manual es licito, si se haga con ganancia moderada, conforme al vso de la patria. En esta conclusion conuienen los Doctores. La razon es: porque es estimable con precio aquella manera de trocar moneda de oro por moneda de plata. Luego licito es el tal cambio con las dichas condiciones.

¶ La difficultad es, si esto tan solamente es licito a los, que tienen por officio esta manera de cãbio, de suerte que solos ellos, puedan lleuar la ganancia, Caietano en el opusculo citado tiene, que solos los cambios de officio pueden lleuar esta ganãcia.

¶ A esta difficultad se responde, que pueden muy bien lleuar esta ganancia, aun aquellos, que no tienen esto por officio. Porque todas las razones puestas arriba, que corren del que lo tiene por officio, proceden tambien del que no lo tiene por officio. Y ansi es la misma razõ de vno, que de otro.

¶ Sexta conclusiõ. El cambio por razon del lugar que se llama cambio por letras, es licito, y justo. El exemplo es, quando vno el dinero, que tiene en Salamãca lo quiere poner en Roma, por razon de pagarle es licito recibir algo, aunque sea ansi, que e-

que

que recibe el dinero en Salamãca no lo aya de passar a Roma, sino por letra, de suerte que su fator en viendo la tal letra, lo pague luego en Roma. En esto conuienen todos los Doctores, particularmente lo enseña Orellana, y otros sus discipulos. La razon es: porque este passar el dinero es grandemente necessario para la Republica, y se puede apreciar con dinero por ser cosa pesada, y peligrosa. Luego licito es lleuar algo. Confirmase: porque el recuero, o el ordinario puede lleuar dinero por passar el dinero de vna parte a otra. Luego tambien podra lleuar precio el cambio por passar el dinero de vna parte a otra.

¶Septima conclusiõ. El cãbio por razon del officio tambiẽ es licito. Esto enseñan los mismos Doctores citados. La razon es: porq̃ licito es lleuar dinero por la obligaciõ de prestar, como q̃ da dicho arriba ablãdo d̃ la vsura. Luego tãbiẽ sera licito lleuar dinero por la obligaciõ atrocar, y cãbiar. Confirmase. Porq̃ la tal obligacion se puede muy bien apreciar cõ dinero. Luego licito es lleuar algo por esta obligaciõ.

¶Octaua conclusion. El cambio por razõ del tiẽpo es manifiesta vsura. En esta cõclusiõ conuienẽ todos los doctores. La razon es: porq̃ vsura es lleuar algo por razõ de esperar por algun tiẽpo la paga. Y es assi, q̃ en el tal cãbio se lleua algo por razõ del tiẽpo, en q̃ se espera la paga. Luego el tal cãbio sera vsurario. En este lugar se ha de dezir del cãbio por razõ de la moneda. Aduiertase, q̃ el dinero en vna prouincia se puede apreciar mas q̃en otra por muchas causas. La primera causa es, porq̃ el oro, o la plata, de q̃ se haze la moneda, es mejor en vna prouincia, q̃ en otra. La segũda causa es: por auer poco dinero en vna prouincia y abundãcia en otra, y el precio de las cosas sube y baxa conforme a la abundancia dellas, o a el no las auer. La tercera causa es: porq̃ el Principe augmẽta el precio del dinero, el qual en otra prouincia no se estima en tãto. La quarta causa es, por auer poca abũdãcia de todas monedas en vna prouincia, y auer la grande en otras. Esto supuesto se ha de dezir del cambio por razõ de la moneda.

¶Nona cõclusion. Trocar dinero de oro menos precioso, y si no por moneda de oro mas precioso y fino sin hazer recõpensaciõ ninguna es injusticia, ora se haga la cõmutacion, y trueco en la misma prouincia, ora de vna prouincia a otra. El exemplo es, quando se truecã escudos de España por doblones, o por cruzados de Portugal, sin hazer recõpẽsa de añadir algo de parte de aquel, que da los escudos es injusticia. De suerte, q̃ se ha de añadir conforme a la calidad del oro. La razon es: porque el que da los escudos no da tanto como recibe. Luego el tal contracto es injusto. Confirmase: porque el que truecã vino menos

precioso

precioso por vino mas precioso, o azeyte sin hazer recompensa ninguna, pecca mortalmente peccado de injusticia, y esta obligado a restitucion. Luego lo mismo sera en nuestro caso: porque es la misma razon. Aduiertase, que esta conclusion tiene tambien verdad, quando la moneda en el peso, o en la figura falta, y se trueca por moneda perfecta, y entera, aunque no lo sea sino ygualmente. Porque aunque la substancia del oro sea igual en este trueco, y cãbio: pero la quãtidad es desigual: y assi ay injusticia quanto a esto.

¶ Decima conclusion: Trocar dinero de vna prouincia, para que la misma le den en otra prouincia, donde se estima mas, y valle mas el dinero es injusticia. El exẽplo es, si vno da mil escudos en España, donde cada escudo se aprecia en onze reales, porque se los den en Roma, a donde se aprecian en treze reales, es injusticia. Esto enseñan communmente los Doctores. La razõ es porque este tal recibe mas q̃ dio. Luego comete injusticia.

¶ La difficultad es: porque qualquiera negociante puede muy bien passar su dinero a Roma, y alli trocarlo por el precio, que corre en Roma. Luego tambien sera licito dar vn escudo en España porque se lo den en Roma, aunque alla se aprecie en mas el escudo, que en España.

¶ A esta duda se respõde, que aunq̃ sea licito en vna prouincia comprar mercadurias, las quales ha de vender por mayor precio en otra prouincia: pero no es licito en vna prouincia vender las mercadurias por el precio que se estiman y aprecian en otra, sino por el precio, en que se aprecian las mercadurias en la Prouincia, donde se venden. De la misma suerte no es licito vender los vellones de lana en España por el precio, con que se aprecian en Flandes. A nuestro proposito se ha de dezir lo mismo, que no es licito vender en España la moneda por el precio, que corre en Roma, sino por el precio, que corre en España, a donde se vende, aũque es licito lleuarla a Roma, y trocarla, y venderla por el precio, que corre.

¶ Vndecima conclusion: trocar el dinero para que le den el mismo dinero, quando el precio del tal dinero se augmentare por la ley, es injusticia. El exemplo es: si vno da cien escudos, que se aprecian agora en cien reales, para que despues, quando la Republica augmentare el precio de los escudos a treze reales, se los buelua, seria injusticia. Esta conclusion es de todos los Doctores citados. La razon es: porque este tal recibe mas, que da, como es cosa notoria. Luego comete injusticia grandissima.

¶ La difficultad es: porque si vno presta a otro vna hanega de trigo en tiempo que la ha

nega

nega de trigo vale a diez reales puede despues pedirle la misma hanega de trigo, aunque valga despues a catorze reales. Luego lo mismo sera en lo que toca a los escudos: porque es la misma razon.

¶ A esta difficultad se responde, que con todo esso no es licito el trueco de los escudos. Porque es grande la differencia, que ay entre lo vno, y lo otro. Porque aunque se varie el precio del trigo, y se augmente, siempre segun la substancia, y segũ el vso, queda el mismo. Pero quando se varia el precio de la moneda, y quede el mismo metal, y la misma moneda hablando materialmente, pero no queda la misma moneda formalmente, y en razon de precio, y medida de las cosas venales: y assi no se puede pedir el mismo dinero materialmente. El exemplo a proposito es. Si vno prestasse a otro vna hanega de trigo, quando la hanega tiene doze celemines, si despues el principe la mudasse, y hiziesse que tuuiesse catorze celemines. En el tal caso no podria el que presto vna hanega de trigo, que tenia doze celemines pedir por ella despues vna hanega, que tuuiesse quatorze celemines. Porque en el tal caso ay variedad en la medida. La Verdad es, que si se vuiera hecho concierto entre el que recibe, y da el cambio, que le auia de voluer el mismo dinero, aunque el Principe mudasse el precio del dinero, seria licito el tal concierto, y seria licito receb r otros tanto escudos. Porque entonces es ygual el contracto: porque como podia sub r el dinero, podia tambien baxar. Tambien, si el cambio pudo verisimilmente conjecturar, que el valor de los escudos auia de subir en breue tiempo, podra muy bien conseruarse sin daño ninguno, y hazer concierto, que le han de voluer otros tantos escudos, aunque se augmente el precio tassado por la ley. El exemplo es en aquel, que auia de guardar el trigo para el tiempo, que auia de valer mas caro, el qual puede muy bien sacar en concierto, que se lo han de pagar a mayor precio. Tambien, aunque no lo vuiesse conjecturado el cambio, que hauia de crescer el precio de los escudos, pero augmentole en tan breue tiempo, que es cosa verisimil, que el cambio no vuiera deshechose de aquel dinero, estara obligado el que recibio el dinero, aunque no de rigor de derecho, sino de equidad a boluer otros tantos escudos. Y en el tal caso el cambio si le restituyen el tal dinero a la manera dicha, podra muy bien, y cõ buena conciencia detenerle.

¶ Hasta agora se ha dicho de las cosas mas claras. De aqui adelante se dira de cosas mas obscuras en esta materia. Aduiertase para la practica, lo primero, que entre aquellos, que se exercitan en negociaciones, y tratos ay tres maneras de negociadores.

Vnos

Vnos ſon famoſos, otros ſon cãbios de plata, otros ſon banqueros. Los famoſos mercaderes en diuerſas prouincias, y Reynos exercitan ſus negociaciones, o mercadurias, y miercan en vna prouincia las mercadurias, delas quales ay abundancia en aquella prouincia, y las lleuan a otra. Eſtos mercaderes tienen neceſsidad de dinero en varias, y diuerſas prouincias donde compran ſus mercadurias, y no pueden lleuar el dinero a tan diuerſos lugares, o prouincias, o por la difficultad, o por eſtar prohibido el paſſar el dinero de vn Reyno a otro. Por lo qual fue neceſſario paſſar el dinero por via de cambio, a aquel lugar, adonde tienẽ neceſsidad de dinero para comprar mercadurias, y pagar ſus deudas, y deſpues dar el dinero q̃ recibieron en otro lugar, en el qual ellos tenian dinero. De dõde vino, que otros negociadores ſe deſpertaron, y tomarõ officio de trocar dinero, y tratar en dinero tan ſolamente: los quales ſe llaman cambios. Los quales en todos los lugares, donde los otros negocian en mercadurias, eſtos negocian en dinero. La tercera manera de negociantes ſon los que ſe llaman banqueros: los quales reciben de los mercaderes, y de los cambios el dinero para guardarle, y tienẽ razon de lo que dan, y reciben, y ſus libros para eſte effecto. Reciben dineros de dos maneras. La primera por cedulas, y firmas en las quales los mercaderes, y cambios prometen que les pagaran el dinero, que por las tales letras ſeñalan en ſu banco. La ſegunda manera es, que de contado reciben dineros de los mercaderes, y de los cambios, tambien los bancos pagan en lugar delos mercaderes, y cambios de dos maneras. La primera manera es, por letras remitiendolo a otro banquero, o cambio. La otra manera es, contando luego el dinero. Y al preſente ha ſe de tratar de los banqueros, y del cambio por razon de guardar el dinero. Lo ſegundo ſe ha de aduertir, y ſuponer, que las pagas de las mercadurias, que ſe hazen por letras remitiendoſe a los cambios, ſe hazen en las ferias. Lo qual tuuo origen, en que en las ferias ſon libres de pagar el tributo q̃ ſe llama alcauala. Por lo qual todos los mercaderes, y cambios, que tienen dinero, lo ſeñalã acerca del banquero, el qual las hade traer a las ferias. Tambien, para que enel tal lugar paguen el precio de las mercadurias, que compraron. Y tambien para cambiar y trocar. Y anſi la mayor parte de las ferias conſiſte en los pagamentos, y la menor parte en cõpras, y ventas. Eſto ſupueſto.

¶ Vndecima concluſion: Licito es a los banqueros recibir precio de los mercaderes, y cãbios, de los quales guardan el dinero. Deſuerte que es licito lleuar dinero a eſtos tales por la guarda del dinero. En eſto conuienẽ todos los Doctores citados. La razon es, porque eſtos tales ſon co

mo depositarios, que guardan el dinero de los demas negociantes, y son como fiadores, y tienen razon de lo q̃ dan, y recibẽ de los negociantes, y cuydan dello, y de lo que acude a sus ferias y del dinero que depositaron acerca dellos. Luego puedẽ muy bien recebir precio por esto. El justo prẽcio de los tales no esta determinado por la ley, sinoque dasse al aluedrio de los varones discretos, y prudentes para que ellos le tassen.

¶ La difficultad es, si estos bãqueros pueden recibir precio, del que vendio sus mercadurias a vn mercader, que señalo el dinero en el banco, y lo remite el mercader al banquero, que pague el precio de las mercadurias. La difficultad, que ay del que vende ay tambien de qualquier deudor a quien deue el mercader, y del cambio. El exẽplo es: vendio vn labrador los bueyes, a vn mercader, el qual le remite a su banquero, para que le pague los bueyes. La difficultad es, si podra el banq̃ro lleuar dinero, y precio al labrador por pagar el dinero al labrador.

¶ A esta duda responden los Doctores con diuersos paresceres. Porque vnos dizen, no ser licito. Esto tienẽ muchos Theologos, y Iuristas, y entre ellos Nauarro. La razon es: porque el banquero tan solamente sirue a los negociadores, y a los cambios. Luego tan solamente puede lleuar precio de los tales, y no de aquellos, a quien deuen los negociadores, y cambio Confirmase: porque el labrador vendio los bueyes por el precio justo. Luego no es licito quitarle algo del precio justo, y por consiguiente no le podra lleuar nada el banquero por pagarle. Otros Doctores tienen lo contrario, y dizen ser licito. Esto tiene Soto.

Nauar. in cx. finale de vsura n. 37.

A esta difficultad digo lo primero, que es muy probable, y lo mas probable que no es licito. Esto se prueua con la razon, y confirmacion hecha en el principio, y con la authoridad de los Doctores, que lo tienen. Sot. lib. 6 de iust. q. 11. art. 1.

Digo lo segundo, que en algunos casos es cosa certissima, que los banqueros se escusan de injusticia, lleuando algo a estos tales. Esto se prueua trayendo dos casos particulares, en los quales manifiestamente se escusan. El primer caso es, quando el mercader, que compro, y embio al vendedor al banquero, compra la cosa, que valia mil ducados por mil y cinco: porq̃ sabia, q̃ el banq̃ro le auia de lleuar al vendedor aq̃llos cinco: y ansi se los quiso pagar de antemano. En el tal caso no ay injusticia ninguna: porq̃ en realidad de verdad el banq̃ro no lleua aq̃llos cinco al vendedor, sino al mercader. El segũdo caso es, quando esta remisio al banq̃ro se haze entre los mercaderes, y famosos negociadores, de suerte q̃ vn mismo negociador vna vez es comprador, y otra vez vendedor, y ansi el tal negociador quando compra em-

bia

bia al banquero aquel que le vendio, y quando vende, le embian al banquero, y anſi ſe haze igualdad entre los dos. En eſte caſo tambien es coſa certiſsima, ſer licito, y juſto por las razones dichas con las quales ſe juſtifica el contracto.

Digo lo tercero, que fuera de ſtos caſos tambien es probable, que quando la coſa ſe vende por el precio juſto, y no es mercader el que vendio, le pueden lleuar los banqueros algo por el pagarle. Eſto enſeñan algunos diſcipulos de S. Thomas y entre ellos Orellana, y ponen exemplo en el labrador, o en el clerigo, que vende algo al mercader, el qual le remite al banquero, que le pague, el qual le puede lleuar algo por pagarle. La razon, por donde ſe eſcuſa eſto de injuſticia, es porque el banco no ſolamente haze aquel officio, y tiene oro, y plata por la commodidad de los mercaderes, y de los cambios ſino tambien por la publica cõmodidad de los que venden, aunque no ſean negociantes, y tratantes. Luego juſtamente podra recebir el banquero precio deſtos tales, que venden, aunque no ſean mercaderes. Declaremos eſto. Eſtos banqueros ſon neceſſarios para el exercicio de los tratos, y contractos y de las cõpras, y ventas, para q̃ los q̃ vẽden puedan recebir luego el precio, porque los grandes mercaderes no podian traer conſigo el dinero. Luego licito es, q̃ los miſmos que venden les paguen algo, pues ſe ordena todo eſto tãbien a ſu prouecho, y vtilidad de los miſmos que venden.

Duodecima concluſion. Injuſticia cometen los mercaderes, y cãbios, q̃ entregan ſu dinero a los bancos, o banq̃ros, para q̃ ſe lo guarde, ſino les dan algo por el guardarſele: ſino q̃ antes recibẽ dos porciento. Tãbien hazẽ injuſticia eſtos mercaderes, y cãbios, q̃ entregan, o deponen acerca del banco menor ſumma de dinero, pongo exẽplo diez mil ducados, y piden al banquero, q̃ los ſie por mayor ſumma de dinero, como por doze mil ducados, o mas. Eſta concluſion enſeñan communmente los diſcipulos de S. Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es: porq̃ el guardar el dinero, o fiarle es coſa eſtimable con dinero, y aun tener cuydado del recibo, y gaſto. Luego el mercader, o cãbio q̃ no paga coſa alguna, por eſtas coſas haze grãde injuſticia, y mucho mayor la comete el q̃ no ſolamente no da, ſino q̃ recibe, por q̃ el otro le guarde el dinero o le fia. ¶ En eſte lugar ſe ha de dezir del cãbio mas cõmun, y mas vſado, q̃ es por razon de la abundãcia, o penuria de todo genero de moneda. Para declaracio deſto ſe ha de ſupponer lo primero q̃ la eſtimacio y el apreciar el dinero no es de la miſma ſuerte en todas las prouincias, y naciones aun donde el oro ſe aprecia cõ los miſmos reales, y la plata por los miſmos quartos, o quartillos. El exemplo es en

España, y en las Indias el escudo o el doblon tiene el mismo precio en reales: pero mucho mas se estima el oro en España, que en las Indias, por la abundancia grande, que ay en las Indias de toda manera de dinero. Y la abundancia, o penuria haze, que las cosas se aprecien, o estimen en mas, o en menos. En las Indias ay grande abundancia de oro, y plata, y luego en España, las demas naciones, como Flandes y Germania no tienen tanta abundancia de dinero. Lo segundo se ha de suponer, que los que cambian, y truecan la moneda, viendo la variedad del apreciar el dinero en diuersas prouincias, y Reynos, quando de vn Reyno para otro cambian el dinero, si en aquel Reyno, o prouincia, donde se haze la commutacion, y contracto ay mayor abundancia de dinero, el que cuenta el dinero, y lo da ha de dar, y contar mayor summa de dinero q̃ recibe en el otro reyno. El exẽplo es. El que recibe dinero en las Indias ha de dar mayor summa, si se lo han de dar en España, en Seuilla, o Medina. Pero por el contrario, el que da dinero en la prouincia, donde no es tan grande la abundancia de dinero, y la ha de recebir donde ay gran abundancia de dinero, ha de dar menor summa de dinero, y recebir la mayor. Y ansi suelen vsar, que el que da dinero en Roma para recebirle en España da cien ducados, y ha de recebir en España ciento y quinze. Lo tercero se ha de suppoˉner, que en la misma prouincia por varios, y diuersos tiempos puede auer abundancia grande de dinero, y otras vezes no tanta abundancia. Quando ay mayor abundancia los cambios se hazen por menor precio en este sentido, que el que da el dinero da mayor summa de dinero. Como quando ay mayor abundancia de dinero en Medina, da mayor cãtidad de dinero para que se lo den en Antuerpia. Pero quando es menor la abundancia de dinero en Medina, los cambios, que se hazen alli se hazen por mayor precio, de suerte que el que da el dinero, da menor quãtidad del que diera, si vuiera abundancia. Por esta razon los cambios en las mismas ferias algunas vezes creçen, y otras vezes descrecen. Lo quarto se ha de supponer, que los cambios tienen necessidad de dos cosas para este trato, y ganancia. La primera cosa es, el credito en las demas prouincias, para que den fè a sus letras, quando promete de pagar. La segunda cosa es, que tienen necessidad de abundancia de dinero presente, para poder dar dinero en el lugar donde esta, para recibirle en otra prouincia, o reyno. Esto supuesto.

¶ Terciadecima conclusion. Licito es trocar menor summa de dinero en aquella prouincia adonde ay poca abundancia de todo dinero, por mayor summa de dinero, donde ay mayor abũdãcia del, con condicion, q̃ se

guar

guarde el justo precio al alue-drio de los varones buenos, y prudentes. El exemplo es: Lici-to era por menor cantidad de di-nero en Antuerpia lleuar la ma-yor en Medina. En esto conuie-nen communmente los Docto-res particularmente ya citados. La razon es: porque en este con-tracto se guarda toda igualdad, pues la menor cantidad de dine-ro en vn lugar vale tanto, como la mayor quantidad de dinero en otro. Luego guardase igual-dad en este contracto. Porque como deziamos arriba, este con-tracto tiene razon de compra y venta. Puedese declarar en las demas cosas, en las quales en vna parte ay abundancia, y en otra no ay tanta abundancia. Menor medida de trigo en vna parte va-le tanto, como mayor medida de trigo, por razon de mayor a-bundancia, o menor abundan-cia. Luego lo mismo sera en nue-stro proposito. Porque es la mis-ma razon.

¶ Quarta decima conclusion: Dos maneras de cambios son li-citos. El vno el que da dinero en Medina, y da quatrocientos y diez ducados, y en las primeras ferias de Antuerpia ha de rece-bir trezientos, y sesenta, de suer-te que recibe cinquenta ducados menos. La segunda manera de contracto es, quando en el mis-mo tiempo da en Antuerpia tre-zientos ducados, y ha de recebir en las primeras ferias de Medina trezientos y setenta y cinco, de suerte que recibe setenta y cinco mas. Estos cambios, y otros se-mejantes son licitos, y justos. Es-to enseñan communmente los discipulos de S. Thomas, parti-cularmente Orellana La razon es: porque el justo precio de las cosas en ventas, y compras, y en otros contractos, es aquel en que se aprecian en el foro commun. Y es ansi, que conforme a la estima-cion del foro commun, y al alue-drio de los varones prudentes, se estima el dinero de la suerte di-cha en estos cambios. Luego los tales cambios son justos, y no ay obligacion de restitucion.

¶ Quinta decima conclusion: Iusto es, y necessario, que el pre-cio de los cambios se tasse por la ley. La razon es: porque los ne-gociantes, y tratantes tienen vna sed de dinero, que nunca se puede apagar: y ansi si el precio de los cambios se dexasse a su alue-drio auria mil injusticias. Lue-go justo es, y sancto, que el tal precio se tasse por la ley. Por lo qual esta determinado en leyes del Reyno, que no se pueda lle-uar mas que diez por ciento. Ver-dad es, que los negociantes por su codicia no han podido suffrir tal ley.

Decima sexta conclusion: La muchedumbre de los que piden cambios secos, o por razon del tiempo, no es causa legitima para augmentarse el precio de los cambios. La razon es: porq los cambios secos, o por razon del tiempo no son verdaderos cambios, sino vsu-ra. Luego los tales no piden cam-bios, sino vsuras, y por consiguie-

te los que augmentan el precio, teniendo atencion a la muchedumbre de los que piden cambios secos, son vsurarios.

Decima septima conclusion: La abundancia, o falta de dinero, y penuria del, de donde quiera, que proceda sin culpa del cambio, es causa legitima para variar el precio de los cambios. La abundancia de dinero es causa legitima para que sea menor el precio, la penuria, para que crezca. Pero esto ha de ser sin culpa del cambio: porque los tales suelen ser grandemente culpados en esto. Y suelen hazer vn genero de monopolio cogiendo para si todo el dinero de las ferias, y los cambios para todas las demas naciones. De suerte que quando otros llegan a pedir cambio, no ay quien lo de, sino es este, que tiene recogido todo el dinero. Lo mismo es, si todos los cambios se conciertan entre si, de no disminuyr el precio de los cambios. Entonces tienen culpa los cambios. Pero quando sin culpa de los tales se augmenta el precio por auer poco dinero, es cosa justa, que se augmente. La razon es: porque en todas las demas cosas esta es causa legitima de augmentarse el precio justo, haziendose sin culpa del que vende. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

¶ La difficultad es, quando ay penuria de dinero, por culpa de los demas cambios: pero vno dellos esta sin culpa, si este tal podra justamente augmentar el precio de su cambio. La razon de dudar es: porque en realidad de verdad ay abundancia de dinero, y la penuria, que ay es por culpa de los demas cambios. Luego este no podra justamente augmentar el precio de los cambios.

¶ A esta difficultad se responde, que es justa, y legitima causa para augmentar el precio de sus cambios. La razon es: porque en las demas mercadurias en semejante caso se augmentaria justamente el precio: porque en realidad de verdad ay penuria de la tal mercaduria. Luego lo mismo sera en nuestro caso. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Diziendo, que aunque es assi, que los otros cambios son injustos: pero de alli resulta este effecto, que es auer penuria de dinero. Y por esta razon el cambio que no tiene culpa podra justamente augmentar el precio de los tales cambios.

¶ Decima octaua conclusion: La muchedumbre de personas, que quieren tomar verdaderos cambios, es justa, y legitima causa de augmentarse el precio de los cambios, y el auer pocos cambios es causa legitima de que se disminuya el precio. En estas dos conclusiones conuienen todos los Theologos. La razon es: porque en las demas mercaduria es esto assi, como ya queda

dicho

dicho en lo passado. Luego lo mismo sera en los cambios. Confirmase: porque la abundancia de dinero justamente disminuye el precio, y la penuria le haze crecer. Y es ansi que quando ay muchos, que pidan cambios, no ay abundancia de dinero, y quando ay pocos la ay. Luego justamente crece el precio, quando ay muchos que piden cambios, y descrece, quando ay pocos, que los pidan y busquen.

¶ Decima nona conclusion: No es contra justicia commutatiua, que el cambio absconda su dinero, para guardarla en otro tiempo, en el qual valdra mas el dinero: pero es contra la publica vtilidad, y contra la justicia legal. Declaremos esta conclusion. Suelen hombres muy astutos en la negociacion, quando veen al principio de las ferias, que el foro esta prospero, y que tiene abundancia de dinero dar a cambio para gastar su dinero. Pero si veen, que ay necesidad de dinero guardan ellos su dinero, y le niegan, para que ansi se augmente grandemente el precio de los cambios, y guardan el dinero para entonces. Dezimos en la conclusion, que esto no se puede tan claramente condemnar, por peccado de injusticia commutatiua: pero es peccado contra justicia legal. La primera parte se prueua, porque no es peccado contra justicia commutatiua, ocultar las demas mercadurias, como el que guarda y oculta el trigo hasta el mes de Mayo. Luego lo mismo sera de lo que toca al dinero: porque es la misma razõ. La segunda parte se prueua: porque en el tal caso crece el precio de los cambios notabilissimamente con grandissimo daño de la Republica. Luego es peccado mortal contra justicia legal, como lo seria, ocultar el trigo en vna graue necessidad de la Republica. De la primera parte desta conclusion se infiere lo primero, que los tales cãbios en el tal caso no estan obligados a restituyr: porque no pecan cõtra justicia commutatiua, sino tan solamente contra justicia legal. Lo segundo se sigue, que los juezes en el tal caso no compelen a los cambios, que saquen su dinero y lo den a cambio, peccan grauissimamente. La razon es: porque estan obligados de officio, y de justicia commutatiua a procurar el bien publico. Y el ocultar el dinero es contra el bien publico, y es en graue detrimento de la Republica. Luego estan obligados los juezes a compelerlos como estarian obligados en tiempo de hambre a compeler los ricos, que saquen su trigo para vender. Lo tercero se sigue, que estos juezes estan obligados a restituyr el daño, que se sigue de no compeler estos cambios para que saquen la moneda. La razon es: porque peccan con-

tra su officio, y contra justicia commutatiua.

En este lugar se han de explicar alguna manera y forma de cambios por razon de la abundancia, o penuria de dinero en diuersas prouincias. La primera manera de cambio es entre Castellanos, y Portugueses. En Portugal ay menos abundancia de dinero, que en Castilla: y en Portugal no ay ferias donde aya pagas, como las ay en España, sino que todo el año se hazen las pagas. El cambio se suele celebrar desde Medina a Lisboa, y es igual, de suerte, que el que da en Medina ciento recibe otros ciento en Lisboa. Desuerte, que se haze concierto, y la paga ha de ser dentro de vn mes. Desde Lisboa hasta Medina es la remission a las primeras ferias, y el que da el dinero en Lisboa recibe seys o siete por ciento. Esta es la forma deste cambio. Pero aduiertase, que desde Lisboa para Medina se recibe mayor precio, quanto mas distantes estan las ferias, que se han de celebrar en Medina, mientras mas vezinas, y cercanas lleuan menor precio. De suerte, que pueden estar tan cercanas las ferias, que el cambio sea igual. La segunda manera y forma de censo es desde Flandes hasta España, y no en tiempo de feria, sino en el tiempo inter medio. Estos cambios se celebran por mayor precio mientras mas distan las ferias, que se han de celebrar en España, y mientras menos distan se lleua menor precio. Desta manera de cambios es la difficultad si son justos, y licitos, o si son vsurarios. La razon de dudar es: porque parece que por razon del tiempo se lleua precio, y mayor precio por ser mayor y mas largo el tiempo. Luego es vsura. Algunos Doctores enseñan ser este contracto, y esta manera de cambios vsurario. Ansi lo enseña Soto. Otros Doctores, entre los quales vno es Cayetano, parece que enseñan que esta manera de cambios es licita. Para declarar esto. Sot. 6. de iust. q. vlti. art. 2. Cai. in citatoopusculo c. 7.

Vigesima cõclusion. Esta forma, y manera de cambios tiene alguna sospecha de injusticia, y vsura. Esto se concede al padre Maestro Soto, y esto parece, que conuence la razõ de dudar. Pero aduiertase, que aunque es ansi que los tales cambios son sospechosos, se pueden muy bien justificar, de tal suerte, que no sean injustos, ni vsurarios, si se celebren por el precio, que corre en el commun foro. Esto enseñan algunos discipulos de S. Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es: porq̃ estos cãbios se hazẽ por el precio cõmun, q̃ corre en el foro. Luego son licitos. Porq̃ licito es vender la cosa por lo q̃ vale en el cõmun foro. Confirmase: porque en este caso no se recibe cosa alguna por razõ del tiempo. Porq̃ entonces se recibe algo por razon del tiempo, quãdo por esperar la paga se lleua

mas precio. Lo qual no acõtece al presente porque no se lleua mas precio, que communmente corre en el cõmun foro. Luego este contracto en ninguna manera es vsurario, ni injusto. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ Vigesima prima cõclusion. El cambio, que se celebra por razon de la abundancia, o penuria de toda moneda dentro del mismo Reyno de vn lugar a otro es illicito. Es verdad, que a el cambio le es licito lleuar algo por passar el dinero de vn lugar a otro, como de Medina a Seuilla, o al contrario: porque como queda dicho este es cambio por razon del lugar. Pero los cãbios, que no son licitos son por razon de la abundancia, o penuria del dinero. Esta conclusion se prueua de la ley del reyno, en la qual se reprueuan estos contractos. Confirmase: porque el estimar y apreciar el dinero por razon de la abundancia del, o de la penuria de toda moneda ha se de mirar en toda vna prouincia, o reyno, y no en los lugares. Porque de otra suerte en el mismo lugar en diuersas casas podria auer diuersa estimacion. Luego licitos son los tales cambios.

l. 8. titu. 18. lib. 5. in copilatione.

¶ Vigesima segunda conclusion: Licito es el cambio no tassando el precio, sino dexandolo incierto, y por el precio, que corriere en las primeras ferias, si ay duda igual por ambas partes, si ha de valer mas o menos el dinero. Este contrato se puede hazer de dos maneras. La primera manera es dexando el precio del todo incierto, como dize la cõclusion. Y esta manera de contrato es licita. La razon es: porque ay igualdad de ambas partes, y como puede crecer el precio, puede tambien baxar. Y esto mismo acontece en las demas mercadurias. Luego esta manera de contracto es licita. Puede tambien celebrarse de la segunda manera tassando mayor precio en los cambios, que es el que corre al presente. Porque segun prudencia se cree muy aparentemente el precio de los cambios, se ha de augmentar, no ha de baxar, y que se ha de apreciar en dozientos marauedis mas, que al presente, y no ha de baxar, y hazese el concierto en las primeras ferias, se pague precio de cien marauedis mas, que vale al presente. Y esta manera de cambios tambien es licita, quando el, que da el dinero le auia de guardar para las primeras ferias. Porque entonces es licito como en las demas mercadurias, y en el trigo. Pero sino lo auia de guardar para las ferias venideras, no sera licito.

¶ Vigesima tercia conclusion: Los cambios, que se llaman a atranca ferias, no son licitos, sino vsurarios. Aduiertase, que los cambios entre los mercaderes se celebran de tres maneras. La primera es, a letras vistas. La se-

gunda manera a cierto tiempo determinado dentro de tantos meses. La tercera manera es, para las primeras ferias. Y suelese poner esta condicion, que sino se haze la paga en las primeras ferias, se lleue mayor precio en las siguientes, y mayor en las otras, y assi adelante, y esto se llama atranca ferias. Y estos cambios dezimos en esta conclusion, que son injustos. La razon es: porque son vsurarios y por razon del tiempo se lleua mayor precio. Por lo qual no acertaron los Parisienses determinando ser licitos estos cambios. Ni tiene razon el cambio en alegar el titulo de lucro cessante, para justificar estos cambios. Desuerte, que de aquellas tres maneras se pueden celebrar justamente aquellos cambios: pero no se ha de lleuar mayor precio en vn cambio, que en otro. Y lo mismo se ha de dezir de otros cambios semejantes. De todo lo dicho se podra facilmente responder a otros cambios, que puede auer, que tendran alguna semejança, y aparencia con estos, y esto basta de cãbios, para en summa: porque otros ay que tratan lo que toca a cambios muy a la larga. ¶

¶Solamente resta de tratar en este lugar de lo que toca a monte de piedad, si el tal monte es licito, o es vsurario. De lo qual disputan todos los Doctores en la materia de vsura. Y Caietano hizo vn opusculo entero, y Medina, y Soto y Nauarro. Para declaracion desta difficultad se deue suponer, que cosa sea este monte, y sus conciertos, y capitulos. Este monte no es otra cosa, sino vn cumulo, o amontonamiento de cosas, que pertenece al vso humano, como de dinero o de trigo, ordenado a las necessidades de los pobres, y para sacarlos de las tales necesidades. Deste mõte de piedad só tres los capitulos o cõciertos. El primero q̃ los q̃ tiene cuydado deste mõte tiene obligacion de dar al pobre, q̃ pide prestado cierta sũma como dos o tres escudos, o fanegas de trigo, o mas: las quales ha de pagar dẽtro del tiẽpo señalado, pongo exẽplo vn año. Por lo qual el tal mõte es prouechoso para el vso de muchos pobres, no solamente de vno. El segũdo capitulo es: q̃ este empresti to no se ha de dar al pobre, sino es con prenda la qual han de guardar los ministros del monte con peligro de los mismos ministros. Y assi, si el pobre paga a su tiempo bueluenle la prẽda, y sino tiene para pagar vende la prendan en publico, para pagar al monte su deuda. Este capitulo, y concierto se haze, para que el monte se pueda conseruar perpetuamente, y pueda aprouechar a los pobres, que aura en el tiempo futuro. El tercer capitulo es: El pobre, a quien prestan, esta obligado a pagar por cada mes que le tiene el empresti to, vna pequeña cantidad fuera del principal, no por razon del empresti to.

Medi. C. de restit. tractatu de vsura Sot. li. 6. de iust. q. 1. ar. vlt. Nau. in c. fina. 14. q. 3. n. 64 & de inceps.

y para

y para acreſcentar el monte, ſino para pagar el eſtipendio a los miniſtros del monte de piedad, por los trabajos, y obras, que hazen en el monte de piedad. Eſto ſupueſto.

¶Primera concluſion. Cierta coſa es, que el primero, y ſegundo capitulo ſon juſtos y ſanctos En eſto cõuienen todos los Doctores particularmẽte los citados. La razon es: porq̃ en eſtos dos capitulos no ay razon ninguna de injuſticia ni iniquidad. Luego eſtos capitulos ſon juſtos, y ſanctos. La difficultad eſta en el tercer capitulo, porque en orden a el ay razõ de dudar, ſi es juſto y ſancto. Para declarar eſto, ſe deue aduertir, que entre las obras de los miniſtros de eſte monte de piedad, de las quales ſe trata en eſte capitulo vnas ſon que ſe han de hazer graciosamente, como es la obra del preſtar, y en boluer la prenda. Otras obras ay que ſon dignas de precio, y de eſtipendio, como tener libro de lo q̃ ſe da y recibe, y tener razon deſto, y ſacudir las prendas, quando es neceſſario, y alquilar caſa para guardar las prendas y obligarſe a preſtar. Pero entre eſtas obras de la ſegunda manera algunas manifieſtamente ſon en prouecho, y vtilidad del pobre, a quien ſe preſta, como la obligacion a preſtar, y la ſolicitud en tratar bien la prenda del pobre, y alquilar la caſa para las prendas, quando las prendas ſon trabajoſas, y que traen conſigo trabajo. Otras obras ay dignas de precio: como tener la razon de lo que ſe da, y que ſe recibe, y lo que ſe gaſta en libros, y guardar prendas que no ſon oneroſas, ni traen conſigo alguna carga.

¶Segunda concluſion. Por las obras graciosas, no ſe puede lleuar precio ninguno. En eſto conuienen todos los Doctores. La razon es: porque eſtas tales obras no ſon dignas de precio ni merecen eſtipendio. Luego injuſticia es lleuar precio, o eſtipendio por ellas.

¶ Tercera concluſion: por las obras dignas de precio, y de eſtipendio de la primera manera, eſta obligado el pobre, aquien preſtan pagar algo a los miniſtros por eſtipendio. Eſto es certiſsimo entre todos los Doctores. La razon es: porque aquellas obras merecen precio, y eſtipendio. Luego licito es y ſancto lleuar el precio, y eſtipendio: y el pobre tiene obligacion de pagar el tal eſtipendio por aquellas obras. La difficultad eſta de las obras dignas de precio de la ſegunda manera, ſi es licito lleuar eſtipendio. Para declaracion de eſto.

¶ Quarta concluſion: Eſte monte de piedad es juſto, y pio con todos los capitulos, y cõ ciertos dichos. Eſta concluſion es cõtra Caietano, y cõtra Soto, q̃ tienen lo contrario. Pero nueſtra ſentẽcia tienen cõmunmẽte

los

los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos muy en particular Orellana, y otros que le siguen. La razon por esta conclusio se toma: porque muchos sumos Pontifices, y concilios parece que aprueuan este monte de piedad, con todos sus capitulos ciertos, como Paulo segundo, Sixto quarto y Innocencio octauo, Iulio segundo, Leon decimo en el concilio Lateranense en la sessio decima, y el concilio Tridentino, que aprueua y confirma estos montes de piedad, pues los cuenta entre las obras pias. Confirmase: porque cierta cosa es, que ay obligacion de pagar a los ministros del mõte de piedad, porque no han de seruir de balde. Y estos ministros no los ha de pagar el rico, que leuanto y puso en orden el monte de piedad, ni la Republica, donde esta instituydo porque no ay razon ninguna para esto. Luego necessario es, que los pobres paguen el tal estipendio: porque el monte esta erigido para el bien y vtilidad de la misma Republica. Pero aduiertase, que mucho mayor prudencia seria erigir el tal monte de piedad del todo gracioso, y sin q̃ pagassen nada los pobres, de suerte que se señalassen reditos a los mismos ministros. Esto se determina en la Decretal citada. La razon esta clara: porque en el tal caso no auria sospecha ninguna de vsura, ni de cosa alguna. Luego mayor prudencia seria instituyr el Monte de piedad en esta forma. Esto es quanto alo que toca a la materia de contractos, y de vsura.

Coc. Trid. sess. 2. 2. c. 8. §. 11.

TRATA-

Tratado IX. De la virtud de la religion, que es vna manera de justicia.

Capitulo primero. De la essencia y naturaleza de la virtud de religion.

PRIMERA conclusion. La religion tiene por officio dar a Dios el deuido culto y reuerencia, y ordenar al hombre en orden a Dios supremo principio de todas las cosas. Como la justicia legal ordena el hombre al bien commũ, y leda lo que le deue, y la piedad ordena el hijo al padre, y le da el deuido respecto, y reuerencia: anſi tambien la religion, ordena el hombre a Dios, y le da la deuida reuerencia. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y Caietano, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el: en particular el Maestro Aragõ. Prueuase: porque Ciceró, y otros muchos enseñan que la religion, no es otra cosa, sino vna justicia en orden a Dios. Luego la religiõ ordena el hombre en orden a Dios, y le da el deuido culto, y reuerencia.

D. Th. 2. 2. q. 81. ar. 1. & 2.

¶Segunda conclusion. La religiõ es verdadera virtud, distincta de todas las demas virtudes. Esta conclusion tiene dos partes. La primera parte tiene Sancto Thomas, y todos los Doctores citados. La razon es: porque dar a cada vno lo q̃ se le deue, es obra buena, y de virtud. Luego el dar a Dios el deuido respecto y reuerencia, es obra de virtud, y por consiguiente, la religion es virtud. La segunda parte de la conclusion la enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, Doctores citados en la question citada. La razon es: porque la virtud de la religion se ordena, a vn bien particular, y tiene officio particular, que es dar a Dios su deuida honra. Luego es virtud particular distincta de las demas.

D. Tho. art. 2.

D. Tho. ar. 4.

¶Tercera conclusion. La religion, no es virtud Theologal: pero tiene grande affinidad, y parentesco con las virtudes Theologales. Esta conclusion quanto a la primera parte es de S. Thomas, y de todos los Doctores citados en la misma question. Prueuase. Lo primero: po-

S. Tho. art. 5.

que

que las virtudes Theologales tã solamente son tres. Fee, Speranca y Charidad. Luego la virtud de religion, no es Theologal. Lo segundo: porque las virtudes Theologales tratan immediatamente con Dios, y tienen esto por officio proprio, como lo enseña el Angelico Doctor, y sus discipulos. La Fee, cree, en Dios, la Esperança espera en el, y la Charidad le ama. Y la virtud de religion no tiene por officio tratar immediatamente con el mismo Dios, sino con el culto diuino, y con la reuerẽcia deuida, a Dios. Luego la Religion no es virtud Theologica. La segunda parte de la conclusion, enseña, elegantemente, Caietano, y otros discipulos de S. Thomas. La razon es: porque la virtud de religion tiene por officio tratar aunque no con Dios immediatamente, pero con el culto diuino. Luego fisa con las virtudes theologales. Lo qual se ha de considerar para echar de ver la excelencia desta virtud sobre las demas virtudes morales. Porque la virtud de religion tiene como lugar medio entre las Theologales, y Morales. Las Theologales tratan immediatamẽte con Dios. Las Morales con las cosas criadas y con las cosas humanas. Pero la virtud de religion, tiene por officio tratar de la honra de Dios, y del culto diuino todo junto.

D. Th. 1. 2. q. 61.

Caiet. ar. 8. q. cita.

¶ Quarta conclusion. La virtud de religiõ es excelentissima entre todas las virtudes morales

Esta cõclusiõ enseña S. Thomas y todos los Doctores alegados en la question citada. La razon es: porq̃ como queda dicho en la cõclusion passada, la virtud de religion tiene affinidad con las virtudes Theologicas, q̃ son las mas excelẽtes, y se llega mucho a ellas. Luego es la mas principal entre todas las morales. Desta conclusion se infiere, lo primero, que la virtud de religion es mas excelente virtud, que la justicia legal. Esto es cõtra Caietano, que enseña lo contrario en el lugar de S. Thomas citado. Pero nuestra Doctrina es verdadera, y la tiene el M. Aragon en el mismo lugar, y se conuence con la razon de la conclusiõ. Lo segũdo se sigue, que es muy meritorio el exercitarse en las obras desta excelentissima virtud de la religion. Porque tiene muy alto lugar entre las demas obras, de las virtudes morales. Despues de las obras de Fee, Esperança, y Charidad, son muy meritorias las obras de la virtud de religion.

D. Tho. ar. 6.

Capitulo segundo, De las obras de la virtud de religion.

PRimera conclusion. La virtud de religion tiene obras interiores, que son como las principales: tambien tiene obras exteriores que son como secundarias, y ordenadas a las

inte-

interiores. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos en la question citada. La razon es: porque el officio proprio de la virtud de la religion es reuerenciar a Dios. Y esto se puede hazer no solamente interiormente con el alma, sino tambien exteriormente con el cuerpo. Luego esta virtud puede tener obras exteriores juntamente, con las interiores. Pero aduiertase, que las obras exteriores, en tanto son agradables a Dios, en quanto se ordenã a las obras interiores del alma.

D. Tho. art. 7.

¶ Segunda conclusion. La deuocion es obra propria de la religion. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el particularmente Aragon. La razon es: porque la deuocion no es otra cosa, sino vna promptitud de voluntad, o, vna, voluntad prompta de entregarse a las cosas, que pertenecen al seruicio de Dios, y al culto diuino. Luego la deuocion es obra de la virtud de la religion.

D. Th. 2. 2. q. 82. ar. 1. & 2.

¶ Tercera conclusion. La oracion, es obra de la virtud de la Religion. Esta conclusion, enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos y los que escriuen sobre el. La razon es: porque por la oracion se sujeta el hombre a Dios, y reconoce que tiene necessidad del: lo qual es dar gloria, y honra a Dios. Luego la oracion es obra propria y muy particular la virtud de religion. Otras muchas obras ay de virtud de religion, de las quales hemos de dezir adelante. Agora es es necessario, tratar vn poco de la oracion y de las cosas, que le pertenecen.

D. Th. 2. 2. q. 83. art. 3.

Capitulo tercero. De la essencia, y naturaleza de la oracion.

PRimera conclusion. La Oracion no es otra cosa, sino vna peticion con que pedimos a Dios las cosas decentes. Esta conclusion enseña Sancto y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente el Maestro Aragon. Esta diffinicion declara muy bien la naturaleza de la oracion, de la qual tratamos al presente. La primera palabra, que es peticion es como genero. En la otra palabra que pedimos las cosas decentes a Dios, se declara la differencia de la oracion. Porque la oracion, de que tratamos al presente se differencia de las demas oraciones. La primera differencia es, que esta peticion se haze a Dios: en lo qual se differencia de las peticiones, que se hazen a los hombres. La segunda differencia es, que por esta oracion pedimos a Dios las cosas decentes por lo qual se excluyẽ las oraciones injuitas, y necias,

Orat. est petitio decẽtũ. a Deo. D. Th. 2. 2. q. 83. art. 1.

que

que no tienen razon de oracio, ni son obras de la virtud de religion. En aquella particula, a Dios, se entiende mediata, o immediatamente. Porque, como luego se dira, licito es pedir tambien a los Sanctos.

¶Segũda conclusion. La oracion es vna obra, muy religiosa que como deziamos pertenece a la virtud de la religion. Esta cõclusion enseña S. Thomas y todos sus discipulos y todos los q̃ escriuẽ sobre el, particularmẽte el M. Aragon. La razõ es: porq̃ es officio proprio de la virtud de la religion, reuerenciar a Dios, y darle la deuida gloria y reuerẽcia: y en la oracio el hõbre haze este officio porq̃ se subjeta a Dios, y orãdo professa, q̃ tiene sesidad de Dios como de principio de nuestros bienes. Luego la oracion es obra religiosa, y que procede de la virtud de la religion.

D. Th. 2. 2. 83. art. 3.

¶Tercera conclusion. La oracion es vna de las obras grandemente meritorias delante dela diuina Magestad. La razon es: porque es vna obra, que procede de vna virtud muy excelente, que es la religion. La qual como queda dicho, es la mas excelente entre todas las virtudes morales. Luego es grandemente meritoria. De suerte, que la oracion impetra grandes bienes del cielo. Y no tiene solamente esta excelencia, sino que con ella grangeamos con gran premio en el cielo. Por lo qual los Christianos, particularmente que tratan de virtud, se deuen exercitar mucho en esta obra de religion.

Cap. IIII. Del precepto de la oracion.

PRimera conclusion: La oracion en general, y en commun cae debaxo de precepto natural, y diuino. Esta conclusion enseñan los discipulos de Sancto Thomas y el Maestro Aragon en el lugar immediatamente citado, en la solucio del segundo argumento. En esta conclusion tan solamente enseñamos, que ay precepto natural, y diuino de reuerenciar a Dios con la oracion. La razon es: porque la razon natural nos enseña, que Dios ha de ser reuerenciado, y respectado. Y vno de los respectos grandes y reuerencias, que se pueden dar a Dios, es el de la oracion. Porq̃ alli professamos, que Dios es el supremo author de todos los bienes. Luego en general, y en commun ay precepto natural, y diuino de oracion.

¶Segunda cõclusion. La oracion publica, que se haze a ciertas, horas, y tiempos, y por ciertas personas es de derecho humano, como la oracion publica de las horas canonicas, y esto es sanctissimo, y conueniẽtissimo. Esta conclusion enseñan los Doctores citados. Particularmente Aragõ, que declara esto muy a la larga.

¶ Tercera conclusion. La oracion particular, que cada vno reza cae debaxo de precepto. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados con S. Thomas en aquella solucion. Tiene la tambien Alexandro de Ales, y Palude, y Sant Buenauentura, Durando, y Sylueſtro. Prueuase lo primero, por q̃ Christo por S. Lucas enseña, que es necessario orar siempre. Lo segũdo se prueua: porque cada vno esta obligado a desear efficazmente los bienes spirituales. Luego tiene obligacion de pedirlos a Dios, q̃ los puede dar, y que promete q̃ los dara al que los pidiere. Esto se declarara mas en las siguientes conclusiones.

Alexa. 4. p. q. 26. m. 3. Pal. in 4. d. 15 q. 5. Bonauẽtura Durand. ibi. Sylu. v. oratio §. 8. Lu. 18.

¶ Quarta conclusion. El precepto de orar es affirmatiuo, q̃ obliga siempre, pero no por siẽpre, y por todo tiempo. Esta cõclusion enseñan todos los Doctores citados. Que sea affirmatiuo consta manifiestamẽte: porque se da de alguna obra, q̃ ha de hazer el hombre como el precepto de creer esperar, y amar son affirmatiuos. Que obligue siempre, aunque no por siempre es manifiesto: porque los preceptos affirmatiuos, tienen essa propriedad, que obligan siempre, aunque no por siempre.

La difficultad es acerca desta conclusion, quando obliga el precepto dela oracion. La razon de dudar es: porque no paresce que ay tiempo determinado, en el qual obligue el precepto de la oracion. Luego nunca obliga. Esta difficultad es general, y cõmun en todos los preceptos affirmatiuos. Porque es difficillima cosa señalar, y determinar muy en particular el tiempo, en que obligan.

¶ A esta difficultad, digo lo primero, que ay muchos casos, en los quales los hombres, estan obligados a orar por si, y por otros. Esto enseña Sancto Thomas, y siguenle communmente los Doctores, particularmente Aragon en el lugar citado. Vamos declarando los casos. El primer caso es, quãdo el hõbre esta puesto en algun graue peligro del cuerpo o del alma: como si estuuiesse en alguna graue tentacion. La razon es: porque semejantes tentaciones con difficultad se pueden vencer, sin el ayuda de Dios. Y para alcançar esta diuina ayuda es cosa necessaria la oracion, como medio ordenado para esse fin. Luego entonces obliga la oracio. Por lo qual en las diuinas letras se dize, que en semejantes casos oremos, y velemos.

D. Tho. in 4. d. 15 q. 4. ar. 1. quæst. 3.

¶ El segundo caso es, en que esta el hombre obligado a orar, quando el proximo esta en algun graue peligro del cuerpo, o del alma. En el tal caso si el peligro es publico, la oracion tambien ha de ser publica. El exemplo es en caso de guerra, quando corre peligro el Reyno, o la ciudad. Pero si el peligro es particular, en el tal caso, si es graue, y no se puede commodamente vitar, sino es por medio de la oracion

la charidad obliga a orar en particular por la tal necesidad del proximo. Pero si el peligro no es tan graue, y que se puede euitar por otro camino, como con algun buen consejo en el tal caso no aura obligacion de orar. Aduiertase que los prelados en las graues necesidades de los subditos, estan obligados con mayor obligacion a orar por los subditos. Porque son como padres suyos.

¶ La difficultad es, si esto obligara a peccado mortal desuerte que so pena de peccado mortal tenga vno obligacion de rezar por otro en algun peligro graue, y difficultoso.

¶ A esta duda se responde que lo comun es, que no orar por el proximo en el tal caso, tan solamente es peccado venial. Esto enseñan communmente los Doctores. La razon es: porque en las necesidades espirituales, el mismo proximo por otros caminos se puede socorrer a si mismo como es cō la disciplina cō el mirar las cosas mejor, y con mas atencion. Y si el peligro es corporal no es cosa cierta, y auerigueda, que la oracion ha de ser de fructo. Luego muy raras vezes el dexar de orar por el proximo sera peccado mortal.

¶ La difficultad segunda es, si quando vno tiene obligacion de orar, porque esta en algun peligro espiritual, y en alguna tentacion graue, qual es la tentacion de fornicar, o de hurtar, si sera peccado especial contra el precepto de la oracion. La razon de dudar es: porque como queda dicho, el precepto de orar obliga en el tal caso so pena de peccado mortal. Luego en especial, y en particular pecca contra el tal precepto, y por consiguiente sera especial peccado.

¶ A esta duda se responde, que en el tal caso es muy probable, que no pecca especial peccado contra el precepto de la oracion. Desuerte, que si vno tiene vna graue tentacion de carne, que le obliga a orar, para vencerla, y no lo haze no comete dos peccados, vno contra el precepo de orar, y otra cō tra el precepto de no fornicar, sino vno tan solamente de no fornicar. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, y tambien Aragon. La razon es: porque en el tal caso no ay obligacion de orar por si, y en orden al bien de la misma oracion, sino en orden a no fornicar. Luego tan solamente sera vn peccado. Arag. in 2.2.q.83 art.3.

¶ Otros casos multiplican los Doctores particularmente el citado, en los quales obliga el precepto de la oracion. Como quādo vno viene al vso de la razon, y que tiene obligacion de conuertirse a Dios. Y otros dizen, que ay obligacion de orar en los dias de fiesta. Pero estos casos no son ciertos, y auerigūados, ni es cierto y auerigūado, que el precepto de oracion obligue en los tales casos. Lo

que

que es cierto, y averiguado, a mi parecer, es, que si vno gran parte de la vida passasse sin orar estaria en estado de peccado mortal. Porque la vida humana esta muy llena de peligros, y tentaciones, y muy subjecta a males, de los quales se ha de librar el hombre por medio de la oracion. Y ansi obliga el precepto de tal suerte, que no se descuyde el hombre la mayor parte de la vida. En estos casos que hemos dicho, y platicado en este primer dicho, obliga el precepto de la oracion, no por si, ni de si, sino como dizen los Theologos, per accidens, y por razon de otro precepto. Y ansi se ha de declarar en particular, quando obliga por si y de si el precepto de la oracion.

¶ Digo lo segundo, respondiédo a la difficultad principal, que el precepto de la oracion de si, y por si obliga como obliga el precepto de la Fè, y el precepto de la charidad. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, y todos los Doctores. La razon es: porque el precepto de la oracion es affirmatiuo, que obliga siempre, aunque no por siempre. Luego el precepto obliga en algun tiempo. Aduiertase, que es difficulto so señalar tiempo determinado, en el qual este precepto obligue de si, y por si. Y esta difficultad es general, y commun para todos los preceptos affirmatiuos. Con todo esso se ha de dezir, que este precepto por si, y de si obliga en algun tiempo, como obliga el precepto de la fe, y de la charidad. De suerte, que entiédo, que el q̃ en vn año o en medio año, o en tiempo semejante no orasse quebraria el precepto de orar. Porque parece, que es cosa muy probable, o casi cierta o cierta, que este precepto obliga de si, y por si dentro deste tiépo. Luego peccado sera passar este tiempo sin orar, y rogar a nuestro señor. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ En este lugar es necessario dezir alguna cosa de la obligaciõ, q̃ tiené los ecclesiasticos a dezir el officio diuino, y rezar las horas canonicas. Que esto tambié pertenece al precepto, aũque no diuino, pero humano.

Quinta conclusiõ: Qualquiera, que esta ordenado de ordenes mayores, esta obligado a rezar las horas canonicas debaxo de precepto. De suerte q̃ el subdiacono, y ordenado de Epistola, y Euangelio, y Missa tienen esta obligacion. Esta sentencia tiene Sancto Thomas, y todos sus discipulos y todos los Iuristas. Pruebase del derecho en este capitulo. Y aunque es verdad que en el tal capitulo tan solamente se haze mencion del prelbytero: pero Innocencio estiende este derecho, y precepto al Diacono, y Subdiacono, como consta del capitulo volentes. La razon, que pudo mouer a los Pontifices a obligar a estos

D. Tho. quolib. 6 art. 8. Iurisperiti c. presbyter de celebrane missarum.

tales a rezar es, porque estan cõsagrados y diputados al culto diuino. De suerte, que el clerigo ordenado de ordenes mayores, que no rezasse el officio diuino y las horas canonicas, peccaria mortalmente.

¶La difficultad es de los clerigos ordenados de ordenes menores, si estan obligados a rezar el officio diuino, o otra cosa. La razon de dudar es: porque los tales estan diputados, y consagrados al culto diuino, de otra suerte que los seculares. Luego obligacion tienen de rezar alguna cosa, o las horas canonicas.

¶En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que los que estan ordenados de ordenes menores, tienen obligacion a rezar las horas canonicas, aunque no tengan beneficio eccleſiastico, tan solamente por ser clerigos, y dedicados al culto diuino. An si lo enseña Panormitano sobre aquel capitulo presbyter. Paludano enseña, que tienen obligacion de precepto a rezar algo mas, que los meros seculares.

Palud. in 4. d. 15. q. 5.

A esta difficultad se ha de responder, que estos tales no tienẽ obligacion a rezar las horas canonicas, ni el canticum graduũ, ni otra cosa alguna. Esto enseñã todos los Doctores. La razon es: porque no ay ley ni determinaciõ alguna de derecho, ni costũbre ninguna, q̃ obligue a esto.

¶A la razon de dudar se ha de responder, que aunque es verdad, que los tales clerigos estan dedicados al culto diuino, pero no desuerte, que no se puedan mudar, y tomar otro estado, y por esta razon no los obliga la Iglesia a rezar.

¶Sexta conclusion. Qualquiera que tiene beneficio eccleſiastico, o prebẽda debaxo de titulo clerical, tiene obligaciõ debaxo de peccado mortal a dezir cada dia todo el officio diuino, y las horas canonicas, aũq̃ no este ordenado de ordenes mayores. De suerte, q̃ como para obligara rezar el officio diuino cada dia, basta estar ordenado de ordenes mayores, aũq̃ no tẽga beneficio eccleſiastico: anssi tambien basta tener beneficio eccleſiastico, o prebenda, aunque no tenga ordenes mayores. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase del derecho en el capitulo presbyter. Del qual colligen los Doctores, que ay esta obligacion. Tambien porque en el derecho, adonde se dize, que el beneficio se da por el officio. Luego el beneficiado tiene obligacion de rezar el officio diuino. Por lo qual el tal ha de posponer todas las demas cosas al rezar el officio diuino. De lo qual se ha de ver Nauarro. Adonde tratando de los impedimentos que pueden escusar de rezar el officio diuino dize muchas cosas. Lo primero, que quando occurre vna necessidad grande de leer vna licion en concurso publico, o defender algunas conclusiones, que pueden ser de prouecho para la Republica, y lo es, o para la persona

C. finali de reſcriptis in ſexto.

Nauar. in Man. ca. 25. n. 101

par-

particular, y el estudio necessario no se compadesce con rezar las horas canonicas, en el tal caso dize, que escusaria de rezar el diuino officio. Pero de esto se dira despues mas estensamente. Aduiertase, que hablando de la prebenda se dixo de proposito en la conclusion debaxo de titulo clerical. Porque el que por titulo secular lleua los diezmos, como los Reyes, Caualleros, o otros semejantes no tienen obligacion de rezar el officio diuino. De suerte, que segun esta conclusion, los que tienen beneficio simple, o curado tienen obligacion de rezar el officio diuino.

La difficultad es, si el que tiene prestamos, o prestameras, tienen obligacion de rezar el officio diuino.

¶ En esta difficultad ay diuersas sentencias entre los Doctores. La primera sentencia es, que estos tales no tienen obligacion de rezar el officio diuino. La razon es: porque estos tales no tienen estos prestamos, o prestameras para administrar en ellos, sino tan solamente para que con lo que reciben del beneficio puedan estudiar, y para esso se instituyeron estos prestamos. Luego no tienen obligacion estos tales de rezar el officio diuino. La segunda sentencia es, que estos tales tienen obligacion de rezar el officio diuino. Esto enseña Soto y Manuel Rodriguez, y otros Doctores. La razon es: porque el titulo q̃ tienen estos tales es clerical, y no secular. Luego tienen la misma obligacion, que los demas beneficiados. Confirmase: porque este titulo se cuenta en el derecho entre los demas titulos Ecclesiasticos.

¶ A esta difficultad mi parecer es, que estos tales tienen obligacion de rezar el officio diuino, como los demas beneficiados. La razon desta sentencia parece, que conuence. La contraria sentencia tuuiera alguna manera de probabilidad: si tuuiera algun fundamento en derecho. A la razon de dudar se responde facilmente, que estos prestamos se instituyeron para que algunos pudiessen estudiar, pero instituyeronse debaxo de titulo clerical: y ansi estos tales tienen obligacion de rezar el officio diuino.

¶ La segunda difficultad es de los, que tienen pensiones, si estos tales tienen obligacion a rezar el officio diuino. La razon de dudar es: porque estas pensiones son bienes Ecclesiasticos, porque son bienes de beneficios. Luego el que los tiene: y goza tiene obligacion de rezar el officio diuino. Porque como se dize en derecho, el beneficio se da por el officio.

A esta difficultad digo lo primero, que estos tales no tienen obligacion de rezar el officio diuino, como la tienen los q̃ tienẽ beneficios Ecclesiasticos. Esta es commun sentencia de todos

So. li. 10. de iust. q. 5. art. 3.

Manuel Rodr. in Summa ca. 140. c. quoniam de concessione prebẽd. lib. 6.

los Doctores. La razon es: porq estos tales no tienen tituloecclesiastico sino tã solamẽte mero derecho de recibir estos fructos del que tiene el titulo. Luego no tiene obligacion de rezar el officio diuino.

¶ Digo lo segundo, que estos tales tienen obligacion de rezar el officio menor de Nuestra Señora. Esto enseña Nauarro, y Aragon, y Manuel Rodriguez. Pruevase de vn motu proprio de Pio Quinto, que trae Nauarro, en el qual el Pontifice expressamente manda esto. Y este motu proprio fue promulgado, y acceptado de la gente virtuosa: por lo qual obliga en conscience. Aduiertase con Fray Luys Lopez, que el secular pobre, que tiene alguna pension sobre algun beneficio con dispensacion de su Santidad no esta obligado por virtud de aquel motu proprio a rezar el officio menor de Nuestra Señora, ni esta obligado a rezarle el caualliero pensionario professo en alguna orden militar. Porque la intencion del Papa fue obligar a rezar a los pensionarios, que tienen alguna manera de titulo clerical. Particularmente, que estos caualleros por virtud de su instituto tienen obligacion de rezar alguna cosa, como lo dize Nauarro. Aduiertase, que los que tienen estas pensiones y estan obligados a rezar el officio de Nuestra Señora, sino rezã tambien tendran obligacion de restituyr, conforme a lo que se ha de dezir abaxo.

¶ La tercera difficultad es del que tiene titulo de algun beneficio Ecclesiastico: pero no lleua commodidad alguna del tal beneficio, si tendra obligacion de rezar el officio diuino. En esta difficultad Medina enseña, que el que tiene el titulo del beneficio, aunque no lleue ningunos fructos, sino que los lleue todos otro, tiene obligacion de rezar el officio diuino. Desuerte que solo el titulo es razon sufficiente para induzir la tal obligacion. La razon es: porque el tal accepto el beneficio con aquella carga de rezar el officio diuino. Luego esta obligado a rezar. Lo qual declara: porque este tal sin lleuar fructos del beneficio tiene la carga de hazer el officio, que pide el beneficio, como se dize en derecho. Y assi lo mismo sera en lo que toca a las horas canonicas. Otros Doctores tienen, que en el tal caso, no tiene obligacion de rezar el officio diuino. Assi lo tiene Soto, y Nauarro, y Cordoua. Para declaracion desta difficultad vsan algunos Doctores de vna manera de distinction, la qual me parece bien. Por lo qual siguiendo la tal distinction en esta difficultad.

¶ Digo lo primero, que el que tiene el titulo del beneficio, y no recibe los fructos si lo haze por su voluntad, porque de gracia le concede al otro los fructos, o

rum consilio. 18.

Medi. codice de oratione nec. deneceſsitate vocaliter orandi, &c.

Nauar. in Man. ca. 12. 2. Aragon 2. 2. q. 83. art. 12. Man. Rodr. loco citato conc. 5.

Fr. Luys Lo. in instruct. cõsciẽtiæ c. 95.

C. clericus. 90. d

So. li. 10. de iust. q. 5. art. 3. Na. c. 25. n. 113. & 114. Cordoua de casib. q. 180.

Nau. li. 3. cõsiliorũ tit. de celebratione missa-

por

por estar ausente, o porque esta descommulgado, en el tal caso el que tiene el titulo del beneficio, aunque no recibalos fructos, tiene obligacion de rezar el officio diuino. Esto es lo que affirman communmente los Doctores. La razon es: porque en el tal caso tiene derecho para recebir los fructos del beneficio: y si el no lo recibe es: porque no quiere, o por su voluntad. Luego obligacion tiene en el caso de rezar el officio diuino.

Digo lo segundo, que si esto se hizo con dispensacion del Sumo Pontifice, que dio el titulo a vno, y los fructos del beneficio aplico a otro, no tiene obligacion de rezar el officio diuino. Esta sentencia tiene Cayetano, Soto, y Nauarro en los lugares citados. La razon es: porque la obligacion de rezar el officio diuino nace y procede, o de las ordenes mayores, o de los fructos, que se reciben de la Iglesia. Y en el tal caso no ay ningun titulo destos. Luego no ay obligacion de rezar el officio diuino. Por lo qual en este caso no se le ha de imputar el no recibir los fructos del beneficio: pues es ansi, que desto no tiene el culpa, ni es causa, sino el Summo Pontifice, que aplico los fructos a otro. Y ansi paresce, que le desobligo de la carga q̃ tenia de dezir el officio diuino. Pero en el primer caso el es causa de no recibir los fructos, y ansi se le ha de imputar a el, y no al Papa. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que se pone en estas sentencias.

Caiet. in Súma v. hora. Soli. 10. de iust. q. 5. art. 3.

La quarta difficultad es, quãdo el beneficio es pequeño, y los fructos son pocos, si en el tal caso ay obligacion de rezar el officio diuino. En esta difficultad algunos Doctores tienen, que ay obligacion de rezar el officio diuino.

¶ Esta sentencia tiene Medina Complutense en el lugar citado, y Nauarro en el lugar allegado, y Syluestro. Prueuase de aquel capitulo clericus. En el qual se dize, que quando a vn Clerigo no le puede sustentar el beneficio, y los fructos del que busca el sustento con otro artificio, o manera de viuir: pero de suerte que se haga sin detrimento de su officio. Luego el tal obligacion tiene de rezar el officio diuino. Syl. v. hora. §. 3.

¶ A esta difficultad se responde, ser muy mas probable, que el que tiene semejante beneficio no tiene obligacion de rezar el officio diuino. Esta sentencia tienen communmente los Doctores, particularmente Soto en el lugar citado, y los demas discipulos de S. Thomas. Prueuase: porque en el derecho el beneficio tan pequeño no se tiene por beneficio, y ansi puede vno tener muchos tales beneficios. Luego es como sino lo tuuiesse y por consiguiente no tiene obligaciõ de rezar el officio diuino. Confirmase: porque la obligaciõ de rezar el officio diuino nace y procede del estipendio, que

recibe. Y el que recibe beneficio tan tenue no se ha de dezir, que recibe estipendio. Luego no ay obligacion en el tal caso de rezar el officio diuino. De lo qual se responde a la razon de dudar puesta por la contraria sentencia diziendo que aquello se entiende de otros ministerios, y officios que tiene obligacion de hazer.

¶ Aduiertase, que el ser el beneficio tenue, y pequeño se ha de mirar conforme al aluedrio del varon discreto, y prudente, considerando todas las cosas, que se deuen considerar en orden a este effecto. Soto dize que si el beneficio no vale sino ocho ducados, o vna cosa semejante, no tiene obligacion de rezar el officio diuino. A mi parecer aunque el beneficio valiesse diez y seys ducados, y aun veynte, no le obligaria agora a rezar. Porque el tal beneficio es tenue, y no tiene razon de beneficio en orden a la sustentacion. Tambien se deue aduertir con el mismo Soto, y con otros Doctores que lo tomaron del, que aunque sea assi, que el beneficio no sea sufficiente para sustentar, si es sufficiente para buena parte del sustento, el tal beneficio obliga en conciencia a rezar las horas canonicas.

So.li. 10. de iust. q. 5, art. 3.

¶ La quinta difficultad es de aquel, que tiene meramente titulo del beneficio litigioso sin fructos por concesion del Papa, si este tal tendra obligacion de rezar el officio diuino.

¶ A esta difficultad se responde facilmente de la resolucion de la duda passada, que el tal no tiene obligacion de rezar el officio diuino. Esto enseña el Maestro Soto en el lugar citado y se siguen communmente los Doctores. La razon es la misma porque el estar obligado a rezar las horas canonicas nace del orden sacro, o por el estipendio, q̃ tiene por razon del beneficio. Y en el tal caso ni esta ordenado de orden sacro, ni tiene estipendio. Luego no tiene obligacion de rezar el officio diuino.

La sexta difficultad es de aq̃llos que tienen algun beneficio en encomienda, si estos tales tienen obligacion de rezar el officio diuino.

A esta difficultad se responde que el tal esta obligado a rezar el officio diuino. De suerte que se ha de entender, que tiene obligacion de rezar el officio diuino por si o por otro tercero, de suerte que como tiene obligacion de hazer el officio de beneficiado por si, o por otro tercero assi tambien tiene obligacio de rezar el officio diuino por si o por otro. El exemplo es, quãdo diessen vn beneficio, a vn niño peq̃ño, q̃ no tiene habilidad para rezar el officio diuino estaria obligado a rezar las horas canonicas por substituto. Esto enseñan cõmunmente los Doctores, particularmente Aragon, y Manuel Rodriguez. La razõ es porque estos tales lleuan los fructos del beneficio, o los padres por ellos.

Lue-

Luego tiene obligacion de dezir las horas canonicas en la manera, que fuere posible por si, o por tercero.

¶ La septima difficultad es del q̃ tiene vna capellania colatiua, si este tal tiene obligacion de rezar las horas canonicas. La razõ de dudar es: porq̃ la capellania no parece beneficio eccleſiastico. Luego no obliga a rezar el officio diuino. A esta dificultad se respõde, q̃ el tal tiene obligaciõ de rezar el officio diuino. Esto enseñã cõmunmẽte los Doctores, particularmente los citados. La razõ es: porq̃ la tal capellania verdaderamẽte tiene razõ de beneficio eccleſiastico, como es cosa notoria en derecho. Luego la tal capellania obliga a dezir el officio diuino. De lo qual se respõde facilmẽte a la razõ de dudar. Diziẽdo q̃ la tal capellania verdaderamẽte es beneficio eccleſiastico: y anſi por este titulo ay obligacion de rezar el officio diuino.

¶ La octaua difficultad es del descomulgado, que tiene beneficio eccleſiastico, si el tal tiene obligaciõ de rezar el officio diuino. La razon de dudar es: porq̃ el tal no lleua ni goza los frutos del beneficio, como es cosa cierta. Luego no tiene obligacion de rezar las horas canonicas.

¶ A esta difficultad se respõde, q̃ sin duda ninguna el tal descomulgado tiene obligaciõ de rezar el officio diuino. En esto cõuienẽ todos los Doctores. La razõ es: porq̃ este tal tiene beneficio eccleſiastico, y sino recibe los fructos del beneficio, es por su culpa: y el es la causa de no los recebir. Luego obligado esta a rezar. De lo qual se respõde a la razõ de dudar, diziẽdo, q̃ sino recibe los fructos del beneficio, es por su culpa: y siendo por su culpa no se quita la obligacion, que tenia de rezar, y es como si los recibiesse, pues el es la causa de no recebirlos. ¶ La nona difficultad es del beneficiado, q̃ pleyteasse sobre los fructos del beneficio, los quales está arrestados, o los ha recibido el contrario, q̃ pleyteа cõ el, si el tal tiene obligaciõ de rezar el officio diuino, no estãdo dada la sentẽcia en su fauor, ni gozando el de los fructos. En esta difficultad Manuel Rodriguez sin ninguna distinciõ en esta, q̃ si el tal por sentẽcia vuiesse de alcançar los fructos del beneficio, aunq̃ no aya recibido la posseſsiõ, tiene obligaciõ d̃ rezar el officio diuino. Esto tiene difficultad anſi dicho. Porq̃ pued̃ auer pleyto dudoso de ambas partes, y en el tal caso es la difficultad, si aura obligaciõ de rezar el officio diuino. Porq̃ si la vuiesse ambos estarian obligados a rezar el officio diuino, y si fuessen quatro todos tẽdrian la misma obligaciõ. Lo qual es difficultoso: porque por vn mismo beneficio estariã obligado a rezar quatro. En esta duda se ha de hablar con distincion, y claridad, para que se descubra la verdad.

Man. Rodr. in summa. c. 140 con. 4.

¶ Digo lo primero, que siendo certissimo el derecho de la

vna parte o del tal beneficiado, o cierto, de suerte, que le han de aplicar los fructos del beneficio aunque actualmente no los posea teniendo la possession del beneficio, tiene obligaciõ de rezar las horas canonicas. En este sentido tiene verdad lo que enseña F. Manuel Rodriguez. La razon es: porque en el tal caso tiene beneficio ecclesiastico, y quãto a lo que toca a los fructos del beneficio, es como, si los tuuiera y gozara: porq̃ es cierto que se los han de dar. Luego tiene obligaciõ de rezar el officio diuino,

¶ Digo lo segundo, que si ninguno esta en la possession, y ay igualdad de ambas partes hablo de la possessiõ del beneficio, que ninguno esta obligado a rezar el officio diuino. Suele acõtecer, q̃ dos pleyteã sobre vn beneficio, y ninguno tiene la possessiõ del tal beneficio, y ay duda de ambas partes, ninguno esta obligado a rezar. La razõ es: porq̃ ninguno tiene ni possee beneficio ecclesiastico. Luego en el tal caso no ay obligacion de rezar las horas canonicas. Porq̃ la tal obligacion mana, y procede de tener beneficio ecclesiastico, como q̃da dicho en lo passado.

¶ Digo lo tercero, que si vno possee vn beneficio ecclesiastico, y ay pleyto sobre la propriedad, de suerte, que el que possee el beneficio ecclesiastico no recibe los fructos del beneficio, porque estan depositados, y secrestrados por el tiempo, que dura el pleyto, y ay duda en el negocio: en el tal caso es bien aparẽte: que ninguno esta obligado a rezar las horas canonicas. De lo que toca al que no possee parece cosa notoria: pues en ninguna manera tiene beneficio ecclesiastico. Y de lo que toca al que possee tambien es muy aparente: porq̃ este agora no recibe los fructos del beneficio, y por otra parte ay gran duda si los recibiera. Luego no tiene obligacion de rezar el officio diuino. Desto dicho se resoluieran otras difficultades que estan anexas a estas.

¶ La decima difficultad es de aquel, que consiente, que le lleuen todos los fructos de su beneficio por pension, si el tal estara obligado a rezar las horas canonicas. La razõ de dudar es: porq̃ el tal no recibe los fructos del beneficio que tiene, y es como tener solo el titulo. Luego no tendra obligacion de rezar.

¶ A esta duda se rspõde, que tiene obligacion de rezar las horas canonicas. Esto enseñan cõmunmente los Doctores. La razõ es: porque en el tal caso por el esta que no le den parte de los fructos. Luego obligacion tiene de rezar el officio diuino. Verdad es, que como queda dicho, aquel que con authoridad del Papa tiene solo el titulo, de arte q̃ quede el que renuncia en el con todos los fructos, no esta obligado a rezar. Porque en el tal caso no esta por el no recebir los fructos del beneficio. De

lo

lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ Hasta agora hemos platicado de la obligacion, que ay a rezar el officio diuino por razon de el ordē sacro, y por titulo de ser vno beneficiado, y tener beneficio ecclesiastico. Antes que passemos adelante a dezir de las escusas legitimas, que puede auer para no rezar los tales el officio diuino, es necessario declarar primero, si ay obligacion de rezar el officio diuino por otro titulo, qualpuede ser el ser religioso, y auer hecho Profession solemne.

¶ Septima conclusion. Los frayles, y monjas tienen obligacion so pena de pecado mortal a dezir el officio diuino en cōmunidad, por razō del estado, q̄ tienē. De suerte, q̄ seria pecado mortal si el tal officio diuino se dexasse en la communidad destos religiosos. Esto enseñan cōmunmēte los Theologos, como lo dize Aragō en el lugar citado, y Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion de cima. La razon es: porque los tales conuentos, y cōmunidades estan diputadas para el culto diuino. Luego obligacion tienen de dezir en commun el officio diuino. Esta obligacion declara mucho mejor la costūbre que tiene fuerça de ley. En ninguna semejāte communidad se dexa de rezar el officio diuino, y se tendria por cosa muy graue el no dezir el officio diuino. De lo qual se infiere, que los prelados en particular peccarian mortalmente, y muy grauemente, sino hiziessen dezir el officio diuino en communidad: porque los tales prelados tienen obligacion de mirar por las cosas, que pertenecen a la communidad.

¶ Octaua conclusion: Certissima cosa es, que los religiosos legos, que no son del choro, no tienen obligacion de rezar el officio diuino, ni parte alguna de el. Esto enseñan commumente los Doctores, particularmente los citados. La razon es: porque los tales no estan diputados para el culto diuino, sino para el seruicio del conuento en cosas temporales. Luego no tienen obligaciō de rezar el officio diuino. Aduiertase, que los tales por ser religiosos communmente tienen en sus religiones obligacion de rezar algunas cosas, como en nuestra religion tienen obligaciō en lugar de las horas canonicas dezir algunos paternostres. Pero esta obligaciō no tiene otra fuerça mas, que la q̄ tuuiere por fuerça y virtud de su constitucion. Si en la cōstitucio vuiere precepto aura obligaciō de pecado mortal. Y si no vuiere precepto, como no lo ay en nuestra cōstitucio no tienē obligaciō so pena de pecado. Por q̄n nuestra cōstitucio no ay obligaciō a pecado, sino tā solamente a pena, como cōsta de las mismas constituciones. La difficultad es, acerca de los religiosos professos, q̄ no estan ordena-

dos de

de orden sacro, si los tales tienen obligacion de rezar el officio diuino, de suerte que no sea peccado mortal no le rezar, o si es peccado mortal dexarl de rezar. Los que tienen orden sacro es cosa lisa, y clara, que tienen obligacion de rezar el officio diuino. La difficultad es de los q no estan ordenados. Tambien se aduierta, que algunos en algunas religiones por fuerça, y virtud de sus constituciones pueden tener precepto de rezar el o ficio diuino, y de los tales tampoco ay duda, sino que tienen obligacion de rezar el officio diuino. La difficultad es de los que no tienen precepto, si no que tan solamente son professos deputados para el choro. La razon de dudar es: porque no estan obligados por orden sacro, ni por tener beneficio: porque assi lo suponemos que no tienen orden sacro, ni beneficio. Ni estan obligados por razon de la profesion, porque la profesion tan solamente obliga a la obseruancia de los tres votos essenciales. Luego no tienen obligacion, que obligue a peccado mortal. Confirmase: porque si uuiesse en los tales alguna obligacion de rezar el officio diuino, hauia de ser por viuir de lymosnas. Y esta razon no es de fuerça ninguna: porque las lymosnas, que se reciben no obligan a rezar cosa alguna. Luego no viene la obligacion de rezar de las lymosnas. En esta difficultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que estos tales no tienen obligacion de rezar el officio diuino. Esto enseñan algunos Doctores. Como es Caietano, que dize, que no puede entender por donde los tales religiosos esten obligados a dezir el officio diuino, sino es por la costumbre: y que duda mucho que la tal costumbre obligue a pecado mortal. Medina complutense absolutamente enseña, que no tienen obligacion de rezar, y lo mismo enseñan otros Doctores. La segunda sentencia contraria desta es commun entre todos los Doctores, los quales affirman, que tienen obligacion de rezar. Esto tiene Syluestro, Antonino, Soto, Nauarro, Paludano, Panormitano y otros Iuristas, y todos los discipulos de Sancto Thomas. La tercera sentencia es como media, la qual tiene Aragon en el lugar citado. El qual en la tercera conclusion enseña, que si el tal religioso vna vez, o otra dexasse de rezar el officio diuino, no peccaria mortalmente. Porque dize, que es muy dura cosa embiar a vno al infierno, quando no ay razon euidente, como no la ay en el presente. Pero dize, que el tal religioso, que por largo tiempo no rezasse el officio diuino, o por negligencia lo dexasse de rezar muchas vezes, no se atreueria a escusarle de peccado mortal.

Cai. v. hora canon.

Syl. v. hora. q. 2. Anto. 3. p. tit. 13. ca. 4. Sot. lib. 10. de just. q. 5. art. 3. Nauar. in enchiridio. de oratio. ca. 7. n. 2. & 5. Pal. in 4. d. 15 q. 5. Panor. & alij in ca. licet de voto.

Digo

¶ Digo lo primero, que a mi parecer esta tercera sentencia no tiene probabilidad alguna, ni se puede seguir con buena consciencia. La razon es: porque, si ay costumbre, o cosa otra alguna, que tenga fuerça de ley para obligar a peccado mortal a que los tales rezen el officio diuino: siempre estaran obligados a rezarle, y no se podran escusar de peccado mortal de vna vez, o otra, que dexan de rezar el officio diuino. Y si no ay cosa, que tenga fuerça de ley para obligar apeccado mortal, facil cosa es de escusar de peccado mortal al que dexa siempre de rezar el officio diuino. Por lo qual esta sentencia no tiene fundamento, y ansi no la tengo por probable.

¶ Digo lo segundo ser certissimo en Theologia, que los tales religiosos tienen obligacion de rezar el officio diuino. Esto tienen todos los Doctores citados por la segunda sentencia. Pruebase lo primero: porque todos aquellos, que tienen semejante estado, hazen escrupulo grande de dexar de rezar el officio diuino, y qualquiera hora canonica: y todos tienen por cierto que peccan mortalmente, no rezando el officio diuino, o qualquiera de las horas canonicas. Luego obligacion tienen so pena de peccado mortal. Confirmase de la costumbre laudable, que ay aprouada por el commun cõsentimiento de todos los sanctos Padres. Y esta costumbre tiene fuerça de ley. Luego obligaciõ ay de dezir el officio diuino. Esta costumbre tiene fundamento en que los tales religiosos estan diputados para el choro. Y tambien, que como queda dicho ay precepto, que obliga a peccado mortal de dezir el officio diuino en conuento, y en commun. Luego los que estan diputados para el choro, quando no lo pueden dezir en el choro tienen obligacion de dezirlo en particular.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente de la razon ya dicha. Y lo mismo se ha de dezir a la confirmacion. Luego diremos algunas cosas tocantes a esto mismo de los religiosos del choro, que despues de ser del choro se truecan en religiosos legos, o los echan de la religion, si los tales tienen obligacion de rezar el officio diuino.

¶ La segunda difficultad es de los nouicios del Choro, si tienen obligacion debaxo de peccado mortal a rezar el officio diuino. La razon de dudar es: porque los tales estan diputados, y consagrados para el choro. Luego tienen obligacion de rezar el officio diuino. En esta difficultad Palude en el lugar citado tiene que los tales tienen obligacion de rezar el officio diuino, de suerte que pecaran mortalmẽte, sino le rezan. Porq̃ dize este autor, que viuen de lymosnas como los demas.

¶ A esta duda se responde ser cosa certissima, que los tales no

tienen,

tienen obligacion de rezar el officio diuino. Esto enseñan todos los Doctores Iuristas, y Theologos principalmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque el tal no es professo, y por consiguiente no tiene obligacion a cosa ninguna a que esten obligados los professos. Y esto esta recebido por la costumbre comun de todos los hombres religiosos. Luego no ay obligacion de que los tales rezen el officio diuino. A la razon de dudar se responde facilmente que el nouicio choristа no esta deputado a el Choro ex professo, y de assiento, sino tan solamente esta como en via, y camino para consagrarse, y deputarse al choro: y ansi no tiene obligacion de rezar el officio diuino.

¶ La tercera difficultad es de las religiosas professas, que estan diputadas para el choro, y son professas de profession solemne, si las tales tienen obligacion de rezar el officio diuino. Hablo de las del choro: porque las legas es cosa cierta, y aueriguada, que no tienen mas obligacion a rezar el officio diuino que los religiosos legos. Y de las tales se ha de dezir lo mismo, que de los religiosos legos. La difficultad es la misma, que de los religiosos del choro, que no estan ordenados de ordenes mayores.

¶ Digo lo primero ser cosa certissima, que las religiosas no uicias, aunque sean del choro, no tienen obligacion de rezar el officio diuino, como no lo estan los nouicios del choro: porque es la misma razon de vnos y de otros.

¶ Digo lo segundo, que las tales religiosas tienen obligacion so pena de peccado mortal a dezir el officio diuino en el choro, y en la communidad de la misma suerte, que los religiosos. La razon es la misma, que de los frayles, como queda dicho en lo passado: y se conuence claramente de lo que ya queda dicho. Y ansi lo enseñan comunmente los discipulos de S. Thomas particularmente el M. Soto. De lo qual se responde facilmente a muchas preguntas, que hazen la religiosas tocantes a este punto. Verdad es que las religiosas se escusan mas facilmente de la obligacion de dezir el officio diuino, por razon de tener la salud no tan entera como la tienen los hombres. Lo qual es necessario aduertir, para casos particulares, que se pregũtan tocantes a las religiosas.

¶ Es necessario dezir algo en este lugar de lo que toca a las escusas, que puede auer para rezar el officio diuino, y ver quales son legitimas, y quales no son sufficientes. Estas causas se reduzen a algunas en particular. Las quales causas desobligan de rezar a todos aquellos, que tienen obligacion de rezar el officio diuino.

¶ Nona conclusion: La e-

ferme-

fermedad, ſi es tal, que el rezar el officio diuino puede hazer notable daño al enfermo eſcuſa de la obligacion de rezar. De ſuerte que en el tal caſo, el que no reza no pecca mortalmente. Eſto enſeña Nauarro, Innocencio, y Hoſtienſe, y Soto en el lugar citado, y eſto enſeñan communmente los Doctores. La razon es: porque la obligacion, y precepto de rezar no obliga con detrimento de la ſalud: porque de otra ſuerte el tal precepto ſeria carga grandemente peſada. Luego en el tal caſo no ay obligacion de rezar el officio diuino. Aduiertaſe con Nauarro de la enfermedad que quita la obligacion de rezar ha de ſer tal y de tal calidad que impida todo el dia, y el rezar, por ſi, y con compañero, y que deſta manera ſea nociuo notablemẽte a la ſalud el rezar. De lo qual infiere Nauarro, que la quartana no eſcuſa del rezar, y otra ſemejante calentura que dura por poco eſpacio, y dexa todo el dia deſocupado, de ſuerte, que dize Nauarro, que ſi la enfermedad no impide el tratar otros negocios graues, y platicas de importancia de ſuerte que las tales no hazen notable daño, tampoco quita la obligacion de rezar. La verdad es, que ſi la quartana o otra calentura o enfermedad, aunque no dura todo el dia, pero atormenta de tal ſuerte, que queda muy canſado deſpues, de manera que no queda para rezar, en el tal caſo no entiendo, que ay obligacion de rezar el officio diuino. Todo eſto ſe ha de dexar al aluedrio del varõ diſcreto, y prudente. Particularmente ſe deue aduertir en las religioſas, que tienen muchos achaques, y enfermedades, y ſe eſcuſan mas facilmente, por ſer mas flacas, y mas neceſsitadas, como es coſa notoria.

Nauar. in man. c. 25 n. 10. Innocen. & Hoſt. c. 1 de celeb. miſſarũ. Naua. in enchiri. de oratione c. 11.

¶ La primera difficultad es del que por enfermedad dexo de rezar las horas canonicas, ſi eſtara deſpues de paſſado el dia o el tiempo obligado a rezar las. El caſo es, quando vno por enfermedad dexo de rezar el officio diuino vn dia. La duda es, ſi deſpues de paſſado aquel dia tendra obligacion de rezar el diuino officio del dia paſſado. En eſta difficultad algunos Doctores, como Gerardo de aſsiduitate orandi, enſeña que ay obligacio de rezar el officio diuino del dia paſſado, y en ſu fauor cita a Innocẽcio, y a Hoſtienſe en aql capitulo primero, y no ſe mueue con razon alguna.

¶ A eſta difficultad ſe reſponde, que en ninguna manera el tal eſta obligado a rezar el officio diuino del dia paſſado. Eſta es commun ſentencia de todos los Theologos, particularmente diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es clara: porque la obligacion de dezir el officio diuino es carga de aql dia, ſeñalado. Luego en paſſan-

do

dose aquel dia, no ay obligacio de rezar el officio diuino de aq̃l dia. Como el q̃ dexo de ayunar vn dia de precepto por estar enfermo no tiene obligacion de voluer ayunar otro dia. Lo mismo es de otro, qualquier impedimento legitimo, que escusa de rezar aquel dia o algunos dias. Passado aquel dia, o aquellos dias no tiene obligacion de rezar despues el officio diuino q̃ dexo de rezar. Y lo mismo es, si lo dexo de rezar sin causa legitima, por no q̃rer rezarle passado aquel dia, no tiene obligacion de voluerle a rezar: porque es carga de aquel dia.

¶ La segunda difficultad es, si el que dexa de rezar las horas canonicas por tener enfermedad, que legitimamente le escusa de la tal obligacion, si estara obligado a hazer que le rezen las horas canonicas delante de el, y oyrlas o si estara obligado a rezarlas mentalmente, sino puede rezar vocalmente. En esta difficultad algunos Doctores enseñan ser necessario, oyr las horas canonicas, y rezarlas mentalmẽte. Esto vltimo enseña Maiores. A esta difficultad se ha de responder, que los tales no tienen obligacion de oyr el officio diuino ni de rezarlo mentalmente. Esto enseñan comunmente todos los Doctores, particularmente discipulos de S. Thomas, y Aragon. La razon es: porque el precepto tan solamente obliga a rezar vocalmẽte las horas canonicas: y este tal no las puede rezar vocalmente. Luego no tiene obligacion a rezar mentalmente, ni a oyr el officio diuino.

Maiores. in. 4. d. 12. q. 6.

¶ Aduiertase con el Padre Maestro Soto, que en todo esto, que toca a dexar de rezar el officio diuino por razon de enfermedad se ha de tener atencio para si la enfermedad escusa al al uedrio del varon discreto, y prudente. En caso de duda se ha de consultar el medico, y el prelado, y con su parecer puede muy bien quietar su cosciencia, y no de otra manera. Particularmente los religiosos con el mandato del superior, quedan muy seguros en conciencia, sin auer en ello difficultad. Porque esta es cosa cierta entre los Doctores.

¶ La tercera difficultad es del que teniendo enfermedad, puede rezar sin notable daño alguna parte del officio diuino, aunque no todo enteramente, si el tal estara obligado a rezar aquella parte. El exemplo es. No puede rezar Maytines, porque siendo largos, y auiendo de leer mucho le haze notable daño a la salud: pero rezando las horas del dia no le haze daño. La duda es si aura obligacion de rezarlas. La razon de dudar es: porque parece ser la misma razon de vnas horas, que de las otras, pues caen todas debaxo de vn mismo precepto. Luego sino tiene obligacion de rezar las vnas horas canonicas tampoco la tendra de rezar las otras.

A esta

¶ A esta difficultad se responde, que tiene obligacion de rezar aquella parte del officio diuino, que no fuere causa de notable daño en su salud. Esto enseñan communmente todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque el que no puede cumplir el precepto ecclesiastico enteramente, y quanto a todo lo que manda, sin notable daño de su salud, deue de cumplir quanto a aquella parte, en la qual no le haze daño notable, como consta por exemplo si vno no puede sin notable daño de su salud ayunar toda la quaresma, tiene obligacion de ayunar los dias que pudiere dos otres interpolandolos. Luego lo mismo sera en nuestro proposito. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Porq rezar todas las horas canonicas, puede ser causa notable de daño en la salud, y rezar algunas horas canonicas puede ser que no cause tan notable daño en la salud. Por lo qual puede acontecer, que alguna persona no tenga obligacion de rezar los maytines, y que este legitimamente escusada deste officio por falta de vista, y por causarle notable daño el rezar por el libro, como se ha de rezar en los maytines, y que este obligada la tal persona a rezar las horas del dia: porque las puede rezar mas facilmente por tenerlas en la memoria, y no ser cosa tan trabajosa para la cabeça, y para la vista, ni ser cosa tan prejudicial para la salud.

¶ La quarta difficultad es de vn enfermo, que es de tal calidad la enfermedad, que no le haria notable daño el rezar con compañero, y le haze notable daño rezar a solas, si el tal estara obligado a rezar con compañero. La razon de dudar es: porque muchas vezes puede acontecer, que no pueda tener compañero, que le ayude a rezar. Luego en el tal caso no correra la obligacion de rezar.

¶ A esta duda se responde, que el tal pudiendo comodamente tener compañero, con quien rezar, esta obligado a rezar el officio diuino, con el tal compañero. Esta es commun resolucion de todos los Theologos particularmente discipulos de S. Thomas en el lugar citado. La razon es: porque el tal tiene precepto de rezar el officio diuino, como es cosa notoria: y puede comodamente rezarle. Luego obligacion tiene de rezarle. Dixe en la resolucion, quando puede tener commodamente compañero, que le ayude a rezar, como lo puede tener vn religioso en vna casa grande, donde ay muchos religiosos, y tambien lo pueden tener canonigos, y otras gentes semejantes. Pero si fuesse vn clerigo pobre, que no pudiesse tener facilmẽte compañero q̃ le

ayudasse a rezar, o fuesse vn religioso, que esta en vna casa pequeña, que no lo puede tener commodamente no estaria obligado a rezar. De lo qual se responde a la razon de dudar. En todas estas cosas ha de auer prudencia, y discrecion, y no se han de apretar los enfermos, ni los han de congoxar. De lo qual, y de la duda passada se ha de ver Nauarro. Adnotat. de uiertase, que Leon decimo para seguridad y quietud de las consciencias de los frayles enfermos, y para que no tengan escrupulos concedio, que cumplan con lo que sus prelados les señalaren, diziendo el medico corporal, si comodamente se puede hauer que les haga mal el rezar las horas canonicas.

Nauar. de oratio. c. 10. n. 12. 14. 15. q. 16.

¶ Decima conclusion: Causa legitima para dexar de rezar el officio diuino, y escusar la tal obligacion es vna ocupacion repentina, que sin escandalo, o sin peccado no se puede dexar. Declaremos esta conclusion con exemplo. Si huuiesse vna ocasion repentina, que se leuantasse algun alboroto en el pueblo, y para sossegar este alboroto fuesse necessario hazer algunas diligencias, con las quales no se compadeciesse el rezar el officio diuino, en el tal caso, y por la tal ocasion se podria sin peccado alguno dexar de rezar el officio diuino. Lo mismo es, quando se offrece necessidad de leer de opposicion, o de defender algunas conclusiones publicas, con las quales no se compadesce el rezar el officio diuino, siendo esto de prouecho para la republica, no auria obligacion de rezar el officio diuino. Esto enseñan communmente los Discipulos de Sancto Thomas, y todos los de mas Doctores, particularmente Aragon en el lugar citado, y Syluestro, y Henrico. La razon es: porque el tal precepto de rezar el officio diuino no ha de obligar cõ tanto detrimento particularmente del bien publico.

Syl. v. hora. q. vlt. Henricus Quolibe. 15. q. 11.

¶ La difficultad es acerca desta causa, si seria legitima causa para dexar vno de rezar el officio diuino, si huuiesse de predicar, o leer vna licion como de Theologia, o canones, o otra semejante, que fuesse de prouecho en la vniuersidad, si el tal podria con buena conscience dexar de rezar el officio diuino no se compadesciendo con el sermon, o con la tal licion, por ser necessario ocupar el tiempo en estudiar, y reboluer los libros, para el sermon, o para la licion.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que de ordinario los predicadores, y lectores, aun quando predican actualmente, como en la quaresma tienen obligacion de rezar el officio diuino. Esta es commun sentencia de todos los Doctores. La ra-

zon

zon es: porque communmente, y ordinariamente, el officio diuino, y el rezarle se compadesce muy bien cõ el predicar y leer, lo qual consta del vso cõmun de todos los lectores, y predicadores. Luego ordinariamẽte tienen obligacion de rezar el officio diuino.

¶ La difficultad mas en particular es, quando el rezado no se cõpadesciesse comodamente cõ estos officios, por ser el predicador, o el lector vn poco flaco, y necesitado, aunque la necesidad no escusa de rezar el officio diuino, tomada ella por si, sin la ocupacion del predicar, o del leer. La duda es, si en el tal caso todo esto junto seria legitima causa de dexar de rezar el officio diuino.

¶ Digo lo segundo, que regular y communmente, quando no ay necesidad, particular en la republica de la Doctrina, o enseñança, q̃ no ès bastãte causa para escusar de rezar el officio diuino. Esta es Doctrina commun de todos. La razon esta clara: porque la obligacion de rezar es grande, y cae debaxo de precepto. Y la necesidad de la doctrina del tal no es necessaria en la Republica, como lo suponemos. Luego en el tal caso aura obligacion de rezar el officio diuino.

¶ Digo lo tercero, que en vn caso, o en casos, que la Republica tuuiesse necesidad de la tal doctrina, en el tal caso no me atreuiera acondenar a el tal, si dexasse de rezar. Porque en el tal caso por razon del bien publico paresce, que ay legitima causa, para escusar, a vno de rezar.

¶ La segunda difficultad es, si sera legitima causa, para escusar de rezar el officio diuino el acudir a, seruir a algun enfermo, o enfermos, que no pudiesse rezar. Soto absolutamente, y sin distincion enseña, que el que esta de tal suerte impedido acerca de los enfermos, o de otra manera, que no puede rezar tiene legitima causa para escusarse de la obligacion de rezar el officio diuino. Verdad es, que se ha de tener atencion aque no aya fraude, ni engaño en esto. Ansi lo dize el Padre Maestro Soto. Para declarar esta difficultad.

¶ Digo lo primero, q̃ si huuiesse necesidad de seruir a vn enfermo, o enfermos de tal suerte, q̃ con el tal seruicio, no se cõpadesciesse el rezar el officio diuino, en el tal caso no ay obligacio de rezar el officio diuino. En este caso me parece muy biẽ la sentẽcia de Soto. La razon es: porque en el tal caso la necesidad del proximo es de tal suerte, y calidad, que escusa de rezar el officio diuino. Porque el precepto no ha de obligar con tanta estrechura, y con detrimento tan grande del proximo.

¶ Digo lo segundo, que si no es tan grande la necesidad, sino que pueden acudir a ella otros en el tal caso, no queda escu-

sado de rezar el officio diuino. La razon es: porque en el tal caso no ay necesidad, que escuse, y sea legitima causa de dexar de rezar el officio diuino.

¶ La tercera difficultad es acerca de lo que dize el Maestro Soto, que el impedido acerca de otras cosas, de suerte que no pueda rezar el officio diuino esta escusado de rezarle. La difficultad esta declarar mas en particular estas cosas. La difficultad es de vn religioso, o religiosa, que le mandassen por obediencia algun officio, qual es ser portero o procurador, o procuradora que ocupasse de tal suerte, y impidiesse q̃ no fuesse posible moralmente hablando rezar el officio diuino, si en el tal caso podria con buena conscientia dexarle de rezar. La razõ de dudar es: porque el precepto de rezar es precepto da la Iglesia. Luego ha de tener mas fuerça que la obediencia del prelado.

¶ A esta difficultad se responde, ser negocio muy probable, que en el tal caso no tiene obligació de rezar siendo el officio tal que impossibilite moralmente hablando a rezar. La razon es: porque el precepto de rezar no ha de obligar con tan grande detrimento. Luego en el tal caso no ay obligacióde rezar. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ Vndecima conclusion causa legitima para dexar de rezar el officio diuino es el no tener breuiario, ni por donde rezar. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores, como Palude, Soto, Aragon, y otros. Y entiendese tambien quando no tiene con que lo comprar. La razon es: porque ninguno esta obligado a lo que es imposible. Y en el tal caso es imposible rezar, pues no tiene por donde. Luego no esta obligado a rezar. Verdad es, que como dize muy bien Soto, esta escusa agora no se deue admitir. La razon es porque la impresion de los breuiarios es muy ordinaria, y no cuesta tanto: y y anssi todos pueden tener por donde rezar. Particularmente, que como manda el Sancto Concilio de Trento, ninguno se ha de ordenar, sin que tenga de donde viuir commodamẽte. Por lo qual ha de tener para comprar libro, por donde rezar el officio diuino.

¶ La difficultad es de aquel, que por su culpa no tiene libro, por donde rezar. El exemplo es, quando viniesse vn clerigo por la mar, y arrojasse el breuiario en la mar, si entonces tendria obligacion de rezar. La razon de dudar es: porque este tal por su culpa no tiene por donde rezar. Luego no se ha de escusar de rezar el officio diuino.

¶ A esta duda se responde que este tal no tiene obligacion de rezar el officio diuino. En esto cõuienen todos los Doctores. La razon es: porque aunque es verdad, que peco mortalmente, echando el libro en la mar pero

despues

despues de echado quedo imposibilitado para rezar. Luego no tiene obligacion de rezar el officio diuino. De suerte, que de qualquiera manera que este imposibilitado, para rezar el officio diuino, por falta del libro es legitima escusa para no rezar el officio diuino, y assi lo enseña Soto. De lo qual se respõde facilmente a la razon de dudar.

¶ La segunda difficultad es, si el que no tiene libro, por donde rezar el officio diuino, si tendra obligacion a tomar de memoria el officio diuino para rezarle. La razon de dudar es porque el tal tiene obligacion de rezar el officio diuino. Y es assi, que en el tal caso no lo puede rezar, sino es tomandole de memoria. Luego tiene obligacion a tomarlo de memoria para effecto de rezar. Esta difficultad procede, quando no auia impresiones, o en caso que vuiesse gran falta de breuiarios, que no se pudiessen auer tan facilmente. En esta difficultad Palude en el lugar citado, enseña que el tal tiene obligacion de aprender de coro el officio diuino, para effecto de rezarle.

¶ A esta difficultad se responde que no ay obligacion en el tal caso, de aprender de memoria el officio diuino, para effecto de rezarle. Esto enseñan communmente los Doctores, particularmente Soto en el lugar citado. La razon es: porque tan solamente ay precepto de rezar el officio diuino, y no ay ley, que obligue a tomarle de memoria: porque es cosa moralmente imposible a muchos, y assi basta, que sepan leer. Luego no ay obligacion de tomar de memoria el officio diuino.

¶ A la razon de dudar se responde, que aunque aya obligacion de rezar el officio diuino, no se sigue que aya obligacion de tomarle de memoria por ser cosa tan difficultosa, y en los mas imposible.

¶ La tercera difficultad es de vno que ordenaron contra razon, y justicia no sabiendo casi leer latin, de suerte, que es tan mal lector, que para rezar el officio diuino ha menester todo el dia, y apenas le puede rezar. La misma difficultad es de vn religioso, o religiosa, aquien dieron la profession, siendo tan mal lector como hemos pintado. La razon de dudar es: porque estos tales tienen titulo para estar obligados a rezar, pues estan ordenados de orden sacro, o han hecho profession solemne. Luego tienen obligacion de rezar, aunque rezen con tan gran difficultad.

¶ A esta duda se responde ser cosa bien aparente, que en el tal caso no tienen obligacion de rezar el officio diuino a lo menos enteramente. La razon es: porque es difficultosissimo, y casi imposible, como se supone en el caso. Luego no ay obliga-

cion de rezar el officio diuino. De lo qual se responde a la razon de dudar, que el que le ordeno, y el ordenado pecco mortalmẽte, quando le ordenaron, y lo mismo es del que professo. Pero despues no tienen obligacion de rezar por ser cosa tan difficultosa, y casi imposible el rezar. Dixe en la resolucion, que por lo menos no esta obligado a rezar enteramente todo el officio diuino, por la gran difficultad, que ay, pero alguna parte del officio diuino, que fuesse facil, tendria obligacion de rezarla.

¶ La quarta difficultad es de aquel, que no tiene libro por donde rezar el officio diuino, pero sabelo de memoria, si el tal tendria obligacion de rezar el officio diuino. Soto en el lugar citado dize, que quiças esta obligado: pero que no es cierto, que en rigor esten obligados. Su razon es: porque es cosa accidentaria el tener memoria tan tenaz, que pueda rezar de memoria el officio diuino. Aunque dize, que lo mas seguro es obligarle a rezar.

¶ A esta difficultad mi parescer es, que sin duda ninguna el tal esta obligado a rezar. La razones: porque este tal sin duda ninguna tiene obligacion de rezar el officio diuino. Y puede facilmente rezarle como es cosa cierta. Luego obligacion tiene a rezarle supuesto, que lo tiene de memoria. Y el tener accidentariamente la tal memoria no importa, ni haze cosa alcaso para el estar obligado a rezar, supuesto que ya la tiene. Porque esto supuesto le es facil el rezar.

¶ Duodecima conclusion. Causa legitima para no tener obligacion de rezar es la dispensacion del summo Pontifice. Esto enseñan communmente los Doctores, particularmente Turrecremata, y Aragon en el lugar citado. Verdad es, que Panormitano en el capitulo primero de celebratione missarum: enseña, que no puede el Papa dispensar, para que no rezen el officio diuino, aunque puede dispensar para que rezen este officio diuino por el otro. Pero nuestra conclusion es certissima. La razon es: porque el precepto de rezar el officio diuino es precepto humano de derecho positiuo, como es cosa notoria, aunque estos Doctores digan lo contrario, y esse sea su fundamento. Luego el summo Pontifice puede muy bien dispensar con alguno, que no este obligado a rezar. Assi lo resuelue Nauarro.

C. Electi. therius. 91. dist.

Nauar. de orat. c. 11. nu. 31.

¶ La difficultad es: Si podra el summo Pontifice sin causa, ni razon dispensar en la obligacion de rezar el officio diuino. La razon de dudar es: porque es de derecho positiuo. Luego podra el summo Pontifice, sin causa ni razon dispensar en la obligacion de rezar el officio diuino.

¶ Digo lo primero, que si el

Papa

Papa de hecho lo hiziesse aquel con quien dispensasse no quedaria obligado en conciencia a rezar el officio diuino. Esto conuence la razon hecha.

¶ Digo lo segundo, que el summo Pontifice no haria bien en dispensar cō alguno en particular, para que no diga el officio diuino no hauiendo causa ni razon. Porque aunque sea de derecho positiuo la obligacion de rezar el officio diuino, es muy conforme al derecho diuino. Y tambien que es peccado, que el summo Pontifice dispense en algunas cosas, que son de derecho positiuo, no auiendo causa, ni razon para ello, como si dispensasse en los grados del matrimonio, sin causa ni razon alguna, seria muy mal hecho. Por lo qual muy raras vezes el summo Pontifice dispensa en la obligacion de rezar el officio diuino: y esto es muy santo y justo. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La segunda difficultad es, si otro que el summo Pontifice podra dispensar en este precepto de rezar el officio diuino.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que hablando regular, y communmente ninguno puede dispensar en el precepto de rezar. De suerte, que ni el Obispo tiene semejante autoridad. Esto consta del vso de la Iglesia: porque regular y communmente no dispensan los Obispos en la obligacion de rezar. De suerte, que por el vso cōmun consta, q̄ este poder esta aduocado al summo Pontifice. El exēplo es en la dispēsaciō de los grados: la qual no la puede hazer agora sino el summo Pōtifice.

¶ Digo lo segūdo, que en algun caso particular auiendo causa, no me parece cosa fuera de razon el dezir, que el Obispo puede dispensar, para que vno vna vez, o otra no reze. Esto enseña Manuel Rodriguez. La razon es: porque communmente dizen los Doctores, que el Obispo puede dispensar en casos semejantes. Porque las necessidades son muy ordinarias, y seria yugo muy pesado obligar en todos estos casos particulares, a yr al summo Pontifice por ser tan difficultoso, que se reduze como a imposssiblemoralmente. Lo q̄ queda dicho del Obispo, se ha de dezir de los prelados, que tiene autoridad, quasi Episcopal, y de los superiores de las religiones, que tienen semejante authoridad. Man. Rodr. in summa c. 144 conc. vltima.

¶ Tercia decima conclusiō: Causa legitima para no rezar el officio diuino es, quando vno tiene beneficio, y no recibe fructos ningunos de el por si, ni por otro, ni los puede recibir, ni los ha de recibir adelante. Esta conclusion es commun de todos los Doctores, y la tiene Aragon, y otros. Declaremos la conclusion. Dixe en ella, quādo no los recibe, por si, ni por otro.

Porque si lo recibiesse por si, o por otro estaria obligado a rezar, como si lo recibiesse su padre, o su amo: o otra persona semejante.

¶ Tambien dixe, quando este tal no lleua fructos ningunos. Porque si lleua parte de los fructos tiene obligacion de rezar. Tambien dixe, quando no puede recibirlos. Porque algunas vezes puede acontecer, que no reciba los fructos del beneficio, porque el no quiere recibirlos, de suerte, que queda por el, si no los recibe. Pero otras vezes acontece, que no los pueden recibir: porque no han tomado la possessión, o no residen, y entonces no los pueden recibir, por su culpa, y esta por ellos el no los recibir. Y en tal caso tambien estan obligados a rezar el officio diuino, como si recibiessen los fructos: porque esta por ellos el no los recibir. Dixe tâbien, quâdo despues no los ha de recibir. Porque si pleyteasse vno sobre vn beneficio, y fuesse cosa cierta que auian de sentenciar en su fauor, en el tal caso, aunque no tomasse la possessión, ni recibiesse los fructos, estaria obligado a rezar el officio diuino conforme a lo que queda dicho en lo passado. Aduiertasse acerca desta conclusión, que el que estudia o sirue o camina, no se escusa de la obligacion, que tiene de rezar el officio diuino. Esto enseña Nauarro, y communmẽte los Doctores contra Gerardo. La razon es: porque en estos casos no ay causa legitima, que impida el rezar, como es cosa notoria. En el tal caso obligacion ay de rezar el officio diuino. En lo que toca a la descommunion es cosa cierta, que no quita la obligacion de rezar el officio diuino. La razon es: porque aunque es ansi, que el tal tiene obligacion de retirarse, quando reza el officio diuino, por no communicar en las cosas sagradas con los demas, con todo esso no ay difficultad, ni impedimento alguno para no rezar en secreto el officio diuino. Luego obligacion tendra de rezarle. Luego no ay impedimento ninguno en el tal caso, que escuse legitimamente de el rezo.

Nauar. in enchi. de orat. c. 7 nu. 18.

¶ A cerca destas conclusiones, en las quales se han declarado las causas legitimas, por las quales se escusa vno de rezar es necessario declarar algunas difficultades, que tocan en todo esto.

¶ La primera difficultad es del religioso professo del coro, del qual queda determinado q̃ tiene obligacion so pena de pecado mortal de rezar el officio diuino, si el tal despues por alguna legitima causa se hiziesse religioso lego, si tendria obligació de rezar el officio diuino, o si seria bastante causa para escusarle de rezar. La razon de dudar es: porque este tal tenia precepto de rezar el officio diuino. Luego sin dispensacion del Papa no se puede escusar legitimamente de lo que toca al rezar el officio diuino.

¶ A esta

A esta difficultad se ha de responder, que en este caso no tiene obligacion el tal de rezar el officio diuino. Esto enseña Soto en el lugar citado, y commũmente los discipulos de Sancto Thomas, y todos los Doctores. La razon es: porque la tal obligacion es proprio de aquellos que estan obligados al Choro y de los q̃ estan diputados al Choro. Luego de qualquiera manera, q̃ vno se libre de este estado, si legitimamente lo haze no tiene obligacion de rezar el officio diuino. De suerte que en este caso en alguna manera dispensa el Summo Pontifice en el precepto, pues al principio dela institucion de las religiones dio authoridad para que pudiessen passar al religioso del Choro a estado de religioso lego. Porque por el mismo caso que esta deputado para religioso lego, se dispensa con el virtualmente en la obligacion de rezar el officio diuino. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que se puso al principio.

¶ De la resolucion desta duda se resuelue facilmente otra, que puede auer. Y es quando vno de religioso lego se passa a religioso del Choro con authoridad legitima, si en el tal caso ay obligacion de rezar el officio diuino. Porque antes no tenia la tal obligacion, como es cosa notoria de lo que ya queda dicho. Luego tampoco la tiene despues.

A esta duda se responde facilmente, que este tal tiene obligacion de rezar el officio diuino, por el mismo caso, que se haze del Choro: y se deputa, y consagra a el. La razon esta clara, porque la obligacion de rezar las horas canonicas, esta annexa a los religiosos, que son de el Choro. Y ansi por el mismo caso, que se hazen del Choro quedan obligados a rezar el officio diuino. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La segunda difficultad es del religioso, que por sus culpas, y peccados le echan despues de professo de la religion con justicia y legitimamente, si el tal tendra obligacion de rezar el officio diuino. La razon de dudar es: porque este tal no es religioso diputado para el Choro, pues le quitaron legitimamente el habito. Luego no tiene obligacion de rezar, como no la tiene el religioso del choro que se passa a religioso lego. Digo lo primero, que si el tal está ordenado de orden Sacro, es cosa sin duda, que tiene obligacion de rezar el officio diuino. En esto conuienen todos los Doctores. La razon está clara: porque todos aquellos, que estan ordenados de orden Sacro, tienen precepto del Summo Pontifice, que obliga a rezar las horas Canonicas. Desto no ay difficultad. La difficultad es de los Religiosos del choro, que no estan ordenados de orden Sacro. Destos tiene mas difficultad.

Digo lo segundo, que estos

tales tienen obligacion de rezar el officio diuino. Esta es commun sentencia de todos los Doctores, particularmente tiene esto Nauarro, y Manuel Rodriguez. La razon es: porque los tales verdaderamente son religiosos, y porque les quitan el habito con justicia, y por su culpa no dexan de serlo. Luego obligacion tienen de rezar el officio diuino: porque los religiosos tienen obligacion de rezar el officio diuino. Confirmase: porque de otra suerte por su culpa grangearia libertad, y descanso.

Naua. de ora. c. 7. & 80. Man. Rodri. in Sũma, c. 140 conc. 13.

¶ Esto mismo se ha de dezir, quando injustamente le quitassen el habito. Porque quanto a este effecto lo mismo es, quitarselo justamente, o injustamente: porque siempre queda verdadero religioso, y por consiguiẽte con las obligaciones de religioso, y vna dellas es la del rezar: y ansi queda con la obligacion de rezar.

¶ Lo mismo ès, y lo mismo se ha de dezir, quando vno esta fuera de la orden, ora sea con habito, o sin habito alcançando dispensacion del Papa, aunque sea con falsa informacion, o de qualquiera suerte: porque siempre queda verdadero religioso, y con las obligaciones del tal religioso. Porque su culpa no les deue fauorecer ni dar libertad quanto a este punto.

¶ Lo mismo se ha de dezir del religioso, que se sale de la religion por cierto tiempo, o para siempre con justa, y razonable dispensacion del Summo Pontifice. Porque en todos estos casos queda verdadero religioso, y con obligaciones de tal. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, puesta en esta difficultad. Porque en estos casos no dexa de ser religioso, ni se le quitan las obligaciones de religioso.

¶ Todauia quedan algunas difficultades acerca desto mismo. La primera es de vn religioso, que por sus culpas, o delictos le echan a Galeras, o a las minas del azogue, o de Plata, si el tal tiene obligacion de rezar las horas canonicas, estando en aquel miserable estado. Porque en el tal estado tan poco dexa de ser religioso, y ansi tiene obligaciones de religioso, y vna dellas es el rezar el officio diuino.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que a mi parecer, el tal no auiendo commodidad para rezar el officio diuino, esta escusado de rezarle. Y lo commun y ordinario es, que no tienen commodidad de rezar el officio diuino. Porque suelen ser tantas y tan grandes las ocupaciones, que moralmente, no pueden rezar. Particularmente, que el echar los tales a Galeras, o a semejantes lugares, se haze con authoridad del Summo

Pontifice, el qual consiguientemente parece, que dispensa en el rezo. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, puesta en esta duda.

¶ La otra duda es, quando el Papa conforme a la sentencia de los canonistas, y de algunos Theologos: dispensasse con vn religioso, para que se casasse, si el tal tendria obligacion de rezar el officio diuino. Dixe segun la opinion de los Canonistas, y de algunos Theologos: porque la sentencia contraria es mas probable, y la tiene S. Thomas, y sus discipulos.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que en esta sentencia no tendria obligacion de rezar las horas Canonicas. Esto enseña Manuel Rodriguez, y todos los que siguen este parecer. La razon es: porque conforme a esta sentencia, el tal casandose dexa de ser religioso, y por consiguiente no queda con las obligaciones de religioso, ni con la obligacion de rezar el officio diuino. Aduiertase, que si tiene vno licencia, y dispensacion para casarse, siendo religioso, no por esso queda desobligado de rezar el officio diuino, hasta que este casado, porque siempre queda religioso hasta aquel tiempo.

La vltima difficultad es del descommulgado, suspenso, o entredicho, o irregular, o degradado, si tiene obligacion de rezar el officio diuino. La razon de dudar es: porque este tal parece, que esta impedido de rezar el officio diuino.

A esta difficultad se responde que el tal tiene obligacion de rezar el officio diuino. Esto enseñan communmente todos los Doctores, particularmente Alexandro, y Nauarro. La razon es: porque el tal no dexa de estar ordenado de orden sacro, o ser religioso, por estar descomulgado, o suspenso, &c. Luego obligacion tiene de rezar el officio diuino. A la razon de dudar se responde, que los tales estan impedidos para rezar con compañia por ser descomulgados: pero no tienen impedimento para rezar: y ansi tienen obligacion de rezar el officio diuino. Alex. ca. presbyt. 28. D. Naua. in Man. ca. 7. n. 17.

De los ordenados de ordenes menores, que no tienen beneficio sino que son seglares pudiera auer difficultad, si tienen obligacion de rezar el officio diuino del Canticum graduum o otra cosa semejante. Porque parece que estos tales estan diputados, y consagrados para el culto diuino. Luego tienen alguna particular obligacion de rezar. En esta difficultad, y por esta razon algunos Doctores enseñan, que tienen obligacion de rezar las horas Canonicas. Ansi lo enseña Panormitano en aquel capitulo presbyter. Otros Doctores, como Palude, enseñan que estos tales estan obligados a rezar alguna cosa mas que los demas que no tienen ordenes, Pal. in 4. d. 15. q. 5

nin-

ningunas, y esto por razon de las ordenes, que tienen.

A esto se responde facilmẽte, que estos tales no estan obligados a rezar las horas canonicas, ni el Canticum graduũ, ni otra cosa alguna. Esta es commũ sentencia de todos los Doctores. Nau. de ora. ca. 7. particularmente lo enseña Soto y Aragon en los lugares citados Sylue. v. orat. q. 2. y tãbien Nauarro, y Sylvestro. La razon es: porque no ay costumbre, ni ley alguna, q̃ los obligue a rezar. Luego no tienen tal obligacion. Particularmente que la deputacion destos al culto diuino, no es firme, porque se pueden casar. De lo qual se responde a la razon de dudar.

¶ Quartadecima conclusion: Los que estan obligados a rezar el officio diuino tienen obligacion de rezarle todo, y enteramente de tal suerte, que sera pecado mortal dexar de rezar todas las horas canonicas, o alguna dellas. O alguna parte, si es notable, y cosa graue aquello, que se dexa de rezar. Esta conclusion enseñan todos los Doctores, que de ordinario van citados en esta materia. La razon es: porque estan obligados a rezar el officio diuino, y el officio diuino dize todas las horas canonicas con todas sus partes. Luego obligacion ay de rezarlas todas, y enteramente.

¶ La difficultad es, si el dexar de rezar en vn dia todas las horas canonicas es vn peccado mortal, o si son muchos. La razon de dudar es: porque tiene obligacion de rezar todas las horas canonicas, y qualquiera que dexe, es peccado mortal. Luego dexando las todas, seran muchos peccados mortales.

¶ A esta difficultad se responde, que tan solamente es vn peccado mortal. Esto enseña Nauarro en el lugar, y capitulo immediatamente citado en el numero sexto, y lo enseñan otros Doctores. La razon es: porque el tal tan solamente haze contra vn precepto, que ay de rezar enteramente el officio diuino. Esto se entiende, si solamente tiene vn acto de voluntad, con el qual quiere dexar de rezar el officio diuino. Porque si tuuiesse muchos, y distinctos, de manera que con vno quisiesse dexar de rezar solos los Maytines y despues cõ otro distincto se buelue a determinar a dexar prima, y las demas horas, serian distinctos peccados. Pero haziendose, y determinandose con vna misma voluntad seria vn mismo peccado. Este peccado seria mas, o menos graue, notablemente conforme al numero, y cantidad de las horas canonicas, que se determinasse a dexar de rezar, y seria necessario declarar esto en la confession. Lo mismo se ha de dezir, puntualmente, si dexasse de rezar el officio diuino de vn mes, o de vn año. Tambien se aduierta, que si vno se determino de no rezar en vn dia o en vn mes, y despues de determinado se

arre-

arrepintio, y se resoluio de rezar, y despues buelue a tener proposito de no rezar, en el tal caso son distinctos peccados. Finalmente se deue aduertir, que algunos Doctores enseñan, que quando vno se resuelue, y determina de no rezar el officio diuino por espacio de vn dia, o mes, o año, y las dexa de rezar enseñan que acordandose muchas vezes desta obligacion y proponiendo de no las dezir, no satisfaze, confessando, que por espacio de vn dia, o mes, o año dexo de rezar las horas canonicas. Porque no solamente esta obligado a especificar el tiempo, en que no las rezo, mas a vn el numero verisimil de las vezes, las quales propuso de no las rezar. Esto enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion quinta decima. Y en confirmacion desto trae a S. Thomas, y a Nauarro. Pero esto no tiene verdad, quando tan solamente se acuerda de la obligacion, que tiene de rezar. Porque por acordarse, no es nueuo ni distincto peccado, sino fuesse, que el tal tuuiesse distinctos propositos a la manera ya dicha de suerte que primero tuuiesse proposito de no rezar en vn mes, y despues tuuiesse proposito de enmendarse y rezar, y boluiesse despues a tener proposito de no rezar. Porque si en realidad de verdad cõ vna obra, se determino teniendo proposito de no rezar en todo vn mes, no tiene obligacion de confessar mas, que aquel proposito, que tuuo de no rezar por espacio de vn mes, y que aquel proposito lo puso por obra.

¶ La segunda difficultad es de vno, que esta rezando las horas canonicas: pongo por exemplo los maytines, y rezalos con otro, y agrauado del sueño, no oye lo que dize el compañero, si no que se duerme. La dificultad es, si este tal pecca mortalmente en este caso.

¶ A esta duda se responde que el tal pecca mortalmente. Assi lo enseñan los Doctores communmente. La razones: porque los tales no rezan enteramente el officio diuiño. Luego peccan mortalmente. Porque el precepto obliga a rezar enteramente el officio diuino. Por lo qual el que agrauado con el sueño reza parte de las horas canonicas, y no todas enteras, pecca mortalmente por la misma razon. Por lo qual en el tal caso, seria muy bien, que el tal dexasse de rezar las horas canonicas para otro tiempo, en el qual estuuiesse despierto para poder rezar enteramente y cumplir con su obligacion. Esto enseña Nauarro, y otros Doctores. Naua. de oratione c. 9. n. 9.

¶ Aduiertase para el exercicio ordinario de aquellos, que rezã el officio diuino, que es peccado mortal dexar parte notable del officio diuino. Parte notable del officio diuino sera aquella, que juzgaren los varones discretos y prudentes. Lo qual se ha de mirar moralmente hablando. Pero en particular sera bien de

clarar algo desto. No sera parte notable dexar en vna hora vn Psalmo, o vna cosa de cantidad semejante: pero seria cantidad notable dexar la mitad de vna hora. Porque en todas las materias por ser poca la cantidad, o por ser pequeña, no es peccado mortal, y ansi en nuestro proposito, quando no es notable la cãtidad, sera peccado venial, y quãdo fuere notable la cantidad, sera peccado mortal.

¶ La tercera difficultad es de vno, que rezando vna hora canonica tan solamente dexa de dezir la oracion, desuerte, que dize todo lo demas, y de proposito, o por oluido no dize la oracion, si este tal cumple con la tal hora, o si pecca mortalmente no boluiendo a dezir la oraciõ. Esta difficultad se propone por algunos, que piensan, que dexar de dezir la oracion es no cumplir con la hora canonica. La razon que nos puede mouer es, que parescse que no ponen el complemento vltimo de la tal hora, y ansi no es hora canonica, ni les parescse q̃ se cumple con la obligacion de dezir las horas canonicas.

A esta difficultad mi parecer es, que el tal no pecca mortalmẽte. La razon es: porque no dexa de rezar parte notable del officio diuino: porque la oracion no es graue cãtidad, ni cantidad notable. Luego es peccado mortal. Y a la razon en contrario se ha de responder, que la oracion que se dize en las horas canonicas es parte del officio diuino pequeña, y no cantidad notable ni es complemento del officio diuino, de tal suerte que sin ella no quede hora canonica.

¶ Quintadecima conclusion: Los clerigos seglares estan obligados a rezar el officio diuino conforme al Breuiario Romano y conforme a como se contiene en el. Esto enseñã todos los Doctores sin exceptar alguno. La razon es: porq̃ el Sũmo Põtifice por su precepto, y mandato ha ordenado y puesto precepto, q̃ los tales seglares rezen el officio diuino cõforme al tal breuiario, y como se contiene en el. Esto mismo se hade entẽder de todos los religiosos, q̃ conforme al motu proprio de Pio V. y de los demas Põtifices hã de rezar el Breuiario Romano. Porq̃ todos los tales estan comprehendidos en el precepto. Aduiertase q̃ en las Iglesias, y conuentos, dõde auia costumbre de rezar el officio diuino en el Choro, desuerte q̃ la costumbre tuuiesse fuera de ley estan obligados a dezirlo en el Choro, y en cõmunidad, hablando de aq̃llos, q̃ rezan el officio diuino por el Breuiario Romano, Desuerte, q̃ peccaran mortalmẽte, sino lo dizen en las tales Iglesias y cõmunidades, aunq̃ en particular cada vno de los particulares, no tiene obligacion de rezar el tal officio. Ni esta obligacion corre mas q̃ para aq̃llas Iglesias, o cõuentos en los quales auia costũbre de rezarle, de suerte q̃ tuuiesse fuerça de ley. Tambien

se de-

se deue aduertir, que por fuerça, y virtud del officio, y Breuiario Romano, no ay obligacion, sopena de peccado mortal a dezir el officio de diffuntos, ni los siete Psalmos penitenciales, ni el Canticum graduũ ni en cõmun, ni en particular, hablando de los q̃ estan obligados a rezar conforme al Breuiario Romano. Esto enseña Aragon. La razon es: porq̃ el Breuiario Romano, no obliga en cõmun, ni en particular a rezar estas cosas. Verdad es, q̃ otros q̃ rezan por otros breuiarios podrá tener obligaciõ de rezar estas cosas. Aduiertase tãbien, q̃ por particular priuilegio puede ser q̃ alguno destos cõprehendidos en el motu proprio de Pio V. no este obligado a rezar el officio diuino por el Breuiario Romano. Porque el Papa puede cõceder priuilegio particular para no ser comprehendido en el precepto general.

Ara. 2. 2. q. 83. art. 12.

La difficultad es, quãdo vno tuuiesse priuilegio para rezar el officio diuino por otro breuiario, mas breue, que el Romano si en el tal caso otro compañero, q̃ no tiene priuilegio rezando cõ el cumpliria. La misma difficultad es de otras cosas semejantes pertenecientes al officio diuino en que puede tener priuilegio. En esta difficultad Enriquez enseña, que en el tal caso cumpliria el que no tiene priuilegio. La razon es: porque el Sũmo Põtifice q̃ dio el tal priuilegio es visto cõcederle al que reza con el. Manuel Rodriguez enseña, q̃ esta sentencia se ha de entender en caso, que no pudiesse rezar cõmodamente el officio diuino, sin cõpañero: porq̃ entonces parece q̃ es visto dar el mismo priuilegio al compañero: porq̃ no rezedos vezes. Pero quãdo puede rezar cõmodamente sin cõpañero no tiene verdad la tal doctrina.

Enr. l. 7. c. 30. n. 4

Manuel Rodr. in Sũma ca. 141. cõ. 1

A esta difficultad me parece ser mas probable, q̃ quãdo se cõcede tal priuilegio a vno, no es visto concederle al compañero, q̃ reza con el. La razon es: porq̃ no ay razõ ninguna cõueniente para que dispensando con vno para rezar por breuiario mas breue se dispense cõ otro en el mismo precepto. Por lo qual el otro, q̃ no esta priuilegiado q̃da obligado a rezar el officio diuino, conforme al Breuiario Romano. De lo qual facilmente se puede responder a la razon hecha por la contraria sentencia.

Finalmente se aduierta q̃ los religiosos de S. Francisco tienẽ obligaciõ de rezar el officio diuino conforme a este Breuiario Romano. Pero Innocencio IIII. les cõcedio vn priuilegio, q̃ por razon del camino, o de otra justa causa estãdo fuera de sus cõuentos, puedẽ rezar cõ otros, o per si solos el officio diuino cõforme al ordẽ del Breuiario Romano: y cõ esto cũplen cõ la obligaciõ q̃ tienen de rezar el officio diuino. Esto enseña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion segunda, y dize que este priuilegio no esta re-

uo-

uncado por el motu proprio de Pio V. Porque aunque es verdad, que manda que todos rezẽ las horas canonicas conforme al Breuiario Romano, no obstante qualquier priuilegio en contrario, dize que esto se ha de entender, quando se dexa el vso, y manera de rezar del Breuiario Romano siempre, mas no quando se dexa por priuilegio particular en algunos dias, auiendo justa causa para ello, como la ay en el caso que vamos hablando. Esta manera de dezir no me parece improbable, sino que se puede muy bien seguir. Demuerte que el breue del Papa quita los priuilegios de rezar commun y ordinariamente, pero no los priuilegios de casos particulares. Tambien Martino Quinto concedio a los religiosos de la ordẽ de Señor Sant Hieronymo, que estando enfermos satisfazen cõ la obligacion de rezar rezando algunos Psalmos. Y lo mismo concedio a los viejos de la misma orden. Y este breue no esta reuocado. Y lo mismo se ha de dezir de otros semejantes breues. Y algunos destos breues se podran ver en Manuel Rodriguez en el lugar citado.

¶ Decima sexta conclusion: Todos los demas religiosos que no estan comprehendidos en el motu proprio de Pio V. y en la ordenacion de sus sucessores tienen obligacion de rezar el officio diuino, conforme a sus ordenaciones, y maneras de rezar el tal officio diuino. El religioso de la orden de nuestro Padre Sancto Domingo tiene obligacion de rezar el officio diuino, conforme a sus ordenaciones aprobadas por el Summo Pontifice. Esto enseñan todos los Doctores. La razon esta clara: porque los tales tienen obligacion de rezar el officio diuino. Luego tienen obligacion de rezarle segũ algun vso y orden, y no conforme al Breuiario Romano como es cosa notoria. Luego obligacion tienen de rezarle conforme a su proprio Breuiario. Por lo qual el tal religioso tiene obligacion a rezar el officio diuino conforme al breuiario de su religion. El exemplo es: En la ordẽ de nuestro Padre Sancto Domingo ay obligacion de rezar el officio diuino cõforme al breuiario de la tal religion diziendo las horas canonicas conforme a el. Tiene obligacion sopena de peccado mortal de rezar el officio menor de nuestra señora todos los dias señalados en el ordinario. Tambien tienen obligacion estos religiosos de rezar visperas, y nueue liciones de difuntos vna vez en la semana, sino es la semana de Pasqua de Flores, y la del Spiritu Sancto. Los sabados, quando el officio mayor es de Nuestra Señora no tienen obligacion de rezar el officio de Nuestra Señora. Pero en lugar de los maytines menores tienen obligacion de dezir el Canticũ graduũ, y esto entiẽdo, que cae debaxo de precepto porque la costumbre de rezar

estas

obligacion,sino de rezar las horas canonicas,si estos tales estan obligados a restituyr todos los fructos del beneficio. De los que tienen beneficio curado es cosa cierta,que no estan obligados a restituyr todos los fructos del beneficio,sino tansolamente los que corresponden al rezado hecha la deuida computacion. Porque el beneficio curado tiene otros ministerios, por razon de los quales puede lleuar salario,y lo lleua en hecho de verdad. Pero ay algunos beneficios,que no son curados: los quales no tienen otra obligacion, sino de rezar el officio diuino,y destos se pregunta si tienen obligacion de restituyr todos los fructos del tal beneficio,quando dexan de rezar.

A esta difficultad se ha de responder,que estan obligados a restituyr todos los fructos. La razon es:porque el estipendio tan solamente se le da por el rezado. Luego si dexa de rezar deue restituyr todos los fructos del beneficio. Verdad es, que aunque sea beneficio simple, si tiene algunos otros ministerios, no auria obligacion de restituyr todos los fructos,sino tan solamente lo que correspondiesse al rezado atendiendo a las demas obligaciones. El exemplo es,quando vn beneficio simple fuera de la obligacion del rezar tiene otras obligaciones,como de assistir en el choro,o de yr a dezir al altar,o otros semejantes, que suelen tener los canonigos,y racioneros, y otros beneficiados, que tienen beneficio simple. Pero los que tienen tan solamente obligacion de rezar el officio diuino, estos tales tienen obligacion de restituyr todos los fructos, conforme a lo que dexaré de rezar. Y como queda dicho la restitucion se ha de hazer a la fabrica de la Iglesia,cuyo es el beneficio, o a los pobres. De lo qual se ha de ver Nauarro, y otros Doctores, particularmente Aragó en el lugar citado. Pero aduiertase con el mismo Nauarro en el mismo lugar. El qual enseña que si el mismo beneficiado fuesse pobre,como suele acontecer, en el tal caso podria muy bien como a pobre, aplicarse a si la restitucion de los fructos, o en parte,o en todo conforme a la necesidad que tuuiesse, y conforme a su pobreza. Pero esto se deuria hazer de consejo del confessor, como lo dize a la larga Nauarro en el lugar citado, y Aragon. Y assi se ha de entender la constitucion de Pio V. q̃ habla deste punto. Porque no se ha de entender, que quiere que se restituyan, todos los fructos del beneficio,quãdo tiene otros ministerios,sino los fructos del beneficio,que corresponden al mismo rezado. Nau. de orat.c.7. n.32.

Todauia queda otra difficultad del que reza las horas canonicas, sin atencion peccando en esto mortalmente,si este tal tendra obligacion de restituyr los fructos del beneficio,que corresponden al rezado. La razon de

dudar es: porque el tal en realidad de verdad reza el officio diuino. Luego no estara obligado a rezar. El exemplo es, si vn cura ministrasse los sacramentos, quanto a la substancia, aunque no deuidamente, ni estando en gracia como deuia, este tal no tiene obligacion de restituyr los fructos, que corresponden a aquel ministerio. Luego lo mismo sera del que reza aunque no con la deuida atencion. En esta difficultad Soto enseña, que en este caso no ay obligacion de restituyr. Y mueuese con la razon hecha. Lo mismo enseñan otros Doctores.

So. li. 10. de iust. q. 5 ar. 6.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que en este caso sin duda ninguna ay obligacion de restituyr los fructos, que corresponden al rezado. Esta es commun sentencia de los Thomistas. La razon es: porque en realidad de verdad en el tal caso no se cumple con el ministerio del rezado: porque en realidad de verdad el rezar sin atencion, no es rezar. Luego no se cumple con la obligacion del rezado. Y ansi se dixo arriba, que el que reza sin atencion, tiene obligacion de boluer a rezar.

¶ A la razon de dudar se ha de responder, que el que reza sin atencion, en realidad de verdad no cumple con la obligacion de rezar. Porque no es rezar, quando se haze sin atencion. Por lo qual no es la misma razon en el caso, que alli se pone, y el nuestro. Porque en aquel caso en realidad de verdad se cumple con la obligacion de ministrar los sacramentos. Porque en realidad de verdad haze verdaderos sacramentos, aunque indignamente. Pero en nuestro caso no se cumple con la obligacion de rezar: porque en hecho de verdad rezar sin atencion no es rezar.

¶ La vltima difficultad es, acerca de la determinacion del Concilio Lateranense, la qual trae Nauarro, y Aragon en los lugares citados. En la qual se determina, que el que tuuiere beneficio curado, o simple, si dexare de rezar seys meses, y por seys meses despues de auer recibido el beneficio, si dexare de reza: por quinze dias, pone pena de priuacion de beneficio.

¶ La difficultad es, si esta pena se incurre luego, antes de la sentencia del juez.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que quanto a esto aquella constitucion, es ley penal, la qual no obliga en conscienciа, antes de la sentencia del juez. Despues de la sentencia del juez estaran priuados del beneficio: pero antes le podran tener con buena conscienciа. De suerte, que ay gran differencia en esta parte, quanto a lo que toca a los fructos del beneficio, que corresponden al re-

zado

zado, que estos ay obligacion en conciencia de restituyrlos, antes de la sentencia del juez. Pero lo que toca a la priuacion del beneficio es cosa penal, que no obliga en conciencia antes de la sentencia del juez.

¶ Vigesima prima conclusion. Para cumplir con la obligacion, que vno tiene a rezar el officio diuino, necessario es, tener intencion de rezar el officio diuino. Esta intencion ha de ser formal, o virtual, y qualquiera dellas basta. Esto enseñan todos los Theologos en los lugares ya citados. La razon es: porque para cumplir con el precepto, que obliga a rezar es necessario tener la tal intencion de cumplir con el precepto. De proposito dixe formal, o virtual: porque para cumplir con la obligacion de rezar basta tener intencion virtual interpretatiua, y no es necessario tenerla formal, y expressa. El que va al choro, o toma el breuiario para rezar, tiene sufficiente intencion, para cumplir con esta obligacion: porque la tiene virtual. En otros negocios mas graues, qual es el de la consagracion, basta la intencion virtual. Y ansi en lo que toca a la obligacion de rezar, sera sufficiente esta intencion. Esto se dize: porque ay algunos muy escrupulosos, que si no tienen formal y expressa intencion, no les parece, que cumplen con el officio diuino. Y muchas vezes pretendiendo tener expressa intencion, y atencion impiden con esto la atencion, que es necessaria para cumplir con el officio diuino. De lo qual se sigue, que si vno reza sin intencion alguna de cumplir con esta obligacion, no cumple con el rezado, y esta obligado a boluer a rezar. Y si no buelue a rezar, y es beneficiado tendra obligacion de restituyr, conforme a lo que queda dicho en lo passado. Esto tiene mas verdad quando vno reza sin ninguna intencion, antes con proposito contrario de no querer cumplir, como queda ya dicho en la conclusion passada.

¶ Acerca desta conclusion, y de la passada ay vna graue difficultad de los Canonigos, y Racioneros: y otros semejantes beneficiados, si estos tales tienen obligacion de cantar el officio diuino en el choro: desuerte que sino lo cantan, y dizen con los demas en el choro pequen mortalmente, y esten obligados a restituyr. O si basta, que esten presentes en el choro, y que digan el officio diuino en particular. La razon de dudar es: porque el beneficio se da por el officio, que ha de hazer el Racionero, y Canonigo, que ha de cantar en el choro, y dezir alli el officio diuino. Luego en caso, q̃ no cante en el choro, no cumple con su

Sot.li.10. de iust.q. 5.art.4

obligacion, y deue restituyr los fructos. En esta difficultad Soto expressamente enseña, que estos beneficios se dán a los tales, no para que assistan tan solamẽte en el choro, y que hagan alli numero de prebendados, sino para que canten en el choro. En lo qual parece que significa, que si no cantan, pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr los fructos que lleuan. Esto enseña claramente Fray Luys Lopez, y parece que lo dize Nauarro, y Medina, y claramente lo enseña Manuel Rodriguez.

Fr. Luys Lo. in instru. conscièt. p 2. c. 95. Medi. in Sũma. fo. 15 Na. lib. 3 cõsiliorũ ti. de celebrat missæ consi. 13. Man. Rodr. in Sũma ca. 145. con clus. 5.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que aunque la sentencia destos Doctores citados es bien probable muy mas probable es, que en el tal caso no peccã mortalmente, ni estan obligados a restituyr, supuesto que tienen capellanes, que dizen el officio diuino en el choro, y en particular dizen el officio diuino. Esta sentencia tiene Aragon en el lugar citado y la tienen otros Doctores. La razon es: porque por la costumbre ya introduzida, y sabida por el Papa, y los demas prelados inferiores consta, que estos tales assistiendo en el choro, aunque no canten, no peccan mortalmente, ni les obligan a restituyr. Luego esto es lo mas probable Confirmase del derecho, en el qual se determina que las distribuciones se den a los clerigos, que residen en el choro, y no pide el derecho, que canten. Luego muy conforme a derecho es, que estos tales para lleuar los fructos no tengan obligacion de cantar en el choro, sino que basta que residan en el. A la razon de dudar se ha de respõder, que el beneficio se da por el officio. Pero no es necessario officio destos beneficiados, cantar en el choro, sino que basta que assistan en el choro, como digan el officio diuino en particular.

Cai. 1. de clericonõ residente in 6.

¶ La segunda difficultad es, si los canonigos, o racioneros, y otros semejantes beneficiados, que conforme a la probable sentencia cumplen, assistiendo en el choro, aun que no canten, si tienen obligacion a estar presentes en el choro, teniendo atencion, por lo menos a las palabras. Y si han de estar presentes, de tal suerte que tengan atencion a lo menos en la forma, y figura exterior del cuerpo, o si basta, que esten presentes exteriormente de qualquiera suerte q̃ estẽ presentes. En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que de qualquiera suerte, que esten en el choro, y assistan a el, aunque no tengan atencion ninguna, ni aun exterior, no peccan mortalmente, ni tienen obligacion de restituyr cosa alguna. Esto enseña Cordoua, y cita otros Doctores graues, como son Medina, y Sant Antonino, y Syluestro, y otros Doctores.

Cor. l. 4. quæst. q. 13. dub. vlt.

¶ A esta duda se ha de responder, ser muy mas probable, y ser verdadero que es necessario tener alguna atencion a las palabras, o por lo menos aten-

cion

cion exterior corporal, en la manera de estar en el choro, para hazer los fructos suyos. Esto enseña Nauarro, y Aragon en el lugar citado. La razon es: porque para hazer los fructos suyos, es necessario cumplir con el precepto de la Iglesia, como es cosa notoria. Y es cierta cosa, que la Iglesia manda esta atencion, que hemos dicho. Porque, aunque sea ansi, que la Iglesia no mande esta atencion interior, pero manda la externa, y manda a estos beneficiados, que estan en el choro, por lo menos que esten recogidos, y tengan composicion externa desuerte que no esten alli parlando, ni escriuiendo. Y por esta assistencia con estas condiciones les dan el estipendio. Luego por lo menos tienen obligacion de tener esta atencion. Desuerte, que aunque no esten obligados a cantar en el choro estan obligados a tener esta atencion o manera de atencion, que hemos dicho.

Naua. de ora. c. 13 n. 17. & 19.

¶ Todauia queda difficultad de los mismos Canonigos, y beneficiados, quando van a algun entierro o procesion, por la qual les dan estipendio, si en el tal caso tienen obligacion de yr cantado, por lo menos, si tienen obligacion de yr con esta manera de atencion exterior. La razon de dudar es: porque quando estan en el choro por lo menos tienen obligacion de tener esta manera de atencion. Luego lo mismo sera en los entierros, y processiones semejantes, por las quales se lleua estipendio.

¶ A esta duda se responde, ser muy probable, que en este caso no tienen tal obligacion. Esto enseñan algunos Doctores, y entre ellos Manuel Rodriguez enel lugar citado. Prueuase esta resolucion del vso commun: porque los tales Canonigos, y beneficiados en las tales processiones, y entierros van parlando, y riendose: y con todo esso nadie los obliga a restituyr el estipendio, que les dan. Luego no tienen obligacion. A la razon de dudar se responde, que no es la misma razon en el vn caso, que en el otro. Porque en el caso desta duda tan solamente llaman a los Canonigos, y beneficiados semejantes, para que autorizen el entierro, o la procesion, y para la pompa funeral temporal. Por lo qual de qualquiera suerte, que assistan basta particularmente, que ya todo el mundo sabe, que assisten a las processiones, y entierros de aquella manera, ycõ todo esso los llaman, y les dan estipendio. Pero en nuestro caso no se preten de pompa temporal, sino assistencia en el choro, y por esto les dan los fructos del beneficio, y ansi han de tener alguna manera de atencion.

(?)

Capit. XI. De la obra de la virtud de religion, que es offrecer sacrificio a Dios.

DEST A materia trata S. Thomas, y todos sus discipulos en la secunda secundæ, en la question ochenta y cinco.

PRimera conclusion. El offrecer deuido sacrificio a Dios, es obra de religion, como lo es adorarle, y respectarle. Desuerte que la virtud de religion, tiene por officio emplearse en offrecer sacrificio a la diuina Magestad, y en reuerenciarle, y respectarle.

¶ Esta conclusion es de todos los Theologos, particularmente discipulos de Sancto Thomas, en la question citada, y en la question antes della. La razon es: porque por estas obras se reconoce Dios como supremo principio, y primer principio de todas las cosas. Lo qual es proprio de la virtud de religion, como queda dicho en lo passado. Luego estas son obras muy proprias de la virtud de religion.

¶ Segunda conclusion. De derecho natural es adorar, y respectar a Dios, y offrecerle el deuido sacrificio. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el en la question citada, en el articulo primero, y muy en particular Soto. La razon es: porque es de derecho natural, que el hombre, que es corporal, y tiene, y vsa de señales corporales para significar la subjection, que se deue a Dios, vse de señales corporales, adorando a Dios, y offreciendole deuido sacrificio. De suerte, que ay precepto de offrecer deuido sacrificio a Dios, y de adorarle. Y este precepto es de ley natural: porque la razon natural enseña, y dicta esto.

¶ Tercera conclusion: En la Iglesia no ay otro sacrificio, sino el sacrificio de la missa, el qual es verdadero sacrificio. Esta conclusion enseñan commun mente los discipulos de S. Thomas en la question citada, en el articulo tercero, y los que escriuen sobre el, y muy en particular Aragon, y Soto enel lugar citado, en la question segunda: y lo mismo se disputa en la materia de Eucharistia. La razon es: porque la missa es vna obra marauillosa, que procede de la virtud de la religion, por la qual se offrece a la diuina Magestad el cuerpo, y sangre de Christo. Luego es verdadero sacrificio. Que sea vnico se prueua: porque en toda la Iglesia no se offrece a Dios otro sacrificio, sino esel de la missa, como consta de todo el vso de la Iglesia. El qual es muy razonable por ser este sacrificio tã alto, y de virtud infinita, q̃ encierra en si todo el bien, y perfection de todos los sacrificios, q̃ se puedẽ offrecer a Dios. Del valor deste sacrificio, y si vale tãto

So. lib. 9. de iust. q. 1. art. 1.

offre-

offrecido por muchos, como por vno, y del eſtipendio deſte ſacrificio, y ſi ſe puedē lleuar mu chos eſtipendios por vna miſma miſſa, queda dicho en la primera parte de la ſumma, en el ſacramento de la euchariſtia. En eſte lugar tan ſolamente ſe han de tratar algunas coſas particulares, que no eſtan tan enteramente tratadas en el lugar citado.

¶ La primera difficultad es, ſi por priuilegio, y conceſsion del Papa podra vn ſacerdote lleuar muchos eſtipendios, o dos eſtipendios, por vn miſmo ſacrificio de la miſſa, quando cada vno dellos es ſufficientiſsimo para la cō grua ſuſtentaciō, y quando qualquiera dellos es juſto eſtipēdio. La razon de dudar mana, y procede de que algunos religioſos han querido dezir, que tienē breue de ſu Sanctidad para eſte effecto. Si lo vuieſſe argumēto grāde ſeria, que eſto era licito: porque ſu Sanctidad concede los breues, que ſon juſtos, y ſanctos.

A eſta difficultad digo lo primero, que ſin juſta, y razonable cauſa, nō lo puede hazer el Summo Pontifice. Eſto enſeñan cōmūmēte todos los Doctores particularmēte diſcipulos d̄ S. Thomas, y entre ellos Sylueſtro. La razō es: porq̄ el Papa en la cōceſſion deſtas coſas no es ſeñor abſoluto, ſino diſpenſador. Luego para hazer eſto neceſſario es que aya cauſa muy juſta y razonable. De lo qual ſe ſigue, q̄ de ordinario y ſegun el curſo, commun de las coſas, no puede ſu Sanctidad hazer eſto. Porque de ordinario no ay cauſa juſta, y razonable para hazer eſta diſpēſaciō.

Syl. v. Papa q. 12. & 13.

Digo lo ſegundo, que ſi vuiere juſta, y razonable cauſa, podra muy biē el Sūmo Pontifice diſpenſar cō algunos, para eſte effecto. Eſto enſeñan los Doctores particularmente Aragon. La razō es: porque el Papa por cauſa juſta, y razonable puede diſpenſar en el voto, y en el juramēto. Luego tābien podra diſpenſar en lo que toca a eſte punto: porq̄ parece que es la miſma razō. Aduiertaſe, que entonces ſe entendera auer cauſa juſta para eſte effecto, quando el Papa lo cōcediere, ſino conſtare de lo contrario por razones euidentes. Tambiē puede el Papa taſſar los precios juſtos, y razonables por la miſſa y por otros ſacrificios, d̄ tal ſuerte q̄ ninguno puede lleuar mas de lo q̄ eſta taſſado por el Papa. Tābien ſe ha de aduertir, q̄ los q̄ piden al Sūmmo Pōtifice ſemejātes diſpenſaciones muchas veces lo hazē ſin cauſa razonable aūq̄ la encarecē grandemente al Papa. Yaūq̄ anſi el Papa lo cōceda, no es valida la cōceſsion por no ſer razonable la cauſa. De lo qual ſe puede reſponder facilmē te a la razon de dudar.

La ſegunda difficultad es: Si el Papa o los Obiſpos, y prelados pueden taſſar de tal ſuerte el precio, o eſtipendio de las miſſas, que mandan ſopena de deſcōmuniō mayor latæ ſententiæ, q̄ ninguno pague las miſſas, ſino es cō tal eſtipendio, de ſuerte,

que aya obligacion de pagarlas assi. La razon de dudar es: porque el tal estipendio se da por via de lymosna. En lo que toca al dar de la lymosna no han de forçar a nadie. Luego no sera licito en el tal caso tassar el precio, y estipendio desta manera: porque seria forçar a dar lymosna. Confirmase: porque este estatuto es en perjuyzio de los seglares, y de los que han de pagar el tal estipendio. Luego no se puede hazer sin su proprio consentimiento. En esta difficultad, y por la fuerça destos argumentos algunos Doctores enseñan, que no se puede hazer el tal estatuto, ni obliga en conscien-
So. lib. 9. de iust. q. 6. arti. 1. ad 2. Nauar. in Man. ca. 23. num. 109. Cordo. lib. 1. quæst. q. 4. dub. 4. cia, aunque le hagan. Esta sentencia tiene Soto, y Nauarro.

A esta difficultad se ha de responder ser la contraria sentencia cierta, y verdadera. Esta sentencia tiene Aragon en el lugar citado y Cordoua, y otros muchos autores. La razon es: porq el superior puede muy bien tassar el justo estipendio de las missas, y hazer q el tal estipendio se pague. Luego puede muy bie mãdar a los seglares, que pagu̇e el estipendio deuido: y esto so pena de descommunion latæ sententiæ.

A la razõ de dudar se ha de respõder, q lo q se le da al sacerdote por la missa, no se le da solamẽte por via de lymosna, sino tãbien por via de estipendio deuido de justicia. Y por esta parte puede muy bie el prelado tassar el estipendio deuido, y mãdar so pena de descõmuniõ q no se d menos. A la cõfirmaciõ se ha de responder q el tal estatuto no es en perjuyzio de los seglares, o de los q pagã el estipẽdio de las missas. Porque el tal estipendio justo lo deuen los seglares, y assi no es en perjuyzio dellos el hazer estatuto, so pena de descommunion que lo paguen.

La tercera difficultad es, si puede el Papa, o el Obispo, y prelados superiores mãdar a los clerigos, q̃ dizen las missas, q̃ no reciban menor estipẽdio, q̃ el q̃ esta tassado por el estatuto puesto so pena de descõmuniõ. La razõ de dudar es: porq̃ puede muy bie el clerigo por su voluntad vẽder los demas bienes, q̃ tiene por menor precio, q̃ ellos valen y los puede dar de gracia. Luego lo mismo puede hazer en lo q̃ toca a las missas, y por cõsiguiẽte no le obligara el tal estatuto. Cõfirmase: por q̃ por los tales estatutos no es razõ, q̃ se quite la gracia, y liberalidad. Luego no se ha de tassar el estipẽdio de las missas, d̃ tal suerte q̃ el q̃ las dize no pueda hazer gracia. En esta difficultad, y por esta razõ cõ su confirmaciõ, Aragõ en el lugar citado tiene por cosa cierta, y auerigu̇ada, q̃ no se puede hazer el tal estatuto, y q̃ hecho no obliga en consciėcia. Verdad es, q̃ en fauor desta sentẽcia no trae autor alguno. Desta doctrina infiere, que por las mismas causas en las vniuersidades no se puede hazer estatuto, q̃ los graduados no puedan perdonar sus derechos, y si se hiziere el tal estatuto no obliga en cõsciėcia,

aunque le ayan jurado. Porque el estatuto no puede impedir la obra de virtud, y de consejo, qual es la obra de liberalidad.

¶A esta difficultad, digo lo primero, que yo no tengo por cosa tan cierta, que no se pueda hazer el tal estatuto, mandando so pena de descomunion, que no se reciba menor estipendio por la missa. Antes me parece cosa cierta, que se puede hazer el tal estatuto, q̃ obligue en conscience, y que se deue de hazer algunas vezes. La razõ es: porq̃ las leyes y estatutos mirã al biẽ cõmun, y no al particular. Ypue de acõtecer, que sea necessario para el bien commun que se tasse el estipendio de las missas desta manera. Luego el tal estatuto estara bien hecho, y obligara en consciència. Declaremos, quãdo conuendria al bien commũ hazer el tal estatuto. Quãdo las missas no se dixessen por el estipendio deuido, sino que tienen por costumbre señalado el estipendio muy baxo, seria muy biẽ que tassassen el justo estipẽdio. Y porque en el tal caso algunos clerigos no cargassen mucho de missas, recibiendolas por menor estipendio, seria muy bien que en el tal caso se mandasse, so pena de descommunion, que no pudiessen recebir menor estipẽdio por las missas. Y el tal estatuto obligaria en conscience.

Digo lo segundo, que el tal estatuto no quita las obras de virtud, y q̃ caen debaxo de consejo, sino tan solamente la malicia, y manera de contratacion, que puede auer en recoger numero de missas por menor precio, y estipendo. Porque diziẽdolas por menorprecio acudiriã muchos a los tales, para que dixessen missas. De suerte, que en tal caso no se quita la liberalidad. Porque no obstante el tal estatuto podria muy bien dezir missas de gracia, que esso no lo prohibe el tal estatuto. Pero recibiendo estipendo tiene obligacion de recebir el estipendio deuido. Tampoco quita el tal estatuto, q̃ despues de auer recebido el justo estipendio de las missas lo dè de gracia, y liberalidad, a quiẽ fuere seruido. Exẽplo de ambos dichos puede ser, la ley y estatuto, que ay en España, que los censos no se puedan vender menos de a catorze mil el millar: de suerte que no pueden baxar en el precio. La qual ley es justa, y sancta: y obliga en conscience, y no quita la liberalidad, sino tan solamente ordena lo que cumple al bien commun. Y no obstante la tal ley, queda lugar de hazer obras de liberalidad. Lo mismo digo de los estatutos de las Vniuersidades, si se hiziessen en la forma dicha, por cumplir assi al bien commun, y por quitar las coactiones, que podria auer. Porque muchos perdonarian las propinas por verguença y empacho. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar con su confirmacion.

¶La quarta dificultad es de

aquellos, q̃ posponé las missas, si tienen obligacion de hazer alguna manera de restitucion. El caso es, quando vno carga de missas, y recibe el estipendio de ellas, las quales no puede dezir tan presto. Deste tal es la duda, si ha de hazer alguna restitució a aquellos, de quien recibierō el estipendio.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que sin duda ninguna estos tales peccan mortalmẽte, si la tardança en dezir las missas es grande, y notable. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es clara: porque se haze gran detrimento a la persona, o personas por quien se han de dezir las missas. Porque muchas vezes acontece, que la missa, o missas se han de dezir por alguna necessidad, que insta, y si se passa la ocasion, y la oportunidad, no sera de prouecho la missa para el tal effecto. Y si la missa o missas se han de dezir por las animas de purgatorio, tambien se les haze notabilissimo agrauio, en detener las dichas missas notablemente, porque las detienen en el purgatorio.

¶ Digo lo segundo, que los tales sacerdotes tienen obligació, a hazer restitucion deste daño en la forma y manera possible. En esto conuienen tambien todos los Doctores. La razon es: porque estos tales peccan cōtra justicia commutatiua deteniendo las missas. Luego tienen obligació de restituyr en la forma, y manera possible. Porq̃ el quebrantamiẽto de la justicia cōmutatiua obliga a restitucion. La manera que ha de tener en restituyr ha de ser diziendo luego, q̃ cōmodamente pudiere las missas. Y tãbien si vuiesse otra forma, y manera possible de restituyr el tal daño, tendria obligació de hazerla. Aduierrase, q̃ vn clerigo, y sacerdote mercenario que no tiene de donde viuir, sino de las missas, no puede ni esta obligado a dezir luego todas las missas. Porque si las dixesse todas luego, de suerte que no detuuiesse algunas, faltariale algunas vezes el sustẽto: siẽdo assi, q̃ comẽ del estipẽdio de las missas estos tales, como q̃da dicho. Por lo qual podran estos tales detener algunas missas las q̃ fueré necessarias para que no les falte el sustento.

¶ De aquellos q̃ anticipan las missas, y las dizẽ antes de tiẽpo, queda dicho en la primera parte de la summa, tratando del sacrificio de la missa.

Cap. VI. De las oblaciones, y primicias, y decimas.

DEsta materia trata S. Thomas y todos sus discipulos, y los q̃ escriuen sobre el: y muy particularmente Aragon y Soto. D. Th. 2.2.q.86. Soto. lib. 9. de iust. q. 3. & q. 4.

PRimera cōclusion. Obligació ay algunas vezes de hazer algunas oblaciones por algunos titulos. Esto enseña S.

Thomas,

Thomas, y todos los Doctores citados enel art. primero de aq̃lla queſtion. Prueuaſe eſta concluſion, declarãdo los titulos, por los quales eſtã vno obligado a eſtas oblaciones. La primera cauſa es, por concierto y conuencion, que eſtè hecha con la Igleſia, como quando la y gleſia da vna tierra a vn ciudadano cõ condicion, que a ciertos tiempos le acuda con cierta penſiõ. En eſte caſo eſtà obligado a acudir. Pero en eſte caſo no es oblacion, ſino contrato y manera de cẽſo. Por lo qual en nueſtro propoſito no ſe ha de tratar deſta oblaciõ. ¶ La ſegũda manera es: por lo auer diputado en el tiẽpo paſſado, o por donaciõ, òpor promeſſa, ò por legado en algũ teſtamẽto. Eneſtos caſos ay obligaciõ de acudir a la y gleſia. Y aſsi eſtà mandado enel derecho, ſopena de excõmunion. La tercera manera es de oblaciõ por la neceſsidad dela y gleſia. Eſte titulo es muy legitimo. La razõ es: porq̃ la religiõ Chriſtiana conſiſte grãdemente enla adminiſtracion delos ſacramẽtos, y en el recibirlos. Por lo qual el pueblo Chriſtiano conforme a ſu facultad, tiene obligaciõ a acudir con ſus oblaciones, para ſuſtẽtar los miniſtros, y edificar los tẽplos, y para otras coſas ſemejãtes, y neceſſarias para eſte effecto. Por lo qual en las partes y Igleſias, que no ſe pagan diezmos, ni ay ſeñaladas otras coſas para eſte effecto tiene obligacion los del pueblo a acudir a eſto. Sino lo quiſieré hazer los podrã forçar cõ cẽſuras, porq̃ a los tales miniſtros ſe les deue de juſticia el eſtipẽdio, y el ſuſtento. La quarta manera es cõ la coſtũbre, q̃ tiene fuerça de ley. Aduiertaſe q̃ en la Sũma Angelica ſe dize expreſſamẽte, q̃ no pueda auer obligaciõ por la coſtũbre, q̃ tiene fuerça de ley. Su razõ es: porq̃ las tales oblaciones hã de ſer libres. Pero todos los Doctores enſeñan lo cõtrario. Y el miſmo autor enſeña, q̃ las primicias obligã debaxo de precepto por fuerça y virtud dela coſtũbre. De la qual ſe toma efficaciſsimo argumento por nueſtra ſentẽcia: porq̃ la miſma razõ es delas oblaciones, q̃ de las primicias. Luego ſi por fuerça y virtud dela coſtũbre las primicias cae debaxo de precepto, lo miſmo ſera delas oblaciones. Y ſi la coſtũbre no tiene fuerça de obligar en eſtos caſos, en ninguna coſa tẽdra fuerça de obligar.

Cap. qui oblationes, & in alijs.

Aduiertaſe, q̃ quãdo ay obligacion de pagar eſtas oblaciones por fuerça, y virtud dela coſtũbre ay obligacion de pagar mayor, ò menor parte, cõforme a la coſtũbre, y no eſtarã obligados a pagar todos, ſino la mayor parte, cõforme a la coſtũbre, q̃ quiere, ni ay obligaciõ de offrecer en todas las fieſtas, ſino todo cõforme a la coſtũbre. Aſsi lo enſeña Sylu. De lo qual ſe ſigue, q̃ no ſera pecado mortal dexar de offrecer algunavez, porq̃ no tiene tã facilmẽte q̃ offrecer. Tãbien ſe ha de aduertir, que quando vna ciudad, ò pueblo tiene coſtũbre

Syl. v. de cima. q. 2.

de

de dar alguna cosa a la Iglesia, de suerte, que la tal costúbre ya tenga fuerça de ley, no podra hazer estatuto de lo contrario. Assi lo enseña Panormitano de la mente de Bartolo. Lo qual se ha de entender, quando no constasse ser otra la intencion de los que se quisieren obligar, como dize Syluestro. Por lo qual, si cõsta que la costumbre fue introduzida para edificar la Iglesia acabado el tal edificio, se mudara la costumbre aunque aya prescripcion.

Panor. c. abolendę de sepulturis. Barto. lege priuileg. C. de sacrosãctis ecclesijs. Syl. v. cõsuetudo. 513.

¶ Segunda conclu. La dispensacion destas oblaciones, que offrescen los seglares a Dios, pertenece a los sacerdotes. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo segũdo. La razões: porque la offrenda, que se haze a Dios, es obra de la virtud de religion, que da el deuido culto, y reuerencia a Dios. Y el sacerdote es el mediannero entre Dios, y los hombres. Luego al sacerdote pertenece la dispensacion destas offrendas. Pero aduiertase con el mismo Doctor, que los sacerdotes pueden dispensar estas cosas de tres maneras. La primera manera es: para edificacić del templo, o para repararle, o en cosas necessarias pertenecientes al culto diuino en la Iglesia, como para ornamentos, o otras cosas semejantes. La segunda manera es: para su sustento de los mismos clerigos. La tercera manera es, para remediar los pobres, y necesitados. Porq̃ es cosa muy conueniente, que se sustenten con bienes de la Iglesia.

¶ La difficultad es de los sacerdotes, que tienen bienes patrimoniales, de los quales se puedẽ sustentar: si estos tales se podran sustentar de los bienes de la Iglesia.

¶ Digo lo primero, que los eclesiasticos, si tienen bienes patrimoniales, o adquiridos por otros cõtratos, como los adquieren los demas seglares, son señores de los tales bienes seculares, y los pueden gastar, y consumir de la misma suerte, que los demas seglares, y si los desperdiciassen prodigamente, no estã obligados a restitució alguna. Esto enseñan todos los Doctores de los bienes seculares, que tienen los clerigos, y es la misma razon que de los seglares, pues son bienes, que no se hã adquirido por titulo alguno eccleſiastico.

¶ Digo lo segundo, que si vn clerigo tiene beneficio eccle siastico fuera de los bienes patri monialesy seculares, puede muy bien gastar los bienes del benefi cio, reseruando para si los bienes patrimoniales. Esto enseña Sancto Thomas, Cayetano Syluestro, Soto, Innocencio, Hostiense, y Panormitano. Pruebase del derecho, en el capitulo, cũ secundum Apostolum, de præbendis. En el qual se determina, que el que sirue a la Iglesia, ha de sustentarse de los bienes de la Iglesia. Algunas cosas se podian dezir desto mas a la larga: de lo qual se dira tratãdo

D. Th. 2. 2. q. 185. art. 7. ad 5. Cai. ibidem, Syl. ver. clericus 4. §. 12. Soto. lib. 10. de just. q. 4. art. 3. ad 2. Innoc. & Panor. ca. episcopus, de præbẽdis.

mas

mas en particular abaxo tratando del estado de los clerigos.

¶ Digo lo tercero, que los clerigos son verdaderos señores de los bienes ecclesiasticos, que reciben por razon de algun ministerio como es por razon de algun beneficio ecclesiastico. De suerte, que aunque no den a los pobres lo que les sobra de la hazienda, destos beneficios y ministerios ecclesiasticos, no tienẽ obligacion de restituyr. Esto enseña Soto, y parece que es sentencia de Sancto Thomas, y tienela Panormitano, y aun Nauarro, parece que es desta sentencia. La razon es: porque los pobres son verdaderos señores de lo que les dan en lymosnas, y por la voluntad de aquellos, q̃ les dan la lymosna, se les passa el verdadero dominio. Luego lo mismo sera de los bienes, que se dan a los ministros de la Iglesia, y con mucha mayor razon. De suerte, que puede ser, que estos tales pequen mortalmente, no dando lymosna destos bienes, que les sobran, y con todo esso no esten obligados a restituyr.

Sot. li. 10 de iust. q. 4. art. 3. D. Th. in 2. 2. q. 175. ar. 7 Pano. c. cũm esset de testament. n. 26. Nau. tract. de re. q. 1. n. 7.

¶ Digo lo quarto, que los bienes que los fieles dan para los pobres, si los clerigos, o los Obispos no los dan a los pobres, sino que se quedan con ellos, tienen obligacion de restituyr. Y lo mismo es de los bienes de los hospitales. Pruevase del derecho, y del concilio Tridentino, a donde se determina esto. La razon es: porque los clerigos, y Obispos no son señores de aquellos bienes, y estan obligados a darlos a los pobres. Luego sino se los dan peccan mortalmente, y estan obligados a restituyr. De todo esto se ha de dezir mas en particular tratando la materia de los estados.

Clemen. quia contingit de religi. domibus. Cõc. Trid. sessio. 25.

¶ Tercera conclusion. Los hombres estan obligados a pagar las decimas, y darlas a Dios. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y expositores en la question citada, en el articulo quarto. Pruevase del derecho. Adonde se determina esta verdad, la qual tiene gran affinidad con el derecho natural. De suerte que a los ministros estan obligados los fieles a pagar las decimas, y primicias conforme a la costumbre que huuiere. Aduiertase, que en la ley nueua las primicias se dan para sustentacion de los ministros de la Iglesia, o para edificacion del tẽplo. Y a esto tienẽ los fieles obligacion por fuerça, y virtud del precepto de la Iglesia, o de la costumbre, que tiene fuerça de ley.

cap. decimas. 16. q. 7.

¶ Quarta conclusion. Los fieles por fuerça y virtud del precepto de la Iglesia tienen obligacion de pagar las decimas. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. La razon es, porque assi esta determinado en la Iglesia, y tiene fundamento en el derecho natural: porq̃ el derecho natural obliga a sustentar los ministros de la Iglesia. Aduiertase,

D. Th. 2. 2. q. 87. art. 1.

tase, que las decimas quanto a esto que es, señalar la decima parte, es de derecho positiuo. Y esta es sentencia mas probable, como lo enseña Soto, y Aragon en el lugar citado de S. Thomas. De lo qual se sigue, que los fieles so pena de peccado mortal estan obligados a pagar las decimas, y sino las pagan, tienen obligacion de restituyr. La razõ es: porque las decimas, o diezmos, se deuen de justicia a los ministros para su sustentacion, y como estipendio de su proprio ministerio.

Sot. li. 9. de iust. q. 4. art. 1.

¶ La difficultad es, si la costumbre de no pagar los diezmos en alguna parte, o partes, pueda quitar la obligacion, que tienen los fieles de pagar los diezmos. La razon de dudar es: porque la obligacion de pagar los diezmos, quanto a esta parte señalada es de derecho positiuo y humano. Luego por fuerça y virtud de la costumbre que tiene fuerça de ley, se puede abrogar este precepto.

¶ En esta difficultad ay varias y diuersas sentencias, como las refiere Soto, y Aragon y otros autores, las quales se pueden ver en ellos mismos.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que por ninguna costumbre, se puede quitar lo que es de derecho natural, que es la congrua y necessaria sustentacion de los ministros del Euãgelio. La razon es: porq̃ la costũbre no puede quitar el derecho natural, el qual es immutable.

¶ Digo lo segundo, que la costumbre, que tiene fuerça de ley, podria quitar lo que es de derecho positiuo. Declaremos esto. De derecho positiuo es, el tanto, que se ha de dar para la sustentacion de los ministros. Y quanto a esto, que meramente es de derecho positiuo, podria quitarse por la costumbre, en quanto no hiziesse contradiciõ al derecho natural, y en lo que excediesse la congrua sustentacion. La razon es: porque lo que es de derecho positiuo y en quãto es de derecho positiuo, se puede quitar por la costumbre, que tiene fuerça de ley positiua. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ De lo qual se colige, que quando vuiere duda del derecho, a quien se deuen los diezmos de algunas cosas, y aque Iglesia se han de dar, se ha de estar a la costumbre declarada de la ley. Assi lo enseñan los Doctores en el capitulo, Cum contigat de decimis. De lo qual se ha de ver Couarruuias, y Panormitano. Y desto se colligiran otras cosas, que pertenescen a la costumbre de pagar, o de no pagar los diezmos, las quales declaran bien Soto, y Aragon en los lugares citados.

Cou. li. 1. varia. ca. 17. n. 8. Panor. c. 1. de censibus. i.

¶ Quinta conclusion: Cõforme a derecho, de todas las cosas estan obligados los fieles a pagar diezmos. Esta conclusiõ enseña S. Thomas en la question citada, en el articulo segundo, y todos los discipulos de S. Tho-

mas,

Cap. tua nobis &c. non est de decimis c. reuertimini cap. de cimæ. 16. q. 1.

mas, y los que escriuen sobre el. Prueuase del derecho, en el qual esta determinado esto. Y esto es muy conforme al derecho natural. Porque si los ministros de la Iglesia sirue en los ministerios spirituales, y en todos los necessarios, muy conforme a razõ es, que los seglares paguẽ decimas de todo lo temporal. Aduierta se, que esta conclusion tiene verdad, sino es que aya costumbre en contrario, conforme a lo que queda dicho en la conclusion passada. Porque auiendo costũbre en contrario no tiene lugar el derecho.

¶ La difficultad es, si el labrador del monton del trigo, q̃ coge antes de pagar los diezmos, puede sacar su trabajo, y lo que ha gastado, o por lo menos, lo q̃ ha sembrado, y el trigo que echo en la tierra quando lo sembro. La razon de dudar es: por que todo esto no es fructo de la tierra. Luego no tiene obligacion a diezmarlo, sino que puẽ muy bié sacallo antes del diezmo. A esta duda se respõde no ser licito. Esto enseña Aragon, y otros Doctores. Prueuase del derecho, en el qual esta esto lisa mente determinado. De suerte, q̃ no se ha de sacar cosa alguna del cumulo, sino que se ha de estar entero, y entero se ha d̃ diezmar. La razon en que esto se puede fundar es porque los gastos, y lo q̃ se echo en la tierra todo se perdio, sino fuesse por la diuina virtud, que lo haze boluer a naçer, y assi de todo el cumulo

Cap. tua nobis ca. pastoralis de decimis.

jũto se deuẽ los diezmos a Dios sin exceptar cosa alguna. De lo lo qual se responde facilmente a la razõ de dudar, puesta en esta duda. Aduiertase, q̃ Soto enseña q̃ es en tãto grado verdad, q̃ se ha de pagar la decima parte de los fructos, q̃ si uuiesse costũbre de lo cõtrario, la misma razõ natural no la permitiria. Pero la verdad es, q̃ si la costũbre introduxiesse, que se pagasse la vigesima, o trigesima parte de los fructos, la costũbre tiene tanta fuerça, q̃ se cũpliria muy biẽ pagãdo la tal parte. Antes seria muy cõtingẽte, q̃ se cũpliesseno pagãdo cosa alguna auiendo costũbre d̃ nolo pagar. Lomismo es, si uuiesse costũbre de sacar del cumulo lo q̃ se sembro, y los gastos. Por q̃ la costũbre tiene fuerça de ley. La segunda difficultad es de los legados, y mandas hechas en testamento, y donaciones, y otras cosas, q̃ se adquieren, y heredan por succesiõ, si ay obligaciõ de pagar diezmos delas tales cosas. En esta difficultad algunos tienen, q̃ no ay obligaciõ de pagar diezmo destas cosas. Otros dizẽ lo contrario. De lo qual se ha de ver Sylueſtro, el qual trae a Innocencio, que no condemna la vna ni la otra sentencia.

Sy. lib. 9. de iuſ. q. 4. art. 2.

Syl. v. de cim q. 6.

A esta difficultad se ha de responder, que se da de estar a la costũbre, la qual tiene fuerça de interpretar la ley. Esto enseña Aragõ, y communmẽte los Doctores. La razon es: porque en lo q̃ toca a los diezmos la costumbre tiene fuerça de ley.

La

¶ La tercera difficultad es, de las cosas, que se adquieren illicitamente, si ay obligacion de pagar diezmos de las tales cosas. En esta difficultad, Hostiense enseña, que si las decimas fueren prediales, se han de pagar, y las deue qualquiera, ora sea justo ora sea peccador, ora sea ludio, ora sea infiel, y la Iglesia los puede muy bien recibir. La razon es, porque esto no se da por intuito, y respecto de la persona, sino tan solamente es vn censo deuido por razon de la heredad y del campo. Pero si los diezmos fueren personales, en tal caso se ha de vsar de distinction. Porque en el tal caso no se pueden pagar los diezmos de las cosas, que estan obligadas a restitucion. Pero de las cosas que no estan obligadas a restitucion podra muy bien lleuar diezmos, como los podra muy bien lleuar de lo que adquiere vna muger, viuiendo mal. Aunque no es cosa conueniente, que la Iglesia de cosas semejantes lleue diezmos: porque no parezca, que aprueua cosas semejantes. De lo qual se ha de ver Aragon en el lugar citado.

¶ Sexta conclusion. El derecho de pedir los diezmos a solos los clerigos, puede cõuenir. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuẽ sobre el en la question citada en el articulo tercero. La razon es: porque este derecho de pedir los diezmos es espiritual, que conuiene por titulo espiritual, y por administrar las cosas espirituales. Luego tan solamente conuiene a los clerigos semejante derecho. Porque solos los clerigos pueden tener derecho espiritual. Aduiertase, que aunque esto es verdad: con todo esso aquellas cosas, que por derecho conuienen a los clerigos pueden por concession de los mismos clerigos conuenir a personas seglares. Y assi vemos, que muchos clerigos gozan de los diezmos por la razon dicha y tienen derecho los mismos seglares por la concession de los mismos clerigos. De lo qual se hã de ver los Doctores. La gloss. en el capitulo, Quanuis, enseña, que aũque pueda el Obispo por justa causa conceder a vn seglar los fructos de los diezmos por auer defendido la Iglesia, o por otra causa semejante, y esto por su vida, o por otro tiempo, pero no podra dalle el derecho de recibir los diezmos, sino que adquiera los fructos con titulo, y nombre de la misma Iglesia. Esta es commun sentencia de todos los Doctores, como lo dize Couarruuias. Lo mesmo es de los, que arriendan los diezmos de los mismos clerigos: los quales los reciben en nombre de los mismos clerigos. Aduiertase, q̃ aunq̃ los clerigos puedan muy biẽ poner collectores seglares de los diezmos, q̃ los cojã en su nõbre, y por el derecho que ellos tienen, con todo esso se ha de tener atencio a que los tales seglares sean hombres no perdidos,

Doct. in c. causam de præscrip. & c. quamuis de decimis.

Couar. li. 2. vari. c. 17. n. 5.

tram-

estas cosas tiene fuerça de ley como lo declara Soto en el lugar citado.

¶ Acerca destas dos conclusiones ay algunas dudas. La primera duda es quando el Breuiario Romano o otro breuiario, por el qual ay obligacion de rezar manda, y ordena, que se reze de vn Sancto si sera licito rezar de otro, o rezar de feria. O al contrario, si manda rezar de feria, si sera licito rezar de vn Sancto. La razon de dudar por la parte negatiua es: porque como queda dicho cada vno esta obligado a rezar conforme a su proprio breuiario. Luego no sera licito trocar por su gusto y volũtad el rezado, rezando contra el orden de su proprio breuiario.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que sin duda ninguna hazer este trueco, y mudança sin causa ni razon alguna es peccado por lo menos venial. Porque el tal haze contra el orden de rezar, que esta puesto en su proprio briuiario. Desuerte, que si vno por puro antojo hiziesse esta mudança, aunque no vuiesse differencia en el rezado, particularmente grande, seria peccado venial. La difficultad esta, quando con alguna causa y razon se hiziesse mudança, y se trocasse el rezo. Como si vuiesse de rezar de feria, conforme al breuiario y reza de vn sancto de tres liciones, y esto por estar ocupado en estudios, o en otras cosas semejantes.

¶ Digo lo primero, que el que haze mudança, y trueco en el rezado, desuerte que es notablemente menor el rezado que reza, que el que auia de rezar conforme al ordinario, pecca mortalmente. El exemplo es, si conforme al ordinario de su breuiario vuiesse de rezar vna fiesta de nueue liciones, y rezasse de tres lectiones, tengolo por cosa notable, y graue, y que seria peccado mortal. Esto parece que significan todos los Doctores, que communmente se han citado, y particularmente Medina en la Summa, y Soto. La razon es: porque en el tal caso dexa de rezar graue, y notable cantidad, menos q̃ auia de rezar. Luego es peccado mortal.

Digo lo segundo, que si vno de ordinario trocasse, y mudasse el officio diuino, seria peccado mortal. Porque este tal no rezaua conforme al breuiario, ni sigue el rezo determinado por su sanctidad y ansi no seria rezar el officio diuino, y consiguientemente seria peccado mortal.

¶ Digo lo tercero, que si vno alguna vez o algunas pocas vezes auiendo de rezar de feria, rezasse de vn sancto de tres lectiones, no lo tendria por peccado mortal. Esto enseña Soto, y Medina, y Manuel Rodriguez en la tercera conclusion. La razon es: porque en el tal caso no es notable ni graue mudança de tal suerte, que seria materia de peccado mortal. Solamente se ha de aduertir, que si vno conforme a su manera de rezar esta

na obligado en sabado a rezar de feria, y reza de Nuestra Señora con tres lectiones, este tal tiene obligacion de rezar tambien el officio menor de Nuestra Señora, y de otra manera peccara peccado mortal. Porque aunque sea ansi que conforme al ordinario quando en los sabados se reza el officio mayor de Nuestra Señora no ay obligacion de rezar el officio menor, esto se entiende, quando se reza conforme al ordinario, y no quando se reza conforme al antojo del q̃ reza. El exemplo es en la orden de nuestro padre Sancto Domingo. En la qual quando se reza en los sabados el officio mayor de Nuestra Señora, no ay obligacion de rezar el officio menor. Pero si conforme al ordinario de la tal orden, se auia de rezar vn sabado de feria, y por su antojo, o con alguna causa reza de Nuestra Señora: tiene obligacion de rezar el officio menor. Pero no tendra obligacion de rezar el Canticũ graduum, que se dize en la tal religion el dia, que se reza el officio mayor de Nuestra Señora. Porque aquello se entiende, quando se reza de Nuestra Señora conforme al ordinario.

¶ De la resolucion desta duda se resuelue, muy facilmente otra. Y es quando vno rezasse el Breuiario Romanillo, que llamauan sin priuilegio alguno, si en el tal caso este tal cumpliria con el precepto de rezar el officio diuino. Dixe sin priuilegio: porque quando auia priuilegio el Summo Pontifice con su autoridad dispensaua en el rezo.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que en el tal caso este tal no cumple con el precepto. La razon es: porque el tal rezo sin dispensacion del Summo Põtifice no tiene razon de officio diuino, ni en realidad de verdad lo era. Particularmente, que era notabilissimamente menor, que otro qualquier officio diuino. Luego peccado mortal seria rezar el officio diuino por el tal breuiario, no auiendo priuilegio del Summo Pontifice.

Decima septima conclusion: El tiempo legitimo, en q̃ obliga la Iglesia a rezar el officio diuino es el espacio de veynte y quatro horas, esto es desde las doze de la noche por todo el espacio de aq̃l dia hasta las otras doze. De manera, q̃ esta carga de rezar el officio diuino es carga de aq̃llas veynte y quatro horas. Y ansi el que reza todas las horas canonicas en espacio de aquellas veynte y quatro horas, no pecca mortalmente, sino que cumple muy bien con el precepto, ora anteponga las horas rezandolas todas al principio, ora las pospõga. Esta conclusion enseñan todos los Doctores, particularmẽte, Soto, Medina, Aragon. La razon esta clara: porque el mismo derecho lo determina ansi, y pone el tal precepto: y ansi esta entendido de todos los Doctores. Luego ansi obliga. Aduierta se q̃ los maytines de mañana se pue-

den dezir a prima noche al poner del sol. Ansi lo enseña Sancto Thomas, y Nauarro enseña, q̃ en lo q̃ toca al poner del sol, no se ha de tomar tan estrechamente sino q̃ tiene latitud, y espacio alguno, particularmente, quando vuiesse causa razonable para anticipar aql espacio, y rezar los maytines del dia siguiẽte vn poco mas tẽprano. El exemplo es, quando vn hõbre anciano q̃ no tiene tan clara vista rezasse los maytines del dia siguiẽte vn poco antes de ponerse el sol, no seria peccado. El estilo ha declarado, q̃ a las cinco de la tarde poco mas, o menos es tiempo acomodado para rezar los maytines del dia siguiente, de tal suerte, q̃ en esto no ay escrupulo. Y quando vno con la causa dicha particularmẽte en inuierno rezasse los maytines, a las quatro y media de la tarde poco mas o menos no auria escrupulo ninguno. Esto se entiẽde, quãdo se reza en particular. Porq̃ quãdo se reza el officio diuino en cõmun, y en cõmunidad, ay obligacion q̃ se digã las horas a los tiẽpos acostũbrados cõforme al vso de los lugares. Y el prelado q̃ consintiesse q̃ se peruirtiesse el tal ordẽ, muy de ordinario, y sin causa razonable, peccaria mortalmẽte. Porq̃ auiendo causa razonable no seria peccado. Aduiertase tãbien, q̃ auiendo de mudar el tiẽpo diputado para rezar las horas canonicas, mejor es anteponerlas, q̃ no posponerlas. Ansi lo enseñan comunmente los Doctores, particularmente Nauarro en el lugar citado.

S. Tho. quodlibeto. 6. art. 8. Naua. de oratio. c. 3. n. 45

La primera difficultad es, si sera peccado venial rezar las horas canonicas, no a sus horas deuidas, sin causa ni razon. Porque auiendo causa legitima no sera peccado ninguno. Como se vee claramente, si vno tuuiesse legitimas ocupaciones, no seria peccado aun venial rezar las horas canonicas fuera de su tiempo. Soto enseña, que los que rezan en particular sin causa alguna, las horas constituydas para dezir el officio diuino peccan venialmente. Desuerte que si no las dizẽ a la hora, y tiempo, que las dize el Choro, sera peccado venial. La razon es: porque es officio proprio del clerigo rezar el officio diuino por lo qual lo deue rezar a su tiempo, y a las horas, que se reza en el Choro.

Sot. li. 10 de iust. q. 5. art. 4.

A esta difficultad mi parecer es, que no es peccado venial dexar de rezar las horas al tiempo que se dizen en las Iglesias puntualmente. Desuerte, que si no vuiesse vn gran desorden en anteponer, o posponer las horas, no lo tengo por peccado venial. El exemplo es, si vno por la mañana rezasse maytines, prima tercia, sexta, y nona, y a la tarde visperas, y cõpletas, aũq̃ no fuesse tã pũtualmente a sus horas no seria peccado venial aunq̃ se haga sin causa. La razõ es: porq̃ no ay testimonio, ni razõ alguna que tẽuença lo contrario. Pero si fuesse vn grã desordẽ de tal suerte q̃ rezasse todas las horas dispues de

maytines, o a prima, o todas a la hora de completas, o mas tarde, entiendo, que seria peccado venial. La razon es: porque entonces ay vna manera de desorden en rezar el officio diuino, y parece, que no es conforme a razon, que siendo officio de aquel dia, no se reparta por el.

¶ La segunda difficultad es del orden, que se ha de tener en rezar las horas canonicas, y qual ha de ser primero, y qual postrero, y si es peccado no guardar este orden en rezar el officio diuino.

¶ Digo lo primero, que en las communidades seria peccado graue no guardar el orden de las horas canonicas. Desuerte, que se ha de dezir primero maytines, y laudes, y luego prima, y tercia, y sexta, y nona, y luego visperas y completas. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es: porque lo contrario seria vn gran desorden en dezir el officio diuino en la communidad. Luego seria peccado graue y mortal. Por lo qual el prelado que consintiesse este desorden en la communidad, peccaria grauemente.

¶ Digo lo segundo, que hablando de los que rezan en particular no seria peccado mortal si se rezassen las horas canonicas sin guardar este orden. Esto enseñan communmente los Doctores. La razon es: porque el precepto solamente obliga a rezar las horas canonicas, y no obliga a el orden de rezarlas. Luego no es peccado mortal rezar las horas Canonicas sin este orden. Y esto tiene verdad, aunque se haga sin justa y razonable causa.

¶ Digo lo tercero, que no es peccado venial rezar las horas Canonicas, sin este orden, auiendo para ello justa y razonable causa. El exemplo es, quando vn religioso entra en el Choro tarde desuerte que esta dicha tercia, y comiençan sexta y el no ha dicho tercia. En el tal caso no es peccado venial rezar las exta, y despues podra rezar la tercia. Esto esta tan lexos de ser peccado venial, que es bien hecho: y lo contrario es alguna manera de desorden. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque auiendo justa causa para dexar el orden no ay desorden en el rezado. Luego no es peccado venial. De lo qual se sigue, que puede muy bien acontecer, que no sea peccado ninguno, rezar primero los Maytines del dia siguiente, que las horas del proprio dia. Que no sea peccado mortal es cosa cierta y auerriguada, aunque se haga sin causa alguna: porque por el precepto tan solamente obliga a rezar las horas Canonicas, las quales se rezan en su proprio dia. Que no sea peccado venial, si se haze con causa razonable, se prueua de lo dicho. Seria causa razonable, si vno que tiene obligacion de rezar siruiesse a vn Ecclesiasti-

co, el

co, el qual le manda que le ayude a rezar los maytines del dia siguiẽte, y el no tiene rezadas las horas de aquel proprio dia, o parte dellas. Entonces ay causa razonable para rezar primero los maytines del dia siguiẽte, que las horas de aquel dia, o algunas dellas y no seria peccado venial hazer lo assi. Lo mismo es en caso, q̃ vn religioso no viuiesse rezado el officio diuino de aquel dia, y el conuento rezasse maytines del dia siguiente a las cinco, y el viuiesse de acudir al choro, en el tal caso seria bien hecho, que rezasse primero los maytines del dia siguiente, y despues las horas de aquel mismo dia. Y en esto no auria peccado ninguno ni desorden. Esto se prueua: porq̃ en el tal caso en dexar el ordẽ se haze con mucha causa, y razon.

La segunda difficultad es tocante al orden de rezar las mismas horas canonicas en particular, si sera licito rezar las horas canonicas al reues, desuerte que se diga primero la mitad de vna hora canonica, que la otra, desuerte que primero diga la mitad postrera, que la primera. La razon de dudar es: porque vno que oyesse dos medias missas de tal suerte, que primero oyesse desde el alçar adelante, y despues desde el principio de la missa hasta el alçar cumpliria cõ el precepto del rezar. Luego lo mismo sera en nuestro proposito: porque parece que es la misma razon.

A esta difficultad se ha de respondr, que el tal peccaria por lo menos venialmente. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razõ es: porq̃ en el tal caso se peruierte el orden de rezar el officio diuino. Y para esto parece que pocas vezes, o nunca puede auer causa. Luego en el tal caso seria peccado venial.

Digo lo segundo, q̃ nõ me atreueria a condenar a peccado mortal al q̃ rezasse de la manera dicha en la difficultad. La razon es: porque este tal reza la substancia delas horas canonicas: como es cosa notoria. Y quanto a esto es bastante exemplo el que esta puesto en la razon de dudar. Por lo qual en algun caso particular podria acõtecer q̃ se hiziesse en alguna manera de causa razonable. El exemplo es en caso q̃ vn religioso entrasse tarde en el choro la hora ya començada, seria licito mucho mejor, que fuesse diziendo la tal hora con el choro, y despues rezasse lo que le falto del principio de la hora. Porque boluiendo primero a començar la hora para alcançar el choro, se haze cõ difficultad, y se reza mal, y con poca atencion.

La tercera difficultad es del ordẽ q̃ tiene la missa con las demas horas del dia. Desuerte q̃ la difficultad es, si puede vno cõ buena cõsciẽcia dezir missa sin auer rezado maytines. La razon de dudar es: porq̃ el officio de los maytines en su ordẽ es primero, q̃ la

missa. Luego peccado es dezir primero missa, que rezar maytines. En esta difficultad algunos Doctores enseñan ser peccado mortal dezir missa sin auer rezado maytines. Estos Doctores cita Sylue. v. missa. 1. §. 6. Antoni. 3. p. titu. 13. c. 4. Sylvestro. Esta sentencia tiene Sant Antonino, el qual cita a Hostiense, y otros Doctores.

A esta duda se responde, q̃ no ay obligacion de dezir los maytines primero, que se diga missa. Esta es commun sentencia de todos los Doctores, particularmẽte discipulos de S. Thomas. La razon es: porq̃ ni estando en derecho diuino, ni en derecho humano, la missa tiene orden alguno con los maytines, ni al cõtrario. Luego no ay obligacion de dezir primero los maytines, q̃ la missa, yansi no sera peccado mortal dezir primero missa, q̃ se ayã rezado los maytines. De lo qual se responde facilmẽte a la razon de dudar. Aragon dize q̃ quiças sera peccado venial haziendose sin causa, ni razon por la costumbre que ay de dezir primero los maytines, q̃ la missa. Pero no me parece q̃ es peccado venial: porq̃ no tienẽ ordẽ entre si los maytines, y la missa. De lo qual se sigue q̃ puede acontecer, que alguno por enfermedad no este obligado a rezar el officio diuino, y lo dexe de rezar, y este tal puede muy bien dezir missa sin peccar. Esto se entiende, quãdo se reza en particular. Porque si se dixesse en cõmunidad, como en vncõuento, o en vna cõmunidad la missa conuentual, no se ha de dezir primero q̃ los maytines como dezia el Maestro Cano. Yaũ dezia, ser peccado mortal no guardar el tal orden, sin vrgẽtissima causa. Y esto tẽgo por muy probable, aunq̃ Aragon enseña lo contrario. La razon es: porq̃ yo tengo por peccado mortal q̃ es la cõmunidad, y cõuẽto vuiesse vn desorden tal, que se dixesse primero la prima que los maytines. Luego lo mismo sera si se dize primero la missa conuentual, que los maytines.

¶ Decima octaua conclusion: No ay obligacion en los particulares de dezir el officio diuino en la Iglesia. Esta conclusion es certissima, contra Hostiense, y Innocencio, los quales refiere Sylvestro. Nuestra conclusiõ tienen todos los Doctores Iuristas y Theologos particularmente discipulos de S. Thomas. La razon es: porque hablando de los particulares no ay fundamento alguno ni razon, que conuença, que ay obligacion de rezar el officio diuino en la Iglesia. Tambien consta esto del vso de los hombres religiosos, y buenos, q̃ rezan en sus proprios aposentos y en lugares decentes sin hazer escrupulo alguno desto. Verdad es, que en communidad se ha de dezir el officio diuino en la Iglesia lo ordinario, y cõmunmente porque para esto son las Iglesias y los templos. Y ansi esta determinado en derecho, como consta de vna clementina. En algunas partes, y cõmunidades se dize el officio diuino por los clau-

Syl. v. hõra. §. 3.

Clemẽ. graui de celebrat. missarũ.

tros, o enel capitulo, o en proceſsiones por las calles. Y en eſte caſo no ay que hazer eſcrupulo deſto: porque es como dezirlo en la Igleſia, y el vſo, y la coſtúbre, quando no vuiera otra coſa lo podia muy bien eſcuſar.

Decima nona concluſion: El officio diuino ſe ha de dezir cõ la voz, deſuerte que ſe pronũcié las palabras. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores. La razon es: porque el precepto eccleſiaſtico manda alguna obra exterior, y la oracion exterior. Luego obligacion ay de dezir el officio diuino con la voz, deſuerte que ſe declaren las palabras. Y aunque es verdad, que rezandoſe las horas canonicas con la voz baxa, ſe cumple con el precepto de rezar: pero es bien, que el officio diuino ſe diga clara, y diſtinctamente, y con la voz alta, de tal ſuerte q̃ el miſmo oya las palabras. En eſta concluſion ſe deue aduertir, que los que rezan el officio diuino le han de rezar diziendo las palabras, enteras, y no las comiendo como ſuele vnhazer algunos: porque eſto puede ſer peccado venial, y haziendolo de continuo, podria venir a ſer peccado mas graue, ſi vuieſſe en eſto gran corrupcion. Y ha ſe de dezir el officio diuino no demaſiado de apriesſa, ſino con authoridad, como quien habla con Dios. Porque algunos dizen el officio diuino muy apriesſa, y eſto es coſa muy indecente, y peccado venial. Tambien ſe deue aduertir, que los que rezan en compañia deué rezar de la miſma manera, y con la miſma voz, y ſoſsiego. Pero no han de hazer eſcrupulo, quando ſe reza con otro compañero, q̃ no puede pronũciar tan bien las palabras: ni han de repetir el officio diuino: porque eſto cauſa inquietud, y deſaſſoſsiego, de tal ſuerte que no ſe reza con la deuida atencion y reuerencia.

La duda es, quando vno eſta en el choro, y reza en el choro, de tal ſuerte, y calidad, q̃ el verſo de ſu choro lo reza cõ baxa voz, y el otro verſo lo dize el otro choro cãtado. La duda es, ſi enel tal caſo ſe cũple con el rezar el officio diuino. La razõ de dudar es: porq̃ eſte tal no ayuda al choro, pues no canta con el. Luego no cũple con el officio diuino, ſino es q̃ diga ambas los verſos del vn choro, y del otro: Porq̃ no ſe cũple con el officio diuino, ſino es q̃ rezẽ jũtos, y ſe ayuden en lo q̃ es rezado. Particularmente, q̃ el otro choro no le oye rezar a el, ni cumple cõ lo que el reza. Luego eſte tal no cumple con la obligacion del rezado. En eſta difficultad Medina enſeña, que el que reza el officio diuino no cumple con ſu obligacion ſino es que reze de tal ſuerte, y tan alto que le oyan los circunſtantes, o a lo menos le puedan oyr. Cayetano en la ſumma enſeña, que en el caſo de la duda no ſe cumple con la obligacion de dezir el officio diuino. Lo miſmo enſeña Nauarro. La razõ de Cayetano es: porq̃ el tal reza

Medina Co. de oratione.

Naua. de orat. cap. 10.

en particular. Luego no cumple con la obligacion de rezar el officio diuino.

A esta duda se responde, que en este caso se cumple muy bié con la obligacion de rezar el officio diuino. Esto enseñá cómunmẽte los Doctores. La razon es: porque este tal reza acompañadocó el choro, y en realidad de verdad oye la voz del choro, y esto basta, para que se diga, q̃ reza cõ el choro, y por consiguiente para cumplir con la obligacion que ay de rezar el officio diuino. De lo qual se ha de ver Aragon. De lo dicho se respõde facilmẽte a la razon de dudar, que se puso.

Ara. 1. 2. q. 38. art. 12.

Aduiertase, q̃ si todos los de vn choro hablassen cõ voz tã baxa y rezassen ansi el officio diuino de tal suerte, q̃ los del otro choro no los oyessen, no se cũpliria cõ la obligaciõ de rezar el officio diuino. Esto enseñan cõmũmẽte los Doctores: y Aragõ en el lugar citado. La razon es: porq̃ en e. tal caso no rezariã en cõpañia ni seria choro, de suerte que vna parte del ayudasse a la otra parte. Desto se sigue, que ansi como los q̃ rezã en cõpañia, no tienẽ obligaciõ de rezar lo q̃ dize el cõpañero, ansi tãbien los q̃ rezã en el choro, no tienẽ obligacion de rezar lo que dize el otro choro ni lo q̃ dize el hebdomadario, y los demas, que dizen algunas cosas en particular.

La duda es acerca dsto si los versos, q̃ dize, o tañe el organo, ay obligacion de rezar los en particular cada vno. La razon de dudar es, porque parece q̃ el choro cũple muy bien cõ aq̃lla manera de solemnidad, y de dezir el officio diuino. Luego no ay obligacion de rezar en particular los versos, que tañe el organo.

A este difficultad me parece lo mas cierto, y seguro, q̃ ay obligaciõ d dezir los tales versos por lo menos cada vno en particular, si no fuesse, q̃ algũ ministro los dixesse en el choro. Y assi se hazeen algunas partes, y muy en particular en nuestra religiõ. La razõ es: porq̃ el organo no dize verso ninguno: y solamẽte es vn instrumẽto, q̃ acõpaña el Choro. Luego obligaciõ ay de dezir el verso q̃ le corresponde, y q̃ tañe el organo. Aduiertase, q̃ el ministro, q̃ tañe los organos, o los q̃ los entonan o ponẽ, y quitan libros en el choro, y purifican, y hazẽ otros officios semejãtes, no dexan de cũplir cõ el officio diuino, porq̃ no oyã alguna parte del por causa de hazer sus officios. La razõ es: porq̃ los officios en q̃ se exercitã, pertenescẽ a la solẽnidad: y assi como son parte del choro se suple todo esso cõ los officios, q̃ hazẽ. Aunq̃ Nauarro enseña que siẽdo grã parte la q̃ por esta ocasiõ se dexa de rezar, se deue volver a dezir. Fuera destos casos el que dexa de dezir graue y notable parte del officio diuino, pecca mortalmente, y si es parte pequeña, pecca venialmẽte, como lo dizen cõmunmẽte los Doctores, y muy en particular lo enseña Aragon en el lugar citado.

Naua. de ora. c. 10 c. 21. n. 4.

¶ La vltima difficultad es del

que

que interrúpe el officio diuino si este tal peca mortalmente, siẽdo por largo espacio. La razon de dudar es: porque interrumpiendo el officio diuino por largo espacio, no pareceque se reza Hora canonica, pues se dexa en el medio, y despues se dize la otra mitad. Luego es peccado mortal rezar desta manera.

¶ Digo lo primero, que quando esta interrupcion es por breue espacio, aunque se haga sin causa alguna, no es mas que peccado venial, como suele acótecer estando rezandose paran vn poco, y parlan estando rezando. Esta interrupcion tan solamente puede ser pecado venial. La razon es: porque esto es cosa ligera, y assi no puede tener mas grauedad, que de peccado venial. Por lo qual auiendo legitima causa la tal interrupcion no seria peccado venial.

¶ Digo lo segundo, que el que sin causa ninguna interrúpe el officio diuino por largo espacio de tiempo, pecca por lo menos venialmente. Esto enseñan todos los Doctores citados, y lo dize claramente el concilio Toletano quarto. La razon es: porque es gran irreuerẽcia, que seha ze a la diuina Magestad con la qual se esta hablando en la oracion. Toda via queda difficultad si el que interrumpe el officio diuino por largo espacio de tiempo, ora sea con causa, ora sin causa, este obligado a boluer a rezar el officio diuino, quãto a aquella hora, que estaua rezãdo. El exemplo es, quando vno esta rezando prima, o otra qualquier hora, y haze vna gran interrupcion. La duda es, si despues el tal ha de voluer a començar la tal hora, y rezarla del principio. Medina enseña, que si la interrupcion fue por largo espacio de tiempo, y sin causa ninguna, tiene obligacion de boluer desde el principio la tal hora. Med. C. de orat.

¶ Digo lo tercero, que aunque esta sentencia es pia, y tiene alguna probabilidad, mas probable me parece lo contrario, y cassi cierto. De suerte, que si se suple lo que falto de rezar de aquella hora, se cumple muy bien con la obligacion del officio diuino. La razon es: porque la obligacion del rezado solamente se estiende al rezar la substãcia del officio diuino. Y este tal en realidad de verdad rezo el officio diuino: y no ay razon, que conuença lo contrario. De lo qual se responde facilmente a la razo de dudar, que se puso al principio.

¶ Vigesima conclusion: Para cumplir con el precepto de rezar el officio diuino es necessario rezar con atecion. Esto enseñan S. Thomes, y todos sus discipulos y los que escriuen sobre el, particularmente Soto, y Aragon. Prueuase del derecho, a dõde Innocẽcio III. manda en virtud de santa obediencia, que rezen el officio diuino estudiosa, y deuotamẽte. Lo qual declara la glosa diziendo, que estudio D. Th. 2. 2. 8. art. 12. C. dolentes de celebratione misarum.

samente, quiere dezir que tenga cuydado, y atencion de suerte que no se dexe vn verso por otro. Prueuase tambien con manifiesta razon: porque la Iglesia manda debaxo de precepto, q̃ se rezee el officio diuino. Luego obligacion ay de rezar con atẽcion. Porque sino se reza cõ atẽcion, no sera rezar.

¶ La difficultad es, qual deue ser la atencion, que vno deue tener, quando reza. Para lo qual se deue aduertir con Cayetano en la summa que ay tres maneras de attencion. La primera es, la atenciõ, que se tiene quãto a las palabras tan solamente. La segũda, quando se tiene atencion al sentido dellas rezando juntamente cõ la boca. La tercera, quanto a aquello, que por la oracion se pretende como medio. El exemplo es, quando vno rezando el officio diuino esta pensando, como Dios le ha de perdonar sus pecados, y como el ha de enmẽdar su vida, y aprouechar en la perfectiõ. Las quales cosas ha de alcãçar por la oraciõ como por medio. La quarta es, quãdo vno piẽsa en la diuina bõdad, y en su misericordia, y en la passion de Christo nuestro Señor, y en otras cosas semejãtes. Esto supuesto. A esta duda se responde, que para cumplir cõ el officio diuino, qualquiera destas atenciones basta: y sino tiene alguna dellas no cumple con el precepto de rezar. Esto enseña Cayetano en el lugar citado, y Soto, y Nauarro y Aragon. La razon es: porque sino tiene vna destas atenciones no es rezar. Luego obligacion tiene de tener alguna destas atenciones para rezar. Con qualquiera de aquellas atenciones se cumple: porque con qualquiera dellas se verifica ser oracion. Aduiertase, que la primera manera de atencion es la mas infima y la de menos fructo. Y la segunda es de mayor perfection: y las otras tienen el supremo lugar, particularmente la vltima manera de atencion.

¶ Aduiertase tambien, que para cumplir con la obligacion de rezar el officio diuino, es necessario como deziamos q̃ tẽga alguna destas atẽciones moralmẽte hablãdo, y como hõbre, q̃ no puede durar perpetuamente en la tal atencion. Por lo qual, si se distrae en el rezado por algũ breue espacio de tiempo no dexa de cũplir cõ la obligacion de rezar el officio diuino. De suerte que se ha de guardar la regla del M. Soto, que es muy necessaria para los que rezan el officio diuino, para que no tengan escrupulo. La regla es: Todas las vezes que vno de proposito no aparta la mente de la atencion, no quiebra el precepto de rezar. De suerte, que no se ha de tener escrupulo de lo que toca a la atẽciõ, que se ha de tener en el rezado todas las vezes, que vno quãdo reza las horas canonicas no se ocupa en algun negocio, que haga contradicion a la atenciõ deuida, que se ha de tener en la ora-

Caiet. v. Horæ canonicæ c. 4

Sot. l. 7 d. de iust. q. 5. art. 5. Naua. de orat. ca. 13. n. 7.

oracion, o sino se distrae de proposito. De suerte, que si se emplea en algun negocio cõtrario a la tal atencion, entonces seria quererse distraher de proposito. Como si vno estuuiesse escriuiendo o leyendo, o pintãdo, quãdo reza. Porque estos officios requieren de tal suerte atencion, que lleuan tras si la deuida al officio diuino. Pero si hiziesse algun officio, que se compadeciesse con tener atencion, podria muy bien hazerle, estando rezãdo, no pecaria mortalmente cõtra el precepto de rezar con atenciõ, aunque podria ser indecencia y pecado venial. El exẽplo es, si vno rezasse el officio diuino estãdose lauando, o vistiẽdo. Tãbiẽ se deue aduertir q̃ para pecar, no teniẽdo atenciõ a lo q̃ se reza, se requiere q̃ haga alguna cosa, cõ la qual no se cõpadece el tener atẽcion, y q̃ aduierta, q̃ aquellas obras no se cõpadecen cõ tener atẽcion, como lo dize el M. Soto. Porq̃ si estuuiesse diuertido naturalmente, y sin aduertirlo, no seria peccado mortal ni auria culpa en ello graue hasta que lo aduierta.

¶ La difficultad es de los que rezã la substãcia del officio diuino sin atenciõ ninguna, si pecan mortalmẽte. La razon de dudar es: porque la Iglesia no tiene jurisdiciõ para mãdar las obras interiores. Luego no puede mandar la atenciõ, q̃ es obra interior de la voluntad: y por cõsiguiẽte si vno reza, aunq̃ reze sin atenciõ algũa, cũplira cõ el precepto de la Iglesia de rezar. En esta difficultad he visto yo vn hõbre docto, que porfiaua, que rezãdo el officio diuino, aũque se reze sin atẽcion se cũple con el precepto de rezar la horas canonicas, y le parecia, q̃ esto se cõuẽcia cõ la razõ hecha. A esta duda se respõde q̃ no se cũple cõ el precepto del rezado, no se rezãdo cõ atenciõ. Esto enseña Soto, Aragõ, y communmente todos los discipulos de S. Thomas. La razon es: porq̃ el precepto de rezar las horas canonicas encierra en si el precepto de rezar, y en realidad de verdad es precepto, q̃ obliga a rezar. Luego obliga a rezar con atenciõ. Porque, sino se reza cõ atenciõ, no es rezar. ¶ A la razõ de dudar se respõde, q̃ la Iglesia no puede ni tiene jurisdicion para mandar los actos y obras interiores por si, y como son interiores: pero puede muy biẽ mãdarlas como son cosa alguna adjũcta a los actos y obras exteriores. El exẽplo es: puede muy biẽ la Iglesia mãdar la cõfessiõ exterior annual, y en ordẽ a esso puẽde mãdar, q̃ los fieles piẽsen sus pecados, y los trayan a la memoria. De la misma suerte, puede muy biẽ la Iglesia mãdar el rezado, y en orden a essa obra exterior, puede muy biẽ mãdar, q̃ tengã atencion. Porque no es rezado, no auiẽdo atẽcion. De lo qual se sigue, q̃ si vno rezasse el officio diuino sin atẽcion alguna, pecaria mortalmente contra el precepto, que ay de rezar las horas canonicas. Y sino es passado el

dia,

dia, en que corre la obligacion del rezo, estaria obligado a bolverle a rezar, y cumplir con esta obligacion: porque el otro no fue rezo. Verdad es, que si no tuuo atencion, o se diuirtio estãdo rezando algunos ratos, cumplio con el precepto, y no tiene obligacion de voluer a rezar. Porque la obligacion de rezar con atencion se ha de entender a la manera, que puede vn hombre tener atencion, que es diuirtiendose algunos ratos. Por lo qual no ay q̃ tener escrupulo, quãdo alguno reza con atenciõ, y algunos ratos falta en esto. Verdad es, q̃ deue procurar no se diuertir, ni faltar, en el tener atenciõ. Y esto se ha de hazer concordura y discreciõ. Porq̃ ay muchos escrupulosos, q̃ por procurar tener atẽcion no tienẽ ninguna, y se les va toda la atẽciõ a esto, y no a el rezo, cõgoxãdose grandemẽte en esto. Y cõ esto se impide la atẽcion, q̃ deuian tener, quando rezan el officio diuino.

¶ La segunda difficultad es de los, que rezan el officio diuino con la deuida atencion: pero no tienen proposito de cumplir con la obligacion, que tienen de rezar el officio diuino, si estos tales tienen obligacion de rezar otra vez el officio diuino, o si cumplen rezando de la manera dicha. La razõ de dudar es: porq̃ segũ algunos modernos Theologos, el q̃ oye missa en dia de fiesta sin animo ni proposito de cũplir con la tal missa cumple con el precepto, si tã solamẽte mude el proposito, y quiera cumplir con la missa, que ya oyo. Luego lo mismo sera en nuestro caso, si muda el proposito, y quiere cũplir con el tal precepto. En esta difficultad, y por esta razõ Suarez (el qual como diximos en la primera parte en la summa: tratando del precepto de oyr missa tiene q̃ cũple cõ el precepto de oyr missa, aunq̃ la aya oydo sin sin proposito de cũplir con ella, si antes de las doze, o del medio dia retrata el tal proposito) cõsi siguientemẽte ha de enseñar, q̃ en nuestro caso se cumple cõ el precepto de rezar, si retrata el proposito q̃ tuuo de no cumplir cõ el precepto de rezar, y esta retractaciõ se ha de hazer dentro del tiẽpo, q̃ obliga el rezo. La razõ deste Doctor es: porq̃ a esta obra no le falto cosa alguna para satisfazer al tal precepto, sino es hazerla de obediẽcia. Y teniẽdo proposito contrario, y q̃ aya sido de obediencia, parece que es satisfactoria a la obligaciõ, y q̃ se cũple cõ el tal precepto. Aragõ tiene esta misma sentencia. Arag. in 2.2.q.83 art.13.

¶ A esta duda mi parecer es: que este tal no cumple cõ el precepto de rezar el officio diuino, sino que tiene obligacion de bolverle a rezar. Esta sentencia tiene Medina en el tratado de oratione y la tienen cõmunmẽte todos los Doctores, particularmẽte discipulos de Sancto Thomas. La razõ es: porque aquella obra de rezar con proposito de no cũplir al principio, no fue satisfactoria, ni se cũplio cõ el precepto,

como

como lo confiessan los contrarios. Luego tampoco se cumple con el precepto por mudar despues el proposito. Porque esta mudança no haze que la obra q̃ precedio se haya hecho por obediencia: lo qual era necessario para cumplir con el precepto de rezar. Confimase: porque si vno deue a otro cie ducados cõ obligacion de justicia, y le da de gracia cien ducados, no cumple cõ la obligacion, que tiene de justicia, como es cosa notoria. Luego en nuestro caso este que reza sin intencion de cumplir con su obligaciõ, reza de gracia, y no cumple con la obligacion, que tiene. Lo mismo es, si a vno le dan estipendio porque diga vna missa, si la dize de gracia por la tal persona, no cumple con la obligacion, que tiene de dezir missa por el estipendio. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon. Aragon dize que ay gran differencia entre estos casos, y el que vamos platicando. Porque en estos casos ay obligacion de justicia, con la qual no se cumple dãdo lo que se da de gracia. Pero en nuestro caso no ay obligaciõ de justicia, sino tan solamẽte de obediencia, a la qual dezen que se satisfaze mudando el proposito. Esta differencia no quita la fuerça de la razon hecha. Porque bien vemos, que el exemplo no tiene en todo: pero procede muy bien, quanto a lo que se pretende, si bien se mira.

¶ A la razon de dudar se ha de responder, que ni en vn caso, ni en el otro se cumple con el precepto, como se conuence cõ la razon ya dicha.

¶ La tercera difficultad es, si el que juntamente reza el officio diuino, y oye missa, quando esta obligado a oyrla de precepto, cumple con ambas las obligaciones. La razon de dudar, por la parte negatiua es: porq̃ para qualquiera destas obras es necessaria atencion. Y es inposible, que vno tenga atencion a dos cosas tan differentes. Luego no podra cumplir juntamente con estas dos obligaciones tan diuersas. En esta difficultad, y por esta razon algunos Doctores enseñan, que no se puede cumplir juntamente con estos dos preceptos. Esto tiene Syluestro.

Syl. ver. miss. 2. §. vltima.

¶ A esta duda se ha de responder, ser sentencia muy mas probable, que en el tal caso se cumple cõ el precepto de rezar y de oyr missa. Esta sentencia tiene Cayetano y Soto, y lo mismo tienen communmente los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque por fuerça y virtud del precepto de oyr missa, no queda vno obligado a tener atencion a las cosas: que se dizen en la missa. Porque si vno esta presente, quando se dize la missa, satisfaze a la obligacion, que tiene de oyrla. Luego en caso, que en el tal tiẽpo este atento a lo que reza cumplira juntamente con el precepto de rezar, y de oyr missa. Principalmente, que la atencion que es necessaria para oyr

Cai. opuſ de valore orationis Sot. in 4. diſt. 13. q. 1. ar. 1.

missa.

missa no tiene repugnancia con la atencion, que se requiere para rezar el officio diuino. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La quarta difficultad es, si los que oran voluntariamente, y sin estar obligados por fuerça y virtud de algun precepto, tienen obligacion de rezar con atẽcion. La razon de dudar es, porque los tales no tienen obligacion de rezar. Luego tampoco tienen obligacion de rezar con atencion. Gabriel enseña, que en este caso no ay obligacion de tener atencion. Conuencese este Doctor con la razon hecha.

Gabri. in canon. le. 61. 62.

¶ A esta duda digo lo primero, que el que reza tiene obligacion de tener atencion, aunque la oracion no caya debaxo de precepto, sino que es voluntaria. De suerte, que sera peccado, por lo menos venial, rezar sin atencion. Esto enseñan commũmente todos los discipulos de S. Thomas, y Aragon en el lugar citado. La razon es: porque es contra la reuerencia, que se deue a Dios, rezar tan solamente con la boca, y sin atencion alguna.

¶ Digo lo segundo, q̃ en este caso tansolamente es peccado venial rezar sin atencion. Esto enseña Soto, y Aragon y cõmũmẽte los Doctores. La razõ es: porque en el tal caso tansolamente se comete vna irreuerencia grãde, que no es cõtra la charidad. Luego no es peccado mortal, si no tan solamente venial.

Sot. li. 10 de iust. q. 5. art. 5.

A la razõ de dudar se ha de respõder, que aunque no aya obligacion de rezar, pero si se reza ha se de rezar con la deuida reuerẽcia, y atencion, y sino sera peccado venial. Vigesima prima conclusiõ. Los clerigos, y religiosos q̃ estan obligados a rezar sin tener beneficio, aunq̃ pequen mortalmẽte, dexãdo de rezar, no tienen obligacion de hazer alguna restitucio. Esta es cõmun sentencia de todos los Doctores en los lugares citados, particularmẽte discipulos de S. Thomas. La razon es: porque estos tales no tienen obligacion de rezar por algũ titulo, que les obligue de justicia, pues no tienen beneficio ecclesiastico: sino tan solamente estan obligados por razõ del precepto de la Iglesia, que obliga de virtud de religion. Luego no ay obligacion de restitucion. Porque la obligacion de restitucion nace, y procede de algun peccado, que se comete contra justicia commutatiua, como queda dicho en lo passado. Esto es cierto en toda sentencia. Tambien es cierto destos clerigos, y de los que tienen beneficio ecclesiastico, por razon del qual estan obligados a rezar, que no estan obligados a alguna restitucion (piritual, quiero dezir, que no estan obligados a voluer a dezir las horas canonicas, q̃ dexò de dezir. Si dexo de rezar vn dia, el dia siguiente, no tiene obligacion a restituyr, diziendo las horas

del

del dia passado. La razon es: porque no ay derecho ninguno, q̃ lo mande, ni razon, que lo conuença. Y aunque lo hiziesse no seria bastante restitucion, para lo que se pretende en la restitucion de los que tienen los beneficios. Por lo qual restituyendo el estipendio conforme a como despues diremos, no ay mas obligacion de restituyr, en cosas spirituales, ni en voluer a rezar.

¶ La difficultad es de los, q̃ tienen beneficio eccleſiastico, y recibẽ estipendio de la Iglesia por rezar el officio diuino, si estos tales tienen obligacion de restituyr, sino le rezan, y en que forma han de restituyr el tal estipendio. En esta difficultad Soto dize algunas cosas a este proposito. Dize lo primero, que no qualquier defecto, que se haze en rezar el officio diuino, aunque sea peccado mortal, induze obligacion de restitucion. Pone exemplo, quando vno pronuncia mal, y no congruamente el officio diuino, o salta algunos versos, dize que pecca mortalmente, si lo haze por negligencia culpable. Y este tal no tiene obligacion a restituyr los fructos. La razon es: porque lo contrario seria enredar las consciencias, particularmente de los escrupulosos. Dize lo segundo, que aunque dexe de rezar maytines, o otra qualquier hora por oluido, o negligencia culpable, o de proposito, o dexe de rezar todo el dia, lo qual es cosa clara; ser pecado mortal, no ay obligacion de restituyr cosa alguna, teniendo atencion a la fuerça, y virtud del derecho. La razon es: porque aunque es verdad, que el beneficio se da por el officio, y por los ministerios, en que se ha de exercitar el beneficiado, con todo esso las partes del beneficio no han de correspondet tan puntualmente, y tan en particular a las partes del officio, ni el estipendio a los ministros, que luego que dexe de rezar vna hora o vn dia, aya obligacion de restituyr. Y esto dize de aquellos, que dexan de rezar vna hora, o vn dia. Dize lo tercero, que aquellos, que por mas largo espacio dexan de rezar tienen obligacion de restituyr los fructos, como si dexassen de rezar vn mes, o dos. Prueua esto de vn texto del concilio Lateranense, y con la razon ya hecha. Porque el beneficio se da por el officio, y vno de los ministerios del tal officio es rezar el officio diuino. Esta tentencia de Soto quanto al primer dicho tiene verdad: pero quanto a el segundo, y tercero, no tiene probabilidad.

Sot. lib. 10. de iusti. q. 5. ar. 6, con. 4.

¶ A esta difficultad digo lo primero. El que dexa de rezar los maytines, o otra hora, y mucho mas vn

dia

dia entero, tiene obligacion de restituyr los fructos, que recibe y q̃ correspondẽ al rezado. Esto enseñan cõmunmente todos los Doctores modernos, y muy particularmente Aragon y Nauarro. Prueuase de vna determinacion de Pio quinto, la qual trae Nauarro y en ella expressamente determino nuestra resolucion. La razõ desta resolucion es: porq̃ como q̃da dicho, el beneficio, se da por el officio y por el ministerio, q̃ ay en el tal officio, y vno de los ministerios es el rezado. Luego el q̃ no reza cõforme a la parte que dexa de rezar, tiene obligació de restituyr los fructos, que corresponden al mismo rezado. Lo qual yo siempre entiendo desta manera. El beneficio tiene muchos ministerios, como son ministrar sacramentos hazer el officio diuino en la Iglesia, y rezar las horas canonicas. A todos estos officios corresponde la gruessa, y renta del beneficio. Por lo qual se ha de mirar cõputandolo bien, que es lo q̃ corresponde al rezado, y essa parte, que corresponde al rezado se ha de diuidir con los dias, y por las horas del dia: y cõforme a esto se ha de restituyr la parte que corresponde al rezado segun la parte, que dexo de rezar.

Nauar. in manuali. c. 3. 5. n. 4. 2. 2.

¶ Toda via queda difficultad si esta ley y establecimiento de Pio Quinto en la qual manda restituyr los fructos al modo dicho, es ley penal que no obligue en consciencia, antes de la sentencia del juez.

¶ A esta duda se ha de responder, que no es ley penal, sino declaracion de la obligacion, que vno tiene en consciencia, antes de la sentencia del juez. Esta es commun sentenc a de todos los modernos Theologos, y juristas. La razon esta clara: porque si el estipendio del beneficio, o parte del, se da por el officio de rezar: luego en consciencia tiene obligació de restituyr, quando no reza. Y ansi se ha de declarar la determinacion de Pio Quinto. Particularmente esta obligacion de restituyr los fructos del beneficio, quando vno no reza, es obligacion de derecho natural, y es vna manera de conuencion, y contrato, y assi obliga en consciencia antes de la sentencia del juez.

¶ La difficultad es, a quien se ha de restituyr el estipendio de lo que dexa de rezar el quetiene beneficio ecclesiastico, y que tiene obligacion de restituyr.

¶ A esta duda se ha de responder, q̃ ay obligació de restituyrlo a la fabrica de la Iglesia, o a los pobres dandolo en lymosna. Esto determina Pio V. en la dicha extrauegãte. La razõ es: porque estos son bienes de la Iglesia, y ansi se han de restituyr a la misma fabrica de la Iglesia, y sino a los pobres, conforme a la disposicion del summo Pontifice, que es el que dispensa los bienes de la misma Iglesia.

¶ La difficultad es de los beneficiados, que no tienen otra

obliga-

ca. fin. de reliquijs & vener. sanctorũ & clemẽ. 2. de pœniten. & ca. tuarũ. de priuilegijs.

trãposos, y mentirosos, y hombres de semejantes calidades, como se ordena en el Derecho.

¶ La difficultad es, si los diezmos se deuen a solos los clerigos que tienẽ cura de almas. En esta difficultad Caietano en el lugar citado expressamente enseña, q̃ los diezmos se deuen a los Curas de almas. Porq̃ se deuen a los que ministran los sacramentos, y predican. Lo qual es proprio de los curas de almas.

¶ A esta difficultad se responde, que el derecho de lleuar los diezmos, no conuiene tan solamente a los curas de almas, sino tambien a otros clerigos, que exercitan otros ministerios spirituales. Esta es commun sentencia de los Doctores. La razon es: porque los demas sacerdotes siruen tambien al pueblo con ministerios espirituales, como es cantar, y assistir en el choro, y dezir missa, y Euangelio, y Epistola, y otras cosas semejantes. Luego derecho tienen para recibir los diezmos, que se dan por semejantes ministerios espirituales. Verdad es, que el tener cura de almas es el supremo officio espiritual. Por lo qual los Canonigos, y Arcedianos y las demas Dignidades, tienen en su grado, y manera derecho de lleuar los diezmos. Pero los demas sacerdotes mercenarios, y los religiosos no tienen derecho de lleuar los diezmos, sino fuesse por particular priuilegio. Los Reyes, y seglares Principes que lleuan los diezmos, no se ha de dezir, que tienen derecho para lleuarlos, pues no hazen officio ninguno, ni ministerio spiritual, al qual corresponda, como estipendio, el tal derecho. De lo qual se declara facilmente todo lo que toca a esta duda.

¶ Septima conclusion. Los clerigos en quanto clerigos esto es, en quãto viuen de los diezmos, y de otras cosas, que se les da por el ministerio spiritual, y ecclesiastico, no estan obligados a pagar los diezmos: pero los mismos clerigos, no en quanto clerigos, sino en quanto por titulo seglar o por herencia, o compra poseen algunos bienes temporales, tienẽ obligacion de pagar diezmos de los fructos de las tales cosas. Esto enseña S. Thomas y todos sus discipulos en la question citada en el articulo quarto. La razon es, porque los clerigos en razon de clerigos tienen derecho para recibir los diezmos, porque ministran las cosas spirituales. Luego debaxo desta razon, y como clerigos no tendran obligacion a pagar los diezmos: aunque la ternan si se consideren como seglares, y como tienen haziendas auidas por titulo secular. Aduiertase acerca de la segunda parte de la conclusion, que ay muchos priuilegios concedidos contra el tenor della. Porque ay priuilegios concedidos a algunos religiosos o clerigos, que no paguen diezmos de sus heredades. De lo qual se

ha de ver el derecho en el capitulo. Ex parte, de decimis. Pero los clerigos religiosos no estan exemptos de pagar los diezmos de sus tierras, aunque las labren los tales religiosos, o clerigos: sino es, que tengan priuilegio. De suerte, que como dize Sancto Thomas en la solucion del primer argumento en la question citada, los clerigos de sus proprias tierras tienen obligacion a pagar diezmos a la Iglesia parrochial, como los de mas, aunque sea ansi que los tales clerigos pertenezcan a la misma Iglesia parrochial. Tambien se deue aduertir, que las tierras de vna Iglesia no estan obligadas a pagar diezmos a otra Iglesia, aunque sea ansi que las tales tierras esten dentro de los terminos de otra parrochia. Pero en todo esto, se ha de tener grandissima atencion a la costumbre de las Iglesias. Porque en lo que toca al pagar los diezmos, siempre se ha de tener atencio a el vso y costumbre. Y esto basta por agora de lo tocante a los diezmos.

(*)

Trata-

Tratado X. Del Voto.

Capitulo. I. De la diffinicion del Voto.

De hac mat. disputat. D. Tho. 2.2 q. 88. Scola. cũ Magistro in 4. d. 38. Soto lib. 7. de iust. Extant etiã tituli in Decretalib. & in Sexto, & in extrauagantibus qui inscribũtur de Voto.

Diffinitio voti. Votũ est promissio facta Deo de meliori bono.

D. Tho. 2.2.q.88 art. 1.

D. Tho. & alij Doctores locis citat.

PRimera conclusion. Voto, es vna promessa hecha a Dios de el bien mejor. Esta diffinicion es de todos los Doctores citados, y de los demas, que escriuen de esta materia. En esta diffinicion, aquella palabra, Promessa, se pone en lugar de genero, ò superior: y las demas siruen de vltima differencia, que da ser al voto, y le distingue de todo lo demas, que no es voto. Y es tan essencial al voto ser promessa, que sin ella no se halla, ni se puede hallar verdadero voto, como Sancto Thomas enseña.

Segunda cancluſion. Tres cosas son necessarias, para que vno sea verdadero voto. La primera es, deliberacion en el entendimiento. La segunda, proposito de obligarse en la voluntad. La tercera, es promessa, en la qual consiste principalmente la verdadera razon del voto. Aunque algunas vezes para mayor confirmacion del voto se suelen añadir la pronunciacion exterior, y vocal, y los testimonios de otros. Esta doctrina es de Sancto Thomas, y de todos los Doctores en los lugares citados. Explicase esta segunda concluſion, con vn elegante discurso prudencial. Conforme al fin, que cada vno pretende, escoge los medios accommodados para alcançar aquel fin, aprouechandose de la buena consejera Virtud, llamada, Eubulia. Y luego vsando de la virtud llamada Synesis, escoge de muchos medios, el que mas le haze al caso, para alcançar el fin, que desea. Y estos actos de estas dos virtudes juntos, se llaman deliberacion de el entendimiento, que es lo primero que se requiere para el voto. Luego la voluntad vsando de la virtud, que pertenece a la materia, de que se haze la election, elige, y aprueua el medio que el entendimiento juzgo ser mejor por la virtud ya dicha, llamada Synesis. Y esta election de este medio llaman Sancto Thomas, y los Doctores citados en nuestra materia, proposito de la voluntad: que es lo segundo, que se requiere para el voto. Finalmente, se sigue al proposito ya declarado vn acto de prudencia, el qual se llama

imperio, por el qual el entendimiento practico pone en execucion el medio, que juzgo por mejor, y elegido, y abraçado por la voluntad. Todo esto se declara con vn exemplo claro, y acommodado. Pretende Pedro ser religioso. Para este fin consulta, q̃ medios le haran al caso: y entre ellos escoge por mejor, el hazer voto de ser religioso, el qual acto es de la virtud de la religiõ. Luego juzga que este medio deue ser preferido a los demas, y assi le elige vsando de la virtud de la religion. Finalmente entra la prudencia mandando, que este medio se ponga en execucio, y que Pedro libremente prometa ser religioso.

¶ Tercera conclusion. Cierto es, que quando vno propone de prometer, y guardar castidad, se halla en este acto verdadera, y perfecta razon de voto, sin duda alguna. Y en esto no ay opinion, como cõsta de la diffinicion del voto, y sus condiciones ya declaradas. Y tambien es cierto por el contrario, que quando vno, ni pretende prometer, ni guardar castidad, ni obligarse a ella no ay en este acto verdadera razon de voto, ni cosa alguna de las necessarias al voto, como consta de lo dicho. En la doctrina de esta conclusion conuienen todos los Doctores citados, y por citar, que tratan desta materia assi Theologos, como Iuristas.

D. Th. & omnes alij Doctores locis citatis

¶ Quarta conclusion. Tambien es cierto (aunque no tanto, como lo dicho) que quando vno promete castidad con intencion de obligarse a guardalla, y no pretende guardar castidad, antes tiene proposito contrario: se halla en este acto verdadera razon de voto: aunque pecca en hazelle.

¶ Pruebase esta conclusion: porque hallandose verdadera promessa: luego se sigue de su propria naturaleza, conforme al derecho diuino natural, obligacion a guardalle. Luego en nuestro caso, auiendo, como ay verdadera promessa hecha a Dios, de guardar castidad, estara el que la hizo obligado a guardalla, aunque entonces tuuiesse intencion de no cumplir con su obligacion. Y quando Sancto Thomas enseña en el lugar citado, que el proposito es essencial al voto, o habla de el voto, que se haze sin peccado alguno, o habla de el proposito, o intencion de prometer, la qual es tan intrinseca, y essencial al voto, como la misma promessa, sin la qual no ay verdadero voto, como esta declarado en la segunda conclusion.

D. Th. 2. 2. q. 88. art. 1.

¶ Esto supuesto ay en esta parte vna difficultad muy curiosa, y es. Si Pedro propuso de prometer castidad, y no quiso, ni pretendio obligarse con aquella promessa a guardar castidad, si queda en,

reali-

realidad de verdad obligado a la obseruacion desse voto, mal que le pese. En esta duda Syluestro tiene la parte negatiua con muchos Iuristas, y la glosa sobre el capitulo tercero de voto, & voti redemptione. Hase de ver Caietano declarando a S. Thomas en esta parte.

Syl.v.metus.§.opter glosa cú multis iuris peri. sup. c.3.de voto & voti redéptione Ca. 2.2.q.88. art.1.

¶ Para declaracion de esta duda pongo vna conclusion, quinta en orden. Considerado el voto, y promessa segun su propria naturaleza, se sigue a el intrinsecamente la obligacion de cumplir lo que se promete. Declaro esta conclusion. Aunque es verdad, que el hazer voto, y el prometer guardar castidad, es acto libre, y voluntario: mas la obligacion de cumplir lo prometido es de tanta necessidad, que no esta en nuestra mano votar, y prometer libremente castidad, y no quedar obligados a guardalla. Esta conclusion assi declarada se prueua. Lo primero, porque cumplir lo que se promete por el voto es de derecho diuino natural. Luego es necessaria su obligacion, como lo es la de todos los preceptos diuinos naturales. Lo segundo se prueua la misma conclusion con algunos buenos similes de otras muchas materias. El Baptismo es voluntario a qualquiera, que le recibe, y el matrimonio a los que se casan, y el comprar y vender, a los que compran y venden, y con todo esso baptizado vna vez Pedro, queda obligado a las leyes del baptismo: y los casados a las del matrimonio: y los que compran y venden, a las leyes de compra y venta. Luego en nuestro proposito bien se dexa entender la obligacion, que tiene de guardar lo que prometio, y voto, aunque el votar, y prometer sea y deue ser libre, y voluntario. Y consiguientemente digo, que para quedar obligado a guardar castidad, el que la promete y vota, no es necessario explicito proposito de obligarse a la tal obseruacion, antes basta el implicito: por seguirse la obligacion dicha intrinsecamente a la promessa, y voto de castidad: como ya esta declarado.

¶ Pero sera bien declarar aqui vna cosa muy difficultosa acerca de lo que vamos diziendo. Y es, si basta para saluarse verdadero voto, tener proposito de prometer a Dios vna cosa buena, juntandose con este proposito de votar, prometer, explicito proposito de no obligarse. Para declaracion de esta duda se ha de notar, que segun recta prudencia no se pueden hallar juntos estos dos propositos, porque (como consta de lo dicho) la obligacion a cumplir lo que se promete, es intrinseca a la promessa. Y como seria tonto, el que quisiesse nadar, con proposito explicito de no mojarse: assi lo seria, el que quisiesse prometer a Dios algu-

na cosa buena, con proposito explicito de no cumplir la promessa, ni obligarse a ella: por ser la obligacion tan intrinseca a la promessa, como lo es de su propria naturaleza el mojarse a quien se echa a nadar. Esto supuesto digo, que en vn hombre tonto, y que no procede segun recta prudencia, se pueden hallar los propositos dichos en vna de dos maneras. La primera es la ignorancia. Como si alguno de hecho ignorasse, que la obligacion a cumplilla, es intrinseca a la promessa. Y aunque esta ignorancia se halla pocas vezes, bien puede auerla. La segunda manera es por summa necedad, y stulticia. Como si vno, sabiendo que la obligacion a cumplilla es intrinseca a la promessa, quisiesse prometer, con animo explicito de no obligarse. Y esto puede muy bien suceder, porque el entendimiento puede apartar las cosas que de suyo estan juntas: y consiguientemente, puede la voluntad abraçar lo vno y dexar lo otro.

¶ Esto supuesto, a la duda puesta digo lo primero. Si alguno por ignorancia tuuiesse verdadero proposito de prometer, y no de obligarse a cumplir la tal promessa: este acto no seria verdadero voto. La primera razon por esta conclusion es: porque qualquier promessa, o voto es intrinsecamente obligatorio, como ya esta declarado. Luego el q̃ tiene explicito proposito de no obligarse, ni queda obligado, ni en su acto se puede hallar verdadero voto.

¶ La segunda razones: porque este ignorante de que vamos hablando, engañado con su ignorancia, ha ser respecto de su promessa, como el hombre prudente respecto de el proposito de la voluntad, ya declarado en la segunda conclusion, pues excluye la obligacion de su promessa. Y es cierto entre todos los Doctores, que solo el proposito de la voluntad, no es verdadero voto. Luego tampoco lo es la promessa dicha. Y lo mismo digo de el que se casa con ignorãcia de el vinculo indissoluble de el matrimonio, que no queda verdaderamente casado, porque en realidad de verdad no consiente en el matrimonio, pues ignora su perpetua obligacion intrinseca al matrimonio. Y el que haze voto de yr a Hierusalem, ignorando quan lexos esta de su pueblo, pensando que esta de el veynte, o treynta leguas: sin duda no queda obligado a cumplir la tal promessa. Porque le excusa la ignorãcia grauissima que tuuo. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

¶ La tercera razon es, porque el ser voluntario, es intrinseco al voto, como lo es a todos los contractos obligatorios de suyo. Y la ignorancia dicha quita de el acto la razon de voluntario, por ser como es antecedente, la qual

es

escusa. Luego en nuestro caso la promessa no sera verdadero voto.

¶ Lo segundo digo a la duda puesta. Si alguno, sabiendo que la obligacion a cumplilla, es intrinseca a la promessa, quiere prometer, y no obligarse: queda verdaderamente obligado, y la tal promessa es verdadero voto. Pruevase este dicho: porque en este caso se halla verdadera promessa, y verdadero conocimiento de que es obligatoria de su propria naturaleza. Luego hallase verdadero voto, con todo lo necessario para que lo sea, ya declarado.

¶ La vltima duda acerca de la diffinicion de el voto es, que deliberacion, y quanta, es necessaria, para que vna promessa sea verdadero voto. En esta duda ay algunos Doctores que dizen, que para saluarse verdadero voto, es necessaria deliberacion plena, y de todas maneras perfecta. Assi lo defienden algunos Iuristas con la glossa en el capitulo segundo de voto & voti redemptione, y entre los Theologos Richardo, y la summa Angelica.

Glossa. in c. 2. de voto & voti redépt. R ch. in 4. d. 38. art. 1. & sum. Angel. in v. votũ. 1. §. 6.

¶ Pruevase esta sentencia. Lo primero. Para que aya verdadero voto, es menester, que sea voluntario, como todos cõfiessan, y donde no ay plena y perfecta deliberacion, no ay acto voluntario. Luego no ay voto. La menor se prueua, porque la ignorãcia quita del acto la razon de voluntario. Lo segundo se prueua porque los votos que se hazen sin plena, y perfecta deliberació, raras vezes suceden bien, y son mas injuriosos, que fauorables a la virtud dela religion. Luego no son verdaderos votos: antes muchas vezes se hazẽ cõpecado.

¶ Para intelligencia de esta duda se ha de notar mucho, que ay dos maneras de deliberacion. La vna es formal, o actual, como quando vno de hecho consulta de que medios ha de vsar, y qual le estara mas a proposito para el fin que pretende. La otra es virtual. Como quando vno se ha en sus cosas, como si de hecho las consultara, con ser assi, que no las ha consultado de hecho. La deliberacion actual puede ser en dos maneras. La primera, muy perfecta, como quando vno gasta mucho tiempo en consultar lo que le conuiene hazer para alcançar el fin que pretende, de tal suerte, que el hombre manda en casa, y con gran acuerdo determina lo que le conuiene. La segunda manera es de subita deliberacion, de repẽte, y casi de improuiso: como quando vno ciego de colera se determina de vẽgarse de su enemigo. Y aunque esta action es tan repentina, verdaderamente es action humana, y libre, y le sigue a la voluntad, refutando lo su contrario, y precediendo verdadero juyzio, y imperio

en el entendimiento practico, aunque accelerado con la fuerça de la passion. La virtual deliberacion tambien sucede en dos maneras. La primera, quando no se determina vna cosa en si misma, sino en sus principios, o causas. Como quando vn artifice muy sabio en su arte haze alguna cosa de su officio con tanta presteza. Como si gastara mucho tiempo en pensar, como la auia de hazer: no gastandolo de hecho, sino aprouechandose al presente de su estudio passado, y por esso se llama esta deliberacion virtual, y primera.

¶ La segunda manera de deliberacion virtual es, quãdo vno por mucha passion, afficion, colera, gusto, o otro titulo semejante, no quiere consultar lo que le conuiene: ni entender lo que deue hazer, con fin de salir con la suya. Como succede a los grandes peccadores, que peccan de malicia, y de proposito quieren ignorar lo que les haze alcaso para acertar, y quieren no consultar, recelandose de algun estoruo para sus ruynes intentos. Tambien la deliberacion, segun que es commun a virtual, y actual, se halla en dos maneras. La primera es imperfecta, y semiplena. A la qual se sigue en la voluntad vn mouimiento llamado por los Theologos, segundo primero: que quiere dezir, ni de todo punto, natural, ni de todo punto deliberado: sino vn medio entre el mouimiento natural, llamado por los Theologos, (Primo primus) porque de todo punto preuiene la deliberacion, y esso de la razon: y entre el acto perfectamente deliberado. Y por esso se llama segundo primero, porque no preuiene totalmente la deliberacion, y vso de la razon, sino solamente el vso perfecto, y de todo punto deliberado. Otra manera de deliberacion ay perfecta, y plena. La qual se halla en dos maneras. La primera, segun que se oppone al mouimiento de todo punto natural, llamado, primo primus, y al segundo primero. La segunda segun que se oppone a la consulta repentina, y accelerada, no meditando, ni pensando vn hombre todo lo necessario para acertar, en lo que haze, sino dando corte de presto en sus cosas: porque la recta razon no le estorue sus ruynes fines, y dañados intentos. Exemplo de lo primero se halla en qualquiera deliberacion sufficiente para peccar mortalmente. Y exemplo de lo segundo se halla en la deliberacion humana, en la qual, aunque despues de mucha consulta, se dexa la mitad por hazer, y por considerar muchas cosas bien necessarias para acertar en la materia consultada.

¶ Esto assi declarado, y suppuesto en esta duda es la primera conclusion. Para que se ha

lle

lle verdadero voto, basta qualquiera deliberacion actual, o virtual, como sea plena de la primera manera, oppuesta no solamente al mouimiento de todo punto natural, llamado (primo primus) sino tambien oppuesta al segundo primero. Y para conocer moralmente hablando, quando se halla esta deliberacion, nos hemos de aprouechar de el juyzio de el varon bueno, y sabio. Y tambien podemos dar vna regla general en lo moral, que la deliberacion sufficiente para el peccado mortal, tambien lo es para el voto, y como esta se halle, nunca dexara de ser voto, quanto es de parte de la deliberacion. Esta conclusion assi declarada se prueua, lo primero de el capitulo, venientes, de voto, donde el Pontifice Alexandro III. tiene por verdadero voto el que hizo vn niño en tierna edad con facilidad de animo. Y en el capitulo, sicut nobis, de regularibus, se dize, ser valido vn voto de religion hecho con miedo.

Ca. venientes de voto &c. sicut nobis de regularibus.

Lo segundo se prueua la misma conclusion, porque la deliberacion de que hablamos, es sufficiente para los demas contractos, para el matrimonio, donacion, o promessa, como lo determina Sant Ambrosio, y se refiere en el decreto. Luego tambié bastara en el voto: porque la promessa hecha a Dios, no ha de ser de peor condicion, que la que se haze a los hombres.

D. Amb. lib. 2. de pœnit. c. 9. & refertur in ca. no. iunt q. 17. q. 4

¶ Lo tercero se prueua la misma conclusion: porque esta deliberacion basta para que vn acto sea, y se llame a boca llena humano. Y si cō ella trespassara vno el voto, ya hecho, sin duda peccara mortalmente. Luego no laha de auer en la verdad de nuestra conclusion. En la qual conuienen Richardo de Mediauilla, Soto, Nauarro, Aragon, y es cōmun entre los Theologos y Canonistas.

Rich. in 4. d. 38. art. 1. Soli. 7. de iustit. q. 1. art. 2. Nauar. c. 12. n. 24. & 68. Ara. 2. 2. q. 88 art. 2 1.

Segunda conclusion. Esta plena deliberacion, de que vamos hablando, se requiere para que aya verdadero voto, y menor deliberacion no es bastante. De tal suerte, que si Pedro promete a Dios castidad con deliberacion imperfecta de parte de el entendimiento, a la qual se sigue en la voluntad mouimiento segundo primero: el tal voto, ni lo es, ni induze obligacion en conscien cia.

¶ Esta conclusion assi declarada se prueua: porque la tal deliberacion no es bastante, para que Pedro peque mortalmente, violando el voto antes hecho. Luego tampoco es bastante, para que el voto sea valido. El antecedente se prueua: porque la tal deliberacion solamente es bastante para el peccado venial. Y cierto es, que la transgression de el voto, de su genero, es peccado mortal. La consequencia se prueua: porque no se requiere menor deliberacion para la constitucion de el voto, que para su transgression.

¶ A los dos argumentos puestos en contrario, que son contra la primera conclusion, se responde. Al primero, niego la menor. A la probacion digo, que la tal ignorancia no quita la razon de voluntario sufficiente para el voto, aunque no sera tan perfecto voto, como el que se haze con mas perfecta deliberacion. De aqui se saca la solucion del segundo argumento. Al qual digo, que el no suceder prosperamente los votos hechos con la deliberacion, de que hablamos, no nace de no ser ella bastante para hazer verdadero voto, sino de la imperfection, y malicia de el subjecto. Como el caer el hombre de la gracia por el peccado mortal, no nace de la gracia, ni arguye, insufficiencia de su parte, sino de la mucha imperfection, flaqueza, y malicia de la naturaleza humana inficionada por el peccado, y habituada al mal.

Capit. II. De la materia de el voto.

D. Tho. & eiusdis cipuli 2. 2 q. 88. art. 2.

PRIMERA Conclusion. Solo el acto de virtud es materia de el voto. Y por el consiguiente, ni el peccado, ni cosa alguna indifferente mientras lo fuere, pueden ser materia de el voto. En esta conclusion conuienen todos, y se collige claramente su verdad de la diffinicion de el voto ya declarada en el capitulo passado.

¶ Segunda conclusion. Las cosas que son necessarias con necessidad absoluta, no son materia de el voto. Seria sin duda cosa stulta (como Sancto Thomas enseña en el lugar citado) hazer vno voto de morirse, o de no bolar. D. Tho. loco cita to.

¶ Tercera conclusion. Las cosas necessarias con sola necessidad de el fin, son voluntarias en alguna consideracion, y en essa misma pueden ser materia de el voto. Como el amar a Dios sobre todas las cosas, y la observacion de los demas diuinos preceptos, necessarios para el fin de la vida eterna.

¶ Quarta conclusion. Las cosas de todo punto voluntarias, las quales, ni dizen necessidad absoluta, ni necessidad de el fin, son materia de el voto, hablando con toda propriedad.

¶ En esta conclusion conuienen todos los Doctores, Theologos, y Iuristas sin contradicion alguna.

¶ Quinta, y vltima conclusion. Hablando propriamente de el voto, siempre ha de ser de el bien mejor.

¶ Acerca de esta doctrina ay algunas dudas de mucha consideracion. La primera es, si es siempre peccado mortal, prometer a Dios, vna cosa

que

que de ſuyo es peccado. De cuya reſolucion depende la verdadera intelligencia, de la primera concluſion. Y parece ſer verdadera la parte affirmatiua. Lo primero: porque el prometer a Dios lo que de ſuyo es peccado, es contra el primer precepto diuino, en el qual ſe nos manda reuerenciar a vn ſolo Dios, y en nueſtro caſo quien haze el tal voto, no le reuerencia. Luego haze contra el precepto dicho, y por el conſiguiente ſiempre peccamortalmente.

¶ Lo ſegundo ſe prueua. El juramento de hazer vn peccado venial, es peccado mortal, lo qual ſupponemos agora, como muy probable. Luego tambien lo ſera el voto. Prueuo la conſequencia, porque conforme a la doctrina de Sancto Thomas, la obligacion de el voto es mayor, que la de el juramento.

2.2.q.89 art.8.

¶ A eſta duda digo lo primero. El voto, que cae ſobre materia de peccado mortal, ſin duda es ſiempre peccado mortal. Y en eſta concluſion conuienen todos los Doctores, y ſe prueua con los dos argumentos hechos por la parte affirmatiua. Los quales ſolo prueuan eſta nueſtra Doctrina, y que de ſu genero es peccado mortal, prometer a Dios lo que de ſuyo es peccado, y no prueuan mas. Otra coſa ſeria ſi alguno aduirtieſſe, que el voto ſe ha de hazer de coſa buena, y grata a Dios, y con todo eſſo prometieſſe a Dios de dezir vna palabra ocioſa. Eſte tal ſiempre peccara mortalmente peccado de blaſphemia: porque en ſu propria action attribuye a Dios el peccado venial, como bueno y grato a ſu diuina Mageſtad. Y cierto es en doctrina de Sancto Thomas, que en la blaſphemia cabe peccado venial: por la imperfection de el acto, mas no por ſer materia leue: porq̃ por muy leue que parezca, atraueſſandoſe blaſphemia es grauiſsimo peccado. Tambien conſta eſta verdad: porque mas pecca el que affirma de Dios con la palabra, o con la obra vna falſedad, que el que la confirma con juramento. Y eſte ſegundo ſiempre pecca mortalmente, aun en indiuiduo. Luego el que affirma de Dios con la palabra, o con la obra alguna falſedad, ſiempre peccara mortalmente, ſin que en ello aya excepcion alguna, como ſuccede en nueſtro caſo.

2.2.q.13 art.2.

¶ Lo ſegundo digo a la duda propueſta, que el voto de peccado venial, como lo es el cumplir el tal voto, y no es juſto poner mas malicia en la action de votar, que en el cumplimiento de el voto. Y eſto veemos caſi ſiempre, que los peccados, que de ſu genero, ſon peccados mortales, en indiuiduo, ſon muchas vezes peccados venia-

les, por la paruidad de la materia.

¶ A los argumentos en contrario, ya hemos dicho, que solo prueuan ser peccado mortal de su genero, y dentro de los limites de su jurisdiction el prometer a Dios lo que de suyo es peccado: mas no prueuan que siempre en indiuiduo sea la tal action peccado mortal. Y porque parece que el segundo argumento, prueua algo mas, respodo a el de dos maneras. La primera, negando el antecedente, y la segunda negando la consequencia: por ser differente razon la del juramento, y la de el voto. El juramento con mentira leuissima siempre sin excepcion alguna es peccado mortal, por la injuria grauissima, que se haze a Dios, en traelle por testigo de mentira, lo qual no se halla en el voto. Y en nuestro caso se halla juramento con mentira; pues trae a Dios por testigo de que cumplira lo que no esta obligado a cumplir. El que jura de dezir vna palabra ociosa, que por lo menos en esta action se halla claramente mentira practica, aunque no este tan clara la mentira especulatiua, que consiste en no conformarse el entendimiento con lo que de hecho passa. Esto baste por agora, que en su proprio lugar trataremos mas a la larga de el juramento. Entre tanto veanse Sancto Thomas, y sus discipulos en el lugar citado. 22.q.89. Fr. Man.

¶ La segunda duda en esta materia es acerca de la segunda conclusion, si las cosas de suyo indifferentes, pueden ser materia del voto para declaracion desta duda hemos de aduertir, que aunque algunas cosas consideradas de su proprio genero, y obiecto sean indifferentes, ni buenas ni malas, mas consideradas en particular, y en indiuiduo han de ser determinadamente buenas, o determinadamente malas, como Sancto Thomas enseña. Y para ser vna operacion buena en particular, y en indiuiduo: es necessario, que tenga alguna proporcion, y orden con algun buen fin: porque de otra suerte sera operacion ociosa, y mala en indiuiduo. Exemplo de esto se halla, en passar por vna calle, lo qual de suyo, ni es bueno, ni malo para que esta action sea buena en indiuiduo, no basta que al entrar en la tal calle, diga el que entra, haziendo voto de entrar, Yo quiero entrar en esta calle, o passar por ella, para seruir y agradar a Dios. Antes es necessario que en particular tenga esta operacion algun fin bueno: porque de otra suerte sera ociosa, y mala en indiuiduo: pues en esta consideracion no ay action humana alguna indifferente al bien y al mal, como Sancto Thomas, y todos sus discipulos enseñan.

Esto supuesto digo lo primero. Rodr. in Sum ca. 94. coc. y D. Tho. 1.2.q.18 ar. 8.& 9. D. Tho. 1.2.q.18. ar. 8.& 9

No es valido el voto de cosa indifferente, mientras lo fuere, antes el hazer tal voto es peccado venial: porque lo indifferente de suyo no es bueno, ni grato a Dios, ni en particular se refiere a buen fin moral. Luego no solo no es valido el voto, por falta de su propria materia, sino es peccado venial, pues no siendo la operacion buena, es forçoso ser mala en indiuiduo, como ya esta declarado, y probado. Exemplo desto se halla en vna muger, que haze voto de no hilar en sabado, cõ proposito de ocuparse en otras obras seruiles, o haze voto de no comer en Sabado pies de puerco, ni manos de carnero, con proposito de comer de lo demas. Estos votos no son validos, antes incluyen mucho de actos ociosos, y algo de supersticion. Mas si la tal muger hiziesse voto de no ocuparse en Sabado en obra alguna seruil, para mejor ocuparse en el seruicio de Dios, o de no comer grossura alguna, con el mismo fin, estos votos serian validos, obligatorios, sanctos, y buenos, y ordenados en particular, y en indiuiduo a buenos fines. Y assi si acaso el no passar por vna calle redunda en biẽ de el alma de Pedro, y se euitan escandalos, y peccados, puede ser materia de verdadero voto: porq̃ aũque el tal obiecto es de suyo indifferente a bueno, y malo, en particular no lo es, antes es bueno a boca llena, y por otra parte no es impeditiuo de mayor bien y por el consiguiẽte es verdadera, y propria materia de el voto.

Lo segundo digo, que en cessando en los votos dichos la razon, que tenian de bien, cessa luego su obligacion, y sin dispensacion alguna puede el que los hizo no guardallos con segura cõsciencia: como se puede ver claro en los exemplos puestos. Podiamos disputar aqui, si todo acto de virtud puede ser materia de el voto: pero mas a proposito se tratara de esto en la duda quarta.

¶ La tercera duda es, acerca de la tercera conclusion, si las cosas necessarias con necessidad de precepto en orden al fin de la vida eterna, pueden ser materia de el voto.

¶ Parece que no, porque Sancto Thomas en las sentencias dize, que el tal voto, no es propriamente voto. Y en otro lugar le llama voto incompleto, y diminuto. Luego no es propriamente voto. D. Tho. in 4. d. 38 q. 1. ar. 1. quæstiuncula. 3. & in arti. 2. quæstiuncula. 1.

Lo segundo se prueua, la misma parte negatiua. La materia de el voto ha de ser proporcionada, y acomodada con su forma, y la forma de el voto es de todo punto voluntaria, y no cae debaxo de precepto. Luego tãbien lo ha de ser la materia, y por el consiguiente los diuinos preceptos, o los demas necessarios para alcançar la vida eterna no sera verdadera, y propria materia de el voto.

¶ Lo tercero se prueua: porque el voto que se haze de lo que cae debaxo de precepto di-

uino

uino natural,o ecclesiastico,como d amar a Dios sobre todas las cosas, de socorrer a nuestros padres necesitados, o de oyr missa, no induze especial obligacion: como no la causa el repetir muchas vezes el mismo voto, ni por esso pertenece el acto a otra especie de virtud. Luego la tal materia no lo es de el voto pues todos los Doctores confiessan,que el voto de su propria razon induze nueua, y especial obligacion.

¶Lo quarto,y vltimo se prueua la misma parte negatiua: porque de la affirmatiua se sigue, q̃ sea licito el voto de nunca peccar mortalmente,pues es materia que cae debaxo de precepto y necessaria para el fin de la vida eterna. Y tambien seria licito el voto de nunca peccar venialmẽte por ser de cosa muy vtil para el mismo fin. El consiguiente es falso,porque el nũca peccar mortalmente, es muy difficultoso a muchos flacos: y el nunca pecar venialmente es de todo punto imposible a todos,conforme al commun curso de la ley de gracia. Luego la parte negatiua de nuestra duda es verdadera, y la affirmatiua es falsa. En cõtrario haze,que todos los Christianos hazemos voto en el baptismo d renunciar a todas las obras,y põpas de el demonio y es cierto q̃ esto,sin q̃ se vote, cae debaxo de precepto. Luego lo q̃ obliga de baxo de precepto,puede ser y es verdadera materia de el voto.

¶La primera conclusion, es bien proxima a la fe, que las cosas necessarias con necessidad de precepto en orden al fin de la vida eterna,son verdadera, y propria materia de el voto. Esta conclusion se prueua lo primero de el commũ sentido de toda la Iglesia vniuersal, el qual en todas materias es de mucha cõsideracion. Los fieles muchas vezes hazen voto de cosas,que caẽ de baxo de precepto, y se acusan en la confession sacramental de la transgression de este voto. Y si podemos jurar de hazer lo q̃ deuemos por precepto, como se vsa en los tribunales,y en los cõciertos,compras,y ventas,y Dauid dixo,iuraui & statui custodire legem tuam,jure,y determine señor,de guardar tu ley,y en el libro segundo de Esdras se dize. Populus iurauit, se obseruaturum Domini legem, juro el pueblo de guardar la ley de Dios y cierto es que sin juramento estaua obligado debaxo de precepto a la tal obseruació. Luego lo mismo hemos de dezir en el voto,pues casi en todo corren parejas el voto, y el juramento. Psal. 118

A los argumentos puestos, q̃ proceden contra esta primera cõclusion respondo. Al primero digo que S. Thomas mudo parecer en las partes,y tuuo sentẽcia contraria a la que auia defendido en las sentencias.

Digo lo segũdo q̃ S. Thomas llama improprio,y diminuto voto al que se haze de cosas obligatorias debaxo de precepto. No porque absolutamente hablãdo

no sea

no ſea verdadero voto, ſino: por que ſu materia es commun a todos, y a todos obliga, que voten o no voten, y aſsi no es materia de el voto tan completa, y perfecta como lo es la de los conſejos diuinos, de la qual trataremos en la quarta duda.

Al ſegundo argumẽto niego la cõſequẽcia. Porque aunq̃ eſtamos obligados a guardar los preceptos diuinos naturales o eccleſiaſticos, y ſea eſta obſeruaciõ neceſſaria en ordẽ al fin de la vida eterna, pero eſta en nueſtra mano el cũplillos, o no cũplillos, y es de todo punto libre y voluntario el ſer los tales preceptos materia de el voto.

Al tercer argumẽto niego el antecedente. Y a la probaciõ niego la cõſequẽcia. De lo qual trataremos en el capitulo ſiguiẽte.

El quarto argumento toca dos buenas difficultades. La vna es, ſi es valido el voto de nũca peccar mortalmente. Y la ſegunda es, ſi es valido el voto de nunca peccar venialmente, o de no peccar venialmente. Las quales difficultades ſe declaran con las cõcluſiones ſiguientes.

Segunda cõcluſion en orden. Valido es el voto de nunca peccar mortalmente, haga le quiẽ le hiziere: aunq̃ es peligroſo a muchos, por ſu imperfection, y flaqueza hazerſemejante voto. La primera parte de eſta concluſiõ es cõtra algunos Doctores. Los quales no improbablemente, ſiẽten que el tal voto no es valido, ſi le hazevn hombre muy fragil y de quien moralmente ſe puede y deue preſumir, que no lo guardara. Mas nueſtra cõcluſion en eſta parte es cierta, y ſe prueua: porque el tal voto es de coſa grata a Dios, libre y voluntaria, como declaramos en la concluſion paſſada, poſsible con la diuina gracia, y no eſtorua el ſer materia precepta. Luego es verdadero voto. El antecedente es cierto, y eſta ya declarado cõ todas ſus partes, y la conſequencia es euidente de la diffinicion y condiciones de el voto ya explicadas. La ſegũda parte de nueſtra concluſion es clariſsima: porque ſon muy pocos, en la Igleſia de Dios los que viuen ſin peccado mortal, y ſon muchos los flacos los quales ſin duda ſe ponẽ a grã peligro haziendo ſemejante voto de quebrãtalle, y traſpaſſalle.

Tercera concluſion. El voto de nunca peccar venialmente es nullo ſi incluye todos los peccados veniales. Mas ſi es de no peccar venialmente en materia determinada, ſera valido, ſi fuere facil de guardar, y ſino ſera inualido. La primera parte de eſta concluſion escierta: porque el tal voto es de materia impoſsible, ſegũ el commun curſo de la diuina gracia. Luego no obliga. De aqui ſe collige la intelligẽcia, y verdad de las otras dos partes de la concluſion. Porque ſi los peccados veniales en particular ſon faciles de euitar llano es q̃ obliga el voto de euitallos. Y aſsi veemos q̃ le hazen hõbres ſanctos, y temeroſos de Dios,

y ſe

y se acusa en la confessionsacramental, sino le cumplen. Como de no jurar, aunque sea con verdad, sino vuiere necessidad, y de no dezir mentira de proposito, y de otras cosas a este tono. Mas si los peccados veniales son muy difficultosos de euitar, y tanto, que aun los hombres sanctissimos, casi nunca se escapan dellos: como son la distraction inaduertida en los diuinos officios los mouimientos segundo primeros acerca de muchas materias grauissimas, en materias de juyzios temerarios, y de infidelidad, y otros de este jaez, sin duda hablando moralmente se reputa la materia de el tal voto por imposible: y por el consiguiente el voto no es obligatorio, porque es blasphemia dezir, q̃ Dios obliga a lo imposible.

¶ Quarta conclusion: Si vno haze voto de nunca peccar mortal, ni venialmente, no esta obligado a cosa alguna: por ser el voto de cosa imposible. Y aunque la vna parte es possible, que es el nunca peccar mortalmente, como ya declaramos en la segunda conclusion, no esta obligado por el tal voto a cosa alguna: por que la materia de el voto, no fue la parte, sino todo esto. Yo prometo a Dios de nunca peccar mortal, ni venialmente, lo qual es imposible moralmente hablando: como ya esta declarado. Y de esta doctrina queda suelto claramente el quarto argumento contra nuestra primera conclusion.

¶ En el argumento encontrario se toca vna buena difficultad, y es, si en el baptismo se haze algun voto. La parte affirmatiua tienen Sant Hieronymo S. Ambrosio, Sant Augustin, el Maestro de las sentencias, y Sancto Thomas parece que dize lo mismo, con todos los juristas.

A esta difficultad digo, que en el baptismo no se haze voto alguno. Esta conclusion prueua Cayetano casi demonstratiuamente con esta razon. En el baptismo, ni ay voto explicito, ni implicito. Luego no ay voto alguno. La consequencia es euidẽte. Prueuo la primera parte de el antecedente. Porque las palabras qne se dizen en el baptismo en nombre de los que se baptizã son estas, quiero creo, y renuncio, en las quales es claro, que no ay promessa alguna. Luego no ay voto explicito.

¶ La segunda parte de el antecedente de el voto implicito, se prueua. Entonces se haze voto implicito, quando se haze otra cosa, con la qual esta coniuncto el tal voto, por causa, y razon de algun estado, o costumbre. Como succede al que se ordena de orden sacro, el qual haze voto implicito de castidad: porque el tal voto esta junto con el recebir orden sacro por las leyes, y sanctos estatutos de la Iglesia Catholica. Mas no ay voto alguno conjuncto con la susscepcion de el baptismo, ni de su propria naturaleza, ni por estatuto de la Iglesia Catholica, como costara

D. Hier. Amos c. 6. circa finem D. Amb. li. 1 de sacramentis. c. 2. & li. 10. super Luc. ca. 20. & August. refert de cõsecr. d. 4. ca. primo Magister in 4. d. 38 D. Tho. 2. 2. q. 88 ar. 2. ad 1. & in iurisperiti locis & titulis iam citatis.

a quien con atencion mirare todo el derecho. Luego nuestra conclusion es verdadera, cuya verdad se echa mas claramente de ver: porque ningun Christiano, quando pecca mortalmente se acusa de auer cometido dos peccados, vno contra religion, por auer traspassado el voto, que hizo en el baptismo, y otro cõtra la virtud especialmente offendida. Luego no ay tal voto.

¶A los sanctos citados digo, que como no disputan las cosas metaphysicamente algunas vezes no hablã con tanto rigor, como los Doctores scholasticos. Y assi llaman voto impropriamente a los buenos, y sanctos propositos de la voluntad, y a la renunciacion de el demonio, mũdo, y carne, que se hallan en el sancto baptismo. Y assi se entiẽden el Maestro de las sentencias y los Iuristas, Sancto Thomas no dixo tal cosa. Solo concedio condicionalmente, que si en el baptismo se hazia algun voto se colligia, que las cosas que caen debaxo de precepto pueden ser materia de el voto, segun que son voluntarias. Pero nunca admitio, que en el baptismo se hiziesse voto alguno. De todo lo dicho se saca claramente la resolucion de nuestra tercera duda principal, y la verdad de la tercera conclusion.

¶La quarta duda en orden es acerca de las conclusiones, quarta, y quinta, si el voto de vna cosa buena, y que cae debaxo de consejo euangelico, hecho por mal fin, es obligatorio. Como si vno prometiesse a Dios de dar lymosna a Pedro, con fin de vana gloria. Y parece que no es valido el tal voto. Lo primero: porque el voto de vna cosa mala, no es obligatorio, como ya declaramos acerca de la primera conclusion. Y el voto de q̃ hablamos es de cosa mala. Luego, &c. Prueuo la menor. Porq̃ es peccado venial votar de esta manera. Yo prometo a Dios de dar lymosna por vanagloria. Y cierto es, que el dar lymosna, es consejo euangelico.

¶Lo segundo se prueua la misma parte negatiua. Todos confiessan que el voto de dezir vna palabra ociosa, no es obligatorio: por ser de cosa intrinsecamẽte mala. Y no es menor peccado dar lymosna por vanagloria q̃ dezir vna palabra ociosa. Luego el tal tal voto es en si ninguno.

¶Por la parte affirmatiua haze lo primero. La promessa que haze vno a otro entre los hombres de cosa vtil, es valida, aunque se haga con mal fin, y proceda de causa torpe, como se ve en la promessa hecha a la ramera por su trabajo, y al compañero, que ayuda a matar vn hombre. Luego la promessa hecha a Dios de cosa buena sera valida, aunque se haga por mal fin, y proceda de causa torpe, pues no ha de ser Dios de peor condicion, que los hombres.

¶Lo segundo se prueua: porque en las ordenes militares succede muchas vezes, que los frey-

les hazen voto solenne de su religion, o los caualleros de ella, por tener renta para viuir mal, y seria cosa escandalosissima en la Iglesia de Dios, dar por nullos estos votos: luego son validos: y se hazē por mal fin. Luego verdadera es la parte affirmatiua de nuestra duda.

Para declaracion de esta duda hemos de supponer con Cayeta no aqui que el voto de cosa buena por mal fin, se puede hazer de tres maneras. La primera es, quādo el mal fin, es tambié fin de lo que se promete, y obiecto y blāco de la voluntad de el q̄ haze el voto. Como si vno haze voto d dar lymosna por vanagloria. De suerte q̄ la vanagloria es pretēdida, y entra en la materia de este voto, y haze vn obiecto con lo que se promete.

Cai. 2. 2. q. 88. art. 2.

La segunda manera es, quādo el mal fin no es materia de el voto, ni se ha como cosa prometida, sino es causa de que la voluntad de el q̄ haze el voto se applicasse a hazelle. Como succede a los q̄ hazen voto en las ordenes militares, conforme a la costumbre de cada vna, con intento, y fin de viuir con regalo, y con riquezas, para poner en execucion sus ruynes intentos.

La tercera manera es, quando el mal fin, es fin de el mismo voto, y el voto se endereça, y encamina conforme a la intenciō de el que le haze, a alcançar el mal fin, que pretende, o a dar gracias a Dios por auelle alcāçado. Exēplo de esto ay en el, que promete a Dios de dar mil escudos de lymosna por conseguir vna victoria injusta, o en hazimiento de gracias por auella alcançado. Y tambien ay exemplo de esto en el que promete a Dios de dar ciē ducados de lymosna, por alcançar vn hijo en su manceba, o en hazimiento de gracias: porque Dios se le dio, siendo este obiecto materia de el voto y refiriendose a este fin con la malicia que tiene.

Esto supuesto digo lo primero. El voto hecho de la primera manera, es en si ninguno, sin duda alguna. Este dicho se sigue claramente de la primera conclusion de este capitulo, y de lo que acerca della diximos en la primera duda, y se prueua claramente con los argumentos puestos por la parte negatiua de esta nuestra duda.

Lo segundo digo, que el voto hecho de la segunda manera: es valido: porque el mal fin no vicia el acto, ni su materia, ni obiecto pues para enel operāte, y no passa a la cosa prometida. Y esto prueuā los argumentos puestos por la parte affirmatiua.

¶ Lo tercero digo, que quando el voto se haze de la tercera manera, es de todo punto inualido: pues el que vota haze a Dios autor de peccado, quanto es de su parte, y la materia es mala, incapaz de ser referida a Dios. Y seria blasphemia atribuyr a Dios semejantes cosas. Vease Fray Manuel Rodriguez.

Man. Rōdri. in Sū

Lo

mac. 94. conc. 11.

Lo quarto digo. Quando el voto se haze de cosa buena, y se ordena a castigar el peccado, es voto valido, y obligatorio. Como si vno promete a Dios de visitar vn lugar sancto, o de meterse en religion, si fuere mas adultero, ladron o jugador. Prueua se esta verdad: porque este voto es de cosa buena, y se refiere a buen fin. Como lo es, tomar con sus proprias manos, y en su propria persona vengança de sus pecados. Luego es voto Sãcto bueno y obligatorio.

¶ Lo quinto y vltimo digo, que quando el voto se haze de cosa buena, la qual esta conjuncta con peccado, y no tiene por fin al peccado, este voto es firme y valido. Como si Pedro desafiasse a Iuan, y prometiesse a Dios de dar cien escudos de limosna, si le librasse de este desafio. Y si vn adultero prometiesse a Dios de dar mil ducados de limosna, si le da vn hijo en su mãceba. Este voto es valido: porq̃ el tener hijos es obiecto bueno, aũque no se tengan en su propria muger. Y en estos casos, y otros semejantes no hazemos a Dios author de peccados, antes se le piden cosas buenas, y sanctas de suyo, de las quales es author el mismo Dios, aunq̃ estan jũtas con peccado. Pues no tienen por fin el peccado, sino vna cosa buena de suyo, que agrada a Dios, y de que es autor el mismo Dios.

¶ A los argumentos puestos, por la parte negatiua, es clara la resolucion de lo que esta resuelto acerca de los dichos, primero y tercero.

¶ A los argumentos hechos por la parte affirmatiua se respõde. Al primero, niego la cõsequẽcia: porque no ay igualdad en todo. La razon es: porque la promessa hecha a los hombres admite en si malicia, y puede el que promete dezir, hazme la barba, y harete el copete. Lo qual no se puede hallar en la promessa hecha a Dios: pues de su diuina Magestad, no podemos esperar cosa injusta.

¶ Al segundo argumento por la parte affirmatiua consta la solucion de lo dicho, acerca dela segunda conclusion de los dichos que pusimos en el vltimo lugar.

La quinta duda es acerca de las mismas conclusiones quarta, y quinta, si el voto hecho de las cosas contrarias a los consejos euangelicos, como de no prestar y de no fiar, sea valido, y obligatorio. Y parece verdadera la parte affirmatiua.

¶ Lo primero. Los votos hechos de cosas oppuestas a los cõsejos euãgelicos, son algunas vezes actos de virtud, y su materia es buena. Luego seran validos. Prueuo el antecedente. Porque algunas vezes es licito a Pedro no entrar en religion, y otras, estara obligado a no entrar en religion, so pena de peccado mortal. Como si claramẽte conociesse de su flaqueza, que no puede cumplir con las obligaciones de la tal religion, y que su fraylia seria mas para escandalizar a sus

hermanos, q̃ para seruir a Dios.

¶ Lo segundo se prueua la parte affirmatiua. El voto de casarse es valido, como lo es el juramento, y para algunos hombres es consejo saludable, euangelico y apostolico, el casarse, como cõsta de el capitulo septimo, de la primera carta a los Corinthios. Luego, &c.

¶ Si alguno respondiere a estos argumentos, que los votos dichos no son validos: porque no se compadecẽ con el bien mayor, y mejor, y le impiden. Contra estose arguye, porq̃si vno haze voto de entrar en vna orden relaxada, o de seruir perpetuamente en vn hospital, sin duda esta obligado a cumplir estos votos, y son incompossibles con el bien mayor y mejor, pues consta que no puede professar juntamente en la orden relaxada, que voto, y en la estrecha, que no voto, y es mejor. Tambien consta, que con seruir perpetuamente en vn hospital, no se cõpadece el ser religioso, que es sin comparacion mejor. Luego la solucion dada no es bastante.

¶ Lo quarto se prueua la parte affirmatiua. El voto de no votar, sino fuere con tal circunstãcia: y el de no prestar, ni fiar a nadie, es valido: y es de cosas opuestas a los consejos euangelicos, como lo son, el votar prestar, y fiar. Luego la parte affirmatiua de nuestra duda es verdadera. Todo lo dicho se confirma: porque es licito, votar lo que es licito hazer. Y es licito aun quando corre el consejo euangelico, no meterse frayle, no votar, no prestar, ni fiar. Luego tambien sera licito hazer voto de las mismas cosas aunque sean oppuestas a los consejos euangelicos. Esta razon hizo tanta fuerça a Hostiense, que conuencido por ella se dize auer defendido la parte affirmatiua de nuestra duda.

¶ Para entender esta duda se hade notar, que las cosas oppuestas a los consejos euangelicos son en tres maneras. Algunas ay oppuestas derecha y formalmente. Como no entrar en religion no votar, no prestar, ni fiar, derecha y formalmente se opponẽ al entrar en religion, al votar, prestar y fiar: que son consejos euangelicos. Otras cosas ay, que caen debaxo de consejo euangelico, pero son incompossibles con el bien mayor, y mejor, que cae mas principalmente debaxo de consejo euangelico, y no impidẽ necessariamente el transito al bien mayor, y mejor. Como son el seruir perpetuamente en vn hospital, y el professar en vna orden relaxada. Otras ay que de suyo son buenas, mas ponen impedimento necessario para passar al bien mayor, y mejor. Como el casarse: con lo qual no se compadece la vida religiosa, ni el estado de continencia. Hablamos en esta duda de las cosas, que precisamente se opponen a los consejos euangelicos. Porque ay algunas que junto con esso tienen, opponerse a los diuinos preceptos, como nunca pres-

tar,

tar ni fiar, a perſona alguna en ningun caſo. Y eſtas ſin duda no pueden ſer materia de verdadero voto. Y aſsi nueſtra diſputa ſe entiende de las coſas que ſolamẽte ſe opponen a los conſejos euangelicos.

¶ De las quales digo lo primero. El voto que ſe haze de las coſas oppueſtas a los conſejos euangelicos derecha, y formalmente no obliga. Prueuaſe eſta verdad Lo primero: porque de lo contrario ſe ſigue que formal y juntamente mouieſſe Dios al hombre a dos coſas oppueſtas con oppoſicion contradictoria cuya falſedad es bien manifieſta. Prueuo la ſequela. Claro eſta, que Dios mueue el hombre, para que ponga en execucion ſus diuinos conſejos, y ſi acceptara el voto de que hablamos, apartara al hombre de eſte ſancto propoſito. Luego mouierale a dos coſas oppueſtas formalmente, y con oppoſicion contradictoria.

¶ Prueuaſe lo ſegundo. El que haze ſemejante voto pone obſtaculo, y impedimento al Spiritu Sancto, el qual ſiempre procura, que vamos de bien en mejor pues promete lo que de ſuyo repugna con los conſejos euangelicos. Luego el voto es inualido. Echaſe eſto tambien de ver en que ſi Pedro haze voto de meterſe frayle, puede con ſu propria authoridad traſpaſſalle: y eſtara tan lexos de peccar, como lo eſta de el peccado, el eſtado de las ſanctas religiones. Luego el voto no es valido: porque ſi lo fuera, no eſtuuiera en mano del que le haze, traſpaſſalle ſin peccado.

¶ De aqui ſe ſigue, que el voto de no ſer frayle, de no votar, de no preſtar; ni fiar, es inualido, y peccado, ſolamente venial, por no agradar a Dios la materia de el tal voto. Y no ſera mortal: porque no es mucho lo q̃ le deſagrada. En eſte dicho aſsi declarado cõuienẽ todos.

¶ Digo lo ſegundo. Eſtos votos referidos ſeran validos, ſi ſe hazen con cierta moderacion, y circunſtancia. Declaro eſto. Pedro es vn hombre arrojado, y facil en hazer votos, bien podra votar de no hazer voto ſin teſtigos. Y el que ſe ha echado a perder, aſi y a ſu muger, y hijos, fiando a todos ſin ſacar alguno, bien podra hazer voto de no fiar a todos. Prueuaſe eſte dicho. Eſtos votos no ſe hazen de coſas oppueſtas a los conſejos euangelicos. Luego por eſta parte no ſon inualidos. Prueuo el antecedente: porque el obiecto y materia de el primer voto, no es el no votar, ſino el no votar precipitada y arrojadamente. Y la materia de el ſegundo voto, no es no fiar, ſino el no fiar indiſcretamente a buenos, y malos pagadores con detrimento notable de toda ſu familia y hazienda, y eſto todo es bueno y ſancto. Luego los tales votos aſsi moderados, ſeran validos, y obligatorios.

¶ Lo tercero digo. El voto

hecho de no votar, sino con tal moderacion, y circunstancia, es valido, aunque no se guarde la tal moderacion, y circunstancia. La razon es: porque qualquier voto, como lo sea, obliga por derecho natural, y diuino, como todos confiessan. Y ninguno puede por su propria voluntad, y antojo eximirse de la obligacion fundada en derecho natural, y diuino. Luego el tal voto sera obligatorio. Exemplo ay de la verdad de esta doctrina en el matrimonio. Si Pedro haze voto de no casarse, y se casa cotra el voto hecho, el matrimonio es valido, por ser de su propria naturaleza obligatorio. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

Fr. Man. Rodr. in Súma ca. 94. conc, 12. ad me diũillius.

Fray Manuel Rodriguez tiene lo contrario de esta conclusion. Y sin poner razon alguna por su opinion, responde a nuestro argumento, que el voto obliga de derecho diuino, y natural conforme a la intencion de el que le haze. Y porque en nuestro caso fue la intencion, no obligarse sin guardar la moderació, y circunstancia ya declarada: no queda obligado el que le hizo en caso, que no se guarde la dicha circunstancia. Esta solucion no es buena. Porque aunque es verdad, que se ha de tener consideracion a la intencion de el que vota para ver si se pretendio ligar, o no, si quiso prometer, o no, mas no es necessario recurrir a la dicha intencion, para saber si el voto hecho es de su naturaleza obligatorio, que esto no le viene de la intencion de el que promete, sino de su propria naturaleza, la qual consideramos en nuestro caso. Y assi nuestra doctrina es verdadera, y nuestro argumento esta en pie. Bien es verdad, que en algun caso particular se podria verificar la sentẽcia de Fray Manuel Rodriguez. Como si Pedro hiziesse voto de no votar sin testigos, teniendo expressa intencion de no prometer, ni obligarse de otra manera. En este caso seria el voto invalido no guardãdose la dicha circũstãcia. Mas cõmunmente no se hazen los tales votos con semejante intencion. Antes se pone la moderacion, y circunstancia declarada, no para que el voto, no obligue de otra manera, sino para que se haga con mas acuerdo.

¶ Lo quarto digo. El voto hecho de las cosas de el segundo genero, que son de suyo buenas, y no se compadecen con el bien mayor, y mejor, pero no le impiden, como es el voto de seruir perpetuamente en vn hospital, y de ser frayle en vna orden algo relaxada, es valido y obligatorio. La razon es: porque se haze de cosa buena, grata a Dios, y no impeditiua de el bien mejor. Luego este voto es muy justificado considerandolo por todas partes.

Toda la difficultad es de las cosas de el tercer genero, que son de suyo buenas, pero impiden el bien mayor, y mejor, si

pue-

pueden ser verdadera materia de el voto, como lo es el casarse. Y assi preguntamos, si seria valido este voto. Prometo a Dios de casarme.

Cai. 2. 2. q. 88. ar. 2.

¶En esta duda dize Cayetano aqui. El matrimonio se ordena a dos cosas. A la multiplicacion de la naturaleza humana, y al remedio de la concupiscencia. En la primera consideracion no es materia de el voto, ni de suyo grata a Dios. Pero en la segunda lo es. Y por esta parte es verdadero voto, el que vno haze de casarse, si es hombre fragil, y muy combatido de las passiones desordenadas de la carne, en el qual principalmente tiene verdad esta doctrina.

¶Para declaracion de esto digo lo quinto. El voto de casarse es en si ninguno, aunque se haga cō intencion de no casarse como quiera que el matrimonio se considerare. En esta conclusion conuienen todos los que han escrito de esta materia. Y la razon es clara: porque el tal votō impide de todo punto el estado mas perfecto, y pone quanto es de su parte obstaculo al Spiritu Sancto, el qual siempre nos esta inspirando para yr de bien en mejor. Y por este voto cae el hombre, y desciende de el estado mas perfecto de los continentes, al inferior de los casados. Luego este voto sin duda alguna es inualido.

¶ Lo sexto y vltimo digo. Si Pedro se siente muy flaco, y con mucho peligro de offender a Dios en materia de carne, no esta obligado a cumplir el voto simple, que haze de religion, presumiendo de si moralmente hablando, que la religion por la imperfection suya le ha de ser de mas daño, que prouecho. Mas estara obligado a pedir dispensacion de el tal voto, como enseña Sancto Thomas tratando de esta materia. Mas si haze voto solenne de religion, es valido el voto y obligatorio. Y no solo esta obligado a no pedir dispensacion de el tal voto, sino a cumplille de hecho. Esta doctrina se saca casi claramente de Sancto Thomas, y de Cayetano en el lugar poco ha citado. Prueuase lo primero quanto a la primera parte. Solo el acto de virtud es legitima materia de el voto, como ya esta declarado acerca de la primera conclusion de este capitulo. Y en nuestro caso el tal voto considerado en tal indiuiduo, dexa de ser acto de virtud, y redunda en daño espiritual de el que le haze. Luego no es valido.

2. 2. q. 88 art. 2. ad 3. & ibi Caiet.

D. Tho. & Cai. loco proximecitato

¶Lo segundo se prueua. El voto se deue hazer de lo que es mas vtil y prouechoso al alma de el que le haze, como consta de su definicion, y de la doctrina de todos. Y en nuestro caso no se halla esto, como consta de sus terminos. Luego no es valido el tal voto.

La segunda parte de nuestro dicho que habla de el voto so-

lenne, se prueua lo primero. Entre los hombres la tradicion que se haze en el matrimonio es valida: aunque sea nociua a los contrayentes, y no por esso se descasa. Luego con mejor razon y titulo se ha de dezir lo mismo en nuestro caso. Especialmente que si esta doctrina no fuesse verdadera, se siguirian grandes escandalos en la Iglesia de Dios, y cada dia dirian los religiosos professos, que al tiempo de el professar se sintieron muy flacos, y que presumen de si moralmente hablando, que el estado de la religion les ha de ser de mas daño que prouecho, y pretenderian salirse de las religiones, con graue escandalo de sus hermanos, y de toda la Iglesia Catholica.

Lo segundo se prueua. El tal voto solenne es de cosa grata a Dios, y de mayor y mejor bien, posible al que le haze con ayuda de Dios, y el buen exemplo de sus hermanos. Luego por todas partes considerado el tal voto es valido, y sancto religioso y obligatorio.

¶ A los argumentos puestos por la parte affirmatiua de nuestra quinta duda se responde. Al primero, niego el antecedente. A la probacion digo que no es consejo euangelico entrar en religion el que es demasiadamẽte flaco, y que presume de si con justa razon, que su fraylia sera mas pernicioſa que prouechoſa al seruicio de Dios, como ya declaramos. Y assi el voto de no entrar en religion en tal caso sera valido, y obligatorio, y no tiene oppoſicion alguna con los cõsejos euangelicos, antes es muy conforme a ellos.

¶ Al segundo argumento niego la mayor. Y no es la misma razon en esta parte la de el juramento, y la de el voto. Porque el juramento de casarse, se haze en vtilidad de la parte, y por esso es valido. Mas el voto se haze a Dios, al qual no agrada materia impeditiua de el mayor bien con la qual no se compadece mayor medra en la vida espiritual, como lo es el casarse. Y assi no es valido el voto de casarse, aunque lo sea el juramento. Tambien digo, que el casarse no es consejo euangelico para nadie, ni apostolico. Porque el consejo euangelico siempre mira lo mejor, y la fe nos enseña, que el estado religioso es mucho mejor, que el de los casados. Mas es consejo saludable prudencial, y como tal lo daua Sant Pablo en remedio de la concupiscencia desordenada.

¶ A la replica alli puesta digo, que quando vna cosa es incomposible con el estado mas perfecto, y no impide el transito a el, es bastante y verdadera materia de el voto: como ya declaramos en el quarto dicho. Mas las cosas formalmente oppuestas a los consejos euangelicos no se compadecen con el estado mas perfecto, y son necessario impedimento y estoruo para el transito y assi no son verdadera

mate-

materia de el voto, como diximos en el primer dicho. Y a la forma de la replica, niego la cõsequẽcia, por la razõ de differẽcia ya declarada. ¶ La solucio de el quarto argumẽto cõsta de o de declarado en el segundo y tercer dicho. A la cõfirmacio niego la mayor. Porq̃s licito hazer todo lo bueno. Y porq̃ ay algunas cosas buenas ya declaradas impeditiuas de el mayor biẽ y mayor perfection: no es licito atarse las manos cõ el voto, para no poder passar a delãte en la virtud, contra la natural inclinacio dela gracia, q̃ siẽpre salta, y haze saltar el coraçõ de el hõbre hasta la vida eterna. ¶ De todo lo dicho se saca resolucio de la duda, ya insinuada, si todo acto de virtud puede ser materia de el voto. Y dizimos que no, sino solo aquel que no impidiere el estado mas perfecto: aunque es necessario para ser materia de el voto, que sea acto de virtud.

D. Th. & Cai. cum alijs. 2. 2. q. 88. art. 3. Innoc. 3. in ca. licet, & in c. magnæ de voto conc. Tolet. 4. c. 48. & 53. Graci. distinct. 27. & 17. q. 1. per totas.

Cap. III. De la obligacion q̃ consigo trae el voto.

PRimera cõclusion: El voto es obligatorio de su propria razõ y naturaleza. Esta cõclusion es de fee, como confiessan todos los q̃ de esta materia escriuẽ, Iuristas y Theologos S. Thomas Caietano los modernos, el derecho, y Graciano. Y esta obligacion, cõsiderado el voto de su proprio genero, es debaxo de peccado mortal: como lo es la que nace de la justicia, que hemos de guardar con nuestros proximos: y otros titulos, que de suyo no son tan obligatorios como el voto. ¶ Segũda conclusiõ, la qual se sigue dela primera. Todo voto obliga, maso menos cõforme la diuersa materia. Y en estas dos conclusiones conuiene todos sin controuersia alguna. ¶ La duda graue es, si en particular, o en indiuiduo sucedera algunas vezes ser pecado solo venial el traspassar el voto hecho: por ser la materia poca, y de poca cõsideracion. Para entender esta duda se ha de notar, que la materia leue en orden al voto se halla de dos maneras. La primera es, quando es vna parte pequeña de vna materia graue, q̃ cae debaxo de el voto: como lo es vn verso respecto de vn psalterio, y vna aue Maria, respecto de vn rosario. Y en esta consideracion la materia leue no induze pecado mortal, segun la opinion de todos los que de esta materia escriuen. La segunda manera de materia leue de el voto es, quando es total materia de el voto: como si Pedro hiziesse voto de rezar cada dia vna aue Maria, o vn verso de vn Psalmo. Y assi cõsiderada la materia leue, no esta aueriguado, si pecca venial, o mortalmente el que traspassa el tal voto.

¶ Parece que obliga so pena de peccado mortal. El juramento obliga debaxo de peccado mortal, por minima que sea la materia sobre que cae, como todos

confiessan. Luego tambiē el voto. Prueuo la consequencia, por que la obligacion de el voto es mayor, que la del juramento, como S. Thomas enseña.

D. Th. 2. 2. q. 89. art. 8.

¶ Lo segundo se prueua. Mas obliga la virtud de la religion en orden a Dios, que la obediencia en orden al prelado, como cōsta. Y los prelados suelē obligar a los religiosos subditos suyos a peccado mortal en materias de suyo leues, como lo son, entrar en vna celda, parlar en el clausstro, y otras semejantes. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

¶ Lo tercero y vltimo se prueua. El q̄ hazē voto de no dezir palabra ociosa, queda obligado a no dezilla sopena de peccado mortal: y es materia de suyo leue. Luego la parte affirmatiua es verdadera. Prueuo la mayor. Antes q̄ se hiziera el tal voto, estaua el que le hizo obligado sopena de peccado venial a no dezir palabra ociosa: y el voto aña de nueua obligaciō. Luego obligara debaxo de pecado mortal.

¶ Confirmo este argumento. El q̄ hizo voto de dar a vn hospital cada dia dos marauedis, le hizo de materia leue. Y si no los da por espacio de seys meses, o vn año, peca mortalmente. Luego &c.

¶ Para entender esta difficultad se ha de notar, que los votos que se hazen de materia leue, siēdo total materia de el voto: algunos se hazen en culto y reuerencia de Dios, como rezar, ayunar, y orar: y otros en prouecho de nuestros proximos, como de dar cierta lymosna. Caietano sin distinction alguna defiende la parte affirmatiua de nuestra duda: y otros la negatiua.

Caie. 2. 2. q. 89. art. 7. alij sūt Sot. li. 7. de iust. q. 2. ar. 1. Nauar. c. 12. n. 40. Alcocer in sum. c. 15 fol. 52. colu. 1. F. Man. Rodr. in summa c. 99. conclu. 1.

¶ Digo lo primero. Quando el voto se haze en culto y reuerencia de Dios, y es de materia leue, como de rezar vna Aue Maria, o vn verso de vn Psalmo, aunque la tal materia sea la total de el voto, no obliga debaxo de peccado mortal, sino venial. Prueuo esto, lo primero. Porque sin opinion alguna es solo peccado venial, dexar de rezar dos Aue Marias, el que hizo voto de rezar el rosario: y vn verso de vn Psalmo, el que hizo voto de rezar vn Psalterio. Y es impertinente ser la materia leue, total materia de el voto, o ser parte de materia. Luego en nuestro caso el voto obligara debaxo de peccado venial, y no de mortal. Prueuo la menor. Porque la total razon, por la qual es solo peccado venial dexar alguna cosa pequeña contenida en vna gran promessa, es por ser pequeña: y esta misma corre aca. Luego &c.

¶ Lo segundo se prueua. El que exercita officio de ordenes menores en peccado mortal, solo pecca venialmente, aunque pecca contra toda la materia de aquellas ordenes, por ser pequeña, como todos confiessan. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

Principalmente, que aun entre los hombres, vemos, que por cosas pocas, ni se pierden, ni se deue perder los amigos. Luego no hemos de dezir, que Dios por cosas tan liuianas, como son las referidas, quiera que se pierda su diuina amistad: como en realidad de verdad se pierde por qualquier peccado mortal.

¶ Digo lo segundo. Quando en el voto se junta el culto diuino, y vtilidad de el proximo, obliga algunas vezes debaxo de peccado mortal: como en el caso de el quarto argumento, y otros semejantes. Assi suelen enseñar los Theologos en la materia de hurto, que aunque hurtar dos o tres vezes vn marauedi cada vez, sea solo peccado venial, tantas vezes se pueden multiplicar, que sea materia graue y mortal. Assi en nuestro proposito, si vno promete de dar cada dia dos marauedis a vn hospital, y sea solo peccado venial el no dallos dos, o quatro vezes: tantas vezes puede descuydarse, que llegue a ser materia de peccado mortal. Y qual lo sea ha de juzgar el varon bueno, sabio y prudente.

2.2.q. 66 art. 6.

¶ Al primer argumento en contrario niego la consequencia. La razon de differencia es: porque en qualquier mentira, por minima que sea, se halla verdadera y perfecta razon de mentira: la qual si se junta con juramento, es verdadero perjurio, y hazese gran agrauio a Dios en traelle por testigo de mentira. Pero no en qualquier voto se halla verdadera y perfecta razon de irreuerencia diuina. Y quando se hallare solamente, se verifica la doctrina de Sancto Thomas ya citado.

D. Tho. 2.2.q. 89 art. 8.

¶ Al segundo argumẽto niego la menor. A los exẽplos puestos, y a otros semejantes digo, que aunque considerados segun su entidad, sean cosas leues y de poca importancia: mas en orden al fin de la religion siempre los hombres sanctos, y sabios las han tenido por cosas de grauissima importancia. Lo segundo podemos responder al mismo argumento, que su mayor es verdadera, quando en lo demas ay igualdad, lo qual no se halla en el caso de el argumento. Porque la autoridad de el prelado en ordẽ a los religiosos subditos es autoridad espiritual radicada en Christo, y en Dios. El qual nos puede obligar a pecado venial, o mortal conforme al bene placito de su diuina voluntad. Como obligo sopena de pecado m.a nuestros primeros padres, a q̃ no comiessen de el arbol vedado, pareciẽdo, como realmẽte parece leue materia el comer de aquel arbol: y cõ todo esso no se nos quitara a sus hijos la dẽtera hasta el fin de el mundo Y tambien vemos, que la recepcion de los diuinos sacramentos, algunas vezes obliga debaxo de peccado mortal: y otras de solo

venial,

venial, como se trata en su lugar. Mas la obligacion a cumplir lo que se vota, no se funda immediatamente en la potestad de Christo, ni de Dios, sino en la naturaleza de el voto hecho libremente. Y assi no es la misma razon. Mas, que la virtud comunissima de la religiõ, y el precepto diuino de honrar a Dios, es el que nos obliga a guardar el voto. Pero quando los prelados nos mandan algunas cosas, o vedan otras debaxo de precepto, pone especial precepto para cada materia. Todo lo qual es de gran consideracion para nuestro proposito.

¶ Al tercer argumento niego la mayor. A la probacion niego la consequencia. Lo q̃ se aña de es nueua malicia venial de irreligion en materia leue, la qual malicia no se halla en la palabra ociosa considerada de suyo. Al quarto consta su soluciõ de el segundo dicho, y de su doctrina.

¶ La segunda duda annexa a esta es, si esta en manos de Pedro obligarse debaxo de peccado mortal, de suerte que quede de hecho obligado con essa perfection, haziendo voto de cosa muy liuiana. Parece que sí. Lo primero. El hõbre se obliga por el voto, precediendo acto, y deliberacion en el entendimiento, como ya esta declarado largamente en el capitulo primero. Luego, deliberãdo vn hombre acerca de lo q̃ haze, y juzgãdo q̃ le cõuiene obligarse debaxo de peccado mortal, aunq̃ sea la materia leue, q̃ dara en realidad de verdad obligado cõ essa perfectiõ. ¶ Lo segũdo. Si la cõsciencia dicta a Pedro, q̃ su voto le obliga debaxo de pecado m. y le trasp assa peça mortalmẽte, aunq̃ la materia de hecho sea muy liuiana, y q̃ de suyo obliga a solo pecado venial. Luego la obligaciõ de el voto mayor, o menor, depende de nuestra cõsciẽcia, entendimiẽto, y volũtad. A esta duda respõdo q̃ en nuestro caso no obliga el voto debaxo de pecado m. sino de solo venial. Prueuolo breuemẽte. Porq̃ toda la obligaciõ de el voto nace de la virtud de la religiõ. Y en nuestro caso se halla materia leue, en la qual se halla peq̃ña irreuerẽcia cõtra Dios, y cõtra la virtud de la religion. Luego no esta en manos de el q̃ haze el voto hazer graue, ni leue la materia, ni hazer pecado mortal al q̃ no lo es. ¶ Al primer argumẽto niego la cõsequẽcia. Porque, aunq̃ es verdad, q̃ el hõbre obra por la razõ y precediẽdo de liberaciõ, y assi se obliga, no esta en su mano hazer graue la materia q̃ de suyo es leue: antes se obliga en cada cosa cõforme a su propria naturaleza, y a la cõdiciõ de la virtud de q̃ se trata, como cõsta en todas las demas cosas. Y assi vemos, q̃ si vno jurasse de hazer vna cosa leue, y no la cũpliesse, pecaria mortalmente, por ser cõdiciõ de el juramẽto no sufrir cosquillas, por la irreuerencia grande, q̃ ay, y agrauio notable q̃ se haze a Dios nuestro señor

en

en hazelle autor de mentiras, o por lo menos traelle por testigo de ellas.

¶Al segundo argumento niego la consequencia. En tal caso estara Pedro obligado a guardar su voto sopena de peccado mortal, no por la fuerça de el voto, sino por la consciencia erronea, abalançandose vn hombre a offender a Dios, aũque piẽsa, que pecca mortalmente. Y assi vemos que cessando el tal error, y corrigiendose el entendimiento con la verdad, luego cessa la obligacion a guardar el voto sopena de peccado mortal, que nace de la consciencia erronea: y comiença la obligacion conforme a la naturaleza de la materia votada, y de la virtud de que se trata: la qual en nuestro caso solo obliga debaxo de peccado venial, como esta declarado.

¶Sabida ya la obligacion que trae consigo el voto y promessa hecha a Dios, justo sera que tambien expliquemos la que trae consigo la promessa hecha a los hombres: como lo haze S. Thomas, y sus discipulos tratando desta materia. De lo qual es la tercera duda en orden de este capitulo tercero, si la promessa simple exterior hecha al que esta presente, y acceptada por el obligue de su genero, y objecto a peccado mortal, sino se cumple.

D. Tho. 2.2.q. 88 art. 3. ad 1.

¶Declaro los terminos de esta duda. Llamase promessa simple, por vno de dos titulos, o porque no tiene solennidad alguna de el derecho, ni escriuano ni testigos, ni firma, ni juramento. El otro titulo es: porque excluye toda obligacion respecto de aquel, a quien se haze la promessa. Y assi promessa simple en este sentido quiere dezir la que nace de mera liberalidad, y se explica por estas palabras. Yo os prometo de hazer por vos esto, o de daros esto. Y esta promessa assi declarada se llama en el derecho promessa pura, y desnuda. Hablamos tambiẽ de la promessa acceptada por la otra parte: que sin duda ni controuersia alguna la promessa no acceptada, no causa obligacion alguna en el que la haze: porque no es justo forçar a nadie a que reciba mercedes: ni es justo obligar al que las haze por mera liberalidad, a que de lo que el otro no quiere recebir. Dezimos tãbiẽ, de su genero, y obiecto, porque consideradas algunas circunstãcias, y accidentes extrinsecos, sin duda obligara la promessa sopena de peccado mortal, y el no cumplilla sera contra justicia, y obligara a restitucion. Como si Pedro prometiesse a Iuan dineros, o hazer por el ciertas diligẽcias de importancia, y luã fiado desta palabra, y auisando de ello a Pedro, dexasse de hazer lo que pudiera, y deuiera para su defensa, o conseruacion de muger, o hijos: hazienda, o honra. En este caso, y otros semejantes sin duda estaria Pedro obligado en justicia, y consciencia a pagar a

Iuan

Iuan todos los daños, que se le recrecieron de no auelle cumplido la palabra que le dio. Y assi dexados estos casos particulares, lo que en nuestra duda preguntamos es, si obliga la simple promessa precisamente, considerada segun su quiddidad, y objecto debaxo de peccado mortal, haziendose a los hombres, pues hemos ya resuelto la parte affirmatiua, hablando de la promessa hecha a Dios. Hablamos de la promessa exterior sufficiẽtemẽte manifestada cõ palabras, o señas. Porq̃ es cierta cosa q̃ la promessa de todo punto interior no obliga en consciencia. Hablamos tambien de la promessa hecha al que esta presente. Porque la que se haze al ausente no obliga en algunas prouincias, y reynos, por auer leyes particulares, que assi lo disponen. Y hablãdo conforme a derecho natural, y ciuil, la tal promessa obliga, si se haze delãte de testigos, y cõ animo de obligarse. Preguntamos vltimamẽte si la tal promessa obliga debaxo de pecado mortal porq̃ es cierto ser pecado venial en agrauio de la virtud de la veracidad el no cumplir la tal promessa. Y cõsiguientemẽte hablãdo en buẽ romance, pregũtar, si la dicha promessa obliga debaxo de pecado mortal, es preguntar, si el guardarla pertenece a la virtud de la justicia, o solamẽte, a la de la veracidad. Y lo mismo pregũtamos de los vicios opuestos. Cuya resolucion es de grauissima importãcia, y muy necessaria para la quietud y sossiego de las cõsciẽcias de muchos.

¶ Declarados los terminos de nuestra duda, prueuo su parte affirmatiua cõ algunas razones, y argumentos. Lo primero, de la autoridad de S. Iuan Chrysostomo referida en el Decreto. El qual dize q̃ Dios nuestro señor quiere y gusta de que no aya distãcia alguna entre nuestras palabras, y nuestros juramẽtos. Y es cierto q̃ quebrãtar el juramẽto, es pecado mortal de su genero y objecto. Luego tãbiẽ lo sera el no cũplir nuestras palabras y promessas. Assi lo mismo se dize en otras partes de el Derecho Canonico, y ciuil.

refert. 2. 2.q. 5.ca. iuramẽti.

El segũdo argumento es. El hazer cõtra la virtud de la justicia, es de su genero peccado mortal sin duda ni cõtrouersia alguna. Y el no cũplir la simple promessa, es cõtra justicia. Luego de su genero es pecado m. Prueuo la menor cõ la autoridad de Ciceró, q̃ assi lo enseña en sus officios.

c. 1. & ca. qualiter de pactis. & in l. 1. ff. de pactis.

Cicer. li. 1. de offic.

El tercero argumẽto es: La simple promessa hecha a Dios obliga cõ obligaciõ de justicia, tal qual se puede hallar entre Dios, y los hombres. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

El quarto argumento es. La promessa hecha y acceptada por el q̃ esta presente, delãte de escriuano, y testigos co propria firma, obliga debaxo de pecado mortal, con obligaciõ de justicia, como concede todos los q̃ de esta materia escriuen. Luego la simple promessa obliga de la misma

fuerte.

ſuerte. Prueuo la cõſequẽcia: por q̃ las ſolẽnidades referidas en el antecedẽte, ni quitã ni ponẽ en la conſciẽcia. Cõfirmo eſte argumẽto. La promeſſa jurada obliga debaxo de pecado mortal, y a reſtitucio ſino ſe cũple, como todos confieſſan: y ſe prueua: pues no baſta hazer penitẽcia de el delicto y perjurio. Luego de la miſma ſuerte obligara la ſimple promeſſa: porq̃ el juramẽto promiſſorio nũca obliga, ſi la promeſſa no obliga. Luego, pues es cierto q̃ la promeſſa mutua hecha y aceptada por ambas partes, obliga en cõſciẽcia debaxo de pecado m. por auerſe ambos obligado y prometido, hemos de dezir lo miſmo en la ſimple promeſſa no mutua, en ordẽ a la parte, q̃ ſe quiſo obligar cõ ſu promeſſa. Y lo demas ſeria total deſtruyciõ de toda la policia, y cõtractos humanos, y ſe haria cõtra la virtud de la amiſtad tan alabada en las diuinas, y humanas letras. Con eſtos argumentos parece que ſe prueua baſtãtemente la parte affirmatiua de nueſtra duda. Por la parte negatiua haze lo primero, la diſpoſiciõ de el derecho ciuil, q̃ dize, q̃ la promeſſa deſnuda no es obligatoria: y llamaſe en el derecho promeſſa deſnuda la q̃ noſotros hemos llamado y explicado, puramẽte ſimple. Y aſsi S. Thom. declarãdo el Iuriſconſulto citado, y otras leyes ſemejãtes, dize, q̃ la ſimple promeſſa obliga por la virtud de la veracidad, y q̃ es coſa honeſta cumplir la tal promeſſa. Y la obligaciõ de eſta hechura, no es obligacion de juſticia, como S. Thomas enſeña en otra parte.

¶ El ſegundo argumento por la parte negatiua ſe ſaca de el ſentido cõmũ de todos los eſtados de el mũdo, altos y baxos, Eccleſiaſticos, ſeculares, principes, y vaſſallos, juezes y prelados. Todos los quales bien ordinariamẽte prometẽ montes de oro, por embiar cõſolados a ſus pleyteãtes, o ſubditos, y ninguno haze eſcrupulo, eſpecialmẽte de pecado mortal. Luego no lo es. Por lo qual es tenido por muy celebre el dicho de Ouidio, quando dixo, q̃ el prometer no dañaua, ni quitaua ni ponia.

¶ El tercer argumento por la parte negatiua es: Porque no cũplir la ſimple promeſſa, ſolo es contra la virtud de la veracidad, como el mentir, o engañar al proximo. Luego no es mortal de ſu proprio genero, y objecto, como aqui vamos hablando.

¶ En eſta duda el Maeſtro fray Franciſco de Victoria, Soto, y Syluẽſtro defienden la parte affirmatiua, y Caietano la negatiua.

¶ Digo lo primero. Probable es la ſentẽcia affirmatiua, como lo prueuã los argumẽtos q̃ por ella puſimos, y la mucha autoridad de los authores q̃ la ſiguẽ ya referidos. Pero aqui ſe ha de aduertir, q̃ ſe requierẽ quatro condiciones, para q̃ la ſimple promeſſa obligue en cõſciencia. La primera es, que no ſea de coſas imposſibles.

Victor. in commentis ſup. 2. 2. q. 88. ar. 3. Sot. lib. 7. de iuſt. q. 2. ar. 1. ad. 1. Syl. in v. pactũ. §. 4. Cai. 2. 2. q. 113. in reſponſione. ad 4. dubium. c. in malis 2. 2. q. 4.

I. iuris gẽtium. §. igit. nuda ff. de pactis D. Tho. 2. 2. q. 88. art. 3. ad. 1.

1. 2. q. 80. ar. vnico.

posſibles. La ſegunda que no ſea de coſas malas, como lo diſpone el derecho. La tercera que no ſea de coſas inutiles, y mucho menos de coſas nociuas a quien ſe haze, o hizo la promeſſa. Y aſsi ſi vno prometio a otro vna eſpada, y ſabe que ſi ſe la da ſe ha de herir con ella, no ſolo puede no darſela, ſino que eſta obligado a no darſela. La quarta y vltima condicion es, que el cumplilla, no ſea mas dañoſo a quien la hizo, que prouechoſo aquien ſe hizo.

Cicer. li. 1. de offi.

¶ El exemplo de eſta doctrina pone Ciceron. Si Pedro prometio a Iuan de hazer por el officio de abogado el dia ſiguiente en vn negocio de mucha importancia: y antes ſucedio vna gran deſgracia al hijo de Pedro, a cuyo remedio deuia acudir, como buen padre, no eſta Pedro obligado a guardar la palabra, ni a cumplir la promeſſa a Iuan. Antes peccara grauemente ſi lo haze: por ſer la tal action mas dañoſa al que hizo la promeſſa, que prouechoſa a Iuan, en cuyo fauor ſe hizo. Y aſsi ſuele dezir vn refran, ſean las coſas las miſmas, que yo ſere el miſmo.

Digo lo ſegundo, La ſentẽcia negatiua es mucho mas probable, como lo prueuan los argumentos, que por ella puſimos, y otros, que ponẽ muchos grauiſſimos authores explicando a S. Thomas en el lugar citado.

2.2.q.88 ar.3.ad 1.

¶ Mas porque en las materias morales conuiene mucho hablar de las coſas en particular, y en indiuiduo, digo lo tercero, y explico mas lo dicho. Probable es, que es peccado mortal contra juſticia, no cumplir la ſimple promeſſa, que vno hizo en materia graue, y de mucha conſideracio: pero mas probable es lo contrario: y que no es mas de peccado venial: en particular y en indiuiduo como ſi Pedro prometieſſe a Iuan mil ducados, y no ſe los diesſe, ſin atraueſſarſe otro daño de Iuan, mas de no cumplille Pedro la palabra. La primera parte de eſta concluſion ſe prueua de el primer dicho, y con ſus argumentos, y con la authoridad de los Doctores que la ſiguen. Porque, ſi es probable que la ſimple promeſſa obliga debaxo de peccado mortal de ſu genero, y objecto: euidente es que en materia graue ſera peccado mortal en particular y en indiuiduo ſin ſalir de ſu objecto y genero: como ſucede en todos los otros peccados, que ſon mortales de ſu proprio genero, y obiecto. La ſegunda parte de nueſtra doctrina y tercer dicho ſe prueua, y en eſto tropieçan hombres bien doctos. Mas probable es, que la ſimple promeſſa no obliga dentro de ſu proprio genero, y obiecto debaxo de pecado mortal, ſino de ſolo venial como diximos y probamos en el ſegundo dicho. Luego nunca en indiuiduo ſera peccado mortal, aunque la materia ſea grauiſſima, ſino ſe haze agrauio de recudida a otra vitud. Porque ſer vn peccado de ſu proprio gene-

ro y obiecto peccado venial, es dezir en buen romance, que debaxo de aquel genero, y obiecto no cabe peccado mortal, sino es saliendo de su jurisdictiõ, y vsurpandola de otra virtud superior, que tiene mas excellente obiecto, y mas noble genero.

¶ A los argumentos por la parte affirmatiua de nuestra duda hemos de responder. Al primero digo, que Sant Iuan Chrysostomo no dize que la simple promessa obliga debaxo de peccado mortal, como obliga el juramento, sino que es bien guardalla, como es bien guardar el juramento. Y en esto tienen la semejança, no en todo: porque si en todo tuuierã, no fuera semejança, sino identidad.

¶ Lo segundo se puede dezir, y bien conforme a las palabras de el sancto, que habla de la mẽtira perniciosa, no de la jocosa, ni officiosa: porque añade, que el que miente mata su alma. Lo qual es verdad de sola la mentira perniciosa, como reuelue todos los Theologos tratando de esta materia. Las otras leyes q̃ se allegã en el primer arguméto no hazen cõtra nosotros, o se entiẽden de las promessas, no puramẽte, simples si no mezcladas con notable agrauio de el proximo.

¶ Al segundo argumento niego la menor, y Cicero no enseña lo contrario en sus officios. Y quando lo enseñara era de muy poca consideracion su authoridad en nuestro proposito.

¶ Al tercer argumento niego la consequencia. La razon de differencia es: porq̃ la promessa hecha a Dios pertenece a la virtud de la religion, la qual obliga cõ mas rigor, que la justicia, mas la simple promessa hecha a los hõbres solo obliga cõ fuerça, y vinculo dela virtud de la veracidad la qual solamente obliga debaxo de peccado venial de su proprio genero y obiecto: como hemos dicho.

¶ Al quarto argumento niego la consequencia. A la probacion digo, que es officio de los legisladores ecclesiasticos: y seculares hazer leyes y poner las condiciones necessarias para que los contractos humanos sean validos, y sus promessas obliguen. Y si las dichas condiciones se hallaren en algun contracto o promessa conforme al parecer de los Iuristas doctos: luego deue dezir el Theologo, que el tal contracto o promessa obliga en conscience, y de justicia aun que no se prueue en el fuero exterior. Y sino se hallaren, solamẽte obligara por veracidad.

¶ A la confirmacion niego la consequencia: porque el juramẽto obliga con mucho mas rigor que la simple promessa. Ni corre la misma en la promessa no mutua, ni acceptada por ambas partes con las solennidades requisitas, y en la mutua acceptada por ambas partes con las dichas solennidades. Porque la mutua de su propria naturaleza es contracto humano, y obligatorio de justicia conforme a las leyes jus-

tas mas la no mutua, ni es cõtrato humano, ni obliga por leyes de justicia, sino de veracidad, como hemos ya declarado. Y esta doctrina no destruye el conuicto, y communicacion, y trato honrado de los amigos entre si, antes por el a se da a cada cosa lo que es suyo y se enseña a los amigos a no hazer igualdad en todo, sino a ponderar lo graue como tal, y lo de poca consideracion, como tal. Lo qual es muy necessario, para q̃ las amistades se comiencen, y conseruen segũ recta razon, y lo que Dios nos manda.

La quarta duda en orden cõmun a la promessa hecha a Dios y a la que se haze a los hombres, es si el que promete alguna cosa fingidamente, sin animo, ni voluntad de prometer, ni de cumplir la tal promessa, quede obligado en consciencia al cumplimiento de ella. Supponemos de el primer capitulo, que este tal no esta obligado, al cumplimiento de su promessa, por virtud, y fuerça de la misma promessa, pues no tuuo voluntad de prometer. Lo que agora preguntamos de nueuo es, si estara obligado por otra razon o titulo al cumplimiento de la dicha promessa.

Parece que no, por lo que acabamos de supponer. El hombre queda obligado a cumplir la palabra, que dio a Dios o a los hõbres por su propria voluntad, y promessa. Y esta no se halla en nuestro caso. Luego, &c.

Lo segũdo se prueua: porque la palabra, que vn hombre da, solamente obliga en quanto nace, y procede de la razon deliberante, y de el proposito de la voluntad en orden a la tal obligaciõ. Y esto no se halla en nuestro proposito. Luego no ay obligacion alguna de cumplir la dicha promessa.

¶ En contrario haze el vso de toda la Iglesia. Cõforme al qual si se prueua, que vno hizo profession exterior en manos de su prelado cumplido el año de nouiciado, le obligan a ser frayle aun que alegue, no auer tenido voluntad de professar, y que todo lo que hizo fue fingido. Y lo mismo corre en quien se casa delante de su cura, y testigos, no obstante que diga que fue fingido lo que hizo. Luego aunque la promessa no sea valida por su propria fuerça, y virtud, serloha por otros titulos. Dira alguno, que la Iglesia quiere castigar cõ semejantes compulsiones el animo, y voluntad fingida del que professo, o se caso fingidamente y assi no obligara en el fuero de la consciencia antes de la condẽnacion del juez, como succede en casi todas las leyes penales.

Esta solucion no es bastante. Lo vno: porque en el Sancto Sacramento de la penitencia se hazen mayores engaños, fraudes, y fictiones de parte del penitẽte y algunas vezes de parte de el confessor, y no los castiga la Iglesia con tan graues penas. Especialmente, que si el vso de la Igle-

sia estribara en sola, pena parece que era muy excesiua pena respecto de la culpa, obligar a perpetua religion, o matrimonio a los que contraxeron fingidamẽte por sola la fiction. Luego la dicha obligacion no sera por pena de la fiction, sino porque en realidad de verdad quedaron obligados los que celebraron los dichos actos o contractos con fiction, sin animo de prometer, ni de obligarse.

¶ A esta duda digo, que por causa de el escandalo, o de la injuria hecha a tercera persona puede vno quedar obligado a cumplir la promessa, que hizo fingidamente a Dios, o a los hõbres, como lo enseñan Cayetano; y Soto contra Scoto, Palude y Adriano.

Cai. 2. 2. q. 88. ar. 1 So. lib. 7. de iust. q. 1. ar. 2. cõtra Scot. in 4. d. 38 & Pal. in 4. d. 27. & Adria. in 4. inmateria de matrimonio.

¶ Prueuo mi conclusion. Por que de la contraria sentencia se seguirian grauissimos escandalos en la Iglesia, grauissimas injurias hechas a los que no pecca ron. Rescindirse yan todos los contractos, y se destruyria el cõmercio y trato humano. Dirimirseyan los matrimonios: los frayles professos se saldriã de sus religiones. Luego nuestra sentencia es verdadera, pues no es justo dar lugar a tan graues daños, si vna vez admitimos, ser legitima escusa para no quedar obligado en conscience debaxo de peccado mortal a cumplir la promessa, el dezir que prometio fingidamente. Bien es verdad, que nuestra conclusion se deue moderar, y entenderse, quando el que prometio fingidamente, puede libremente cumplir su promessa, porque sino puede, y no le es licito el cumplilla, no estara obligado en conscience a cumplilla. Como si Pedro prometio a Maria de casarse con ella, y de hecho se caso con Iuana, ni puede ni deue casarse con Maria porque seria adultero. En tanto grado es esto verdad, que si se caso con Maria fingidamente, y con Iuana sin fiction, esta obligado a hazer vida con Iuana, y no puede llegar a Maria: porque no es su muger, aunque la Iglesia se lo mande con mil descommuniones, por ser como es la simple fornicacion intrinsecamente mala. De el Frayle professo determino el Sancto Concilio Tridentino, que no pudiesse allegar nullidad alguna de su profession, sino dentro de cinco años desde el dia de su profession, los quales passados manda sanctissimamente, que no sea oydo.

Cõc. Trid. sess. 25. de regula. c. 19.

Al argumento contra nuestra doctrina, digo que prueua, que el q̃ prometio fingidamente sin voluntad de prometer, ni de obligarse, no queda obligado por virtud de la promessa fingida, pero con esto se compadece, que dar obligado por causa de el escandalo, o de la injuria que se haze al tercero como hemos declarado y probado. Y tambien se prueua muy bien con el argumẽto en contrario.

Acerca de los votos que se hazẽ de religiõ hemos de disputar algu-

algunas dudas bien necessarias, curiosas, y difficultosas, declarãdo la doctrina de Sancto Thomas en esta parte. La primera duda de esta materia, y quinta en orden es, si el que hizo voto de religion en commun, y no le reciben en vna, estara obligado a meterse en otra, o en todas. Y con esta duda se junta otra muy parecida a ella, si vno hizo voto de religion particular, y no le reciben en vn conuento, estara obligado a meterse fraile en otro conuento de la misma religion, y a andallos todos para cumplir con su obligacion.

¶ Parece que esta obligado a pedir el habito en todas las religiones, o en todos los conuẽtos de vna religion, conforme al voto, que hizo. Lo primero. El que haze voto de vna cosa, que depẽde de muchos, esta obligado a buscallas todas: porque de otra suerte no cumple con su obligacion. Y en nuestro caso se halla esto. Luego el que hizo voto de religion en commun, estara obligado a procurar, que le reciban en todas las religiones: y el que hizo voto de ser fraile en vna religion determinada, estara obligado a procurar que le reciban en alguno de todos los conuentos de aquella religion, pues todo esto cabe en su genero, y obiecto, y de otra suerte no cumplira con su obligacion.

Lo segundo se prueua lo mismo. El voto de que hablamos es de cosa buena, no impeditiua de cosa buena, ni impeditiua de mayor bien possible, y muy grata a Dios. Luego obliga sin difficultad, ni controuersia alguna. Suppongo en esta duda, que commun y regularmente hablãdo no pretenden los hombres obligarse a inquirir, y buscar todas las religiones de el mundo, ni todos los conuentos de vna religion en distinctos reynos, y prouincias. Y assi solamente hablamos de las religiones, y conuentos, que ay en el reyno, y prouincia de el que haze el voto. Ni hablamos en casos particulares, y accidentales cuya resolucion depende de particulares intenciones, y circunstancias, sino de los dichos votos considerados segun su naturaleza, y segun que communmente se hazen entre los hombres.

¶ Esto suppuesto digo a nuestra duda. El que haze voto de religion en commun, o de alguna religion en particular, no particularizando religiones, ni conuentos de vna religion como de ordinario se suelen hazer los tales votos, no estan obligados a pedir el habito en todas las religiones, ni en todos los conuentos de vna religion, antes bastara pedille en cinco, o seys religiones, o conuentos de vna religiõ y prouincia sin fraude, ni dolo. Y si de todo puncto los despiden hecha esta diligencia, quedan de todo punto libres de la obligacion en que estauã por su voto. Digo sin fraude ni dolo. Porque si fingen causas, para que los echen, o de proposito

buſcã las religiones, o conuentos, en q̃ ſe reciben nouicios con mucha difficultad, no cũplẽ cõ ſu obligaciõ haziendo la diligẽcia dicha. Digo tãbien, ſi de todo pũto los deſpiden o por algũ impedimento perpetuo, como de enfermedad perpetua o flaq̃za natural, o falta e etendimiẽto: porque ſi el impedimento es ſolamente tẽporal, ceſſando el tal impedimento, eſtarã obligados a cumplir ſu voto en la forma dicha, como ſi al tiẽpo q̃ quiſo tomar el habito, no ſe le dierõ por eſtar con tercianas o quartanas, o por no ſaber biẽ Gramatica, o por no eſtar hecha la informaciõ de ſu linage, o por otras coſas a eſte tono, ceſsãdo los impedimentos dichos eſtaran obligados a ſer Frayles en cumplimiento de ſu obligacion.

¶ Eſta doctrina aſsi declarada ſe prueua. Lo primero: porq̃ es coſa difficultoſiſsima, y caſi moralmẽte impoſsible, andar pidiẽdo el habito en todas las religiones, o conuentos de vna religiõ, no ſolo en diuerſos reynos, y prouincias, ſino en vn reyno o prouincia. Luego no hemos de obligar a nadie a eſſo.

¶ Lo ſegundo. Eſtas coſas morales no ſe hã de niuelar, ni guiar por metaphyſicas, ni razones logicas, ſino por lo que communmente ſienten en la materia los hombres de ſciencia y conſciencia. Los quales ſin duda juzgan q̃ quien ſin fraude ni dolo fue excluydo de ſeys religiones diuerſas, o de ſeys conuentos de vna religion, moralmente hablando fue viſto andar pidiendo el habito en todas las religiones o en todos los conuentos de vna religion: como lo enſeña la experiencia. Luego no le hemos de obligar a mas.

¶ De aqui ſe ſueltan los argumentos en contrario diziendo, que ſi hablamos metaphyſica, o logicamente, no haze lo que puede, el que no pide el habito en todas las religiones, o en todos los conuentos de vna religion en ſu Reyno. Mas hablando moralmente conforme a lo que communmente paſſa entre los hombres, y al juyzio de los ſabios y prudentes, haze lo que puede, y cumple con ſu voto.

¶ La ſegunda duda en eſta materia, y ſexta en orden de nueſtro capitulo es, ſi vno hizo voto ſimple de religion, y por alguna juſta cauſa no puede tomar el habito de alguna orden, eſtara obligado ſin el habito a guardar caſtidad, y las demas coſas q̃ ſe conſiguẽ al voto de religiõ.

Parece verdadera la parte affirmatiua. Lo primero. El que hizo voto ſolenne de religion apparẽte, y fingido, y no obligatorio por ſer de hecho ninguno eſta obligado a guardar caſtidad. Luego mas lo eſta el q̃ hizo voto ſimple de religion valido, y firme. El antecedẽte ſe prueua de algunos capitulos de el derecho. En los quales ſe determina q̃ ſi vn caſado, contra voluntad de ſu muger hizo voto ſolenne

C. placet & c. quidã de cõuerſione coniugatorum.

de religion, este obligado aguardar castidad. Y al reues, si la muger le hizo, y es cierto que el tal voto es en si ninguno. La consequencia parece cierta: porque es de mayor consideracion el voto valido, que el inualido, aũque el valido sea simple, y el inualido solenne. Especialmente siendo, como es regla de S. Thomas: y de todos sus discipulos, que el q̃ no puede guardar el voto, q̃ hizo en todo, y por todo, le guarde en todo lo que le fuere posible.

Lo segundo se prueua la misma parte affirmatiua. El que hizo voto solenne, y valido de religion, sin duda esta obligado a guardar castidad, la qual se consigue al dicho voto y las demas ceremonias annexas a el. Luego lo mismo hemos de dezir de el que hizo voto simple: pues la materia y obiecto de ambos votos es el mismo, y pertenecen a la misma virtud de religion.

Lo tercero se prueua. El que se obliga a seguir vn estado consiguientemente se obliga a guardar las leyes d̃ aquel estado. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

Lo quarto se prueua en el q̃ hizo voto simple de religiõ, y despues se caso, y consummo el matrimonio, al qual no es justo q̃ fauorezca su fraude y engaño, como lo dispone el derecho. Luego ya que no puede meterse frayle, por estar casado, y consumado el matrimonio por lo menos le hemos de obligar a que guarde castidad.

¶ Lo quinto y vltimo se prueua. Si vna donzella hizo voto de guardar intacta su virginidad, y despues la perdio, esta obligada a guardar perpetua continencia ya que no puede ser virgen. Luego lo mismo hemos de dezir de el que hizo voto simple de religion y despues no le pudo guardar, q̃ estara obligado por lo menos a guardar castidad en quanto le fuere posible.

Para declaracion de esta duda se ha de notar, que el impedimẽto para entrar en religion se halla en dos maneras. Vn impedimento ay sin culpa de el que hizo voto de religion, como si hecha la diligẽcia ya declarada sin fraude ni dolo, no le quisiessen recebir los religiosos, en cuyos conuentos pidio el habito. Otro impedimento ay con peccado y culpa de el que hizo voto de religion, como si despues de hecho el tal voto, se casasse, y consummasse el matrimonio.

Esto suppuesto digo lo primero a nuestra duda. Si vno hizo voto de religion, y no puede entrar en ella sin culpa suya, no esta obligado a cosa alguna de la religion, en virtud de el voto que hizo, y si fornicare, no peccara contra la virtud de la religiõ, sino contra la de la templança. Prueuase lo primero. El que esta desobligado de cumplir con el principal obiecto, y blanco de su voto, consiguientemente queda desobligado de lo accessorio al tal obiecto, como cõsta de los proprios terminos. Y en nuestro

caso

caso succede esto, pues no queda obligado a ser frayle, como resoluimos en la duda passada. Luego ni esta obligado a guardar castidad, ni otra cosa alguna annexa, y accessoria al tal voto.

Lo segũdo se prueua: porque el voto simple de religion siempre se entiẽde con esta condiciõ si el que le hizo fuere admittido y esto es proprio a la naturaleza de el tal voto, y en nuestro caso supponemos que no fue admitido. Luego no esta obligado a ser religioso en virtud de el voto que hizo.

Lo tercero se prueua, quando la ley obliga a alguno a tomar algun estado no esta obligado este tal a guardar las leyes de aq̃l estado, hasta que en realidad de verdad le escoja. Luego tampoco en nuestro caso estara obligado a las cargas de la religion el que hizo voto de ser religioso, hasta que de hecho lo sea. Prueuo el antecedente por inductiõ. Todos los hombres estan obligados por la ley euangelica al Christianismo, y es cierto, que no les obligan los preceptos ecclesiasticos, como obligan a los que ya son Christianos hasta q̃ de hecho lo sean. Tambiẽ si vno ẽsta obligado a ordenarse de ordẽ sacro, no esta obligado aguardar castidad annexa al orden sacro, hasta que le reciba. Luego el antecedente es verdadero. Y sino lo fuera auiamos de dezir que el que hizo voto de ser frayle Cartuxo, estuuiesse luego obligado a no comer carne, aun en el articulo de la muerte, quando fuesse assi necessario, como se vsa en aquella sancta religion. Y el que hizo voto de ser Frayle Francisco, estaria luego obligado antes de tomar el habito a no andar a cauallo, a no tocar el dinero, y a lo demas que se guarda en aquella sancta orden, lo qual seria de gran inconueniente en la Iglesia de Dios, y casi imposible su obseruacion.

¶ Digo lo segundo. Si vno hizo voto simple de religion, y por su culpa no le puede cumplir, pecca mortalmente, y esta obligado en pudiendo, y en cessando el impedimento, a ser religioso. Pero durando el tal impedimento, no esta obligado a guardar castidad, ni las ceremonias religiosas. Exemplo de esta doctrina se halla en el que se caso, y consummo el matrimonio, despues de auer hecho voto simple de religion. Esta conclusion es contra algunos Iuristas, y Sũmistas. Los quales enseñan, que en nuestro caso estara obligado el que hizo voto de religion a guardar castidad, aun perseuerãdo el impedimento dicho: porque el engaño, y fraude no es justo fauorezca a nadie. Pero nuestra doctrina es verdadera, y se prueua. La primera parte que dize auer en este caso peccado mortal, es muy cierta, y de todos, porque pone impedimento por culpa suya a la obseruacion de su voto.

La segunda parte q̃ dize auer

obligacion de cumplir el tal voto cessando el impedimento, tãbien es manifiesta, pues solo se escusa de el cumplimiento de su voto, por auer el dicho impedimento. Luego si cessa, no le queda razon alguna escusante.

La tercera parte se prueua efficazmente, con los argumentos, con que probamos el dicho passado. Y esto basta para intelligẽcia de esta duda, y no es necessario gastar tantas palabras en su declaracion, como Cayetano gasta vease Fray Manuel Rodriguez, el qual declara bien esta materia.

Cai. 2. 2. q. 88. ar. 3. ad 1. Man. Rodririn Sũmac. 95.

A los argumentos en contrario es necessario responder. Al primero niego la consequencia dexando la resolucio del antecedente para su lugar. La razõ de differẽcia es: porq̃ en el voto solẽne de religion, se incluye castidad, aunque el tal voto sea nullo y aunque los casados, durante el matrimonio no se puedẽ obligar a la religion absolutamente, sin mutuo consentimiẽto de ambas partes. Pero pueden se obligar a guardar castidad, de la suerte q̃ se compadece con el estado de el matrimonio, no pidiendo el debito, ni fornicando. Mas en el voto simple de castidad, (en el qual procede nuestra duda) no se incluye voto de castidad prometida de hecho, como ya declaramos en el primer dicho, y sus probaciones. Y assi es muy differẽte razon la de el antecedẽte, y la de el consiguiente. Y la regla citada en el argumento se entiẽde de lo que cae debaxo de la promessa, que sino cae, como sucede en nuestro caso, no ay obligacion alguna. Y de esta doctrina se collige claramente la solucion al segundo argumento, negando la consequencia por la razon de differencia, que agora acabamos de declarar.

Al tercer argumento se respõde, q̃ el q̃ de hecho se obliga a algun estado de presente tãbiẽ se obliga luego a las leyes de aquel estado, como succede en el voto solenne. Pero el q̃ solo se obliga a tomar algun estado no esta luego obligado a guardar las leyes de aquel estado, hasta que le esco ja de hecho. Y esto succede en el voto simple de religion, como ya esta declarado.

Al quarto argumento cõcedo lo que pretende, conforme a la doctrina y razones de el segundo dicho.

Al quinto, y vltimo argumẽto digo q̃ la dõzella q̃ hizo voto de virginidad, le pudo hazer dvna de tres maneras. La primera es, teniendo expresso proposito de guardar cõtinencia aun despues de perdida la virginidad. Y en este caso sin duda esta obligada a ser cõtinente despues q̃ cometio peccado de estupro. La segunda manera es por el cõtrario, si tuuo expresso proposito d̃ no obligarse a ser cõtinẽte, si vna vez d̃ xaua de ser virgẽ. Y en este caso perdida vna vez la virginidad, no esta obligada a ser cõtinente por el voto que hizo. La tercera manera es, quando hizo el tal

voto

voto de la suerte que se suele hazer cõmunmente. Y hablãdo desta manera, perdida vna vez la virginidad, esta obligada a guardar perpetua continencia, porq̃ esta se incluye de hecho enel voto de virginidad, el qual no admitte acto venereo, licito, o illicito, y cõsiguiẽtemente obliga a perpetua cõtinẽcia. Pero enel voto simple de religion no se incluye voto de castidad en acto, y que desde luego obligue, sino solamente en potencia: como ya esta declarado.

¶ La tercera duda en esta materia, y septima en orden es, si ay algunos casos en que vno no quede obligado a guardar el voto simple de religiõ, que de hecho fue firme, y valido. Respondo, que si. El primer caso es, quando despues de hecho el tal voto, sobreuiene algun impidimento, o se conoce el que no se conocia. Como si vno enfermo de vna enfermedad perpetua: o si fiẽdo Iudio, y no sabiendolo, prometio de ser frayle Hieronymo, y despues lo conocio, no esta obligado a cumplir el tal voto. Por ser como es, regla general de los Theologos, que el impedimẽto q̃ impide el voto, de tal suerte, q̃ si se conociera, no valiera el voto, despues de conocido, no obliga el tal voto. Pero si impide de tal suerte q̃ si se conociera, no se hiziera el tal voto, sin duda obliga despues de hecho, no obstãte el tal impedimẽto. Como si vno conocidos los trabajos de su religiõ, no la professara, si antes los entendiera, no por esso queda libre de su obligacion. Porque de otra suerte fueran grauissimos los escandalos que en la Iglesia de Dios se siguieran. El segundo caso es, quando vno hizo voto de religion, siendo mancebo, y dilato el cumplir el tal voto hasta la vejez, quando le faltan las fuerças para lleuar, y suffrir los trabajos de la religion. Este tal no esta obligado a ser religioso. Esta conclusion se sigue de lo q̃ resoluimos acerca del primer caso: porque la vejez es sufficiente impedimento para tomar el habito. En tanto grado que si vn viejo impedido hiziesse voto de religiõ, no le obligaua. Luego tãpoco le obligara en nuestro caso pues corre la misma razon: y se halla el mismo impedimẽto. Lo segũdo se prueua. Si vn rico hizo voto d̃ dar ciẽ ducados de limosna a vn hospital, y dilato el cumplille hasta que se vio tan pobre, q̃ moralmente hablando, no puede dar los dichos dineros, queda libre de esta obligacion. Luego lo mismo proporcionablemente hemos de dezir en nuestro caso. Bien es verdad, q̃ no hablo de todos los viejos, sino de aquellos q̃ a juyzio de buenos no estã para lleuar, y suffrir los trabajos de la religion: porque si lo estan, sin duda estã obligados a cũplir su voto. Y si ay duda razonable, lo mas seguro es consultar al superior, y pedille dispẽsacion. Vease Fray Manuel Rodriguez.

¶ El tercer caso es si vno haze voto de ser frayle de S. Domin-

Man. Rodrig. in sũma. c. 100. conci. 1.

go o de Sant Frãcisco de los que llaman de el coro, pensando con ignorancia, que para el dicho habito no era menester saber Grammatica. Y despues quando pide el habito, le despiden, porque no sabian gramatica, no esta obligado a aprendella, ni a tomar el habito de religioso lego: antes se puede libremente casar. Dixe, pensando con ignorancia &c. Porque si sabia como se sabe communmente ser necessario saber grammatica para ser frayle de el coro, sin duda esta obligado a estudialla con todas sus fuerças, por ser medio preuisto y necessario para el cumplimiento de su voto. Esta doctrina assi declarada se prueua: porque en nuestro caso la materia, y obiecto de el voto es vna religion, para la qual es menester saber gramatica. Luego quien no la sabe, y ignora ser necessario saberla para la tal religion, se engaña grauemẽte, y no queda obligado a nada, porque si lo supiera, no le passara por pensamiento hazer el tal voto.

¶ El quarto caso es, quando vno hizo voto de ser frayle Dominico, y sin fraude ni dolo tomo el habito cõanimo de pseuerar en la religion, y en el año de nouiciado juzgo prudentemente que no era para frayle, y que el estado religioso le seria de mas daño, que prouecho, queda libre de la obligacion de su voto, y se puede libremente salir, y casarse, aunque aya prometido perseuerancia an la tal religion. Dixe, juzgo prudentemente. Porque si nacio su resolucion de dexar el habito de liuiandad, o poca constancia, sin duda esta obligado a ser frayle. Esta doctrina assi declarada se prueua: porque el tal voto se haze cõ munmẽte, y deue hazer, conforme al vso de la Iglesia catholica y disposicion de el derecho, segũ la qual se da, y deue dar a los nouicios vn año de nouiciado y probacion, para que experimenten, si les esta bien perseuerar en aquel estado. Luego en nuestro caso no queda obligacion alguna al cumplimiento de el tal voto, pues en el año del nouiciado juzgo prudentemente, el que le hizo, que no le conuenia perseuerar en el estado prometido.

¶ El quinto caso es quando vno hizo voto de religiõ en cõmun, o en particular, y no le admitten en los conuentos reformados, si no en los perdidos, donde no se guarda lo substancial de la religion, queda libre de su obligacion. Dixe, donde no se guarda lo substancial. Porque si la falta es de poca consideracion, o en lo accidental de la religion, estara obligado a ser religioso en los tales monasterios: porque de estas faltas suele auer communmente en las religiones. La razon de esta doctrina es: porque en tal caso el ser frayle seria mas dañoso, que prouechoso al alma de el que hizo el voto. Y siempre se verifica lo que dixo

el

el Propheta y Rey Dauid. Con los ſanctos ſeras ſancto: con los innocentes, innocente y con los eſcogidos eſcogido, y con los malos y peruerſos, malo, y peruerſo. En lo qual deuen mirar mucho los prelados de las religiones. Y pues echan de ſu compañia a los muy malos, no los reciban, pues es mas facil y mas acertado deſpedir al principio, que echar deſpues de recibido: como dize vn refran Caſtellano muy bien recebido de todos. Eſto baſte de la obligacion que trae conſigo el voto ſimple de religion, que de eſta doctrina ſe puede ſacar reſolucion de los caſos que en particular ſuelen, y pueden ſuceder. De la obligacion que tienen los que hizieron voto ſolenne de religion irrito y ninguno: y de la que tienen los que le hizieron firme y valido, y deſpues los echaron de la orden, y les quitaron el habito, diremos abaxo deſpues de auer tratado de el voto ſolemne en ſu proprio lugar.

¶ La ſeptima duda es: Si el voto de no caſarſe incluye en ſi voto de caſtidad, y es ſu equialente. Por la parte negatiua haze lo primero, que el voto de caſtidad es mayor, y ſe eſtiende a mas, que el voto de no caſarſe, pues es mas ſin duda alguna guardar caſtidad, que no caſarſe. Luego eſtos dos votos no ſon equinalentes.

¶ El ſegũdo argumento es. El que fornica, haze cõtra el voto de caſtidad, y no haze contra el voto de no caſarſe. Y el que vna vez conſummo el matrimonio, ſi pide el debito a ſu muger, haze con el voto de caſtidad, y no contra el voto de no caſarſe, como cõſta. Luego no ſon equiualentes. El tercer argumento es. Solo el Summo Pontifice puede diſpenſar en el voto de caſtidad como tienen todos: y los Obiſpos pueden diſpenſar en el voto de no caſarſe. Luego no ſon equiualentes. Prueuo la menor. El voto de caſtidad eſta expreſſamente reſeruado en el derecho y no lo eſta el voto de no caſarſe, como cõſta de el miſmo derecho. Luego podrã los Obiſpos diſpenſar en el voto de no caſarſe. Porq̃ la reſeruaciõ de votos es materia odioſa, y no ſe deue eſtender a los votos no expreſſados en el derecho, por la regla de el miſmo derecho, q̃ dize, q̃ las coſas fauorables ſe hã de eſtẽder, y las odioſas, reſtringir. Eſpecialmẽte q̃ los Obiſpos puedẽ conforme al derecho diuino hazer en ſus Obiſpados todo lo q̃ puede el ſummo Pontifice en toda la Igleſia: no limitandoſelo, ni reſeruandoſelo el Papa. Luego no eſtãdo reſeruado al Papa, como no lo eſta, el voto de no caſarſe, ſin duda ninguna el obiſpo podra diſpenſar en el. Por la parte affirmatiua haze lo primero. La propria materia de el voto d̃ caſtidad, es la caſtidad de ſupererogaciõ, q̃cae debaxo de cõſejo, como ya declaramos en el capit. ſegundo. Y eſta caſtidad ſe in- c. odia. de reg. iuris

cluye

cluye en el voto de no casarse. Luego el voto de no casarse, dize en su propria razon, y encierra en su obiecto toda la materia de el voto de castidad: y por el consiguiente son equiualentes.

¶ El segundo argumento es. Los prelados inferiores al Papa no pueden dispensar en el voto de no casarse, como no pueden en el voto de castidad. Luego son equiualentes. Prueuo el antecedente. Quando el summo Pontifice dispensa en el voto de castidad, solo dispensa en que el que le hizo se pueda casar licita, y libremente. Y el que dispensasse en el voto de no casarse, dispensaria en esto mismo. Luego los prelados inferiores al Papa no tienen autoridad para dispensar en el voto de no casarse.

¶ El tercero argumento es. El voto de castidad reseruado al Papa es, de castidad propriamẽte considerada: y esta se incluye en el voto de no casarse, como probamos en el primer argumẽto por esta parte. Luego son equiualentes. Caietano tratãdo esta duda en dos partes dize q̃se puede tratar y disputar en vno de dos sentidos. El primero es, si estos dos votos son equiualẽtes hablando absolutamẽte, y segũ su propria naturaleza. El segũdo sentido es, si son equiualentes, quãto a su dispensacio, de tal suerte, que quien puede dispensar en el vno, pueda en el otro, y al reues. Y en este segundo sentido dize ser equiualentes. En el primer sentido torna a distinguir, y dize, que son equiualentes, si el voto de castidad se considera segun su materia propriamente cõsiderada: peroq̃ no son equiualentes, si el voto de castidad se considera segun que incluye materia ampla, y commun a consejo y precepto. Otros autores tienen lo cõtrario, como el mismo Caietano dize en los lugares citados: especialmẽte si hablamos de estos dos votos, quanto a su dispensacion. Veanse Sylvestro y Manuel Rodriguez.

¶ A esta duda digo lo primero. Estos dos votos no son equiualentes, hablando absolutamente, y segun su propria naturaleza. Este dicho se prueua por el argumento primero, y segundo que pusimos por la parte negatiua. Prueuase mas. El voto de castidad considerado, segun que incluye materia ampla, y commun a consejo, y precepto, es propriamente voto, y la tal materia es propria materia de el voto, como resoluimos en el capitulo segundo. Y en este sentido, y generalidad se deue entender el tal voto, como se haze cõmunmẽte, quando se promete castidad absolutamente. Y en esta generalidad considerado el voto de castidad, no es equiualente al voto de no casarse, antes le excede y sobrepuja: pues el voto de no casarse solo incluye la castidad que cae debaxo de consejo. Luego no son equiualentes segun su propria naturaleza, obieto, y materia.

Caie. 2. 2. q. 88. ar. 3. explicans solutionẽ ad. 2. D. Th. iuxta finem, & in opusc. quodlib. de voto, 1. quæ est de voto non nubẽdi: folio. 90.

Cai. locis citatis. Syl. v. votum. 4. q. 4. in fine Man. Rodri. in sũma. c. 96. conclu. 2.

Digo

¶Digo lo segundo. Estos votos no son equiualentes quanto a la autoridad y potestad de dispensar en ellos. Porque en el voto de castidad absoluta, solo el Papa puede dispensar: mas en el voto de no casarse pueden dispẽsar los Obispos con sus subditos y se puede commutar por qualquier cõfessor approbado por el ordinario por virtud de la bulla de la santa cruzada en algun socorro cõtra infieles. Esto dicho prueua el argumento tercero por la parte negatiua. Prueuase mas de el primer dicho. Porque si estos votos no son equiualentes segun su propria naturaleza y solo el voto de castidad esta expressamente reseruado al Papa en el derecho: luego de ay no se sigue, que lo este el voto de no casarse, pues son distinctos votos segun su naturaleza. Especialmente, q̃ ni es ni puede ser buena cõsequẽcia en nuestra materia inferir reseruacion, en los casos menores, de la reseruacio de los mayores, como lo es el voto de castidad, comparado con el voto de no casarse.

¶A los argumentos por la parte affirmatiua hemos de responder. Al primero digo, que aunque la castidad, que cae debaxo de consejo, como es el no ser casado, sea propria materia de el voto de castidad, pero no es sola porque tambien la castidad, que cae debaxo de precepto es propria materia de el voto de castidad sin metaphora alguna: como ya declaramos, y probamos en el capitulo segundo.

¶Al segundo argumento niego el antecedente. A la probacion digo, que el que dispẽsa en el voto de no casarse solo dispensa en la castidad, que cae debaxo de consejo: y assi ni sera sacrilegio el casarse alcançada la tal dispensacion. Pero el que dispensa en el voto de castidad, no solo dispensa en que se pueda casar el que le hizo: pero tambien concede al que ya se caso, que sin sacrilegio pueda pedir el debito: y pueda sin sacrilegio fornicar y adulterar, dexando estos delictos dentro de su propria especie, y quitandoles la razon de vicios oppuestos a la virtud de la religion. Y desta doctrina se saca con claridad la solucion de el tercer argumento. Especialmente de lo que resoluimos en el primer dicho, y de la doctrina que dimos, explicamos y probamos en el capitulo segundo.

¶Otra dudilla se podia disputar aqui, si el voto, que hizo vna ramera de no casarse por agradar a su galã, sea valido. Cuya resolucion se saca claramente de lo que enseñamos en el capitulo segundo, disputando, si el voto de cosa buena hecho por mal fin obliga. Y assi supponiendo aquella doctrina, digo en breue a esta duda, que si el agradar a su galan, fue fin pretendido, y materia y obiecto de el voto de no casarse la ramera, de tal suerte, que sin el dicho fin, no se hiziera el tal voto: es irrito y ninguno. Mas si el agradar a su galan, fue

ſolo motiuo, para que la ramera applicaſſe ſu voluntad a hazer el tal voto, y no fue materia, ni obiecto ſuyo, es firme y valido, como ſuccede en los demas votos de coſas buenas hechos por mal fin, como ya eſta declarado.

¶ Declarada la obligacion de el voto en commun, y en particular de la que trae conſigo el voto ſimple de caſtidad, y religion, reſta que tratemos de el tiempo, en que obliga el voto, el qual paſſado ceſſa ſu obligacion: y expliquemos la ſentencia de S. Thomas en eſta parte.

D. Th. 2. 2. q. 88. ar. 3. ad 3. & eius diſcipuli.

¶ Para explicacion de eſto digo lo primero. Quando vno hizo voto, ſeñalando tiempo cierto y determinado, ſin duda eſta obligado a cumplir ſu voto, llegado el tal tiempo. Como ſi Pedro prometieſſe de ayunar la viſpera de la Magdalena, llegado eſte dia, ſin duda eſtara obligado a ayunar ſopena de peccado mortal. Y aſsi ſucede en otros caſos ſemejantes. Pero aqui ay vna difficultad: y es ſi en nueſtro caſo no cumple vno ſu voto, pudiedo lo cumplir, q̃de obligado paſſado el dicho tiempo a cumpliſſe, fuera de el peccado, que comete no le cumpliendo. A lo qual reſpondo, que el tiempo ſe puede ſeñalar al voto de vna de dos maneras. La primera es, ſiendo obiecto y blanco de la voluntad, y materia de el voto, el qual ſe hizo para cumplirſe en aquel tiempo, por eſpecial razon que corria en aquel tiempo, la qual no corria en los otros. Como ſi vno prometieſſe de ayunar la viſpera de la Magdalena, o de S. Illefonſo, por tener eſpecial deuocion a eſtos ſanctos. Y en eſte caſo paſſado el tiẽpo pecco mortalmente no cumpliẽdo ſu voto, pero no eſta obligado a cumpliſſe en otro tiempo, ni ayunar las viſperas de otros ſanctos, que no traen vigilia. La ſegunda manera de ſeñalar tiempo en el voto es, ſeñalandole por menſura, no determinada, ni por eſpecial razõ de aquel tiempo, ſino por deuocion de el acto de virtud, que cae debaxo de el voto. Como ſi vno prometieſſe de ayunar ocho dias: dentro de vn mes, o de vn año por affecto que tiene al ayuno: ayunaſſe eſte mes, o eſte año, o otro. Y en eſte caſo eſta obligado a cumplir ſu voto, aunque ſe paſſe el mes, o año, que ſeñalo. Y ſi dilata demaſiado el ayunar los dias que prometio, ſin juſta cauſa, peccara mortalmente, fuera de la preciſa obligacion, que le queda a cumplir ſu voto en otro mes, o año.

¶ Pero ſi vno haze voto, ſeñalando tiempo indeterminado, y debaxo de condicion, ſin duda cumplida la tal condicio, eſtara obligado a cumplir ſu voto. Como lo eſtaria, muerto ſu padre, el que dixeſſe, yo prometo a Dios de ſer frayle, ſi mi padre ſe muriere. En ſu lugar trataremos abaxo, ſi los Obiſpos pueden diſpenſar en los votos de religion,

ligion, castidad, y vltramarino quando son condicionales, cumplida la condicion, o si los pueden commutar.

¶ Digo lo segundo. Quando vno hizo voto sin señalar tiempo, ni pẽsar en el, sino de la suerte que communmente se suelen hazer tales votos, la regla general y moral es remitillo al juyzio de el varon sancto, y prudente, y sabio. El qual le deue señalar tiempo, consideradas las circunstancias de la persona, lugar, tiempo, materia de el voto y posible para cumplille. Como si vn mancebo de quinze, o diez y seys años hiziesse voto de ser frayle, sin señalar tiempo alguno para el cumplimiento de su voto, cumplira con el, tomando el habito dentro de tres años despues que le hizo, y traspassara su voto, si dilatare el ser frayle, ocho, o nueue años.

Cai. 2. 2. q. 88. ar. 3. contra finem.

¶ Esta regla es mas segura, que la queda Caietano tratãdo de esto. Dize el, q̃ si al q̃ voto le parece, q̃ tarda en cũplir su voto, peca sino le cumple, desde q̃ juzga, que tarda, y sino le parece que tarda, no pecca, aunque se dilate algun tiempo. Esta regla es, muy ancha para algunos, y causa de muchos escrupulos para otros, los quales juzgaran que tardan, no tardando, y otros de ancha conscience juzgarã que no tardan, tardando mucho. Y assi en los casos particulares, q̃ sucedieren no hemos de vsar de esta regla de Caietano en manera alguna: sino de la que hemos dado.

¶ La vltima duda de este capitulo es. Si el voto de vno, puede obligar a otro. Como si el voto de el padre puede obligar al hijo, y el voto de la Republica, a los ciudadanos en particular: y el voto de el testador al heredero. A esta duda digo lo primero. Los votos reales de vno bien pueden obligar a otro. Llamase voto real el que se haze de hazer algunos gastos en cosas licitas, como es de dar lymosna, de edificar vn templo, o altar, o de casar huerfanas. Y assi el testador puede en su testamento obligar al heredero a que cumpla los tales votos, si la herencia alcança a esto. Este dicho es manifiesto. Porque el cumplir el voto real no es, ni deue ser de peor condicion, que todos los demas legados de el testador, los quales esta obligado el heredero a cumplir en quanto alcançare la herencia, sin duda, ni controuersia alguna.

¶ Digo lo segundo. El voto personal de vno no obliga a otro. Llamase voto personal, el que para en la persona, y no passa a la hazienda, ni caen debaxo de el voto gastos algunos en obras pias: como el voto de rezar, ayunar, velar, y visitar algun lugar de deuocion. De aqui se sigue, que los votos, que se suelen hazer en los cabildos, o pueblos de guardar tal fiesta, de no co-

mer

mer carne o de ayunar tal dia, solamente obliga a las personas que les hizieron, y no a sus sucessores: porque el tal voto es actiõ personal. Luego no passa de la persona que le hizo a otra tercera. Bien es verdad, que quando, ha mucho tiempo, q̃ en vn pueblo hizieron voto de guardar alguna fiesta, o de no comer carne, o de ayunar tal dia: estarã obligados los sucessores a hazer lo mismo: no porque el voto personal de sus passados les obligue sino por la antigua costumbre, la qual tiene fuerça de ley: y si le trasp assaren, no haran contra religion, sino contra la virtud de la obediencia, que los inferiores hã de tener a las leyes, y sanctas y antiguas costumbres.

Man. Rodr. in summaca. 99. conc. 13.

¶ Fray Manuel Rodriguez dize, que quando vn pueblo haze voto de guardar vna fiesta, tienen los vezinos obligacion a guardarla, aunque aya cié años, que se hizo la tal promessa. Y añade, que esto no es solamente por causa y razon de el estatuto o costumbre, si la ay, sino por razõ de el voto, o a lo menos por razon de el contracto de los antepassados. Porque aunque esta sea obligacion personal, la qual no passa a los sucessores, pero como en este caso los sucessores despues de los dichos años, sean tenidos por el mismo pueblo, parece, que el dicho voto los obliga. Allega por si a Nauarro, y a F. Luys Lopez: y el exemplo de el peccado original, que con ser personal en Adan, passo a sus sucessores. Esta sentẽcia es falsissima, y cõtra la propria razõ de voto personal, y confunde el voto real, y personal contra la commun opiniõ de Iuristas, y Theologos. El exemplo es peor, porque el peccado original, fue peccado de toda la naturaleza, aunque respecto de Adam fue personal. Mas los votos de que hablamos son puramente personales: los quales de su propria razon paran en las personas, que los hazen, y no passan a tercera persona: Y en materias morales tan graues como esta, no es bien dexar la commun opinion por friuolas razones. Esto baste de la obligacion de el voto, y de el capitulo tercero.

Nau. c. 12 n. 52. Lopez in instru. cõf. 1. p. c. 50. in folio. 366.

Capitulo IIII. De el voto quanto a su conueniencia.

PRimera conclusion. Vtil y conueniente cosa es el hazer voto de cosas buenas, y sanctas, que no impiden el bien mayor y mejor.

¶ Segunda conclusion. Esta conueniencia, y vtilidad no es para Dios, sino para nosotros, y consiste en dar firmeza a nuestra voluntad. Para lo que le conuiene hazer.

D. Th. 2. 2. q. 88. art. 4.

¶ Estas dos conclusiones son de Sancto Thomas, y la primera es de fee contra los Herejes de nuestros tiempos. Los quales, condenan todos los votos especialmente los tres solennes,

en

en que consiste la essencia de el estado religioso, de pobreza, castidad y obediencia, o por lo menos dizen, que pueden los que los hizieron, dexar de cumplillos sin peccado. Nuestra conclusion se prueua, Lo primero con el exemplo de los sanctos del viejo testamento, Iacob todo el pueblo de Israel, Anna madre de Samuel: y los Sanctos communmente enseñan, que nuestra Señora hizo voto de castidad. Y assi entienden las palabras que la virgen nuestra Señora respondio al Angel, referidas por Sant Lucas. Como se hara esto: porque no conozco varon? Que quieren dezir, porque he hecho voto de castidad. Y los Apostoles hizieron voto de pobreza, quando dexandolo todo siguieron a Christo nuestro señor. Y aun dizen communmente los sanctos que hizieron el mismo voto todos los fieles, que vendieron sus haziendas, y traxeron el precio a los pies de los Apostoles. Y colligenlo de las palabras que S. Pedro dixo a Ananias, no mētiste a los hombres, sino a Dios, quebrando la promessa que le auias hecho, en la qual consiste essencialmente la razon de el voto. Prueuase tambien nuestra conclusion con muchos lugares de escritura, que traen Sancto Thomas, y sus discipulos. Assi lo siente toda la Iglesia catholica, y esta infinitas vezes determinado en el derecho, y en los sanctos Concilios, y es commun sentencia de todos los sanctos referidos por los discipulos de Sancto Thomas en el lugar y lugares citados.

¶ Los herejes Lutheranos de nuestros tiempos hazē muchos argumētos para probar, que sea mal hecho el hazer votos. Allegā muchos lugares de S. Pablo. Donde dize, que somos hijos de libre, y no de esclaua: y que no obremos por necessidad: sino de voluntad. En los quales lugares no condena el Apostol el hazer votos, sino enseña, que hemos de seruir a Dios con alegria, y contento, pues salimos de la esclauonia de la ley de Moysen, tan pesada, que apenas la pudieron lleuar los primeros padres. Bien es verdad, que conuiene mirar con attencion lo que se vota, como, quien, y quando: para que el seruicio, que hazemos a Dios por el voto, sea razonable, y guiado por las leyes de la prudencia Christiana: para que Dios nos ayude en el principio, medio, y fin de nuestros votos. Leanse los authores citados, y los que ellos citan, que para nuestro proposito basta lo dicho junto con la grauissima doctrina de Sancto Thomas en los lugares citados. Especialmente hemos de aduertir lo que nos enseña, que Christo en quanto hombre no hizo voto alguno. Y da la razon: porque por ser comprehensor tenia la voluntad muy confirmada en el bien y la vtilidad deste voto es cōfirmar

Genes. 28 n. 21. 1. reg. c. 8.

2. 2. q. 88 ar. 3. in argum. sed contra & in articu-

li corpore & ad 3. & in ar. 2 4. & 5. in argumentis sed cōtra leg. titulo. de voto & voti redemptione M. Soto li. 7. de iust. q. 5. & 6. & q. 3. ar. 2. ad 1. ad Galat. c. 4. & 5. & 1. Corin. 2. & alibi sæpe

D. Th. 2. 2. q. 88. ar. 4. ad 3.

nos, y fortalecernos la voluntad en el bien. De esta doctrina, y razon se aprouechan algunos herejes para dezir, que no es bueno el voto, pues Christo no le hizo. Esta obiection es de poca, o ninguna consideracion: porque la penitencia es buena, y Christo no la hizo, porque no tenia peccados. La fee y esperança son virtudes sobre naturales, y Christo no las tuuo: por no cõpadecerse con la claridad y euidencia, y possession que tenia de todo. Y el mismo Christo nos aconseja en el Euangelio, que quando nos dieren vn bofeton, boluamos el otro carrillo, y no lo hizo assi, quando se le dierõ, porque no conuino entonces.

¶ Dexada aparte esta obiectiõ de los herejes, la doctrina y razõ dichas de S. Thomas padecen dos calumnias. La vna es: porque aunque Christo era cõprehensor, y bienauenturado, táb en era caminante y viador, como enseñan los Theologos. Luego por esta parte bien pudo conuenille el hazer voto: como passaron por el otras cosas mas difficultosas. A esta calumnia niego la consequencia. Porque de ser comprehensor redundaua en la voluntad humana de Christo vna firmeza tan grande en el bien, que no tenia necessidad de hazer voto para caminar en el bien, y augmento de su virtud en los ojos de Dios, y de los hombres.

¶ La segunda calumnia es. Porque aunque Christo tuuo la voluntad de todo punto confirmada en el bien, nos enseña la fee, que murio obedeciẽdo al padre eterno, como Sant Pablo enseña. Y lo mas probable es, que tuuo precepto de morir, y la obediencia se ordena a confirmar la voluntad en el bien, como el voto. Luego conuenia, que Christo muriera en virtud de el voto de morir, como murio por obedecer al eterno padre: y cumplir su diuino precepto. A esta calũnia niego la menor, hablãdo de la obediencia propriamente, y segun su propria naturaleza. La qual no es confirmar la voluntad en el bien: sino rendilla al superior en culto, y reuerencia suya. Y por esso conuino que Christo muriesse obedeciendo. Para que el atreuimiento de el hombre contra Dios se curasse cõ la subjection, y rendimiento de Christo al mismo Dios. Y assi vn contrario se curo con otro. Y no conuino que muriesse en virtud de el voto de morir por los hombres. Porque el proprio y formal effecto de el voto es fortalecer la voluntad en el biẽ: lo qual en Christo no era necessario.

ad Phili. 2.

Capitulo quinto. De la virtud a que pertenece el voto.

ES la conclusion. El voto pertenece a la virtud de la religion, como acto proprio suyo, hecho en culto, y reuerencia de Dios. Prueua Sancto Thomas esta cõclusion en el

D. Th. 2. 2. q. 88. artic. 5. in corpore.

lugar

lugar citado cõ eſta razõ. El proprio acto de la virtud de la religiõ, o latria es ordenar los actos de las virtudes inferiores a Dios en culto y reuerẽcia ſuya como reyna y ſeñora de todas las virtudes, y actos q̃ ſe hazẽ immediatamente en culto y reuerencia de Dios. Y el voto no es otra coſa, ſino vna promeſſa hecha a Dios en culto y reuerencia ſuya de el biẽ mayor, y mejor, como ya eſta largamẽte declarado en el capit. 1. Luego el voto pertenece a la virtud de latria, o religiõ, como proprio acto ſuyo nacido de ſus entrañas. Y bien entẽdida eſta razõ ſe puedẽ ſoltar cõ facilidad todos los argumẽtos, q̃ ſe hazẽ cõtra ella, y cõtra la cõcluſiõ: los quales no põgo aqui, por ſer mas eſpeculatiuos, q̃morales. Veãſe en S. Thomas, y en ſus diſcipulos en el lugar vltimamẽte citado. El argumẽto q̃ tiene particular difficultad moral cõtra nueſtra cõcluſiõ es eſte. Sigueſe q̃ ſi vno hizo voto de ayunar vn dia en q̃ no eſtaua obligado por otro titulo, cometa dos pecados dexãdo de ayunar aq̃l dia, vno cõtra la virtud de la religiõ: cuyo acto es el voto, como dize nueſtra cõcluſiõ, y otro cõtra la virtud de la tẽplãça. El cõſiguiẽte es falſo: porq̃ ninguno por ſabio, q̃ ſea, ſe acuſa en nueſtro caſo de dos pecados, ſino de vno. Luego nueſtra cõcluſiõ es falſa. ¶ En eſte argumẽto ſe toca vna duda graue, y muy neceſſaria para la intelligẽcia de nueſtra cõcluſion, y para el ſoſsiego de las cõſciẽcias. Si el q̃brantar el voto diga en ſu razẽ dos peccados, el vno cõtra la virtud de la religiõ y el otro cõtra la ſpecial virtud, a q̃ pertenece la materia votada, como ſi noſe cũple cõ el voto de ayunar, o de dar liſmoſna, cõtra las virtudes de tẽplãça, o miſericordia. Parece verdadera la parte affirmatiua. Lo primero, por el argumẽto pueſto. Lo ſegũdo. Toda ley q̃ mãda algũ acto, ſiẽpre le pone en algun genero de virtud. Como la ley de el ayuno ſe pone el genero de tẽplãça, y la de la ſymoſna, en el de miſericordia. Y el voto es vna ley particular, q̃ cada vno ſe pone por ſu libre volũtad. Luego tãbiẽ pone el acto de virtud, ſobre q̃ cae el voto, en algun genero de virtud: y por el cõſiguiẽte cometera dos pecados traſpaſſando ſu voto, vno contra la virtud de la religiõ, cuyo acto elicito es el voto, conforme a nueſtra concluſiõ, y otro cõtra aquel genero de virtud, en que el acto ſe puſo, por cauſa y razon de la materia votada. Lo tercero ſe prueua la miſma parte affirmatiua. Sigueſe de la contraria ſententia, que el religioſo q̃ traſpaſſa vn precepto, y obediencia de ſu prelado, peq̃ vn ſolo pecado. El cõſiguiẽte es falſo: luego tãbien lo es el antecedente. Prueuo la ſequela. Por eſſo, cõforme a la cõtraria ſentencia, ſe pecca vn ſolo pecado en el exemplo pueſto de el ayuno voluntario, porque el tal ayuno era deuido ſolamẽte por virtud de el voto, y no por

D. Th. & eius diſcipuli loco proxime citato.

titulo de otra virtud alguna. Y esto se halla en nuestro caso por que la obediencia y subjection al prelado solamente se deue por virtud de el voto solenne, que el religioso hizo. Luego la sequela es verdadera. Prueuo la menor. Porque en el voto solenne de religion se halla razon de dos virtudes, de obediencia y de religion. Luego en el acto contrario se ha de hallar razon de dos vicios, de desobediencia y de irreligion.

¶ A esta duda digo lo primero. Quando se traspassa vn voto de vna cosa que antes caya debaxo de precepto, se cometen dos peccados, el vno contra la virtud de la religion, cuyo proprio acto es el voto, y el otro contra la virtud, a que pertenece la materia de el tal voto. Como si vno hiziesse voto de ayunar la quaresma: al qual ayuno estaua obligado sin voto sino ayuna la quaresma, comete dos peccados, vno contra religion, y otro contra la virtud de la templança. Este dicho es euidente: porque en el caso puesto derechamente se pecca contra dos virtudes distinctas essencialmente, y contra dos obligaciones manifiestas, Luego cometense dos peccados. Para mayor declaracion de esto hemos de notar, que assi como la ley, que manda lo que antes caya debaxo de precepto, se puede cóparar de vna de tres maneras a su materia, assi sucede en el voto, que se haze de vna cosa que antes caya debaxo de precepto. La primera manera es, passando la materia a otra especie distincta, nueua, y super addita. Como quádo el confessor da en penitencia de los peccados el ayuno de quaresma deuido por otro titulo, passa la materia de la virtud de la templança a especie de la virtud, o sacramento de la penitencia. Y si el voto se hiziesse con el mismo respecto de el mismo ayuno, seria la misma razon. Y sin duda no ayunando la quaresma, se harian dos peccados contra dos differentes virtudes. La segunda manera es, quando la ley manda lo que antes cahia debaxo de precepto, no passando la materia a otra especie, sino dandole nueuo modo aggrauante notablemente dentro de la misma especie. Como quando manda que se ayunen las quatro temporas de quaresma, o la vigilia de sant Mathia, todo pertenece a la virtud de la templança, y el vicio opuesto es destemplança: y se cometerian dos peccados, aunque no se agrauian dos virtudes: porque se agrauia vna dos vezes notablemente. Como peccaria dos peccados el que no oyesse missa en dia de fiesta, auiendo hecho voto de oylla. Porque aunque el oyr missa con voto, o sin el siempre pertenece a la virtud de la religion: agrauiase de nueuo notablemente, por ser materia votada. La tercera manera es, quan-

do

do la ley mãda lo que antes caya debaxo de precepto no paſſando la materia a nueua eſpecie, ni dandole nueuo modo dẽtro de la miſma eſpecie, ſino mandando ſimplemente lo que antes eſtaua mandado. Como quãdo la ley manda, que nadie fornique, ni ſea adultero, lo qual eſta prohibido por la ley natural. Y entõces la tranſgreſsion de eſta ley es ſolo vn peccado. Como ſucede quando vno haze muchas veces voto de vna miſma coſa, ſin mudar eſpecie, ni poner nueuo modo, ni hazer mas que repetir, y tornar a prometer lo meſmo q̃ auia prometido. Y de la miſma manera, ſi traſpaſſa el voto, no comete mas que vn peccado, aũq̃ aya hecho la promeſſa mil veces. Y de eſta doctrina ſe ſaca la verdadera ſolucion de muchos argumentos, que ſe ſuelẽ hazer contra nueſtro primer dicho.

¶ Digo lo ſegundo. Quando vno hizo voto de vna coſa voluntaria, que caya debaxo de cõſejo, y no de precepto, y traſpaſſa el voto, pecca vn ſolo pecado como quando vno no ayuna vn dia que no era de obligacion, auiendo hecho voto de ayunarle. Prueuaſe claramente eſte dicho: porque en eſte caſo no ſe haze mas que contra vna virtud, q̃ es la de la religion, y aſsi no ſe comete mas de vn peccado contra la virtud de la religion, cuyo proprio acto es el voto.

¶ De eſta doctrina queda ſuelto el primer argumento por la parte affirmatiua. Al ſegũdo digo, que entre la ley y el voto ay eſta differencia, que la ley pretẽde hazer a los hombres virtuoſos en todo genero de virtud, y mira principalmente la virtud de que habla, y ſubjecta el acto con q̃ ſe cũple la ley a la propria virtud. Como la ley de el ayuno mira la virtud de la abſtinencia como fin proprio ſuyo, y ſubjecta los actos de abſtinencia a la propria virtud, como neceſſaria para alcançarla. Y aſsi el q̃ quebranta la ley de el ayuno haze derechamente contra la virtud de la abſtinencia, quando el ayuno cae debaxo de precepto. Mas el voto no mira como fin proprio ſuyo la virtud, a que pertenece la materia votada, ni por el ſe pretẽde todo genero de virtud, ſino ſola la reuerẽcia y culto de Dios: y cõſiguientemẽte no ſubjecta el acto a la virtud, a q̃ pertenece la materia votada, ſino a ſola la virtud de latria, o religiõ. De eſta doctrina ſe reſponde cõ claridad al ſegundo argumento por la parte affirmatiua, negãdo la conſequencia, y el vltimo conſiguiente, por la razon de differencia, que agora acabamos de dar, y declarar.

¶ En el tercer argumento por la parte affirmatiua ſe toca vna grande difficultad. Y es, ſi el religioſo q̃ traſpaſſa vn precepto de ſu prelado pecca dos peccados, vno contra la virtud de la religion, y otro contra la virtud de la obediencia.

¶ Parece verdadera la parte affirmatiua. Lo primero, por

lo q̃ insinuauamos en el mismo tercer argumẽto. Porq̃ en el voto de obediẽcia se hallã dos razones essencialmẽte distinctas de dos virtudes diuersas, son, religion y obediẽcia. Luego en la trãsgresion de aq̃l voto se hallã tãbiẽ dos razones de vicio diuersas, q̃ son de irreligiõ y desobediẽcia. Cõfirmo este argumẽto. Si Pedro prometiesse a Iuã cien ducados delãte de testigos y escriuano, y despues hiziesse voto de cũplir esta promessa: peccaria dos pecados sino la cũpliesse, cõtra religiõ, y cõtra Iusticia. Luego lo mismo sera en nuestro caso en ordẽ a Dios. El segũdo argumento es. El religioso q̃ gasta muchos dineros sin licẽcia de su prelado peca dos pecados cõtra religion, y contra justicia, pues despoja al conuẽto de lo q̃ era suyo. Y si peca cõtra el voto de castidad tabien peca dos pecados, vno de sacrilegio cõtra el voto q̃ hizo y otro de desteplãça contra la virtud de la castidad. Luego lo mismo sera de el religioso q̃ haze cõtra el voto de obediẽcia: pues es solenne, como los otros, y mas principal q̃ ellos, y tiene por obiecto la subjectiõ a los prelados, como el de la pobreza, el priuarse de el dominio de todas las cosas tẽporales, y el de la castidad, priuarse de todo acto carnal. Coforme a este argumento. El religioso por el voto solẽne haze total entrega de si a Dios, como declararemos abaxo en su proprio lugar. Luego traspassando el voto de obediencia comete dos pecados, vno cõtra religiõ, y otro porq̃ quita a Dios lo q̃ es suyo. El tercer argumẽto es. El religioso, q̃ menosprecia el precepto de el prelado, peca dos pecados, vno cõtra religiõ, y otro cõtra obediẽcia, como tienẽ muchos Doctores. Luego lo mismo hemos de dezir en el religioso, q̃ sin menosprecio q̃brãta el voto de obediẽcia. Augmentase esta difficultad porq̃ el clerigo, q̃ prometio obediencia al Obispo, peca dos peca dos, quãdo le desobedece. Luego con mayor razõ los peccara el religioso desobediẽte. A esta duda digo lo primero. La parte affirmatiua es muy probable. La qual tiene Caiet. y se prueua por los argumẽtos hechos, y se funda principalmẽte en q̃ aũq̃ de hecho, nũca obliga el precepto de religiõ al religioso, hasta q̃ ha hecho voto solẽne de obediẽcia: mas conforme a esta sentẽcia el voto solẽne de obediẽcia no es causa de q̃ el precepto de religiõ se pueda poner al religioso. La causa deesto es la voluntad de el mismo religioso, el qual voluntariamente se quiso subjectar a las leyes de la religiõ. Y la promessa que hizo desto al prelado. La qual es demuchа cõsideraciõ, aunq̃ siẽpre esta jũta cõ la promessa hecha a Dios y cõ el voto solẽne. Y por esso S. Tho. dizeq̃ en el voto solẽne de la religiõ se incluye promessa hecha a Dios, y al prelado. Digo lo segũdo. Mas probable es la parte negatiua de esta duda. Assi q̃ el religioso q̃ traspassa el precepto de el prelado, comete vn pecado de sacrilegio cõtra la virtud

Caie. 2. 2. 88. ar. 5.

D. Th. 2. 2. q. 88. ar. 5. in solut. ad 3.

de

dela religiõ, o latria. Assi lo tiene el M. Soto. Este dicho se prueua lo 1. de el fundamẽto cõtrario al q̃ agora pusimos en fauor de la parte affirmatiua. Por ningũ otro titulo deue el religioso obedecer a su prelado, sino por el voto, y promessa solẽne, que hizo a Dios de obedecelle en el lugar de el mismo Dios. Y antes de el voto no auia tal obligaciõ. Luego trasp assando el precepto del prelado, solo peca cõtra la virtud de la religiõ. Prueuo el antecedẽte: porq̃ antes de el tal voto, ni vuo pacto, ni concierto, ni promessa, ni otra cosa alguna entre el prelado, y el religioso, por la qual q̃dasse obligado a serle obediente. Y assi veemos, q̃ si vn seglar prometiesse a otro de obedecelle en todas las cosas licitas, y honestas, sin auer otro titulo, mas, q̃ la tal promessa, sin duda, q̃ no obedeciẽdole, pecaria solo vn pecado cõtra la virtud de la veracidad. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso, pues corre la misma razõ. Lo 2. se prueua. Si vn casado se mete frayle cõ licencia de su muger, y haze professiõ, y despues llega a su propria muger, no peca mas q̃ vn pecado contra la virtud dela religiõ, como el mismo Caiet. cõfiessa enel lugar citado. Y sep rueua: porq̃ el voto solẽne no le quito el ser suya la muger q̃ dexo, como lo era antes q̃ professara. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso por la misma razõ. Vltimamente se prueua esta verdad de el 2. dicho de la duda passada, y de las razones, q̃ por el tra ximos: las quales corrẽ muy a las parejas cõ nuestro caso presente. Al primer argumẽto por la parte affirmatiua respõdo negando la cõsequẽcia. Porq̃, aũq̃ enel voto solẽne de obediencia se halla verdadera razõ de dos virtudes differẽtes, q̃ son religiõ y obediẽcia, pero no caẽ entrãbas razones debaxo de precepto, solo se halla alli precepto de religiõ; porq̃ la obediẽcia no obliga porsi, sino en quãto fue prometida a Dios en las manos de el prelado, y al prelado en lugar de Dios, como sucede en todas las materias votadas, q̃ no caẽ debaxo de precepto, sino en quanto materia de el voto. A la cõfirmaciõ niego la cõsequẽcia. Porq̃ enel caso de el antecedẽte se hallã dos deudas distinctas, vna al hombre y otra a Dios: y la vna sobreuiene a la otra. Pero en nuestro caso, q̃ es el de el cõsiguiẽte no auia deuda alguna, por titulo alguno antes de el voto solẽne: por el qual prometio a Dios de ser obediente a sus prelados hasta la muerte. Biẽ es verdad, q̃ enel caso de el antecedẽte, quãdo se halla sola simple promessa, la malicia cõtra ella sera venial, cõtra la virtud dela veracidad, como ya declaramos, y la malicia cõtra el voto sera mortal. Al 2. argumẽto niego la cõsequẽcia. La razõ de differencia es clara. Porq̃ la castidad cae debaxo de precepto antes de el voto solenne: el qual sobreuiene a la obligacion, que antes tenia el religioso de ser casto. Y assi q̃brãcãdo el voto de castidad, comete dos pecados cõtra dos distin-

M. Soto lib. 7. de iust. q. 2. ar. 3. in solutio. ad 1. in fine.

Caie. vbi supra.

ctas virtudes, de religion y castidad, sobreuiniẽdo la vna obligació a la otra. Y el voto de la pobreza dize en su razõ toral abdicatiõ y enagenatiõ de las cosas tẽporales despoſſeyendoſe de el dominio de ellas, y passandole al cõuẽto. El qual despues dela profesiõ de el religioso q̃da verdadero señor de todos los bienes, q̃ el tal religioso tuuiere hasta su muerte. Y assi el religioso, q̃ gasta cãtidad de dineros sin licẽcia de su legitimo prelado, comete dos pecados, vno cõtra la religiõ del voto solenne de pobreza, y otro cõtra justicia, gastando lo ageno cõtra voluntad de su señor. Y cierto es, q̃ a todos corre obligaciõ antes de el voto de no hazer injusticia a nadie. Mas en el voto de la obediẽcia, no se haze cõtra dos virtudes trasspassando le, sino cõtra sola la virtud de la religiõ, como ya hemos declarado. Al tercer argumento niego el antecedente. Bien es verdad, que es mas graue pecado menospreciar el precepto de el prelado, q̃ trasspassalle simplemẽte. Y aũ en las cosas de cõstituciõ, si ay menosprecio, es pecado mortal trasspassallas: pero no es mas que contra religion, ni se halla mas, que vna malicia. A lo vltimo de el clerigo, digo q̃no peca dos pecados desobedeciẽdo al Obispo, al qual prometio obediencia, quando, se ordeno. Sino es en caso que antes del tal voto estuuiesse obligado debaxo de precepto a hazer lo que el Obispo el manda ua.

¶ La segũda duda de este capitulo es, si es mas meritorio el hazer vna cosa cõ obligaciõ de algũ voto, o el hazerla sin ella. La cõclusiõ es affirmatiua, y la enseña S. Thomas, y es cierta segũ la fee, de tal suerte q̃ seria error en la fee negar esta cõclusiõ. Este error corre agora entre los hereges de nuestros tiẽpos. Y S. Thomas en otra parte enseña quẽ la vuo en su tiẽpo. Prueuase esta cõclusiõ cõ todos los exẽplos d̃ sanctos lugares de escritura, y cõciliss, q̃ traximos en el capit. passado para probar la primera cõclusiõ. Entiẽdese esta cõclusion hablãdo de los votos segũ su propria naturaleza, y de los q̃ se hazẽ cõ prudencia, y en numero lleuadero, porq̃ de otra manera, no solo no sera mas meritorio el hazer voto, q̃ el no hazerle, sino sera vicio de imprudẽcia. Como vee mos, q̃ las leyes son necessarias en la republica, y los preceptos y obediẽcias entre los religiosos. Pero tãtas puedẽ ser las leyes, y preceptos, y puestas cõ tan poca prudencia, que sea la carga intolerable de lleuar, como S. Pedro dezia de la ley vieja.

D. Th. 2. q. 88. art. 6.

D. Tho. opuſ. 18. c. 12.

¶ Pero ay vna difficultad acerca de nuestra conclusion, si es pecado venial, o mortal arrepentirse de auer hecho vn voto prudente, sancto, y bueno. Para entẽder esta difficultad hemos de notar, q̃ el tal arrepẽtimiento se puede hallar d̃ vna de tres maneras. La 1. es, boluerse atras en el proposito de cũplir el voto, proponiẽdo de no cũplille. Y este ar-

repenti-

repẽtimiento ſin duda es peccado mortal de ſu genero como lo es el no cũplir el voto. La ſegunda manera es, entriſtecerſe por auer prometido a Dios, lo que le prometio por ſu voto. Y eſte arrepentimiento no es intrinſecamente malo, aunque es mal ſonante. Porque como es de vna coſa voluntaria en ſu principio y que ſolo cae debaxo de conſejo, y no de precepto, y conſiguiẽtemente, no es neceſſaria para alcançar el cielo no es de ſuyo malo el tal arrepentimiento, como no lo es, el querer no yotar. Bien es verdad, que ſi dura mucho eſta triſteza, ſin duda es peccado, communmente venial, y algunas vezes mortal. Como ſi avna Monja le peſaſſe, y ſe entriſteciеſſe por auer hecho voto ſolenne de religion. Y de aqui nace vna remiſsion, y deſgana en la execucion de las coſas de ſu orden, en el officio diuino aſſiſtencia de el coro, y otras coſas. Y auiendo echado mano al arado de la virtud mira atras, y muda de parecer. Y por eſſo dixò Chriſto Nueſtro Señor, que el que eſto haze, no es apto para el Reyno de Dios. Y aſsi no ſe puede entender eſte arrepentimiento, y triſteza ſin peccado, por lo menos venial. Y ſi la triſteza crece tanto, que pone al religioſo, o religioſa en peligro moral de faltar en coſas graues, y en los votos eſſenciales de la religion, claro eſta que la tal triſteza ſera peccado mortal: porque quien ama el peligro, perecera en el. Lo qual veemos por experiencia en las perſonas religioſas, que ſe entriſtecẽ demaſiado por ſerlo, que muchas vezes quebrantan los votos eſſenciales, y no hazen coſa a derechas. En tanto grado es eſto verdad, que aunque vn religioſo, o religioſa yuieſſe ſido imprudente en profeſſar ſi ſe entriſteciеſſe demaſiado, poniendoſe al peligro dicho, peccaria mortalmente: como el que con prudencia hizo el tal voto. Y aſsi aunque de ſu genero, y obiecto, la ſegũda manera de arrepentimiento de el voto hecho no cauſe peccado mortal, en algunos caſos particulares, lo ſera por otros titulos.

¶ La tercera y vltima manera de arrepentimiento de el voto hecho es, de auer cumplido el voto, y de auelle pueſto en execucion. Y eſto es peccado mortal de ſu genero y obiecto. Hablo aqui de el voto hecho con prudencia, q̃ es ſancto, y bueno y acertado en commun, y en particular. Porque hablando de el voto imprudente, no es peccado arrepentirſe de el antes es bien hecho, conſiderandole formalmente, ſegun que es malo.

(?)

Capit. VI. De la differencia entre el voto simple, y solenne.

PRIMERA Conclusion. La solennidad de el voto se ha de considerar segun alguna cosa espiritual, o bendicio conforme al vso de las religiones approbadas, o consagracion como succede en la susceпcion de las ordenes sagradas, como S. Thomas enseña y prueua tratando de esta materia. D. Tho. 2.2.q.88 art.7. in corpore.

¶ Segunda conclusion. Voto solenne se haze, quando se recibe orden sacro, o quando se haze profession en algunas de las religiones approbadas.

Tercera conclusion. El voto solenne, y el voto simple no se distinguen essencialmente, considerandolos segun su propria razon, y naturaleza: aunque son diuersos votos accidentalmẽte.

¶ Despues de auer tratado de la diffinicion de el voto, y de sus causas, material, formal, efficiente, y final, de su obligacion, y conueniencia, y de la virtud a que pertenece, el buen ordẽ de la doctrina pide, que tratemos de su diuision en voto solenne y simple, y de la differẽcia que se halla entre estos dos votos. Cuya resolucion es muy necessaria para todos los estados de la Iglesia, y en especial para el de los religiosos.

¶ La primera duda de este capitulo es, en que consiste la solennidad de el voto, por la qual se distingue el voto solenne de el voto simple.

¶ Acerca de esto ay tres opiniones. La primera es, que esta soleonidad consiste solamente en vna bendicion espiritual, o en alguna consecracion de el que haze el voto. Esta opinion a la primera vista parece ser de Sancto Thomas en el lugar citado, y parece que la hemos enseñado en nuestra primera cõclusion. Y en otra parte enseña Sancto Thomas lo mismo mas claramente diziendo, que la solennidad del voto consiste en alguna bendicion espiritual, o en alguna consecracion de el que haze el voto, y allega la doctrina de el lugar citado. D. Tho. loco cit. D. Tho. 2.2.q.88 ar. 11.

¶ La segunda sentencia dize, que consiste essencialmente el voto solenne en vna entrega de si, que haze el que vota en vn nueuo estado, de suerte que la misma tradicion y entrega es la solennidad de el voto.

¶ La tercera sentencia es, que la solennidad de el voto consiste en hazer inhabil el subjecto por la authoridad de la Iglesia para casarse de tal suerte que el matrimonio hecho sea en si ninguno: porque impedir el matrimonio antes que se haga, tambien conuiene al voto simple de castidad o religion. Estas tres opiniones refiere por el mismo orden Cayetano aqui, y sigue la tercera. La primera impugna con argumentos efficaces, de los quales no quiero poner mas que vno Cai. 2.2. q.88. art. 7.

irre-

irrefragable. Y es este. Muchas vezes se halla verdadero voto solenne sin bendicion espiritual, ni consagracion alguna. Luego no consiste en esso el voto solenne. El antecedente es manifiesto en la profesion tacita, y acceptada en todas las religiones conforme a derecho, en la qual no se halla bendicion espiritual, ni consagracion alguna. Tambien se vee esta verdad en nuestra orden de Predicadores, en la qual no se vsan bendiciones, al tiempo de el professar, y con la que se bendize el sancto escapulario, se echa y dize despues de hecha la profesion.

¶ La segunda opinion procura impugnar Cayetano con algunos fuertes argumentos, los quales pondremos y soltaremos en la duda siguiente.

¶ A nuestra duda presente digo lo primero. La solennidad ceremonial, y accidental, y que sirue de adorno para la substancial, es la bendicion espiritual, o la consagracion exterior, y sensible.

¶ Digo lo segundo. La solenidad substancial, y essencial de el voto, es la total entrega que haze de si en nueuo estado, y perpetuo culto de Dios, el que vota. Explico estos dos dichos. Dos solennidades podemos considerar en el voto, como se apuntan en nuestros dos dichos. La vna pertenece a la fiesta, y regozijo exterior, y al ornato de aquel acto. Y esta llamamos nosotros, ceremonial, y accidental en nuestro primer dicho. La otra pertenece a la misma essencia de el voto solenne, y esta llamamos nosotros substancial y essencial en el segũdo dicho. Y entrambas solennidades significa este termino, solennidad, y mas principalmente significa la substancial, que la accidental.

¶ Assi que la bendicion espiritual, o la consagracion exterior, y sensible pertenece a la solennidad ceremonial, y accidental de el voto, y no a la substancial, y se varia, segun las diuersas ceremonias de diuersas religiones, y en la nuestra de Sancto Domingo, no se vsan tales bendiciones al tiempo de professar. Y de esta solennidad ceremonial y accidental habla Sancto Thomas en los lugares citados, quando dize, que la solennidad de el voto consiste en la bendicion espiritual, o en la consecracion de el que vota, y de la misma habla nuestra primera conclusion. Sacase esto claramente de las palabras de Sancto Thomas, en el cuerpo de el articulo septimo citado, juntando el fin con el principio, y de los exemplos que pone, especialmente de el exemplo de el matrimonio. Cuya solennidad dize que consiste en el adorno de los desposados, en las fiestas,

D. Tho. 2.2.q. 88 art. 7. in corpore & in art. 11. In art. 7. citato.

y en

y en juntarse los parientes, y amigos. La qual solennidad cierto es, que no es essencial, ni substancial al matrimonio, sino muy accidental, y la substancia consiste en la entrega mutua de los cuerpos de los que se casan. Assi en nuestro proposito la bendicion espiritual, la consagracion, las ceremonias de la profesion, y la fiesta, que en ella se haze, pertenecen a la solennidad ceremonial, y accidental de el voto solenne cuya substancia, y essencia consiste en la total entrega puesta, y declarada en el segundo dicho.

¶ Digo lo tercero. La inhabilidad para el matrimonio, y el dirimirse despues de hecho en virtud de el voto solenne, es proprio effecto, y como propria passion de el voto solenne, que conuiene a el solo, y a todos, y siempre: y es euidente consequencia, arguyendo de el effecto a la causa, es voto que impide, y dirime el matrimonio. Luego es voto solenne, como se sigue, es risible. Luego hombre. Mas no consiste en esso su substancia, y essencia, como ya hemos declarado contra Cayetano en el lugar citado.

¶ La segunda duda es. Si la solennidad de el voto solenne, y la fuerça que tiene para impedir, y dirimir el matrimonio, son de derecho diuino, o son de solo derecho positiuo, introduzido por voluntad, y authoridad de la Iglesia, y subjecto a la voluntad de el Summo Pontifice su cabeça.

¶ Parece que sea de solo derecho positiuo. Lo primero, Bonifacio Octauo dize, que la solennidad de el voto se introduxo por sola la authoridad de la Iglesia. Y que el ser indissoluble el matrimonio, es de derecho diuino. Luego assi es verdad. Bonif. 8. in c. vni. de voto lib. 6.

¶ El segundo argumento es. La solennidad de el voto solenne, que se haze, quando vno recibe orden sacro es de solo derecho positiuo, y de el mismo derecho le viene la fuerça que tiene para impedir, y dirimir el matrimonio. Luego lo mismo hemos de dezir de el voto solenne hecho en religion approbada. Prueuo la consequencia, porque en ambos votos se halla entrega de si: como Sancto Thomas enseña en el lugar citado. D. Thom. 2. 2. q. 88 ar. 7.

¶ Confirmo este argumento. Dirimir el matrimonio despues de hecho, es effecto subjecto a la authoridad de la Iglesia, y aun a la ciuil, pues es cierto que las leyes ecclesiasticas, y ciuiles pueden señalar grados de consanguinidad dentro de los quales se pueda o no pueda celebrar matrimonio. Y el sacro Sancto Concilio Tridentino de hecho declaro por inhabiles para casarse clandestinamente a los que se casassen sin parroco, sess. 24 de reforma. matrimonij c. 1.

y dos

y dos o tres testigos. Y este effecto hemos enseñado en el tercer dicho, ser proprio, y como propria passion de el voto solemne. Luego la Iglesia le da la fuerça que tiene.

¶ El tercer argumento es. La Iglesia puede mandar, que no aya voto solenne alguno, y que muchos votos, que agora son simples, sean solennes, pues puede quitar todas las religiones, aunque peccara el Papa grauemente, en ello, pero saliera se cō ello. Y podia mandar que el voto hecho delante de tres testigos fuesse solenne. Luego la solennidad de el voto es de solo derecho positiuo.

¶ Confirmo este argumento. Las beatas de la tercera orden de la penitencia de Sancto Domingo, y las beatas de S. Francisco, que hazen tres votos de obediencia, pobreza, y castidad, sin autoridad de el Papa, no hazen votos solēnes, sino simples, y las mismas beatas, de la tercera orden de Sancto Domingo, y las de Sant Francisco, que hazen los dichos tres votos en manos de sus prelados con licencia, y autoridad de la silla Apostolica hazen tres votos solennes. Luego la fuerça de el voto solenne le viene de la Iglesia. La menor se prueua de vna bulla de Sixto Quarto, donde lo declara assi.

¶ El quarto argumento es. El mudar estado, y la entrega de si, que se haze en el voto solenne se compadece con solo el voto simple. Como si la Iglesia ordenasse, que quando se recibe orden sacro, o se haze profession en alguna religion aprobada, se hiziesse solo voto simple. Luego la solennidad substancial, y essencial de el voto solenne no consiste en la entrega.

¶ Confirmo este argumento, con el vso de la Iglesia oriental, en la qual quando se recibe orden sacro no se haze voto solenne, sino simple con hallarse como se halla, perpetua consagracion al culto diuino, y tradicion de si mismo para el sacro sancto ministerio de el altar.

¶ El vltimo argumento es. El voto simple y el voto solenne no differen entre si, ni de parte de su obiecto de castidad, pobreza, y obediencia, ni por la natura leza de los actos pues ambos pertenecen a la misma virtud de la religion. Ni parece auer entre estos dos votos, differencia alguna substancial, o essencial. Y el voto simple no tiene fuerça para dirimir el matrimonio vna vez celebrado, como todos confiessan. Luego tā poco el voto solenne tiene esta fuerça.

¶ En esta duda ay tres diuersas opiniones. La primera dize absolutamente que la solennidad de el voto solenne, y la fuerça, que tiene para impedir, y dirimir el matrimonio, es de solo el derecho positiuo. Otra sentencia extrema dize que lo vno, y lo otro en el voto solēne es de derecho diuino. La tercera sentencia media es que la solennidad, y fuerça para dirimir el matrimonio

en el

en el voto solenne, que se haze, quando se recibe orden sacro, es de derecho positiuo. Pero en el voto solenne que se haze en qualquiera de las religiones aprobadas, es de derecho diuino. La primera sentencia es de Scoto, y de sus discipulos, entre los de S. Thomas solo Cayetano la tiene. La segunda sentencia es de Clitoueo. La tercera sentencia es de S. Tho. y de todos sus discipulos excepto Cayetano.

Scō. in 4. d. 38. & eius discipulis ibidē Caie. 2. 2 q. 88. art. 7. Clitoueꝰ lib. 2. propugnationum per multa capita. D. Tho. & eius discipuli 2. 2. q. 88. art. 7. & 11.

¶ Para entender bien esta grue difficultad hemos de notar, que el voto solenne que se haze en alguna de las religiones aprobadas tiene de su propria naturaleza, y cosecha el ser solenne. Pero el voto solenne que se haze quando se reciben ordenes sacros, es solenne accidentalmēte, y no de su propria naturaleza y cosecha. La razon de esto es porque la solennidad substancial y essencial al voto esta essencialmente junta con el estado de el religioso, con el qual no se compadece actos libidinosos, contra la virtud de la castidad, ni propriedad de hazienda, contra la virtud de la pobreza, ni propria voluntad en las obras contra la virtud de la sancta obediencia. Las quales virtudes son tan intrinsecas al estado de el religioso, que sin ellas no se puede salnar su verdadera razō. Pero el voto solenne q̄ se haze, quando se recibe ordē sacro, es accidētalmente solenne: porq̄ quādo no se ordena no se entrega de todo pūto a Dios, ni niega su volūtad de todo pūto por amor de Dios, professando vn q̄rer, y vn no q̄rer, con el querer o no q̄rer de el prelado. Antes solamente se dedica al ministerio de el altar, cō el qual se cōpadece muy biē la cōtinēcia cōjugal, como se vsa en la Iglesia Oriētal. Y aun esta no admite la Iglesia occidental por la decencia de el estado sacerdotal.

Suppuesto esto, digo lo primero a la duda propuesta. Toda la solennidad, y fuerça para dirimir el matrimonio de el voto solenne que se haze quando se recibe orden sacro, es de derecho positiuo. Este dicho se pruua cō el segūdo argumēto de los q̄ pusimos al principio de esta duda, y de la differēcia, q̄ poco ha dimos y explicamos entre los dos votos solennes, y de el vso de la Iglesia Oriental, donde se casan los sacerdotes.

Digo lo segundo. Toda la solennidad substancial, y essencial y la fuerça que tiene para impedir, y dirimir el matrimonio, el voto solenne, que se haze en las religiones approbadas es de derecho diuino. Prueuo esto lo primero: porque la omnimoda castidad, y continencia esta conjūcta essencialmente, con el estado religioso, en el qual el que professa se consagra, y dedica de todo punto a Dios, con lo qual no se compadece diuision, dando parte a los bienes temporales y repartiendo el cuydado con la familia, hijos, y muger, y partiendo por medio el verdadero

hijo

hijo de Dios, por gracia. Qual deue ser el coraçon de el religioso, vna vez consagrado de todo punto a Dios por el voto solenne monachal. Luego toda la solennidad de este voto, y la fuerça que tiene para impedir, y dirimir el matrimonio, es de derecho diuino natural. Y echase esto mas claramente de ver, pues el Summo Pontifice no puede dispensar en el voto solenne monachal, como declararemos abaxo en su proprio lugar.

¶ Lo segundo se prueua, nuestro dicho con vn fortissimo argumento. El voto solenne monachal, no solo tiene fuerça para dirimir el matrimonio, que no valio, como la tiene el voto solenne clerical, sino tambien tiene fuerça para dirimir el verdadero matrimonio vna vez celebrado, como no este consummado: como consta de el vso de toda la Iglesia Catholica, de la sentencia de casi todos los Doctores, y de muchos textos de el derecho, que assi lo determinan. Y es imposible que la Iglesia le communique esta fuerça: porque conforme a la sentencia de todos los Theologos dignos de tal nombre, excepto Cayetano, el Papa no puede dispensar en el matrimonio rato, y no consummado, como mas largamente se trata en la materia de el matrimonio. Luego nuestra doctrina es verdadera, y se deue siempre seguir en la practica. Especialmente que no leemos quando tuuiesse principio en la Iglesia Catholica esta fuerça de el voto solenne monachal para dirimir el matrimonio rato, y no consummado. Antes los Summos Pontifices la refieren a Christo en los capitulos, y canones citados. Luego señal es manifiesta, que esta fuerça no es de derecho positiuo, sino de derecho diuino natural. En tanto grado es esto verdad, que no tiene autoridad la Iglesia para dar fuerça a voto alguno, para dirimir el matrimonio rato y no consummado, porque no tiene authoridad sobre las cosas que son de derecho diuino, y assi la dicha fuerça es propria passion en todo rigor logico de el voto solenne monachal, que conuiene a todo, solo, y siempre. Bien podra la Iglesia declarar, que personas son habiles, o inhabiles para casarse, como de hecho se hizo en el Sancto Concilio Tridentino. Y podra quitar y poner impedimentos dirimentes de el matrimonio. Pero no puede hazer, q voto alguno, excepto el voto solenne monachal, dirima el matrimonio rato no consummado.

¶ Digo lo tercero. El consentimiento de la Iglesia, o de el Summo Pontifice su cabeça, es necessario para que en las religiones se haga verdadero voto solenne, conforme al vso de cada vna, y con las ceremo-

c. verũ & cap. expublico de cõuersione coniugatorum c. scripsit c. desposa tã & c. de creta 27. q. 2.

Concilia Trid. in sess. 24. de reforma. matrimonij. 1.

nias

nias que la misma Iglesia les mãda guardar. Y assi el consentimiento de la Iglesia es comocausa efficiente de el voto solenne monachal. Declaro esta doctrina. Solo el Summo Pontifice puede aprouar religiones en la Iglesia de Dios, y a sola su sanctidad esta esto reseruado, como lo esta el dispensar en los votos simples absolutos de religion y castidad. Y el mismo Summo Põtifice da autoridad a los legitimos prelados delas religiones, para que conforme a su regla ceremonias, y constituciones reciban a las personas seglares al habito, y despues de el año de probacion, los recibã a la profession declarando las calidades que hã de tener, y la edad como de hecho le hizo el sacrosancto Concilio Tridentino señalando por edad precisamente necessaria para ser valida la profession de frayles, o Mõjas, diez y seys años cumplidos. Y quiso Dios dexar en su Iglesia autoridad para declarar las cõdiciones necessarias al estado religioso, y para quitar y poner leyes acerca de la profession de Frayles y Monjas. Lo vno porque el estado religioso es, ha sido y sera en la Iglesia de Dios de gran consideracion, y assi es bien que en su cabeça aya autoridad para quitar, y poner en todo lo que le conuiniere, como no se toque en la essencia, y substancia de el estado, porque esso reseruo Dios para si, y fuera tocalle en las niñas de los ojos. Y lo otro: porq̃ tiene el voto solenne monachal la fuerça dicha para dirimir el matrimonio rato, y no consummado. Y assi es mucha razon que no la tenga devoto solenne monachal, el que no fuere acceptado por la cabeça de la Iglesia en nombre de toda la Republica Christiana, la qual interessa mucho en la quietud, y sossiego delas causas matrimoniales, y se turba demasiado con el dessossiego en semejantes materias. De esta doctrina assi explicada tenemos vn muy buẽ exemplo enel matrimonio cuya perpetuidad y indissolubilidad es de derecho diuino natural, y con todo esso depende de el consentimiento de los que se casan, como de causa efficiente. Assi el voto solenne de la religion es vn casamiento espiritual entre Dios, y el hombre, como enseñã todos los sanctos. Y assi no es marauilla, que dependa de el cõsentimiento de la Iglesia en lugar de Dios, y como de su procurador, aunque su solennidad, y fuerça para dirimir el matrimonio rato noconsummado sea de derecho diuino natural, como ya esta declarado. Y de aqui se sigue el concértar la doctrina de nuestro tercer dicho, con la que dimos en los dos dichos primeros. En este tercer dicho dezimosq̃ como en las donaciones q̃ hazen vnos hombres a otros se requiere acceptacion de parte de el que la recibe, para que la donacion sea valida assi en la donacion, y entrega que haze de si el hombre a Dios por el voto so

sess. 25. de regularibus c. 14.

lenne

lenne, se requiere, que Dios la acepte, para la qual acceptacion dio poder a su Iglesia por las razones dichas. Pero en los dichos passados enseñamos, que la obligacion con que queda el religioso de cúplir la palabra que dio a Dios, acceptada en su nombre por la Iglesia, y la solennidad substancial y essencial de el voto solenne monachal, y la fuerça para impedir y dirimir el matrimonio rato, y no cõsummado, es de derecho diuino natural, del qual nace la firmeza del tal voto, y no de la Iglesia, como corroborante el dicho voto, sino como acceptãte en lugar de Dios esposo suyo.

¶ De esta doctrina se saca la solucion de los argumentos en contrario. Al primero, que se funda en la autoridad de Bonifacio octauo respondo de tres maneras. La primera es que el texto citado no se entiende de la solennidad substancial, y essencial de el voto, sino de la accidental y ceremonial, como declaramos en el primer dicho de la duda passada. Lo segũdo respondio, q̃si el texto citado se entiende de la solẽnidad substãcial, y essencial, no habla el Põtifice de el voto solenne monachal, sino de el clerical, cuya solennidad essencial es de derecho positiuo, como declaramos en el primer dicho de esta duda.

¶ Lo tercero respondo, que quando el Pontifice habla de el voto solenne monachal, su sentido es, que la Iglesia hallo el modo de professar en las religiones approbadas, y sin su cõsentimiẽto y acceptaciõ no ay voto solẽne verdadero entre los religiosos: aũq̃ la obligaciõ y fuerça leuẽga de el derecho diuino natural como declaramos, en la doctrina de el tercer dicho. Y la verdad de esta doctrina sola la Iglesia Catholica la ha descubierto, y alcançado con luz de el Spiritu Sancto. Y luz menor no fuera bastante para sacar de rastro vna verdad tan difficultosa, y tan necessaria para la quietud, y sossiego de las consciencias, y de toda la Iglesia Catholica.

¶ Al segundo argumento, niego la consequencia. Lo primero porque la cõtinencia y castidad, estan annexas essencialmente al voto solenne monachal, considerado segun su propria naturaleza. Pero al voto solenne clerical estan annexas accidentalmente, y se puede hallar, y de hecho se halla el tal voto, sin obseruancia de castidad en los sacerdotes de la Iglesia oriẽtal. La qual differẽciaq̃da ya declarada en esta duda poco antes de el primer dicho.

¶ Lo segundo: porque en el voto solenne monachal se haze total entrega de la voluntad en manos de el prelado, y total renunciacion de los bienes temporales, y se priua vn hombre voluntariamẽte por amor de Dios de todo deleyte carnal aunque sea licito. Y el tal voto tiene fuerça para dirimir el matrimonio rato y no consummado, como ya esta declarado. Y ninguna cosa de estas se halla en el voto so-

lenne clerical. Y ha se de aduertir que conforme al vso de la Iglesia Latina, el q̃ se ordena de subdiacono esta obligado a guardar castidad, no solo por la ley ecclesiastica, que assi lo dispone sino, porque en realidad de verdad haze voto solenne de castidad implicito, y annexo a su estado conforme al vso de la Iglesia Occidental, aunque expressamente no promete nada. Como succede en la profession tacita acceptada en las religiones aprobadas, en la qual se haze voto implicito de castidad, aunque no se promete cosa alguna expressamente. Y en la profession expressa de nuestra orden de predicadores, sola obediencia se promete expressamente, y con todo esso hazen los religiosos de la dicha orden implicitos votos de pobreza, y castidad.

¶ A la confirmacion niego la menor. Porq̃ el effecto proprio de el voto solenne monachal no es dirimir el matrimonio, q̃ nunca valio, sino dirimir el matrimonio rato, y no cõsumado, como declaramos largamẽte en el segũdo argumẽto hecho en fauor del segũdo dicho de nuestra duda. ¶ Las soluciones de los argumẽtos 3. y 4. cõ sus confirmaciones estã claras de la doctrina de nuestros dichos, 2. y 3.

En el vltimo argumẽto se toca vna graue difficultad, y es si el voto solẽne, y el voto simple se distinguẽ essẽcial, y especificamente o no. A la qual duda especulatiua esta annexa vna duda moral biẽ necessaria, si la circũstancia del voto solẽne se hade explicar necessariamente en la confession sacramẽtal. Como si vn sacerdote o vn religioso peccan mortalmente contra la virtud de la castidad, y contra el voto solenne de castidad que hizierõ, pregũtase, si estara obligado a declarar en la confession, que es sacerdote, o religioso, o bastara dezir, que hizo contra el voto de castidad, no explicando si es simple o solenne. Y en el vltimo argumento pretendiamos probar, que estos dos votos de castidad, el simple y el solenne eran de vna misma especie. Por la parte contraria haze esta razon. El voto solenne es vna total entrega de si mismo de su voluntad, y gusto, como hemos ya declarado: y el voto simple no lo es, sino vna simple promessa. Y ser tradicion, o simple promessa, son dos cosas distinctas en especie y essencia. Luego difieren essencialmẽte. Prueuo la menor. La total tradicion, o donacion de vna cosa passa el dominio de ella al tercero, a quien se da, de tal suerte que el que se la tomare, sera ladron, y la simple promessa no trasspassa el dominio. Y assi el q̃ hurta, haze contra justicia, y el q̃ quiebra la palabra haze contra la virtud de la veracidad, y el q̃ q̃branta el voto, haze cõtra la virtud de la religion. Luego el voto solẽne y el voto simple se distinguẽ essencial, y especificamẽte. Especialmẽte q̃ el voto solẽne es vna promessa hecha a Dios, lo qual

no tiene de su propria cosecha la promessa simple.

Caiet. 2.2 q.88. art 7.

En esta duda dize Cayetano, q̃el voto solẽne, y el voto simple son de vna misma especie cõsiderãdo los de parte del subiecto, y segũ su ꝓpria naturaleza, pero differẽ de parte del effecto q̃ causa en el subjecto. Porq̃ el voto solẽne haze inhabil a la persona q̃ le hizo para casarse, lo qual no tiene el voto simple de religiõ, o castidad. El Maestro Soto dize, q̃ estos dos votos se distinguẽ especificamente de parte de su obiecto formal. Ninguna de estas dos sentencias tẽgo por verdadera, y assi explico la mia con los dichos siguientes.

M. Soto li.7.de iustit.q. 2. ar.5.ad 1

Digo lo primero. La circũstãcia de el voto solẽne, q̃ se haze quãdo se recibe orden sacro no se ha de explicar necessariamẽte en la cõfessiõ sacramẽtal, sino bastara dezir q̃ tenia hecho voto de castidad, sin dezir, q̃es subdiacono diacono o sacerdote, o si el voto es solenne, o simple. Prueuolo. Porq̃ la cõtinẽcia, y castidad: y el no poderse casar, no está essẽcialmẽte cõjũctos cõ el voto solẽne clerical, sino accidẽtalmẽte por estatuto de la Iglesia. Luego no agraua notablemẽte ni dize solẽnidad essencial, sino accidẽtal. Y lo mismo digo de el voto hecho delãte de tres testigos, si la Iglesia determinara q̃ fuesse solẽne y q̃ dirimiera el matrimonio. Lo qual se declara mas en el dicho siguiẽte. ¶ Digo lo segũdo. La circũstãcia de el voto solẽne monachal se ha de explicar necessariamẽte en la cõfessiõ sacramẽtal. De tal suerte, q̃si vn religioso peca mortalmẽte cõtra castidad, esta obligado a dezir expressamẽte q̃ hizo voto solẽne de religiõ. Y si jũtamẽte es sacerdote no cũple cõ dezir q̃ es sacerdote, sino ha de dezir q̃ es religioso. Este dicho proue yo en otra parte. Y se cõfirma cõ las muchas y grandes differẽcias q̃ pusimos en la duda passada entre los votos solennes monachal y clerical, y declaraciõ q̃ pusimos por la parte cõtraria. Y es verdadera esta doctrina, aũq̃ el voto solẽne, y simple seã de la misma especie. Lo vno porq̃ el ser voto solẽnne agraua notablemẽte dẽtro de la misma especie de religiõ, como el conocer a su madre, dentro de la especie de incesto. Y las circũstãcias, q̃ agrauã notablemẽte se deué explicar en la cõfessiõ sacramental, como se resuelue en la materia de la penitẽcia. Lo otro: porq̃ aunq̃ los votos seã de vna misma especie como lo son, puedẽ los vicios ser distinctos essẽcial, y especificamẽte. Como veemos q̃ a vna misma virtud de religiõ se cõtrariã muchos vicios distinctos essẽcial y especificamẽte, la supersticiõ el sacrilegio, la simonia, y el perjurio: luego nuestra doctrina es verdadera. Tãbiẽ resoluimos en otra parte, si el religioso sacerdote q̃ pecco cõtra el voto de castidad esta obligado a declarar en la cõfessiõ, q̃ es religioso y sacerdote. Y resoluimos q̃ si. Pero no q̃ estaua obligado a declarar, si era subdiacono ò diacono.

In 1.p.Sũmæ.c.19. in resolu. primi dubijso.628

vbi supra dub. 2.to 626.

¶ Digo lo tercero. El voto solenne, y el voto simple no se distinguẽ especificamẽte. Y hablo en este dicho de el voto solenne clerical. Prueuolo. El tal voto solenne es solenne accidentalmẽte: porque la Iglesia lo quiere assi, y no de su propria naturaleza segun la quales voto simple como hemos dicho, y declarado muchas vezes. Luego no se distingue especificamente de el voto simple.

Digo lo quarto. El voto solenne de religion, y el simple son de vna misma especie especialissima. Para entender este dicho se ha de notar, que en el voto solenne de religion se incluyẽ dos cosas. La vna es la total entrega que haze de si, de su voluntad hazienda, y gustos el que le haze en manos de su prelado por amor de Dios. Y lo otro es la promessa de obediencia, pobreza, y castidad y de viuir conforme a la regla, y constituciones de aquella religion. Estas dos cosas se veen claramente en las palabras de la profesion, que dizen assi. Yo Fray Fulano hago profesiõ. En las quales palabras se significa la total entrega que haze de si en manos de su prelado. Y luego añade, y prometo obediencia, &c. En las quales palabras se explica la promessa. Si hablamos propriamente la tradicion no es el voto solenne en sentido formal, sino en sentido causal. Como quando dezimos que la ira es subir la sangre al coraçon, no hablamos formalmente, sino en sentido causal: porque la ira se causa de la tal subida. Assi quando dezimos que el voto solenne es tradicion, no hablamos formalmente, sino en sentido causal, porque se causa el voto solenne de aquella total entrega, que se presuppone a la promessa, en la qual consiste essencial, y formalmente la razon de el voto, como declaramos largamente en el capitulo primero. Y lo mismo hemos de dezir proporcionablemente en el voto solenne clerical. Esto suppuesto se prueua nuestro dicho con el vltimo argumento, sobre que fundamos esta duda. El qual se confirma: porque la oracion el sacrificio, el voto, y el juramento son de vna misma especie, aunque dizen cosas en si differentissimas, por pertenecer a la misma virtud de la religion. Luego lo mismo hemos de dezir en el voto solenne, y en el voto simple.

De esta doctrina se saca la solucion a los argumentos por la parte cõtraria q̃ militã cõtra este nuestro quarto dicho. Negamos lo primero, que el voto solenne sea tradicion, formalmente hablando, no es sino promessa, la qual se sigue a la dicha entrega. Negamos lo segundo que la entrega que se halla en el voto solenne se distingua essencialmente de la promessa, que se haze en el voto simple: ambas pertenecen a la misma virtud de la religion. Y la tradicion es vn sacrificio, y holocausto, que haze de si a Dios el que haze profes-

sion

sió en alguna religió aprobada. Lo vltimo negamos que la promessa simple hecha a Dios, y la entrega no pertenez can a la virtud de la justicia, tal qual se puede hallar entre Dios, y los hombres. Y con esta doctrina se suelta con facilidad todos los argumẽtos en contrario, y queda explicada, y probada la tercera cõclusion, q̃ pusimos al principio de este nuestro capitulo sexto.

Cap. VII. De las personas que pueden votar, y de las q̃ pueden irritar los voros delos inferiores

De hac mat. legatur Fray Man. Rodri. in Sũma c. 88. cum tribus sequẽtibus.

PRimera conclusió. Ninguno subjecto a otro se puede obligar firmemente con algun voto en las cosas, en que esta subjecto sin licencia de su superior.

Segunda cõclusion. El moço que no tiene vso de razon antes de los catorze años no puede hazer voto alguno, y si le haze, no le obliga: mas si tiene vso de razon puede obligarse con el voto quanto es de su parte, pero su padre podra irritalle su voto.

Tercera conclusion. El moço antes delos catorze años no puede hazer voto solẽne de religió, aunque le sobre el vso de la razó. Pero passados los catorze años puede hazer voto simple de religió, y cumplidos los diez y seys le pueden hazer solenne, sin consentimiento de sus padres, y aun contra su voluntad.

Para entẽder esta materia hemos de notar lo primero, que ay dos maneras de impedimẽtos para votar. Algunos nacẽ de falta de vso de razon, y de libre albedrio, porq̃ el voto es actió humana perfecta. Y assi quien no mana en casa, ni tiene sufficiẽte entẽdimiento para differenciar lo bueno de lo malo, ni para escoger y dexar, no puede hazer voto. Y destos impedimẽtos trataremos luego acerca de la segũda y tercera cõclusió de este capitulo. Otros impedimẽtos ay q̃ nacẽ de no tener el que vota pleno dominio sobre la materia de su voto, aunq̃ sabe muy biẽ lo q̃ haze. Lo segũdo se ha de notar, q̃ el superior, de quiẽ habla S. Thomas, y nuestra primera cõclusió, no es qualquier superior, ni qualquier prelado, sino solo aq̃l q̃ tiene dominio sobre la materia de el voto. Y assi por superior no entendemos aqui al Obispo ni al Sũmo Põtifice, si solo cõsideramos en ellos la potestad judiciaria ciuil, o espiritual q̃ tienen sobre sus subditos. Pero biẽ entendemos por superior aqui al padre respecto de el hijo, y al marido, respecto de su muger, y al prelado de el religioso, respecto de el mismo religioso, y mucho mas al Sũmo Põtifice. El qual es mas legitimo prelado de el religioso que el Prior, Prouincial, o General, pues es cabeça dela Iglesia, y en nobre de Christo accepta los votos solẽnes, y quita, y pone leyes acerca de las professiones, y es causa eficiẽte de el voto solẽne.

D. Tho. 2.2.q. 88 art. 8.

ne, como declaramos en el capitulo passado, en el tercer dicho de la segunda duda. Y tãbiẽ los Obispos son verdaderos prelados de los religiosos, cõsiderãdo solamente el derecho diuino, si no estuuieran exemptos de su jurisdiction por la sede Apostolica por justas causas, que para ello ha auido, y ay.

Lo tercero se ha de notar, q̃ ay tres maneras de superiores. Vnos tienẽ sola potestad de jurisdictiõ ciuil, o espiritual sobre sus subditos, como el Papa, y Obispos sobre los seculares, y los principes seglares sobre sus vassallos. Otros superiores tienẽ potestad dominatiua, como señores de las volũtades de sus subditos, como el señor respecto de su esclauo, el prelado, respecto de el religioso, el marido, respecto de su muger, y el padre, respecto de el hijo antes de los catorze años, y respecto de sus bienes, hasta q̃ sale de su poder. Otros superiores ay q̃ tienẽ ambas potestades de jurisdictiõ, y dominatiua. Como son los prelados de las religiones sobre sus religiosos, y el Summo Pontifice sobre todas las religiones, como ya esta declarado.

Lo quarto hemos de notar para inteligẽcia de las cõclusiones segunda y tercera, q̃ los años de la pubertad en las mugeres, son doze, y en los varones catorze. S. f. 25. de reg. c. 15 Y aũque el Sãcto Cõcilio Tridẽtino igualo a los varones, y a las mugeres en el tiẽpo de la probacion, que es de vn año: y en el tiẽpo de la profession, que es de diez y seys años, cumplidos, en lo demas quedo en pie el derecho antiguo, quãto a los votos simples y su irritacion, y quanto a la celebracion de el matrimonio. Lo quinto hemos de notar, que ay tres maneras de votos. Vnos son pernsoales, como de ayunar, de rezar, otros son reales, como de dar lymosna, edificar vn tẽplo, otros son mixtos de personales, y reales como el voto de peregrinar, y de visitar Iglesias dãdo en cada vna lymosna cierta. Y en nuestro proposito tenemos por lo mismo al voto real, y al mixto. Y assi lo que enseñaremos de el voto real, se ha de entẽder tãbien de el mixto. Y tãbien juzgamos por lo mismo a los tutores, o tutoras de los niños q̃ sus proprios padres, quãto a la potestad dominatiua, q̃ tienẽ para irritar sus votos. ¶ Suppuesta esta doctrina, la duda primera de este capitulo es acerca de la primera cõclusion, si son validos, y obligã en cõsciencia a los inferiores los votos q̃ hizieró sin pedir licẽcia a sus superiores de las cosas en q̃ les estan subjectos. Parece q̃ no son validos. Lo primero por la doctrina de S. Thomas, ya citada, y cõtenida en nuestra primera cõclusion, q̃ dize, q̃ ningũ subjecto a otro se puede obligar firmemente con algun voto, en las cosas en q̃ esta subjecto, sin licẽcia de su superior. Luego la parte negatiua es verdadera. D. Thom. 2.2.q.88 art. 8. in corpore. & in solution. ad 3. & 4.

El segundo argumento es. El subdito no es señor de la materia votada, quãdo haze voto de las

cosas

cosas en que esta subjecto a su superior. Luego el tal voto es en si ninguno. Prueuo la consequẽcia. Porque si vno hiziesse voto de hazer limosna de hazienda agena, el tal voto seria en si ninguno. ¶ El tercer argumento es, supponiẽdo, q̃ el superior mãdo a su subdito q̃ no ayunasse a pã y agua. En tal caso por lo menos sera en si ninguno el voto q̃ el subdito hiziere de ayunar a pan y agua. Porque seria de cosa prohibida, y por el consiguiente illicita, como si vn religioso hiziesse voto de hazer alguna cosa cõtra su regla, o constituciones, el tal voto seria en si ninguno, por ser de materia illicita. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

Rich. in 4.d. 38. arti. 4. q. 1.

¶ En esta duda tiene Richardo, que el religioso, q̃ haze voto sin preceder licencia de su prelado para ello, pecca, y el voto es en si ninguno: pero los demas inferiores puedẽ votar sin licẽcia de sus superiores sin peccado, y los votos seran validos.

Digo lo primero. Temeraria sentẽcia es dezir, que los inferiores, aũque seã religiosos, no pueden hazer voto sin preceder cõsentimiento de sus superiores. Prueuo este dicho por el vso de todos los religiosos temerosos de Dios, los quales hazẽ muchos votos sin pedir licencia a sus prelados, y los cumplen, y se acusan grauemente en la confession sacramental de la transgression de los tales votos. Mas el hazer voto de cosas sanctas y buenas, y no impeditiuas de el bien mayor, y mejor es cosa muy loable, y muy meritoria con Dios, y mas merece el que haze vna cosa con obligacion de voto, que el que la haze sin ella, como ya queda largamẽte declarado y probado. Luego no es justo que en esto tenga el inferior, y religioso necessidad de recurrir a su prelado. Y si en los Numeros se dize, que el voto de las niñas, y casadas es sancto y bueno antes de el consentimiento de sus superiores, padres, o maridos porque no se ha de dezir lo mismo, y con mayor razon de el voto de los religiosos? Y la contraria sentencia es contra el sentido y opinion commun de Sanctos y Doctores Escolasticos en esta materia.

¶ Digo lo segundo. El voto hecho por el inferior de vna cosa, que no le esta prohibida, siempre se haze con esta condicion negatiua, si el superior no lo contradixere. Cayetano prueua este dicho con esta razon. El tal voto con la condicion dicha es de cosa buena, y no impeditiua de mayor bien, y possible al que la promete. Luego obliga.

¶ Digo lo tercero. El tal voto obliga al inferior en conscien cia mientras el superior no lo contradixere. expressamente. Porque por lo menos es visto consentir interpretatiuamente, mientras no contradize expressamente.

Digo lo quarto. El voto hecho por el inferior de cosa a el prohibida,

hibida, siempre se entiende con esta condicion affirmatiua, si el superior lo tuuiere por biẽ. Prueuo esto. Porque para que el voto sea valido ha de ser de acto de virtud, como resoluimos en el ca p tulo segundo Y en nuestro caso no sera action de virtud sin la condicion dicha, como consta. Luego ha se de entender con la condicion dicha.

Digo lo quinto. El que hizo semejante voto esta obligado a saber de su superior, si tiene por biẽ q̃ cũpla el tal voto antes, q̃ se passe la coyũtura del tiẽpo en q̃ le deue cũplir. Prueuo esto. Por q̃ la promessa hecha a Dios no ha de ser vana, ni ridicula, como lo seria, si estuuiesse el q̃ hizo el voto largo tiẽpo sin cũplir el voto, y sin dezir a su superior, lo q̃ mandaua que hiziesse. Y si entre los hõbres, quãdo interuiene promessa, ay obligacion de auisar a tercero, y saber de el, si gusta de acceptar la tal promessa, y de que se cũpla: porque hemos de negar esto en la promessa hecha a Dios. Y Dios no esta obligado a requerir el cõsentimiẽto de el hõbre, lo vno por ser Dios, y lo otro por ser a quiẽ se hizo la promessa. Luego al hõbre corre esta obligacion, y de otra suerte no haze lo que deue en esta materia.

Digo lo sexto. El que hizo voto de cosa a el prohibida, hara vna cosa muy acertada, en dezir claramente al superior, como hizo el tal voto, y que vea si tiene por bien, que le cumpla. Pero no esta obligado a tanto, basta que le pida licencia para hazer el tal voto, aunque no le declare, que lo tiene ya hecho Como si vn subdito hizo voto de tener oracion de tres a quatro despues de media noche, o despues d̃ comer, y era hora prohibida por el prelado, muy bien hara en dezir al prelado que hizo el tal voto. Pero no esta obligado: basta dezir, dadme licencia para tener oracion de tres a quatro. Porque al voto dicho solo le falta para ser obligatorio el ser la materia licita cessando su prohibicion. Y para esto basta pedir la dicha licencia. Luego no hemos de obligar al subdito a mas. Y specialmente que si el superior niega la dicha licencia, estara obligado el subdito a no cumplir el tal voto, y si la concede, lo mismo hiziera, si supiera, que auia hecho voto. Y muchas vezes sucede prohibir el prelado, y na cosa en commun, y gustar de que algunos en particular la hagan, estando prometida a Dios. Luego nuestra doctrina es verdadera. Toda la doctrina destos seys dichos es de Cayetano aqui, aunque el Maestro Soto niega la segunda parte de el vltimo dicho en el lugar citado. Cai. 2 2. q. 88 a. 8. So. vbi sup. legat Man Rodriguez in Sũma c. 89.

A los argumẽtos por la parte negatiua respondo, al primero digo que S. Thomas, y nuestra primera conclusion se entiende, quãdo no ay consentimiẽto formal, o interpretatiuo de el superior. Y en las cosas q̃ no prohibe sy visto cõsentir hasta q̃ expressamente contradiga, y en las que

pro-

prohibe, basta pedille licẽcia para hazer el tal voto, cõforme a la doctrina declarada acerca de el sexto dicho. Al segũdo argumẽto nego la cõsequẽcia. La razõ de differencia es, porq̃ ninguno tiene dominio de la haziẽda agena, ni absoluto, ni cõdicionato: pero el subdito tiene dominio sobre la materia votada, por lo menos, cõdicionato, subjectãdolo todo a la voluntad de el prelado, como esta declarado en los dichos, segũdo y quarto. Y assi no es la misma razon, y por esso negamos la cõsequẽcia. Y por la misma doctrina se puede distinguir el antecedẽte. Al tercero y vltimo argumẽto digo, q̃ si vn religioso hiziesse voto de ayunar a pã y agua, mãdãdole el prelado expressamẽte, q̃ no ayune a pã y agua, haria mal, y el voto seria en si ninguno. Mas haziẽdo el tal voto co cõdicio affirmatiua, si el prelado lo tuuiere por biẽ: obligado esta acũplille, y a pedir al prelado su cõsentimiẽto como ya hemos declarado. Y si le diere, cũpla cõ su voto: y sino libre q̃da de la obligacio de cumplir el voto. Y no es lo mismo de el voto q̃ se haze de alguna cosa cõtra la regla, o constituciones, de la religio, porq̃ el q̃brãtallas, siẽpre es malo, y no puede el prelado dispẽsar, sino fuere cõ muy justa causa. Pero en sus mãdatos particulares biẽ puede quitar y poner, como le diere gusto, y mas conuiniere al buẽ gouierno de sus subditos. Y toda nuestra doctrina explicada y probada en nuestra duda se practica como en ella se cõtiene en todas las religiones, dõde ay bõdad, prudẽcia, y verdadera sciẽcia d̃ sãctos, la qual es de mucha importãcia para q̃ en todo se acierte en las religiones. ¶ La segũda duda acerca de nuestra primera cõclusiones, si los superiores, q̃ tienẽ potestad dominatiua sobre sus inferiores, y subditos, de los quales hablamos en este capit. tienẽ autoridad para irritar los votos de sus inferiores. Y Para que desde luego apartemos lo cierto de lo incierto, digo lo primero. Los superiores prelados ecclesiasticos, q̃ tienẽ sola potestad de jurisdictiõ sobre sus inferiores, no tienẽ autoridad para irritar los votos, q̃ sus inferiores hizieren sin su cõsentimieto. Y el tal voto es valido: como lo es el de el seglar hecho sin consentimiento de su Obispo, ni del summo Pontifice Digo lo segundo. Los prelados, y todos los superiores, q̃ tienen potestad dominatiua sobre sus subditos, puede irritar los votos q̃ hizieron sin su cõsentimiento. Exẽplo de este dicho son todos los legitimos prelados de las religiones, y los señores de esclauos, y los padres, y los maridos. Todos los quales pueden irritar los votos, q̃ hizieron sin su cõsentimiẽto sus inferiores, religiosos esclauos, hijos, o mugeres. Pruuo estos dos dichos jũtamente. La potestad para irritar los tales votos nace de q̃ la materia votada es de los superiores propria. Luego conuiene se como a señor

res de la materia votada, y sigue la potestad dominatiua. Luego todos los superiores, q̃ tuuieren esta potestad dominatiua podrã irritar los votos de sus inferiores, y solos ellos. Y por el consiguiẽte, los superiores, q̃ tuuieren sobre sus subditos inferiores sola potestad de jurisdictiõ, no podrã irritar sus votos. Digo lo tercero. Esta autoridad para irritar los votos de sus inferiores cõuiene a los superiores dichos por derecho diuino. Esta cõclusiõ prueua S. Tho. por principios claros de la misma naturaleza. Y la razõ esta muy clara en el. Tambien se prueua de el c. 30. de los Numeros. Y aũq̃ aq̃lla ley solo habla de la dõzella, q̃ esta en casa de su padre, y de la muger, q̃ esta en casa de su marido: la misma razõ corre en los demas inferiores referidos, y mucho mayor en los religiosos, q̃ hizieron total entrega de sus volũtades en manos d̃ sus prelados en nõbre de Dios: aquiẽ de todo pũto se dedicarõ por el voto solẽne, y aquiẽ prometierõ obediẽcia, pobreza y castidad, jũto cõ la obseruãcia de la regla y constituciones de su religion. Pruuasse lo 3. por esta razõ. El q̃ da, o promete lo ageno sin cõsentimiẽto expresso, o interpretatiuo d̃ su verdadero señor peca cõtra derecho natural. Y el subdito q̃ promete a Dios vna cosa, de la qual tiene el superior potestad dominatiua sin cõsentimiẽto suyo formal, o interpretatiuo, promete lo ageno cõtra volũtad de su señor. Luego peca cõtra derecho natural y por el cõsiguiẽte la authoridad dicha conuiene a los tales superiores de derecho diuino natural. Quiẽ duda, sino q̃ si vn esclauo se pusiesse muy despacio a rezar, quãdo deue beneficiar y cauar la viña de su señor peca cõtra derecho diuino natural, y es como si le hurtasse el precio, q̃ auia de ganar de su trabajo? Y el fray le professo, que quãdo ha de cũplir la obediẽcia de su legitimo prelado, se pone a rezar muy de espacio, sin duda peca cõtra derecho diuino natural, y mãda en casa agena, y haze lo q̃ se le antoja de lo q̃ no es suyo. Confirmase toda esta doctrina. Porq̃ no leemos en parte alguna principio alguno de esta autoridad para irritar los votos de sus inferiores, la qual tienen los superiores dichos. Luego euidẽte indicio y señal es q̃ les cõuiene de derecho diuino natural. Digo lo 4. Los superiores dichos pueden irritar los votos de sus subditos inferiores sin causa, ni razon alguna por solo su gusto, como señores de la materia votada. Por lo menos de suerte q̃ la irritaciõ valga, y q̃de el subdito seguro en cõciẽcia sin obligaciõ a cũplir el voto, q̃ hizo irritar el voto en nuestro proposito escassalle y annulalle, y quitar d̃ todo pũto su obligaciõ. Differe de la dispẽsacion en dos cosas. La primera es, q̃ para dispẽsar en el votõ, se requiere potestad de jurisdictiõ: la qual no es necessaria para irritalle, antes basta sola potestad dominatiua tẽporal, como

D. Th. 2. 2. q. 88. art. 8. in copore artic. & in argumento sed cõtra.

hemos

hemos declarado. La 2. es, q̃ para q̃ la dispẽsació en el voto valga, ha de auer causa razonable: y esta no se requiere para la irritació a lo menos para q̃ valga despues de hecha. De las quales differencias, y dela dispẽsació enel voto, y de su cõmutacion trataremos abaxo en su proprio lugar copiosamẽte. Y de la segũda differẽcia dicha se saca la verdad de nuestra doctrina en el quarto dicho. Y prueuase ãbiẽ: porq̃ si Pedro promete a Iuã lo q̃ es de Pablo, sin duda podra Pablo por su libre voluntad cõceder, o negar a Iuã lo q̃ Pedro le mãdo, pues es suyo. Luego si el subdito inferior promete a Dios lo q̃ es proprio de su superior, podra el superior hazer, y deshazer en esta promesta lo q̃ le pareciere, como en cosa propria suya por su libre volũtad: y nadie le puede yr en esso a la mano, y sin duda valdra su irritació, o confirmació. Pero aqui se offrece luego vna difficultad. Y es, si el prelado o superior pecã en irritar los votos de sus inferiores sin causa bastante. Y parece q̃ si, porq̃ vsa mas de el poder, q̃ tiene: especialmẽte si ya cõcedio vna vez facultad y licẽcia al subdito para cũplir su voto. Parece q̃ haze agrauio a Dios y a el en irritarsele: como le haria quiẽ diesse vna cosa a otro, y despues de acceptada se la tornasse a pedir. En esta difficultad Soto tiene, que el prelado pecavenialmẽte por lo menos, irritãdo sin causa bastante los votos de sus subditos y inferiores, y lo mismo dize de los demas superiores y cõtradize en esto a Paludano. Y luestro tiene, q̃ la tal irritació no es peccado alguno. Digo lo primero. La tal irritació no es peccado alguno, ni venial, ni mortal, porq̃ el verdadero señor puede sin causa, ni peccado alguno cassar, y annullar la donació, q̃ se hizo de su haziẽda sin su cõsentimiẽto, como cõsta de los proprios terminos. Y los superiores de q̃ hablamos, tiene potestad dominatiua sobre sus inferiores, y son verdaderos señores dela materia votada. Y esto no es vsar mal de el poder q̃ tiene, pues hazẽ lo q̃ quiere de lo q̃ es suyo. Biẽ es verdad, q̃ el subdito pecara m.o venialmẽte por lo menos, pidiẽdo al prelado irritacion de su voto, por la obligació q̃ echo sobre si de cũplille quãdo le hizo, aunq̃ depẽdia de la volũtad deel prelado. La qual razon no corre en el prelado, o superior, el qual no tiene obligacióalguna por voto, ni por otro titu. para dexar de irritar los votos de sus inferiores. Y a la difficultad, q̃ se insinua por la parte affirmatiua, en caso q̃ el prelado aya dado licẽcia al subdito para cũplir su voto: digo q̃ en tal caso la irritacion sera valida sin duda alguna, y el subdito q̃dara seguro en cõsciẽcia, aũque no cũpla su voto: como lo colligẽ los sanctos de el capitulo 30. de los Numeros. Donde se dize que si el marido annulare el voto de su muger, despues deauelle dado licencia para cumplille: sera acuenta de el marido, y no de

Num. ca. 30.

Sot. li. 7. de iust. q. 3. ar. 1. tenet cõtra Pal. in. 4. dist. 38. q. 4. Syl. tenet cõtra Sotũ. in v. votũ 3o.

la muger. Luego la irritacio, fue valida pues la muger qdo sin obligacio de cūplir su voto. Leese S. Augustin referido en el decreto, y S. Ambrosio referido en el mismo decreto. Prueuase esto cō razō. El prelado, o superior qdan tā señores de la materia votada, como antes lo erā, despues, q̄ hā dado licēcia a sus inferiores para cūplir su voto: porq̄ no abdicarō de si el dominio, ni le traspassarō al subdito, ni ay otro titulo, por el qual aya cessado el tal dominio. Luego puedē irritar los votos de sus inferiores, de tal suerte, q̄ la irritacio sera valida, y el subdito qdara seguro en conscīēcia no cūpliendo su voto, aū dessi pues de auelles dado licēcia para cūplirlle, pecca venial, o mortalmēte conforme lo pidiere la materia d̄ q̄ se trata. Esto se prueua de el capitulo 30. de los Numeros ya citado, y de la razō, q̄ insinuamos por la parte affirmatiua, la qual prueua efficazmēte nuestro dicho segūdo. Y no milita contra el primero. Porq̄ el superior, antes q̄ diera licēcia al subdito para cūplir su voto, no auia echado sobre si obligacio alguna: pero despues de dada la tal licēcia, ya qdo obligado en virtud de la religiō y latria, a no reuocar esta licēcia, y si la reuocare, pecca venial, o mortalmēte, como lo pidiere lo materia de q̄ se trata. Digo lo vltimo. Bien podra el superior, si es juntamēte prelado, dispensar en los tales votos con causa razonable. No por la potestad dominatiua q̄ tiene sobre la materia votada, sino por la potestad de jurisdictiō, la qual no se pierde por la licencia, que el prelado dio al subdito para cumplir su voto.

D. Augs. li. 4. q. super nu. q. 59. & refertur in can. manifestū, & in can. voluit. 33. q. 5. D. Ambr. in lib. de Paradiso ca. 10. & refertur in can. vlt. eiusdem causæ. & quæst.

Man. Rodri. in sūma c. 89. in fine quinte cōclusionis.

¶ Mas aqui ay otra difficultad. Y es, q̄ actiō es necessaria de parte de el superior, para q̄ por ella sea visto irritar el voto. Bastara por dicha auer prohibido la materia, y auer dicho, ninguno ayune los martes, para que este irritado el voto q̄ el religioso hizie re de ayunar los martes.

¶ Parece q̄ basta la dicha prohicibicio. Lo primero. Aq̄lla prohibicio basta para q̄ el subdito no este obligado en cōsciēcia a cūplir el voto hecho de la materia prohibida pues el prelado labrzo inepta para ser materia de verdadero voto reseruādo para si el dominio de ella. Luego tābiē es bastāte la dicha prohibiciō. Para q̄ el voto por el mismo caso q̄de irritado. Lo segūdo si el subdito p̄ de licēcia al prelado para hazer lo q̄ prohibia, y se la nego, queda seguro en conscientia, aunq̄ no le declare su voto acerca de aquella materia. Luego el dicho voto es en si ninguno por sola la prohibicion de el prelado. A esta duda digo. Para que el prelado sea visto irritar los votos de sus subditos, no basta prohibir la materia, sino es necessario, que expressamente los irrite. O diziendo en particular, yo irrito todos los votos hechos de

ayunar

ayunar los martes, o diziẽdo en comun, yo irrito todos los votos de mis subditos. Assi lo enseñan Caietano, y Soto en los lugares citados.

Cai & Soto locis citatis.

¶ Esto se prueua de el capitulo treynta de los Nummeros, donde se pone la forma que han de guardar los superiores para irritar los votos de sus inferiores. Y se dize que el superior, antes que irrite los votos de sus inferiores, ha de saber y entender, de que materia se hizieron los tales votos. Confirmo esta verdad, porque de la prohibició de vna materia hecha en commun, no se sigue bien, que este hecha en particular, especialmẽte, quando esta prometida a Dios. Y muchas vezes veemos, que muchos prelados sanctos, y doctos prohiben a sus subditos muchas cosas en commun. Y quando saben en particular, que Pedro, o Pablo ha prometido a Dios la materia prohibida, lo tienen por biẽ, y passan por ello con mucho gusto, por conuenir assi al seruicio de Dios, no solo la prohibicion en commun, sino la concession en particular. Y assi sea regla general en esta materia, que obliga al subdito el voto hecho de la materia prohibida por el prelado, hasta que expressamente, se lo irrite en commun, o en particular. Porque aũque el voto vna vez irrito, nunca resuscita, sino se haze de nueuo, por el voto impedido obliga a su cumplimiento cessando el impedimento, como todos cõfiessan. Y en nuestro caso el voto de el subdito nunca fue ninguno, o irritado por el prelado, sino impedido por su prohibicion. Y si cessa la tal prohibició, obliga el dicho voto en conscięcia, hasta, que el superior lo irrite expressamente en commun, o en particular, en la forma declarada.

¶ A los dos argumentos en contrario respõdo lo primero, que los antecedentes tiené harta duda, de cuya verdad trataremos a baxo. Lo segundo niego las consequencias. Porque como la irritacion de el voto es cosa mayor, y de mayor consideracion, que su prohibició, no se sigue bien. Esto basta para la prohibicion de la materia votada. Luego basta para su irritacion.

¶ La vltima duda acerca de la irritació de estos votos, es si la autoridad que tienen los superiores dichos para irritar los votos de sus inferiores se estiende a todos los votos de los inferiores, o solamente a algunos. Lo cierto es, que los dichos superiores pueden irritar todos los votos hechos de materia subjecta a su potestad dominatiua, y solos estos votos. Pero lo dudoso es, de q̃ materia son señores, y de qual no: y esto hemos de resoluer en esta duda.

¶ A la qual digo lo primero. Los prelados de las religsones aprobadas, segun que tienen potestad dominatiua sobre sus subditos, pueden irritar todos los votos de sus subditos, excepto

el

el voto de passarse a mas perfecta religion, o estado: y aun en este mismo voto pueden dispensar auiendo causa razonable para ello, segun que tienen potestad de jurisdicion sobre sus subditos. La primera parte de este dicho es contra Caietano, y algunos discipulos de Sancto Thomas. Los quales enseñan probablemente en el lugar citado, que el prelado entre los religiosos no les pueden irritar los votos hechos de las cosas necessarias para la vida eterna, como son los votos de no peccar mortalmente, de no hurtar, de no mentir. Tambien es la misma primera parte de nuestro dicho contra algunos que enseñan, que los prelados de los religiosos no les pueden irritar los votos mentales, de orden, o otros exercicios mentales. Mi opinió es, que les pueden irritar todos los votos, excepto el de passarse a mas perfecta religió, y estado. Esta sentencia es de los padres Maestros Victoria, y Soto.

Cai. cũm alijs. in 2. 2. q. 88. art. 8. in dubio vl.

Vict. 2. 2. q. 88. art. 8. Soto ybi.

¶ Prueuase esto. Porque el religioso por el voto solenne, que hizo en manos de su prelado, hizo total entrega de si, y de todas sus opiniones, y actiones futuras, exceptas aquellas, de las quales es cierto conforme a derecho, que son causa de el augmento en la vida espiritual Y assi esta recebido por la Iglesia, y entendido, y declarado el voto solenne de los religiosos. Y no ay otra action, de que sea cosa llana en derecho, que augmenta el prouecho espiritual, sino el passarse a mas perfecta religion, o estado, porque esta sola esta exceptada en derecho. Luego solo este voto no puede irritar el prelado: y todos los demas estan subjectos a su potestad dominatiua.

¶ Lo segundo se prueua la misma parte especialmẽte cõtra Caietano. En las cosas necessarias para la vida eterna se hallan dos obligaciones, quando son materia de el voto. La vna necessaria, que pertenece a la virtud de la propria materia. Como el no hurtar, a la virtud de la justicia: y la otra voluntaria al subdito, que haze voto de ella, que pertenece a la virtud de la religion y el prelado es señor de la voluntad, y de todas las actiones volũtarias de sus subditos. Luego, bien podra irritalle el voto de las cosas necessarias para alcãçar la vida eterna, por la parte q̃ son voluntarias, y subjectas a su potestad dominatiua. Y de esta doctrina se suelta el argumento de Caietano, y otros, que se hazen contra nuestra sentencia. Pero justo sera responder a vn argumento, que hazen los de la segũda opinion, que es este. La Iglesia no tiene potestad ni autoridad sobre los actos puramente mentales: Luego el prelado de las religiones no puede irritar los votos puramente mentales. A este argumento niego la consequencia. Porque los votos de que hablamos no son puramẽte

internos,

internos, pues se manifiestan al prelado, quando se le pide que los irrite. Lo segundo digo, que la Iglesia no tiene authoridad sobre los actos puramente internos, considerando solamẽte su potestad de jurisdiction, de la qual se entiende aquel commun dicho, que la Iglesia no juzga de las cosas ocultas. Pero hablãdo de la potestad dominatiua, es falso el antecedente. Por que quien por ella es señor de la voluntad, y opiniones de el subdito, no es mucho, que lo sea de sus opiniones internas, especialmente auiendo hecho el subdito por el voto solenne total resignacion de si en las manos de el prelado con vn acto exterior heroyco, quales la profesion solenne de los religiosos.

¶ La segunda parte de nuestro primer dicho se prueua. Porque el voto que haze el subdito religioso de passarse a otra religion, es voto simple, y no de religion absolutamente, sino de passarse de vna religion a otra. Luego podra el prelado con justa causa dispensar en el, vsando la potestad de jurisdiction, que tiene sobre su subdito: pues el tal voto no esta reseruado al Summo Pontifice, ni se halla tal reseruacion en el derecho. Vease acerca de esto F. Manuel Rodriguez.

Man. Rodri. in sũma. c. 89. cõcl. 4. & vide per totũ cap. 29.

¶ Digo lo segundo. El marido no puede irritar el voto, que su muger hizo de castidad quãto es de su parte, la qual consiste en no pedir el debito, ni el voto que hizo de no dalle, auiendole dado el marido licẽcia para hazer el tal voto. Pero todos los demas votos de su muger puede irritar, aunque se hayã hecho de cosas necessarias para alcãçar la vida eterna. La primera parte de nuestro dicho es contra el M. Soto en el lugar citado, y en otra parte, dõde dize, q̃ el marido puede irritar el voto que su muger hizo de no pedir el debito, y el que hizo con licencia del proprio marido, de no dalle. Si no es en caso que ambos de cõmun cõsentimiẽto ayã hecho el tal voto: porque entonces no le podran irritar. Pero nuestra doctrina parece estar determinada por Celestino tercero en vn capitulo de el derecho. Dõde dize q̃ la muger, q̃ hizo voto solenne de religion, pensando, q̃ era muerto su marido, no lo siendo, la obliga a no pedir el debito: porque esto esta en mano de la muger, que hizo el tal voto, y es de su derecho. Pero no es valido el tal voto, quanto a la clausura, q̃ en si encierra, porq̃ estar encerrada, no es cosa concedidaa la muger contra voluntad de su marido. Tambien Sant Augustin tiene expressamente nuestra sentencia. Cuya razon es esta. El marido, y la muger son iguales, y compañeros quanto al acto cõjugal como lo determina Sant Pablo. Luego el marido no puede irritar el voto, que hizo la muger de no pedir el debito. Prueuo la cõsequẽcia. Porq̃ irritar el voto es actiõ

Sot. li. 7. de iust. q. 3. ar. 1. & in 4. dist. 27. q. 1. art. 4.

in ca. placet, de cõuersione coniugat.

D. Aug. lib. 4. super Num meros q. 59.

de

de superior, y de el que es señor de la cosa votada. Y assi se practica en la Iglesia, que los maridos no irritan el tal voto, antes de ordinario se acude por dispensacion al prelado eccleſiastico. La segunda parte de nuestro segundo dicho es contra Caietano, y se prueua de la potestad dominatiua, que el marido tiene sobre la voluntad, y operaciones de su muger, aun en las cosas necessarias para alcançar la vida eterna, por la parte, que son voluntarias. Syluestro tiene, que el marido no puede irritar algunos votos de su muger, aun de las cosas necessarias para alcançar la vida eterna, pero su sentencia es contra S. Thomas, y contra todos los Doctores, y cõtra el vso de la Iglesia, y agrauia mucho la potestad dominatiua de los maridos respecto de sus mugeres, y en orden a todas sus operaciones, excepto el acto cõjugal, en el qual son yguales y compañeros, como dize Sant Augustin.

Cai. 2. 2. q. 88. ar. 8.

Syl. v. votum. 5. §. 1.

D. Th. & eius discipuli. 2. 2. 4. 88. art. 8.

Aug. li. 4 super Numeros ca. 59.

¶ Digo lo tercero. La muger no puede irritar voto alguno de su marido. Esta doctrina es contra algunos sabios autores. Los quales enseñan, que la muger puede irritar el voto que hizo su marido de no pedille el debito, y algunos otros votos, cuyo cumplimiento redunda en perjuyzio de la muger, como es el voto de vna larga peregrinacion. Pero nuestra conclusion se prueua. Lo primero: porque la muger no es superior al marido, ni tiene potestad dominatiua sobre el, ni es cabeça suya, como lo es el marido, y S. Pablo lo enseña. Luego no puede irritalle voto alguno. Lo segundo se prueua de el vso vniuersal de toda la Iglesia, conforme al qual nunca los maridos piden a sus mugeres irritacion de algun voto suyo. Antes supponiendo q̃ no tienen authoridad para ello acuden por dispensacion en los tales votos a los prelados eccleſiasticos. Y de creer es, q̃ de mejor gana acudirian a sus mugeres para este effecto, si se entendiera en la Iglesia, que ellas tenian authoridad para ello. Y hizieran mal los confessores en obligar a los maridos a pedir dispensacion de los tales votos a los prelados eccleſiasticos, pudiendo a menos costa conseguirse su pretension.

¶ Digo lo quarto. El señor puede irritar todos los votos de su esclauo, excepto el voto de continencia, o castidad, porque de esta no se sigue perjuyzio alguno al señor. Y mucho mas cierta es esta doctrina, que la de el dicho passado, por ser mucho mayor la subjection, que tiene el esclauo a su verdadero señor, que la q̃ tiene las mugeres casadas a sus legitimos maridos sin duda, ni controuersia alguna.

¶ Digo lo quinto. Los padres pueden irritar todos los votos personales, o reales, que sus hijos hizieron antes de los catorze años, excepto el q̃ declararemos

en el dicho octauo. Y todos los votos reales de sus hijos antes de los veynte y cinco años, o antes, que salgan de su patria potestad. Esta doctrina es certissima. Prueuase lo primero de el vso y costumbre recebida, y aprobada por todos los Doctores en la Iglesia catholica. Tambien se prueua de dos concilios prouinciales approbados por el summo Pontifice, y referidos en el decreto, y de las determinaciones de Alexandro tercero, y Clemente tercero. Y ha se de aduertir, que esta potestad de los padres para irritar los votos de sus hijos, es de derecho natural, quãto a su substancia, y es de derecho positiuo, quanto al determinar y señalar el tiempo, en que los hijos han de estar debaxo de el poder de su padre, o salir de el. La razon de esta verdad, y de nuestra conclusion da Sancto Thomas, y es esta. De dos causas y rayzes puede nacer el no ser verdaderos votos los de los niños. La vna es, no tener perfecto vso de razon para differenciar lo bueno de lo malo, ni lo dulce de lo amargo, ni para considerar, si les conuiene hazer voto de alguna cosa, o no. La otra rayz es, el no tener dominio de la materia votada aunque les sobre el vso de la razon. De la primera rayz nace, que el derecho natural dio a los padres dominio sobre sus hijos antes de los catorze años en todo, y por todo, como la muger por su proprio, consentimiento hizo a su marido, señor de sus operaciones, y el religioso al prelado. Porque antes de aquella edad los niños no tienen perfecto vso de razon ni saben lo que les conuiene, o no les conuiene. Y assi la naturaleza quiso, que el buen juyzio de los padres junto con el natural amor, que tienen a sus hijos, supplieste la falta de los hijos en esta parte. Y por esso antes de los catorze años pueden los padres de derecho natural irritar todos los votos de sus hijos, personales y reales. Pero porque vnos tienen vso de razon antes, que otros, y no ay Igualdad en el natural discurso de los hombres, quiso la naturaleza remitir a las republicas la determinaciõ de el tiempo, en que los hijos hã de estar debaxo de el poder y tutela de sus padres, conforme a la disposicion de las cosas en cada prouincia, y Reyno, y cõforme a los que juzgaré ser mas conuiniẽte en ordẽ al biẽ, y gouierno cõmun de sus republicas. Y aunque la dicha potestad de los padres es de derecho diuino quanto a su substãcia, depẽde de la autoridad de la Iglesia, y republica quãto a la determinaciõ de el tiẽpo, como se vee en el precepto diuino de la confesion sacramental, y de la suscepcion de el Sancto Sacramento de el altar, los quales dependen de la autoridad de la Iglesia, quanto a la determinaciõ de el tiẽpo. Y aunque los prelados ecclesiasticos en quanto tales, no tiẽ autori-

Con. Triburiense 1. fer. in canone. puella 20 q. 2. & cõcil. Iliberitanum. Granat. refertur in cã. pueri. 22. q. 3. Alex. 3. in c. significatũ, & Clemens. 3. in cap. cum virũ de regul.

dad para irritar los votos de los seglares, como assentamos al principio de la segunda duda de este capitulo, pero tienenla para dalla a otros, por conuenir assi al buen gouierno de la Iglesia, y republica secular. Porque cierto es, que por leyes justas y santas, se quita, y pone dominio en muchas cosas. Assi en nuestro proposito, aunque la Iglesia no tiene authoridad para irritar los votos de los seculares, la doy por justissimas causas a los padres en orden a los bienes de sus hijos, antes de los veynte y cinco años, para los votos reales, y antes de los catorze años para los personales y reales. De donde se infiere, que si el hijo tiene algunos bienes auidos en buena guerra, o parecidos a ellos, llamados en el derecho Castrenses, o quasi Castrenses, podra hazer voto de gastallos en obras pias, y el padre no se lo podra irritar: por estar, como estan los dicho bienes exemptos de la potestad de el padre por justas leyes y causas: y por el consiguiente el hijo no le esta subjecto en aquella materia. Vease en esta materia Fray Manuel Rodriguez. Y en esta traslacion de dominio de los bienes de los hijos hasta los veynte y cinco años hecha justissimamente por las leyes en los padres, se funda la segunda rayz, que Sancto Thomas puso en el lugar citado. Y es, el no ser validos los votos reales de los hijos hasta q̃ salen de la patria potestad: porque no son señores de la materia votada.

Man. Rodri. in sũma. c. 91.

D. Th. 2. 2. q. 88. art. 9.

¶ Digo lo Sexto. Los hijos despues de los catorze años cumplidos, pueden hazer votos personales como de ayunar, y rezar: y sus padres no se los puedẽ irritar. Y aunque el derecho solo habla expressamente de el voto de la religion, la misma razon corre en todos los demas votos personales. Porque el hijo, passados los dichos catorze años, es señor de si, y communmente tiene sufficiente vso de razon para votar, y saber lo que haze, en orden assi: y el padre no tiene dominio sobre las operaciones de su hijo passado el dicho tiempo. Ni corre la misma razon en la muger respecto de su marido: porque ella esta subjecta por su propria voluntad cõ todas sus operaciones al marido, aunq̃ tenga perfectissimo vso de razon, y por esso puede siempre el marido irritar los votos de su muger en qualquier tiempo, y edad, mientras durare el matrimonio, como esta declarado en los dichos, segundo y tercero de esta duda. Mas el padre puede irritar todos los votos de su hijo antes de los catorze años. No porque el hijo aya hecho traspasso de el dominio de su voluntad, y operaciones en el padre, sino porque hasta cumplir la dicha edad communmente no tienen el vso de razon necessario para votar. Y por esso cessan,

do este impedimento, cessa tambien la potestad dominatiua de padre en orden a los votos personales de el hijo.

¶ Digo lo septimo. Los padres pueden irritar los votos, que sus hijos hizieron antes de los catorze años, aun despues que ayan cúplido la dicha edad. Como si vn hijo antes de los catorze años hizo voto de castidad, de religion, o de ayunar: y despues de cumplidos los catorze años, trata de cumplir su voto, pensando que no tiene otro remedio alguno: o porque el padre entiende q̃ no le puede irritar: có todo esso le puede irritar como todos los demas votos personales excepto el q̃ luego declararemos. Esta conclusion es cõtra el Maestro Soto, y contra Aragon, y Fray Manuel Rodriguez, los quales tienen lo contrario por estas razones. La primera es. La potestad q̃ los padres tienen para irritar los votos de los hijos, solo les dura hasta que sus hijos cumplan catorze años, hablando de los votos personales: como hablando de los reales, les dura hasta que sus hijos cumplan veynte y cinco años. Luego, cumplida la dicha edad, no podra el padre irritar algun voto de su hijo.

Sot. li. 7. de iust. q. 3. art. 2. Ara. 2. 2. q. 88. art. 8. in fin. Man. Rodri. in sũma. c. 91. circaquartam conclusionẽ.

¶ La segũda razõ es. Si vn esclauo siendolo, hizo vn voto, y no le cumplio hasta que alcançó libertad: no podra su señor despues irritarsele, como todos cõfiessan. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

¶ No obstantes estas razones, nuestra conclusion es verdadera, y de Caietano a quien siguen Fray Luys Lopez y otros. Prueuola con esta fuerte razon. El voto de el hijo hecho antes de los catorze años, siempre se haze con dependencia de el consentimiento de el padre, y con condicion, subintellecta, si el padre no lo irritare: y por cumplir el hijo los catorze años, no se hizo el voto absoluto. Luego siẽpre queda con aquella flaqueza, y subjecto a la irritacion de el padre: por ser la condicion de el voto condicional esta, que no cumplida la condicion, no obliga. Confirmo esta razon, porq̃ la autoridad y potestad q̃ la naturaleza dio a los padres para irritar los votos personales de sus hijos antes de los catorze años, se funda como en propria rayz en q̃ los hijos cõmunmẽte antes de aquella edad no saben lo que se hazen, especialmente, en cosas graues, como lo es el hazer votos personales, y hemos ya declarado esta rayz explicando la doctrina de Sancto Thomas en esta parte acerca de el quinto dicho. Y por cumplir el hijo catorze años, no se le pego prudẽcia, ni discreciõ alguna en ordẽ al voto, q̃ tenia hecho antes de aquella edad, como cõsta. Luego hemos de dezir, q̃ los padres de derecho natural tienen potestad para irritar los votos personales de sus hijos, hechos antes de los catorze años, aũ despues de cumplidos.

Cai. 2. 2. q. 89. art. 5. Lupus in instru. conf. 1. p. c. 48. colum. 356.

¶ A las razones por la contraria sentencia respondo. A la primera niego el antecedente, hablando de los votos hechos antes de los catorze años, por la razon dicha. Y assi no cessa la autoridad de los padres, sino en ordē a los votos personales, que los hijos hizieren, despues de cūplidos los catorze años.

¶ Por la segunda razon se cōuencen a tener la contraria opinion, Aragon y F. Manuel Rodriguez en los lugares citados. A la qual respondo, negando la consequencia. La razon de differencia es: porque la autoridad que el señor tiene para irritar los votos de su esclauo, no se funda en que el esclauo tiene poco juyzio para deliberar en lo que le conuiene, sino en la potestad dominatiua, que tiene sobre todas sus actiones, mientras fuere su esclauo: y assi cessando la esclauonia, no tiene titulo alguno para irritalle despues de libre, el voto que hizo, siendo su esclauo. Mas la authoridad de los padres para irritar los votos personales de sus hijos, hechos antes de los catorze años, fundase en el poco juyzio, que communmente tienen los hijos antes de aquella edad, como ya esta declarado. La qual razon euidentemente corre tambien, y milita en los votos personales hechos antes de los cartorze años con la imprudencia, y indiscrecion propria de muchachos, aū despues de cūplidos los catorze años porque no se les pega por esso prudencia alguna.

Arag. & Man. Rodri. iam citati.

¶ Digo lo octauo. Si vn hijo antes de los catorze años haze voto de castidad para quando se ordenare de orden sacro: y por el consiguiente de la castidad annexa a aquel estado, valido es el tal voto, y el padre no se le puede irritar, como enseñan Caietano, y Soto por esta razon. El estado clerical de los ordenados de orden sacro es vn estado que exime al tal ordenado de la patria potestad, como todos confiessan conforme a derecho. Y el voto de castidad esta annexo a aquel estado. Luego tambien esta exempto de la potestad de el padre. Y assi dize muy bien Cayetano, que el voto, q̄por si y solo estaua subjecto al padre, arrimado a tal estado, no lo esta. Por ser regla de derecho que lo accessorio sigue la naturaleza de el principal. Ni obsta, que el padre pueda, como realmente puede, irritar el voto de religion hecho por su hijo antes de los catorze años, con ser de mayor obligacion que el voto solenne clerical: porque en lo demas no corren parejas. La razō de differencia es, que el voto solenne clerical esta annexo a vn estado que exime de la patria potestad, y sigue la naturaleza de el mismo estado, como acabamos de declarar. Mas el voto solenne de religiō no esta annexo a estado alguno, antes haze cabeça por si, y haziendole, se toma nueuo estado perfectis-

Cai. 2. 2. q. 88. art. 9. Sot. li. 7. de iust. q. 3. ar. 2.

simo

simo, y fuera gran inconueniente ponelle en manos de muchachos, sin que el Padre tuuiera autoridad para irritalle. Y por el consiguiente, la mayor perfection, que tiene, comparado con el voto solenne clerical, no ha de ser causa de eximille de la patria potestad. Antes, por ser tan perfecto, es justo ponelle en mejores manos, y remitille a mejores entendimientos, que son communmente los de los muchachos antes que cumplan catorze años de edad.

¶ Digo lo nono. Si vn moço antes de los catorze años haze voto de religion solenne, no le obliga aun como voto simple de castidad, y aunque su padre no selo irrite, podra libremente casarse: y si fornica, no peca contra la virtud de la religiõ. Esta conclusion tienen Caietano, y Soto en los lugares citados, y parece estar diffinida en dos textos de el derecho.

Cai. & Sotus locis cita. tex. in c. 1. extra de regularibus, & in c. 1. eod. tit. lib. 6. conc. Triden. sess. 25. de regul. c. 15.

¶ Contra esta doctrina ay tres argumentos. El primero es. Despues de el sancto concilio Tridentino nadie puede hazer profesion en religion approbada, hasta auer cumplido diez y seys años. Suppuesta esta determinacion, demos, que vn moço ya cũplidos catorze años, hizo voto de ser frayle, el qual voto es personal hecho en edad legitima, y con sufficiente deliberacion. Luego por lo menos en este caso el voto solẽne de religiõ obligara como voto simple de castidad. A este argumento respondo, que nuestra conclusiõ es mas cierta despues de el sancto concilio Tridentino, que antes. Porque el mismo cõcilio declara, que el voto solẽne de religiõ hecho antes de los diez y seys años cũplidos, no cause obligaciõ alguna, a la obseruãcia de alguna regla, o constituciones, ni valga la profesion, ni tẽga fuerça para qualesquier otros effectos suyos. En las quales vltimas palabras esta determinada nuestra doctrina casi euidentemẽte: pues es cierto, que vno de los effectos principales de el voto solẽne de religion, es la obligaciõ a ser continente, y casto.

¶ El segundo argumento es. Mayor impedimento es para hazer voto solenne de religion el matrimonio rato, y cõsummado repugnando la muger, o el Marido, q̃ el impedimẽto de la falta de legitima edad, pues el primero nace de la propria naturaleza deel matrimonio, y de la mutua entrega de los cuerpos, y dela volũtad y actiones de la muger en el matrimonio se hallan. Y el otro nace de la determinaciõ de la Iglesia, y es de derecho positiuo. Y si el marido, o muger hazen voto solenne de religion repugnando la otra parte, quedan obligados a guardar castidad, no pidiendo el debito, ni offendiendo a Dios con otra muger, como si vuieran hecho voto simple de castidad, como se determina en el derecho. Luego en nuestro caso hemos de dezir lo mismo con mayor titulo.

¶ A este argumento respõdo negando la consequencia por que en lo demas no corren parejas los dos votos de que hablan las premissas. Porque la Iglesia juzgo y con mucha razon por muy gran inconueniente, q̃ los muchachos en tã tierna edad, antes de cumplir los catorze años, q̃ dasen obligados a cosa alguna en virtud de el voto solenne de religion, el qual requiere mucha cõsideracio, y deliberacio, y juyzio assentado, y perfecto, y este no se halla communmẽte en los muchachos. Pero en los casados no corre este inconueniente, ni otro alguno, en lo que la Iglesia determino a nuestro proposito. Antes es muy justo castigar a quien hizo voto solenne de religion contra voluntad de su marido, o muger, despues de vna vez consummado el matrimonio. Y el castigo es que no pueda pedir el debito durante el matrimonio, ni se pueda casar despues de la muerte de la persona agrauiada. De l qual castigo no se sigue perjuyzio alguno a la otra parte: antes el derecho fauorece en esto su partido.

¶ El tercer argumẽto es. El voto solẽne depẽde de el cõsentimiẽto y acceptacion de la Iglesia, como de causa efficiente, como largamente declaramos en el capitulo passado, en el dicho tercero de la duda segunda. Y el voto simple tiene su fuerça de la deliberacion de el animo, con que se haze, y de la voluntad de el que vota, como Sãcto Thomas enseña. Y el voto solene de el casado hecho contra voluntad de su muger, despues de cõsummado el matrimonio, induze obligacion de voto simple, como probamos en el argumẽto passado. Luego tambien la causa en nuestro caso: pues la Iglesia no da fuerça al voto simple.

¶ A este argumento digo, que la Iglesia puede por su voluntad acceptar, o no acceptar el voto solenne de todo punto, y por partes, acceptandole como solenne quanto a la obediencia, y como simple quanto a la pobreza y castidad, o al reues. Y aunque el voto simple de suyo no recibe su fuerça de la Iglesia, sino de la deliberacion, y voluntad de el que le haze, pero accidentalmente segun que se causa el voto simple de auer hecho voto solẽne, depẽde de el cõsentimiento, y acceptacion de la Iglesia, como depende el solenne de donde se siguio. El exemplo es accomodado, y ya declarado en el dicho octauo de esta duda. Los moços que hizieron voto solenne clerical de continencia, o castidad, por el mismo caso salen de la patria potestad quanto a esto. No porque el hazer tal voto tenga de suyo este effecto, sino accidentalmente, por estar conjuncto con el estado clerical, por el qual conforme a derecho se exime el clerigo de la patria potestad. Assi en nuestro proposito la Iglesia quita, y pone en la obligacion de el voto simple de castidad, no por

2.2. q. 88 art. 9.

que

que se funde en el consentimiento, o acceptacion de la misma Iglesia de su propria naturaleza y cosecha, sino porque se siguió de el voto solenne, el qual depende de el consentimiento, y acceptacion de la Iglesia, como de causa efficiente al modo ya declarado. En lo demas que aqui se pudiera dezir, lease Caietano en el lugar citado.

Cai. 2. 2. q. 88. art. 9.

¶ Digo lo decimo. El superior puede irritar los votos de sus inferiores, aunque prometan de cumplillos despues de auer salido de poder de sus superiores. Exẽplo, vna muger casada prometio de visitar la imagen de nuestra señora de Guadalupe si su marido muriesse, y se viesse viuda sin dependẽcia de su volũtad: o si vn hijo de familia subjecto a su padre prometiesse de hazer vna lymosna, quãdo saliesse de poder de su padre, o vn esclauo para el tiẽpo de su libertad. Muy biẽ podran todos estos superiores irritar los votos dichos Esta cõclusion es de Sylueſt. quãto a los hijos, y religiosos: y la niega de todos los otros subditos y Caietano, Aragon y F. Manuel Rodriguez la niegã absolutamente de todos. Prueuo mi dicho. Aunque el dicho voto depende quãto a su execucio de el tiempo futuro, en el qual el subdito no lo sera pero quãdo haze el tal voto es verdad dezir a boca llena, q̃ esta de todo punto subjecto a su superior, quanto a las actiones, y quãto a la materia votada. Luego bien le podra el superior irritar el tal voto. Especialmente q̃ mientras vno es inferior, tiene su voluntad dependiente de la voluntad de el superior, y ligada a ella. Luego no puede hazer voto alguno, que no este subjecto a la voluntad de el superior, aunque prometa de ponelle en execucion, para quãdo no fuere inferior. Y de esta doctrina se saca euidente solucio de el argumẽto, q̃ pone Caietano cõtra nuestra conclusion.

Syl. v. religio. 2. § 15. & expresius. v. votum 4. § 2 Caie. & Aragon. 2. 2. q. 88. art. 8. Man. Rodri. in summa. c. 90. in cõclus. 10.

¶ Digo lo vndecimo el voto cõfirmado por vn superior, puede ser irritado por el superior, q̃ sucede en el mismo officio, como el voto cõfirmado por vn prior puede ser irritado por el prior q̃ sucede en el mismo officio. Porq̃ el primer superior ni quita, ni pone en la autoridad de su sucessor. Y fuera muy grã inconueniente practicarse lo cõtrario de nuestra cõclusiõ. Porq̃ pudiera el subdito eximirse cõ facilidad de la obediẽcia de su prelado, diziẽdo q̃ auia hecho voto de lo q̃ hazia cõfirmado por el prior passado.

¶ Digo lo duodecimo y vltimo. Las preladas de las monjas tienen la misma authoridad para irritar los votos de sus subditas, que tienen los prelados de los frayles en orden a sus subditos: y la misma razon corre en las preladas de las beatas, que tienen voto solenne. Porque aunque las tales preladas no tiẽnen potestad de jurisdiction sobre sus subditas, como refieren los Theologos tratando de esta materia: pero tiene potestad

Theol. in 4. in materia de claustris.

dominatiua, por la entrega total que hizieron en sus manos las subditas de si, y de todas sus actiones en nombre de Christo, como la hizieron los frayles en manos de sus prelados. Y la muger a su marido, y el esclauo a su señor: y el pupillo al tutor, o tutora que suceden quanto a esto, en todo el derecho de el padre. Y fuera gran inconueniente, que en mandando las preladas alguna cosa, pudieran las subditas escusarse justamente diziendo, que auian hecho voto de lo contrario. Lo qual no pueden allegar aun entre los seglares, las hijas a las madres como lo son las preladas de sus monjas.

Cap. VIII. De la dispensacion en el voto, y de su commutacion, y de las personas, que pueden dispensar en los votos, y commutallos.

D. Th. 2. 2. q. 88. ar. 10. 11 & 12.

PRimera conclusion. La Iglesia puede dispensar en el voto, y le puede commutar Segunda conclusion. La dispensacion en el voto se haze quando la Iglesia determina absolutamente, que no se ha de guardar, ni cumplir el voto: y la commutacion se haze, quando en lugar de la materia votada sucede otra en que se trueca.

¶ Tercera cõclusion. Menos es cõmutar el voto, q̃ dispensar en el. Quarta cõclusion. Para la dispensacion en el voto, y su commutacion se requiere autoridad de el prelado. Y en lo vno y en lo otro se ha de tener mucha cuẽta cõ la honra de Christo nuestro señor y con la vtilidad de la Iglesia su esposa, y madre nuestra. Quinta y vltima cõclusion. La Iglesia no puede dispẽsar en el voto solenne monachal de cõtinencia, y castidad.

¶ En quatro partes diuido el tratado de la dispensaciõ en los votos, y de su cõmutaciõ. En la primera parte tratare de la potestad, q̃ se requiere en la dispẽsaciõ y cõmutacio de el voto simple. En la segũda parte tratare, si la Iglesia tiene autoridad para dispẽsar en el voto solẽne. En la tercera declarare, que authoridad se requiere en los prelados, para dispensar en los votos dispensables. En la quarta, y vltima parte explicare las causas, que ha de auer para la dispensacion, y commutacion de los votos.

¶ Ante todas cosas es necessario diffinir la dispẽsaciõ, y cõmutaciõ de los votos, y declarar en q̃ se differenciã de otras cosas, q̃ se les parecẽ. Dispẽsacion en el voto, es quitar su obligaciõ por alguna justa causa. Cõmutacion de el voto, es passar la obligaciõ de vna materia a otra. Explicacion de el voto, es declarar, que lo que era legitima materia de el voto, ya no lo es, por alguna razõ, o causa q̃ sobreuino. Cessar el voto es, q̃ su materia lo dexe

de ser sin explicacion alguna. Como si Pedro hizo voto de no entrar en vna casa: porque entrando en ella se ponia a peligro de peccar mortalmente por causa de vna mala cõpañia, que auia en aquella casa. Cesso acaso el peligro dicho, cessa tambien la materia de el voto, y su obligacion sin explicacion alguna. De la irritacion, bien a la larga hemos tratado en el capitulo septimo passado.

¶ La primera duda de este capitulo conforme al orden puesto es graue, si ay en la Iglesia poder para dispensar en el voto simple, o para commutalle. Y por dispensacion en el titulo de esta duda entẽdemos qualquier oblacion de la obligacion de el voto, o sea dispensacion, o cassacion, o irritacion. Por la Iglesia entiendo al Summo Pontifice su cabeça. Porque Dios sin duda puede quitar la obligacion de el voto, y Christo nuestro señor en quanto hombre por la potestad de excellencia que tenia, podia y puede quitar la dicha obligacion.

¶ Parece verdadera la parte negatiua con este argumento. El Summo Pontifice no puede dispensar en las cosas, que son de derecho diuino, o natural pues exceden su autoridad. Y la obligacion de cumplir el voto simple, es de derecho diuino. Luego el Summo Pontifice no puede dispensar en el voto simple. Prueuo la menor. El que haze voto simple se subjecta immediatamente a la ley diuina como el ciudadano, por el mismo caso, que lo quiere ser, se subjecta immediatamente, a las leyes de su Republica. Porque este argumento es muy dificultoso, y Sancto Thomas le puso, y solto, sera bien referir aqui su solucion. Dize el glorioso doctor, que quando el prelado dispensa en el voto, no dispensa en precepto alguno diuino, o natural, sino solo determina, que la materia votada con sufficiente deliberacion, no es congrua materia de el tal voto, y assi solo haze que no cayga de baxo de obligacion de el voto, lo que antes caya.

D. Thõ. 2.2.q. 88 ar. 9. ad 2 argumentum.

¶ Esta solucion explican los discipulos de Sancto Thomás en el lugar citado, notando, que ay dos maneras de preceptos naturales. Vnos son absolutos que no piden cosa alguna de parte de los que se obligan, como son los preceptos de el Decalogo. Otros ay que se fundan en alguna cosa voluntaria de parte de los que estan obligados a guardallos, como es el precepto de guardar el contracto de compra y venta. Esto suppuesto dizẽ, q̃ los preceptos primeros son de todo punto indispensables, pero los segundos no: porque se puede quitar el origen, y rayz, sobre que se fundan los tales preceptos. Y esto no es dispensar en el derecho natural, sino quitar el consentimiento y razon de voluntario, sobre que se fundaua la obligacion natural. Ponen

Discipuli D. Tho. loco cit. ex 2.2.

exemplo desto, quando se rescinde el contrato de compra, y venta por voluntad de los contrayentes, por alguna causa, que para ello tuuieron, si durara el tal contracto, imposible era no obligar, pero puede cessar el contracto por voluntad de los contrayentes, y consiguientemente cessa su obligacion, faltando la voluntad en que se fundaua. Assi dizen en nuestro proposito, que si el voto dura y perseuera, imposible es, que no obligue. Pero porque el voto depende de la voluntad de el que le hizo, puede la Iglesia quitar este estribo, donde se funda la obligacion de el voto, y luego se quita consiguientemente, su obligacion.

¶ Esta solucion es bien difficultosa de entender, de la qual parece, que se siguen, algunos inconuenientes. El primero es: porque conforme a ella podria el Summo Pontifice dispensar en el matrimonio rato, lo qual es temerario. Prueuo la sequela. Porque el matrimonio rato depende de el consentimiento, y voluntad de los contrahientes. Tambien parece que se sigue, que la dispensacion en el voto hecha sin causa, sea valida, lo qual es casi error. Prueuo la sequela. Porque conforme a la solucion dada, quando se dispensa en el voto, no se dispensa en el derecho natural, sino en el fundamento que se presuppone a el. Y es cierto, que la dispensacion hecha sin causa en lo que es de derecho positiuo, es valida. Luego tambien lo seria la dispensacion en el voto hecha sin causa.

¶ Lo vltimo se arguye contra la solucion dada. Aunque el ciudadano se subjecta por su propria voluntad a las leyes reales, pero vna vez subjecto no se puede eximir de la obligacion sin autoridad de el propio Rey, cuyas son las leyes a que se subjeto. Luego aunque el hombre por su propria voluntad se subjecta a Dios, haziendo voto de alguna cosa buena, no esta en su mano eximirse de aquella obligacion sin autoridad de el mismo Dios, a quien voluntariamente se subjecto por su voto.

¶ A esta duda, digo, que es cierto segun la fe, auer autoridad en la Iglesia y en los prelados de ella para dispensar en los votos, y para commutallos. Prueuase esto lo primero de el vso vniuersal de toda la Iglesia Catholica desde los Apostoles hasta nuestros tiempos. Y no es de creer, que en cosa tan graue aya vsurpado la Iglesia la autoridad de Dios y de Christo. Antes el dicho vso tan antiguo, tan vniuersal, y tan recebido es efficacissimo argumento, para entender que es de fe, que la Iglesia y los prelados della tienen la dicha autoridad, y que Christo se la communico por las razones, que luego diremos. Esto se confirma por

en

muchos textos de el derecho, en los quales veemos votos dispensados, commutados, y prorogados, y juramentos relaxados, cuya obligacion es de derecho diuino, como la de el voto. Tambien vemos, que el Sãmo Pontifice puede dispensar, y dispensa de hecho muchas vezes en los esponsales, los quales obligan de derecho natural.

C. veniẽs qui clericivel. monachi, & sunt multa capita in titulo de voto & votire demp. & extra de iure iurãdo.

¶ Todo lo dicho se confirma dando razon, porque conuino mucho el auer poder, y autoridad en la Iglesia para dispensar en los votos, y para commutallos. Y la razon es: porque los votos dependen de la deliberacion, y voluntad humana, la qual es muy enferma, y los pensamientos de los hombres, estan llenos de mil temores, y sus prouidencias son muy inciertas como dize el sabio. Fuera de esto nuestra deliberacion es acerca de cosas muy mudables inconstantes, y flacas. Luego fue cosa muy conueniente al buen gouierno de la Iglesia que Christo le dexasse semejante autoridad. Y como el legado de el Papa puede con su potestad ordinaria dispensar en las leyes pontificias, y el Virrey en las de el Rey, por conuenir assi al buen gouierno de la Iglesia, tambien era justo, que el Summo Pontifice, legado de Christo, y su lugar teniente, y vicario general pudiesse dispensar como cabeça de la Iglesia en los votos simples, o commutallos, por conuenir assi al buen gouierno de toda la Iglesia Catholica.

¶ Por esta doctrina se suelta el argumento fuerte puesto por la parte negatiua de esta duda. Al qual digo, que el Summo Pontifice como lugar teniente de Iesu Christo en la Iglesia, y su vicario inferior a el, tiene autoridad en ella para dispensar con justa causa en las leyes de su señor. Y esta dispensacion no es solo en el derecho positiuo, sino en el mismo derecho diuino natural de donde le viene al voto la fuerça de obligar. Bien es verdad, que no dispensa como señor de el que vota, ni de la materia votada, sino como Mayordomo de Christo en su Iglesia, como su lugar teniente y Vicario General. Y assi como quando el Summo Pontifice dispensa con alguno en el derecho positiuo, como en la ley de el ayuno, le quita la obligacion, que tenia de ayunar, assi quando dispensa con alguno en el voto simple, le quita la obligacion que tenia a cumplir aquel voto, la qual no es de derecho positiuo, sino de derecho diuino natural. Y assi como quando el Summo Pontifice dispensa con alguno en particular en la ley de el ayuno, no quita la obligacion de ayunar en commun, ni quita la ley diuina que nos obliga a obedeceer a nuestros superiores, y prelados, sino dispensa en particular, con ju-

sta

ſta cauſa, vſando de la autoridad, que Ieſu Chriſto le dexo para eſto, aſsi quando diſpenſa con juſta cauſa en el voto ſimple, no quita la obligacion, que a todos corre en commun de guardar los votos, que hazen, ni toca en la ley diuina general, ſino diſpenſa en particular con juſta cauſa, vſando de la autoridad que Ieſu Chriſto con gran acuerdo le dexo para ello por las razones dichas. Y en eſto no ay inconueniente alguno, antes es neceſſario que aſsi ſe diga. Y eſto enſeña Sancto Thomas en el lugar citado bien entendido.

2.2.q.88 ar.9.ad 2

¶ Reſta reſponder a los inconuenientes, que inferimos de la doctrina de Sancto Thomas, y de ſu explicacion. Al primero, niego la ſequela, por que en el matrimonio rato ſe halla verdadera entrega, y mutua tradicion, pero en el voto, no ay mas que vna ſimple promeſſa. Y no conuenia al buen gouierno de la Igleſia, que las coſas vna vez entregadas, eſpecialmente con vinculo indiſſoluble y perpetuo, qual ſe halla en el matrimonio, ſe quitaſſen a ſus verdaderos ſeñores, y ſe entregaſſen a otros. Pero muchas vezes conuiene, aun aca entre los hombres, que lo que ſe prometio, no ſe de por muchas juſtas cauſas, que para ello ſuele auer. Y aſsi veemos, que ay autoridad en la Igleſia para deshazer los eſponſales, y no para dirimir el matrimonio rato. Eſpecialmente, q̃ de no cumplirſe el voto, no ſe ſigue daño alguno a Dios, a quien ſe hizo la promeſſa, como de cumplirſe, no ſe le ſigue prouecho alguno. Mas en el matrimonio rato ſi cupiera diſpenſacion, fuera gran perturbacion de la republica Chriſtiana, y caſi ſu total deſtruycion.

Al ſegundo inconueniente, niego tambien la ſequela. Porque, como ya hemos declarado, la diſpenſacion en el voto, no es diſpenſacion en el derecho poſitiuo, ſino en el derecho diuino natural, no en commun ſino en particular por las razones dichas. Y de aqui conſta la ſolucion al tercer inconueniente.

¶ La ſegunda duda es. Si eſta autoridad, que tiene la Igleſia para diſpenſar en el voto ſimple, es para diſpenſar con propriedad, o para irritar el voto, o ſolo es para declarar que el voto no obliga. Parece que la dicha poteſtad ſolo es para declarar, que el voto no obliga. Lo primero de la doctrina de Sancto Thomas citada en la duda paſſada, en la qual parece enſeñarlo aſsi. Fuera de eſto ſe prueua. La dicha poteſtad ſolo tiene lugar, quando la materia de el voto, o es mala, o ſin prouecho, o es impeditiua de mayor bien, y en eſtos caſos baſta declarar, que el voto cae ſobre materia no deuida, ni conueniente.

D. Thom. 2.2.q.88 ar.10. in ſolut. ad 2.

Lue-

Luego para ſola eſta declaracio ay poteſtad en la Igleſia. La mayor es de Sancto Thomas en el lugar agora citado.

D. Tho. loco cit.

¶ Lo ſegundo ſe prueua, que la dicha poteſtad no es para diſpenſar en el voto con juſta cauſa, ſino para irritalle, y annulalle de todo punto, quando, y como quiſiere el Summo Pontifice. El voto de el inferior ſiempre ſe haze con eſta limitacion, ſalua la authoridad de el Summo Pontifice, a la qual ningun inferior puede prejudicar. Y el ſuperior puede irritar los votos que dependē de ſu conſentimiento, y voluntad, como declaramos largamente en el capitulo ſeptimo paſſado. Luego la dicha poteſtad no es para diſpenſar con juſta cauſa en el voto, ſino para irritalle, y annulalle de todo punto.

¶ Confirmo eſte argumento. El Summo Pontifice da autoridad a los padres para que irriten los votos de ſus hijos, hechos antes de los catorze años, como reſoluimos en el capitulo ſeptimo paſſado. Luego con mayor titulo hemos de conceder que el Sūmo Pontifice tiene authoridad para irritar los votos de ſus inferiores. Porque ninguno puede dar la autoridad, que no tiene.

D. Tho. 2.2.q.88 ar.12.ad 2.

Lo tercero, y vltimo arguyo contra la razon, con que S. Thomas prueua, que el Papa no puede irritar los votos de ſus inferiores ſeculares. Y es: porque el poder dicho de diſpenſar en el voto, no ſe le da para deſtruycion de la Igleſia, ſino para ſu edificacion. Y ſi pudiera irritar los votos por ſu libre voluntad, fuera gran deſtruycion de la Igleſia. Sigueſe de eſta razon, que ni el padre, puede irritar los votos de ſus hijos, ni el marido, los de la muger, ni el ſeñor, los de el eſclauo, ni el Papa, los de los religioſos: porque ſeria gran deſtruycion de la Igleſia. Y eſto es contra lo que reſoluimos en el capitulo paſſado. Luego nueſtra doctrina es verdadera.

¶ Acerca de eſta duda ay tres opiniones. La primera extrema es, que la Igleſia ſolamente, tiene autoridad para declarar quando obliga el voto, y quando no. Eſta es de vna Gloſſa de el derecho, y de S. Buenauentura. Otra ſentencia extrema dize, que el Papa tiene poteſtad para irritar los votos de todos ſus inferiores aunque ſean ſeglares, como refiere Sancto Thomas.

Glo. inc. 18. de iu re iurādo D. Bonauent. in 4 d. 38. q.1. 2.2.q.88 art.12. D. Tho. locis citatis.

¶ La tercera ſentencia, media y certiſsima es de Sancto Thomas en los lugares citados al principio de eſte capitulo. La qual dize lo primero que la dicha poteſtad no es ſolamente declaratoria, ſino mucho mas que declaratoria. Prueuo eſto de la differencia que ay entre declarar el voto, y diſpenſar en el. La declaracion de el voto ſolamente tiene lugar, quando el guardar el voto es contra derecho natural, y la diſpenſacion, tambien tiene lugar, quando el cumplir el voto, no es contra derecho natural, pero falta la razō

y causa de el voto, que es ley particular. Y de aqui se sigue, que la declaracion de el voto no quita su obligacion absolutamente aunque escusa de su obseruacion a quien le hizo en tal caso. Pero la dispensacion en el voto quita de todo punto, y para siempre la obligacion de el voto. Pongo exemplo de esta doctrina. Pedro hizo voto de no comer carne, y cayo en vna enfermedad tan graue, que sino comiera carne muriera. Entonces tiene lugar la declaracion de el voto. Y en tal tiempo, lugar occasion, y necessidad, esta obligado a comer carne, no obstante su voto: porque el guardalle en tal caso seria contra derecho natural. Pero supongamos, que no le aprieto tanto la enfermedad, sino que le haze daño el comer hueuos, o pescado, o el no comer carne, impide mayor bien de predicacion, lection, o salud de las almas. Entonces entra la dispensacion en el dicho voto de no comer carne con autoridad de el prelado superior, la qual dispensacion de todo punto, y para siempre le desobliga de la obseruacion de el tal voto. Esto supuesto es el argumento por el primer dicho de Sancto Thomas. La potestad de la Iglesia en orden a los votos es para quitar su obligacion de todo punto, como consta de el vso de toda la Iglesia Catholica desde el tiempo de los Apostoles hasta nuestros tiempos, aun quando el guardar el voto, no es contra derecho natural. Luego mas es que potestad declaratoria.

Lo segũdo prueuo lo mismo. Si el Summo Pontifice no tuuiera en orden a los votos mas que potestad declaratoria, no fuera, de tanta consideracio su poder, como el de vn doctissimo Theologo, el qual declarara mucho mejor q̃ el Pontifice menos docto quando corre o no corre la obligacion de el voto. Y aun el medico en muchos casos sabra mejor lo que daña, o no daña notablemente, la salud que vn doctissimo Theologo. Lo qual es grauissimo inconueniente, como consta.

A la autoridad de S. Thomas q̃ citamos en el primer argumẽto, por la parte contraria a esta doctrina, cõsta de lo dicho en la duda passada, en la solucion al argumento fuerte por la parte negatiua. Y a la razon consta la solucion de la differencia que acabamos de dar entre la declaracion de el voto, y su dispensacion. De la mayor de aquella razon trataremos en la quarta parte de esta disputa.

Dize lo segũdo S. Thomas, q̃ la Iglesia no tiene potestad para irritar los votos de los seglares. Prueuo esto. Lo primero: porq̃ el superior q̃ tiene autoridad para irritar los votos de sus inferiores, no ha menester causa, por lo menos para que valga la irritacion. Y aun es mas probable, que no peccan en cassar los tales votos sin causa alguna, como declaramos y defendimos en el capi-

tulo

tulo septimo passado, y para vser de su potestad, siempre los prelados se informan de las causas q̃ ay, para quitar la obligacion de los votos de los seglares, como consta de el vso de toda la Iglesia. Luego la tal potestad no es para irritar los tales votos, sino para dispensar en ellos con justa causa.

¶ Lo segundo prueuo lo mismo. Para cassar, y irritar los votos se requiere potestad dominatiua, y no basta la de jurisdictiõ, como declaramos en el capitulo septimo passado. Y los prelados de la Iglesia no tienen potestad, dominatiua sobre los seglares, como consta de el vso de la Iglesia, y de el modo de proceder de los seglares en sus tratos, y contratos, para los quales no piden licencia los prelados de la Iglesia. Luego nuestra doctrina es verdadera.

Dize lo tercero Sancto Thomas, con que derechamente se responde a la duda que la dicha potestad, con toda propriedad es potestad para dispensar en el voto, y el acto, con toda propriedad se llama y es dispensacion. Prueuo esto. La potestad para quitar la obligacion de el voto con justa causa, es propriamente potestad para dispensar en el voto, y el tal acto se llama y es con toda propriedad dispensacion, como consta de su diffinicion dada al principio de este capitulo. Y esta potestad ay en la Iglesia. Luego con toda propriedad es la dicha potestad para dispensar, y el acto es dispensacion. La menor declaramos y probamos poco ha. Confirmo esto. La dicha potestad, no es solamẽte declaratoria, ni para irritar los votos de los seglares, como hemos probado. Luego es con toda propriedad para dispensar.

¶ Al segundo argumento respondo, que el voto de el inferior siempre se haze con esta limitacion, o condicion, salua la autoridad de el superior, como fuere la dicha autoridad. Si fuere dominatiua, podra el superior irritar el tal voto. Y si fuere de sola juridicion, no podra irritalle, sino dispensar en el con justa causa. Porque assi como los subditos inferiores no son inferiores por vn mismo titulo y razon, tampoco lo son los superiores, entre los quales, vnos son señores, y otros prelados.

¶ A la confirmacion, niego la consequencia, por dos razones. La primera es: porque la potestad de los padres para irritar los votos de sus hijos, es de derecho natural, aunque dependa de el positiuo, quanto a la determinacion de el tiempo, como declaramos en el capitulo septimo passado. La otra es: porque las leyes justas quitan y ponen dominio, por conuenir assi al buen gouierno de las republicas: aunque los superiores no son señores de los bienes de los subditos.

¶ Al tercero y vltimo argumento niego la sequela. A la

probacion digo, que poco antes de aquellas palabras, y razó auia dicho Sancto Thomas, que el Summo Pontifice en la Iglesia, no era señor de sus subditos seculares, sino dispensador. Y de aqui infirio marauillosamente, que no podia irritar sus votos: porque la potestad no se le dio para destruycion de la Iglesia, sino para su edificacion, y es grande destruycion en la Iglesia, y en qualquier Republica, hazer alguno, lo que no puede especialmente en cosas graues. Y es cierto que el dispensador no es señor, y assi no es bien que haga officio de señor qual es irritar votos, y esta razon no corre en el padre, marido, señor, o prelado de los religiosos, pues tiene potestad dominatiua, como ya esta declarado. Esto es lo que toca a la primera parte de nuestro tratado acerca de la dispensacion en el voto simple, y de la autoridad que para ella ay en la Iglesia.

¶ La verdadera intelligencia de la segunda parte de este tratado, y de la quinta, y vltima conclusion se saca de lo que resoluimos en el capitulo septimo passado, en las dudas primera y segunda. Donde disputamos largamente de la differencia entre el voto simple y el solenne, y entre el voto solenne clerical, y monachal, y si era de derecho positiuo, o de derecho diuino natural la obligacion de el voto solenne monachal. Y resoluimos que era de derecho diuino natural, aunque su obligacion dependia de el consentimiento de la Iglesia, y de su acceptacion, como de causa extrinseca efficiente, de la qual doctrina euidentemente se sigue la verdad de la sentencia de Sancto Thomas explicada en nuesta quinta, y vltima conclusion negatiua. En la qual dezimos absolutamente que el Papa no puede dispensar en el voto solenne de continencia, y castidad annexa al estado de los religiosos, contra Cayetano, y los canonistas. Y assi no es necessario multiplicar aqui mas conclusiones, sino declarar con breuedad las que pone Sancto Thomas en el lugar citado.

D. Tho. 2.2.q.88 art.11.

Cai. loco modo citato & canonistæ super caput vnicũ de voto lib. 6.

¶ La primera conclusion de S. Thomas, es que el Papa puede dispensar en el voto solenne clerical de continencia, y castidad, y que con dispensacion de el Sumo Pontifice sera valido el matrimonio de los clerigos, aunque sean de missa. Esta doctrina es communmente recebida de todos los Doctores Theologos, y Iuristas, excepto Clitoneo. Vea se Cayetano. Pero hemos de notar lo primero acerca de esta verdad, que el Summo Pontifice pecca concediendo la tal dispensacion, mas el matrimonio sera valido. La razon de lo primero es: porque la tal dispensacion, mas merece nombre de disipacion de la Iglesia, que de dispensacion. La razon de lo segundo es: porque la continencia, y castidad no esta annexa essencialmente al estado clerical, como lo esta al monachal, y no obliga de derecho

Clictou. in propugnat. & inanti luthero legatur Caiet. in opuscul. 27.q.24. vbi de hoc disputat.

di-

diuino natural, sino de solo el derecho positiuo, como resoluimos en la duda segunda de el capitulo passado. Y es regla general, que la dispensacion hecha por el Summo Pontifice en las cosas que son de derecho positiuo, es valida, aunque algunas vezes pecca en ello gravemente, como sucede en nuestro proposito.

¶ Lo segundo hemos de notar que el clerigo de orden sacro, que alcançó la dicha dispensacion sin causa bastante, pecca mortalmente casandose, y no puede pedir el debito a su muger, aunque esta obligado a pagarsele. Prueuo esto. El voto solenne clerical de derecho diuino induze obligacio de voto simple de castidad. Y el voto simple de castidad por el mismo derecho diuino impide el contraher matrimonio, y el pedir el debito: pero no el pagallo. Luego nuestra doctrina es verdadera. Prueuo la consequencia, por la regla general de los Theologos que dize, que el Summo Pontifice no puede dispensar sin causa en las cosas que son de derecho diuino natural, y que la tal dispensacion no es valida. De aqui se sigue vn Corollario bien necessario. Y es que el Clerigo que se casó con dispensacion de el Papa, y sin causa razonable, esta obligado a pedir dispensacion para poder pedir el debito a su muger sin peccado. Y el peligro grande que ay de incontinencia en tal caso, es sufficientissima causa para que se le conceda la dicha dispensacion, aunque pecco gravemente en casarse.

¶ Lo tercero hemos de notar, que si el clerigo hizo relacion falsa al Summo Pontifice, quando le pidio dispensacion, para casarse, no vale la tal dispensacion, y el matrimonio no es valido. Esto es muy claro: porque en tal caso la dispensacion se alcanço con fraude y dolo, y el Summo Pontifice engañado en materia tan graue es visto conceder la tal dispensacion contra toda su voluntad. He querido poner aqui este notable, por desengañar a algunos que de esta suerte han alcançado dispensaciones de los Summos Pontifices, pensando, que solo peccauan en casarse, y que la dispensacion era valida. Lo qual es engaño perniciosissimo, y en grandetrimento de la Iglesia Catholica. Y es bien que todos entiendan esta verdad.

¶ La segunda conclusion, de Sancto Thomas en esta materia de la dispensacion en el voto solenne, es la quinta y vltima de este nuestro capitulo octauo, que el Summo Pontifice no puede dispensar por causa, ni razon alguna en el voto solenne monachal de continencia, y castidad.

¶ Acerca de la verdad de esta conclusion es la tercera duda en orden de este capitulo. Parece falsa, por muchos, y muy fuer-

tes argumentos, que contra ella ay. El primero es de el hecho. Porque vn Summo Pontifice dispenso con el Rey Don Alonso de Aragon frayle professo, para que se casasse. El autor de esto es Palude. Tambien refieren Cayetano, y otros, que el Pontifice Celestino Tercero dispenso con vna Monja professa de edad de quarenta años, llamada Constancia, hija de Rogerio Rey para que se casasse con Henrico Sexto. Y en nuestros tiempos se ha dispensado con los commendadores de las ordenes militantes de Alcantara, y Calatraua, los quales auian hecho voto solenne de su religion. Y vltimamente no ha muchos años, que se dispenso con el Maestre de Mótesa para que se casasse, auiendo hecho voto solenne de religió. Luego nuestra conclusion es falsa.

Pal. in 4. d. 38. q. 4

Cai. 2. 2. q. 88. art. 11.

Lo segundo arguyo destruyéndo el principal fundamento en q̃ S. Thomas funda su sentencia vna vez, y otra en el articulo onze citado. Y es el capitulo cũ ad monasterium de statu monachorum. Donde el Summo Pontifice determina, que la continencia y castidad, como la pobreza, esta tan annexa al estado monachal, que ni el Summo Pontifice puede dispensar en ella, pero para saluar y verificar esta determinacion, basta dezir, que no puede el Papa dispensar con el frayle para que se case, en sentido compuesto, quedandole frayle. Mas no dize el Pontifice que no puede la Iglesia sacar a este subjecto, o al otro de el estado monachal, y luego dispensar cõ el para que se case, que es el sentido diuiso. Pongo vn exemplo dialectico. No puede ser que lo que formalmente es blanco, no esparza la vista en sentido compuesto, mientras es blanco. Pero bien puede ser en sentido diuiso, que lo que agora es blanco lo dexe de ser, y consiguientemente dexara de ser disgregatiuo de la vista. Assi en nuestro proposito no puede ser: que el Papa dispense con el frayle, miẽtras lo fuere, para que se case, y que valga la tal dispensacion. Mas bien puede la Iglesia eximir a Pedro, o Pablo con justa causa de el estado monachal, y luego dispensar con el para que se case. Porque entonces no dispensa con frayle formalmente hablando, pues ya no lo es, sino dispensa con quien fue frayle en algun tiempo. Y esto no es inconueniente alguno.

D. Tho. 2. 2. q. 88 art. 11. in argumento, sed cõtra, & in corpore articuli.

Tambien arguyo destruyendo el fundamento de la razon de Sancto Thomas, que es el hallarse en el voto solenne monachal consagracion, o bendicion espiritual. Contra, en nuestra orden de Predicadores no se halla consagracion alguna, ni bendicion al tiempo de el professar, solamente despues de hecha la profession se bendize el capullario. Y quando la tal bendicion o consagracion se halle en algunas religiones, pero por ella no se imprime caracter alguno, co-

mo se imprime en la suscepcion de las sagradas ordenes. Luego bien podra el Summo Pontifice quitar la tal consagracion, o dispensar, no obstante ella. Fuera de que, quando en todas las religiones se hallara la tal consagracion, no se sigue bien de aqui, que no pueda el Papa hazer, que no sea religioso el que antes lo era, porque lo que vna vez se sanctifica a Dios, bien puede commutarse en vsos prophanos: lo qual niega Sancto Thomas, y yo lo prueuo con su mismo exemplo de el Caliz consagrado, el qual en caso de necessidad puede seruir para vsos prophanos. Como para beber en la mesa. Y tambien leemos, que Dauid con necessidad comio de los panes sanctificados, y consagrados a Dios, los quales podian comer solos los sacerdotes, y este hecho de Dauid approbo Christo nuestro Señor en su Euangelio.

Mat. 12. Marc. 2.

¶ Confirmo este argumento. Bien puede succeder, que aya vn religioso professo tan noble, y de tanta autoridad, que si se casa, se sigua gran bien a la republica, mucha paz, y otras grandes vtilidades, y sino se casa, perezca todo, o casi todo el bien commun de aquella republica, y el Reyno passe a estrangeros, y infieles. Como si el frayle fuesse derecho sucessor de vn Reyno, y no vuiesse otro de casta real, que fuesse Rey, y si lo fuesse, los enemigos dexarian en paz aquella Republica. En el tal caso por lo menos bien podria y deuia dispensar el Papa con el tal religioso, para que se casasse.

¶ El tercer argumento es. Suppuesto el caso que acabamos de poner. Ninguno se puede eximir de la obligacion de el derecho diuino natural. Y en el caso puesto vn seglar, o frayle nouicio esta obligado de derecho diuino natural a casarse, por el bien commun de su Republica, o Reyno. Luego despues de professo queda con la misma obligacion.

¶ Confirmo este argumento. Si en el caso puesto, vn seglar hiziera profession solenne en alguna religion approbada, no queda obligado a guardar continencia, antes se pudiera casar. Luego aunque se breuenga la dicha necessidad despues de hecha profession, no quedara obligado a ser continente: por ser propriedad de todas las cosas, el deshazerse por las mismas causas que concurrieron a que se hiziessen. Prueuo el antecedente. El voto solenne en aquel caso es de vna cosa que desagrada a Dios y contra precepto diuino natural. Luego no obliga. Especialmente siendo, como es verdadera y celebre vna regla general de Sancto Thomas, y

D. Thom. in 4. d. 38 q. 2. ar. 3. quæst. 1. ad princ.

de todos los Theologos, que el impedimento bastante para que el voto no valga al principio, si despues sobreuiene, quita de todo punto su obligacion. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

¶ El quarto argumento es. Bien puede la Iglesia dispensar en el voto monachal de pobreza, y de obediencia. Luego tambien podra dispensar en el voto de castidad. La consequencia es clara: porque todos tres votos, de obediencia, pobreza y castidad son solennes, y de essencia de la religion. El antecedente se prueua en los frayles que suben a ser Obispos, los quales no son pobres, ni obedientes. Y en los religiosos excluydos con justa causa de la religion, los quales no estan obligados a ser pobres, pues han de viuir por su pico, ni a ser obedientes, pues no tienen prelados de su religion, a quien obedecer.

¶ El quinto argumento es. Los Apostoles hizieron voto solenne, de religion, o a lo menos fueron mas consagrados a Dios, que los religiosos professos, como affirman los sanctos, y no guardaron castidad, ni fueron por ello reprehendidos. Antes veemos que Sant Pedro fue casado, pues tuuo suegra, como se lee en el Euangelio. Y algunos Doctores affirman lo mismo de San Pablo, y S. Thomas enseña que los Apostoles no guardaron castidad. Luego no es annexa al estado monachal, a lo menos essencialmente, y tanto que el Papa no pueda dispensar en el voto solenne de castidad. Vltimamente se pueden poner contra la sentencia de S. Thomas, y nuestra todos los argumentos, con que probamos en la duda segunda de el capitulo passado, que la obligacion de el voto solenne monachal no tenia su origen de el derecho diuino natural, sino de el derecho positiuo con los quales consiguientemente se prueua que el Papa puede dispensar en el, pues es cierto que puede dispensar en todo lo que es de derecho positiuo.

¶ En esta celebre difficultad gran parte de los Doctores Theologos, y Canonistas tienen, que el Summo Pontifice puede dispensar en el voto solenne de castidad monachal, y que puede dar licencia a vn frayle, o Monja professa para que se case en casos donde se atrauiesse el bien commun de las Republicas, y Reynos. Es tan commun esta sentencia que aun Sancto Thomas la tuuo, y despues la han tenido algunos de sus discipulos. Pero Sancto Thomas despues siendo ya mas viejo, y mas docto mudo parecer, y tuuo en el articulo onze citado, que en ningun caso podia el Summo Pontifice, dispensar en el voto solenne monachal de continencia y castidad. Lo vno por la autori-

Mat. c. 8.

2. 2. q. 186 ar. 4. ad 1

D. Tho. in 4. d. 38 q. 1. art. 4 ad 3. Cai. 2. 2. q. 88 art. 7 & 11. Palud. in 4. d. 38. q. 4 & Cai. in opus. 17.

dad

q. 24. legatur Magister Sotoli. 7. de iust. q. 4. art. 2. C. cũ ad ad monasteriũ de statu monachorũ.

dad de la decretal citada, en la qual el Papa lo determina assi. Y es cosa de niños declaralla en sentido compuesto, como Cayetano la declara. Porque en esse sentido no ay duda alguna, ni ay differencia entre el voto simple y solenne, pues es cierto, que el Papa no puede dispensar en el voto simple de castidad, hablando en sentido compuesto, mientras durare el tal voto. Mas dixo el Summo Pontifice, y mas honra que essa hizo al voto solenne monachal, declarando de rayz su mucha fuerça, y como no se compadece con su mucha perfection, la imperfection de el estado de los casados, ni el cuydado con muger, hijos y familia, con la total entrega que vn hombre haze a Dios de si, y de todas sus operaciones en manos de su prelado, quando haze profession. Y porque muchos tropieçan en la razon de Sancto Thomas, y la entienden, y penetran muy mal, quiero yo ponella aqui en forma, y declaralla de rayz.

¶ No puede la Iglesia hazer que no sea religioso, el que vna vez lo fue. Y la continencia y castidad esta annexa essencialmente a la religion. Luego no puede la Iglesia hazer, que el que vna vez es religioso, pueda no ser continente, casandose. Prueua Sancto Thomas la mayor, en la qual estriba todo el syllogismo de esta manera. No puede la Iglesia hazer, que lo que vna vez fue consagrado y dedicado a Dios, dexe de ser tal, mientras durare el subjecto de la consagracion, como consta de el capitulo vltimo de el Leuitico, y en el exemplo de el caliz consagrado. El qual quedando entero, quanto a la materia, nunca pierde, ni puede perder su consagracion. Luego el religioso, el qual se consagro a Dios, y se entrego de todo punto a su diuina Magestad en manos de su prelado, no puede dexar de ser religioso mientras viuiere. Y pareciole a Sancto Thomas tan bien esta razon, y tan mal la contraria sentencia de los Iuristas, que añadio vnas palabras algo asperas, bien fuera de su acostumbrada modestia, diziendo, aunque algunos Iuristas ignorantemente dizen lo contrario. La menor de el principal syllogismo se prueua. Porque el religioso se entrega a Dios de todo punto en manos de su prelado, renunciando el mundo, diablo, y carne, y muriendo a todos sus gustos, aun a los licitos. Con lo qual no se compadece bien el casarse, el diuidirse con el cuydado de la muger, hijos, y familia. En Summa Sancto Thomas collige la verdad de su conclusion de dos principios. El primero es, que la primera rayz, y principio de el religioso, que le haze religioso, es la consagra-

cion, durante la qual, no puede dexar de ser religioso. Y por consagracion, o bendicion espiritual, no entiendo las ceremonias exteriores, y sensibles que se usan en las professiones de los religiosos, segun la diuersidad de las religiones, sino la total entrega que el religioso haze de todo lo que es, y puede ser en manos de su prelado por amor de Dios, como declaramos largamente en la duda segunda de el capitulo passado. La qual entrega es el segundo principio de donde Sancto Thomas saca su conclusion, que es como explicacion de el primero, y a esta entrega esta annexa essencialmente la continencia. En fin como es infactible por el poder de la Iglesia, que lo que esta consagrado a Dios, pierda su consagracion, durando el subjecto, assi es infactible por la misma potencia, que el religioso no sea continente, y que se compadezca licitamente lo vno con lo otro. Y assi el Papa no puede dispensar en el voto solenne monachal de continencia y castidad. Pero Christo Nuestro Señor con la potestad de excellencia, que tiene, y Dios con mucha mayor razon podran dispensar en los tales votos, y quitar de todo punto su obligacion. He querido alargarme en explicar esta razon. Lo vno, porque no ay otra para este proposito que proceda de sus proprias causas, y la otra, porque communmente es mal entendida, y por esto poco estimada, y desampada la verdadera y solida doctrina de Sancto Thomas en materia tan graue.

¶ Lo segundo prueuo nuestra conclusion, declarando mucho inconuenientes, que se siguen de la sentencia contraria, y son de mucha consideracion. El primero es, que podria el Papa dispensar en el matrimonio rato, y no consummado, lo qual es contra todos los Theologos excepto Cayetano. Prueuolo. El voto solenne monachal tiene mas fuerça que el matrimonio rato, y no consummado, pues le dirime. Luego si el Papa puede dispensar en el voto solenne de religion, mejor podra dispensar en el matrimonio rato y no consummado.

¶ El segundo inconueniente es: que podria succeder en la ley Euangelica, que vn hombre tuuiesse viuas dos verdaderas mugeres suyas, y alreues, vna muger, dos maridos. Lo qual jamas se consintio, ni en la ley vieja, ni entre gentiles, y seria vn absurdo intolerable. Prueuolo. Demos que Pedro se caso con Maria, y fue valido el matrimonio, y no consummado. Metiose frayle, y hizo profession solenne, ya se

diri-

dirimio el matrimonio, y pudo Maria casarse con otro. Luego sucede ser necessario que el Papa dispense con Pedro para que se case, por alguna justa razon de las que pone la contraria sentencia. Tendra sin duda el dicho Pedro viuas dos verdaderas mugeres suyas. Y el mismo argumento con la misma fuerça se haze al reues, hablando de vna muger respecto de dos maridos. Responden algunos a este argumento que no es inconueniente alguno conceder su intento: porque Pedro era ya como muerto respecto de la primera muger por el voto solenne, y assi no es mucho que con dispensacion de el Papa se pueda casar con otra. Ridicula parece esta solucion. Lo vno, porque si esta muerto, como resuscita. Y lo otro si esta muerto en orden a Maria su primera muger, como no lo esta en orden a la otra segunda, que aun no lo era. Especialmente que conforme a la contraria sentencia este muerto en orden a Maria, se podra boluer a casar con ella con dispensacion de el Papa, y assi en orden a vna misma muger estara viuo y muerto. Lo qual es absurdissimo inconueniente.

¶ El tercer inconueniente es, que si el Papa dispensasse sin causa, para que el religioso se casasse, seria valida la dispensacion. Lo qual es cierto. Pruebolo. Por esso puede el Papa conceder la tal dispensacion, porque la obligacion de el voto solenne monachal, es de derecho positiuo, y no de derecho diuino natural, como confiessan los de la contraria sentencia. Y la dispensacion hecha por el Papa en las cosas, que son de solo derecho positiuo, vale en toda opinion, aunque se conceda sin causa. Luego tambien valdra en nuestro caso. La falsedad de esto a todos es notoria: y se confirma: porque en toda opinion, si el Papa dispensa sin causa en el matrimonio rato, no vale la dispensacion, por ser en cosa que obliga de derecho diuino natural. Luego mucho menos ha de valer en nuestro proposito.

¶ Lo tercero y vltimo, prueuo nuestra conclusion con este argumento. El voto solenne de religion tiene fuerça de derecho diuino para dirimir el matrimonio rato antecedente al tal voto, como esta ya declarado y probado, y todos lo confiessan. Luego tambien tiene fuerça para dirimir el matrimonio, que despues se sigue, pues no ay mayor razon de vno, que de otro matrimonio.

¶ A los argumentos en contrario es necessario responder. Al primero digo, ahorrando de otras soluciones, que los Sumnos Pontifices en sus hechos,

no diffinen, ni determinan cuesson acertados, y que no pueden errar. Antes en las cosas de gouierno de la Igleſia yerran muchas vezes. Algunas por su culpa, y otras sin ella: porque siguen opiniones probables. Y assi succede en nuestro proposito, que si los Summos Pontifices han dispensado algunas vezes con personas religiosas, para que se casen, de hecho han errado, pero excusanse de peccado: porque han seguido vna opinion muy commun, y tenida entre hombres doctos por probable. Aunque en realidad de verdad las dispensaciones no fueron validas, como ya esta declarado, y muy probado. Y bien gran argumento es por nuestra sentencia, ver quan contadas han sido las personas religiosas, con quien los Pontifices han dispensado para que se casen desde Iesu Christo Nuestro Señor aca, auiendo auido tantas vezes necesidad en la Igleſia de semejantes dispensaciones, como leemos en las historias. Mas por nuestra opinion tenemos vn glorioſisimo hecho de el Apostol, y Euangelista Sant Mattheo. El qual padecio martyrio, por no querer consentir, que Hiphigenia hija de el Rey de Ethiopia se casasse con Hyrtaco succesſor en el Reyno de su padre, contra el voto solenne de castidad, que en sus manos auia hecho. Y aunque Cayetano en el opusculo citado no admitte la verdad de esta historia, es de mucha autoridad, y se lee en las liciones de su festiuidad. Y como quiere Cayetano, que nosotros creamos la verdad de las historias, que el allega, si el se rie, de las que nosotros traemos en nuestro fauor, siendo tan autorizadas? Leanse en Graciano algunos dichos de los Sanctos padres bien importantes para nuestro proposito. Gratian. 27.q.1.

¶ Mas que diremos a la otra parte de el mismo primer argumento, que procede de muchas dispensaciones, concedidas a los caualleros de las ordenes militares de Alcantara, Calatraua, y Montesa, para que se casen, siendo sus religiones, verdaderas religiones, y ellos verdaderos religiosos. Parece que con esto se confirma mucho la sentencia contraria.

¶ A esto responde el Maestro Soto que las dichas ordenes militares ha mucho que no son verdaderas religiones, y que los caualleros de ellas no hazen voto solenne monachal: porque viuian muy a su gusto, cō mucha prophanidad, y demasia secular, con deshonestidad, y demasiadas riqueza, y torneauan y justauan, las quaes cosas todas son indignas de verdaderas religiones, y de verdaderos religiosos. Sot.li.7. de iust.q. 5.ar.3.

¶Pero

Pero considerando las dichas tres ordenes desde su origen y principio hallaremos, que se fundaron como verdaderas religiones: y los caualleros de ellas hazian voto solenne de religion. Leemos tamb en en las historias de la orden de el glorioso san Bernardo, que los d chos caualleros peleauan vestidos con el proprio habito de Sant Bernardo. Y despues para cumplir mejor con las obligaciones de la guerra recibieron a su orden religiosos, que no se ordenauan de orden sacro, a manera de nuestros religiosos legos. Y su voto solenne dirimia el matrimonio rato. Y no como voto solenne clerical, pues no eran de orden sacro. Luego como voto solenne monachal. Prueuo la consequẽcia, porque no ay mas destas dos maneras de voto solenne, y no ay otro voto, que dirima el matrimonio rato. Y assi respondo a la otra parte de nuestro primer argumento, que procede de los caualleros commendadores de Alcantara, Calatraua, y Montesa, que las dichas dispensaciones concedidas a ellos por la silla apostolica para que se casassen, no fueron validas: pero el Papa no pecco, porque siguio vna opinion commun, y probable, y ellos tampoco peccaron, pues la sede apostolica dispensó con ellos. Al argumento de el Maestro Soto ú go, que las demasias, que cuenta, y otras que no cuenta, no prueuan biẽ, que las dichas ordenes no ayan sido verdaderas religiones, sino que ha auido mucha quiebra en ellas, como en las demas en tiempo de la clausura. Y assi por esto, como por las muchas occasiones, que ay en la guerra y en el modo de viuir de los dichos caualleros, casi repugnantes al estado religioso, los summos Pontifices han determinado prudentissimamente, que ya no se haga en las dichas ordenes militares voto solenne monachal, sino solo voto simple de continencia conjugal, como se vsa en la orden de Santiago. Y como van las cosas, podia ser conuenir en breue tiẽpo hazer lo mismo en la orden de Sant Iuan, por casi el mismo respecto.

¶ Con el segundo argumento procuran los contrarios destruyr los fundamẽtos de S. Thomas. Pero bien confirmados los dexamos poco ha, explicando la mucha fuerça que tienen. Y de aquella doctrina se saca facilmẽte la solucion de este argumẽto segundo. Solo falta responder a los similes de el caliz consagrado, y de los panes consagrados a Dios, que comio Dauid con su gente en tiempo de mucha necessidad. A los quales digo, que aunque el caliz consagrado se conuierta a vsos prophanos en tiempo de necessidad, no por esso pierde su consagracion, ni queda menos apto para el ministerio de el altar, que antes estaua. Y los panes referidos no per-

dian su santificacion, por comellos los seglares, antes no les era prohibido el comellos en tiempo de necessidad, como lo hizieron Dauid y los suyos, y Christo nuestro señor lo declaro en su sancto Euãgelio. Mas el frayle professo en casandose esabominable a Dios, pierde su consagracio, y total entrega, q̃auia hecho de si a Dios en manos de el prelado, y dexa de ser religioso, de tal suerte, q̃ se inhabilita de todo pũto para cũplir con las obligaciones annexas al estado religioso: y q̃da hecho vn mero seglar, abominable en los ojos de Dios.

1. Reg. 21. Math. capit. 12. & Marci 2.

¶ A la confirmacion digo, que importa mas guardar la palabra, q̃ el religioso dio a Dios, entregandose totalmente en sus diuinas manos por el voto solenne de religion, que el bien commun de vno, o muchos reynos: como importa mas la indissolubilidad de el matrimonio rato, que el biẽ temporal de muchos Reynos. Y como es cierto, que en ningun caso es licito reuelar la confession, sin licencia del penitente: por ser el secreto de la cõfession mayor bien, q̃ el bien de todo el mundo, commun, o particular: assi proporcionablemente hemos de dezir en nuestro caso. Y los que hazen con esta confirmacion tantos milagros, y por ella se mueuen a tener la sentencia contraria a Sancto Thomas, diganme, si vn Rey muy poderoso estuuiesse casado, y sin hijos, y despues de consummado el matrimonio sobreuiniesse a su muger vn impedimento perpetuo de esterilidad, y fuesse vnico remedio para el bien commun de aquel Reyno, y de otros muchos, el casarse aquel Rey con otra: por dicha fueran de parecer que el Papa podia concederle semejante dispensacion? Claro esta que no. Luego bien se dexa entender, que no corre la misma obligacion segun el derecho natural en vnos casos, que en otros. Y no se han de hazer cosas malas, para que se sigan buenas. Y como Sancto Thomas enseña respondiendo al mismo argumẽto, los males temporales de prouincias, y reynos se han de remediar con remedios temporales, y humanos, y no conuirtiendo a vsos prophanos repugnantes a su propria cõsagracion a los que estan de todo pũto dedicados, y consagrados a Dios por el voto solenne, como lo estã, y deuen estar todas las personas religiosas, muertas al mũdo, y viuas a Dios.

D. Th. 2. 2. q. 88. ar. 11. in solut. ad 1.

¶ Al tercer argumento digo que ninguno se puede eximir de la obligacion de derecho natural, que le conuiene conforme a su estado. Pero esta obligacio no es la misma en todos los estados, sino muy differente, segun la diuersidad de los estados. Y assi, si vn seglar, o nouicio en alguna religion, hiziesse voto simple, o solenne de castidad, siendo precissamente necessario el casarse para el bien commun de su Republica, o reyno, el tal voto en tal caso no le obligaua, por

ser de vna cosa, que por entonces desagradaua a Dios, y ser esta la obligacion de su estado. Pero sobreuiniendo la dicha necessidad de el bien commun de su republica, o Reyno al voto solenne, despues que vno es ya verdadero religioso, no le obliga el derecho natural a casarse, antes conforme a su estado esta obligado de derecho diuino natural a no casarse, y a cumplir la palabra, que dio a Dios, y a no hazer contra su propria consagracion, inhabilitandose para cumplir con las grandes obligaciones de el estado religioso. Y esta differencia de estados es de mucha consideracion, y cada vno puede por su libre voluntad escoger el estado que quisiere: mas despues de escogido, esta obligado a viuir conforme a las leyes de el estado que escogio. Con esta doctrina se responde a la confirmacion, negando la consequencia. A la regla general de los Theologos, que en ella se trae, respondo con otra regla general de los mismos Theologos, y Canonistas, no menos cierta, que la otra. Y es, que muchas cosas repugnan al contracto, quando se va haziendo, las quales no le repugnan despues de hecho. Pongo exemplo. El parentesco de affinidad, que sobreuiene al matrimonio, no le dirime, y si la uuiera al principio, no fuera valido el tal matrimonio y lo mismo digo de la impotencia para el acto conjugal, y lo mismo proporciõablemente se ha de dezir en nuestro caso. A la regla puesta en la confirmacion digo que tiene verdad en el voto simple, por ser simple promessa: y no el voto solenne, en el qual se halla verdadera y total entrega. Como veemos, que muchas cosas conforme a derecho deshazen los esponsales, las quales no eran bastantes para dirimir el matrimonio vna vez valido, por ser de mucho menor consideracion la simple promessa, que se halla en los espõsales, q̃ la entrega de el matrimonio. Assi proporcionablemente hemos de philosopharen nuestro proposito. Añado vna palabra a esta doctrina. Y es que en nuestros tiẽpos parece que tiene vn saborzillo de error Lutherano, el dezir, que el estado monachal no tiene obligacion alguna de derecho diuino, sino que es inuencion de los hombres.

¶ Al quarto argumento niego el antecedente. A la probacion digo con S. Thomas que el frayle Obispo no esta libre de el voto de la pobreza, q̃ hizo en su professiõ solenne: y no tiene, ni puede tener cosa propria: y lo que gasta, es con licencia de el Papa, y como dispensador de los bienes communes de la Iglesia. Tampoco esta libre de el voto solenne de obediencia, que hizo a los prelados de su religion, y sino les obedece, es accidẽtalmente, porque esta en estado mas perfecto, y passa la obligacion de su obediẽcia al Papa.

D. Th. 2. 2. q. 88. ar. 11. ad 4.

Como

Como los generales de las religiones, claro esta, que no estã libres por ser generales del voto solẽne de obediẽcia, q̃ hizierõ en su profesiõ, pero no obedecẽ, accidẽtalmẽte, porq̃ no tienẽ superior en su religiõ, y ellos son los supremos en sus religiones: y miẽtras son generales, obedecẽ a solo el Papa.

¶ De los que echan de las religiones por sus culpas, tambien niego el antecedente: porque ni tienẽ, ni puedẽ tener cosa propria. Y la religiõ, quãdo los echa les da licẽcia para q̃ busquẽ, y gastẽ lo q̃ vuiere menester, conforme a su estado. Y quãdo muerẽ, toda la hazieda, q̃ dexã, es de sus religiones, si el Papa no dispone otra cosa. Y si no obedecẽ a sus prelados, no es, porq̃ no les obliga de suyo el voto solẽne de obediẽcia, q̃ hizierõ en su profesiõ en manos de su prelado, sino porq̃ la misma religiõ los echa de si como cuerpos muertos, y les da licẽcia para q̃ no obedezcã a los prelados de aq̃lla religion, sino al Papa, y a sus Obispos.

¶ Al quinto argumento digo lo primero, que de solo S. Pedro entre los apostoles consta auer sido casado, como enseña S. Hieronimo. De los demas no cõsta. Pero si lo fueron algunos, escierto, que quando dexaron todas las cosas de el mundo, y siguieron a Christo, hizieron voto de castidad con consentimiento de sus mugeres. Y assi despues guardaron perpetua continencia: como enseñan Sant Augustin y Sant Hieronymo, y lo coligen de las palabras, que Sant Pedro dixo a Christo nuestro señor. Mirad señor que por vuestro amor hemos dexado todas las cosas, hazienda, honra, y nuestras proprias mugeres. Lo segũdo digo, que los Apostoles no hizieron voto solenne de castidad, sino fueron verdaderos pastores y prelados de las Iglesias, que les cupieron, y de todo el mundo, aunque solo Sant Pedro fue cabeça. Y con esta dignidad bien se puede compadecer el ser casados con licencia, autoridad, y dispensacion de la Iglesia.

¶ Al vltimo argumento consta su solucion de lo dicho largamente en el capitulo septimo passado. En el qual resoluimos, que la obligacion a perpetua castidad estaua essencialmente annexa al voto solenne monachal, no por derecho positiuo, sino por la fuerça de el derecho diuino natural. Y esto es lo que toca a la segunda parte de nuestro tratado.

¶ En la tercera parte es bien declarar luego lo que es cierto, y despues lo que es dudoso. Digo lo primero. El summo Pontifice puede dispensar en todos los votos dispensables. Este dicho es manifiesto, porque en la Iglesia ay authoridad, y potestad para dispensar en los votos dispẽsables, como ya declaramos, y probamos en la primera parte de este

tratado,

Hiero. in lib. 1. contra Iouinianum.

D. Aug. li. 17. de ciuit. Dei c. 4. & D. Hier. loco citato

Math. c. 16.

tratado: y el ſummo Pontifice es cabeça de la Igleſia. Luego puede diſpenſar en todos los votos diſpenſables.

¶ Digo lo ſegundo. Conſiderando ſolamente el derecho diuino, pueden los Obiſpos en ſus Obiſpados ſolamente, y no en toda la Igleſia, como el Papa diſpenſar en todos los votos diſpenſables.

¶ Digo lo tercero. Por derecho commun, y por coſtumbre vniuerſal de la Igleſia, que tiene fuerça de ley, eſtan reſeruados al ſummo Pontifice cinco votos, en los quales no pueden los Obiſpos diſpenſar. Eſtos ſon, el voto de religion, de continencia perpetua, de yr a Hieruſalē, a Roma o a Santiago. Dixe, de continencia perpetua, porque bien puede el Obiſpo con juſta cauſa diſpenſar en el voto de cōtinencia, o caſtidad temporal, como ſi vno prometio a Dios de ſer caſto dos años. Y puede tambien diſpenſar en el voto de no caſarſe, como probamos contra Caietano arriba en el capitulo ſegundo. Eſtos tres dichos ſon muy ciertos.

¶ Digo lo quarto, y aunque no es tan cierto, como los dichos paſſados, es doctrina ſegura, que podemos ſeguir ſin eſcrupulo alguno. Quando no ay facil recurſo al ſummo Pontifice, bien puede el Obiſpo diſpenſar en los cinco votos reſeruado al Papa; y referidos en el dicho paſſado. Eſta es ſentēcia de Syl. v. vo tum. 4. §. Syluestro en dos lugares, y parece de Caietano. Prueuolo. Con ſiderando ſolo el derecho diuino tienen los Obiſpos en ſus Obiſpados en orden a la diſpenſacion en los votos, tanta autoridad, como tiene el ſummo Pōtifice en toda la Igleſia, como eſta dicho en la ſegunda concluſion, y no lo pueden agora hazer ſin autoridad eſpecial de el Papa, por eſtar reſeruados lo dichos cinco votos a la ſilla apoſtolica, y no es de creer, que el Papa en la tal reſeruacion pretendieſſe limitar la dicha autoridad a los Obiſpos, aun quando no vnieſſe facil recurſo a ſu Sanctidad. Luego en tal caſo bien podran los Obiſpos conceder la tal diſpenſacion. Prueuo la menor: porque tal reſeruacion redundara en graue daño, y perjuyzio de la Igleſia, y en offenſa de Chriſto: porque muchos tienen muy juſtas cauſas para pedir diſpenſacion en los dichos cinco votos, y no pueden con facilidad recurrir al ſummo Pontifice. Y quando ſea el adito difficultoſo, ſe ha de remitir al juyzio de el varon ſancto y ſabio. El qual conſiderando la diſtancia de las tierras, los peligros de los caminos, las guerras, los gaſtos, la calidad, y enfermedades, o otros impedimentos de la perſona, que ha de yr a Roma, deue arbitrar, ſi el recurſo a Roma es difficultoſo, o no. A mi me parece, que vna de las coſas, que ſe deue mucho conſiderar en eſte propoſito es la pobreza de el, que pide la diſpenſacion. Por-

4 & expreſsius ac melius in v. diſpenſatio. §. 9. Cai. 1. 2. q. 97. art. 4.

que

que si es cierto moralmente, que no ha de alcançar en Roma la dispensacion sin dineros, sera su recurso a Roma muy difficultoso, aunque este muy cerca de la ciudad, si es pobre. Y consiguientemente podra su Obispo dispensar con el en los votos referidos, y de suyo reseruados a su sanctidad, por derecho commun, y costumbre.

¶ Pero ay aqui vna difficultad bien graue, y necessaria, si podran los Obispos dispensar en los dichos votos, quando se hazen debaxo de condicion. Como si vno dixesse: Yo prometo a Dios de ser frayle, si mi padre me da licencia: o de yr a Roma, si cometiere tal peccado. Parece verdadera la parte negatiua. Lo primero. Este voto, prometo a Dios de ser frayle, si mi padre muriere, es verdaderamente voto condicional, como consta de los proprios terminos, y el Obispo no puede dispensar en el. Luego la parte negatiua de nuestra duda, es verdadera. Pruuo la menor. El dicho voto es como este. Prometo a Dios de ser frayle en muriendo mi padre: y en este voto nadie dize que puede dispensar el Obispo, mas que en este, prometo a Dios de meterme frayle en comiẽdo. Luego &c.

¶ Lo segundo pretẽdo probar, q̃ por lo menos no puede el Obispo dispensar en los votos condicionales, despues de cumplida la condicion. Es el argumento. Cumplida la condicio, luego resulta la obligacion a cumplir el voto, considerandolo segun su propria naturaleza: como en las promessas humanas condicionales luego ay obligacion a cumplillas, en poniendose de hecho la condicion, y entonces queda el voto como absoluto, y ay tanta obligacion de cumplille, como si la promessa vu era sido absoluta. Y el Obispo no puede dispensar en el voto absoluto de religion, como ya esta declarado. Luego tampoco puede dispensar en el voto condicional, cumplida vna vez la condicion.

¶ En esta duda el Maestro Soto tiene, que el Obispo puede dispensar en los dichos cinco votos, quando son condicionales, y no esta cumplida la condicion: pero despues de cumplida, no puede dispensar en ellos Nauarro despues de auer referido la sentencia de el Maestro Soto, dize que los dichos votos condicionales se pueden hazer en dos maneras. La primera es esta. Si cometiere tal peccado, prometo a Dios de meterme frayle. La segunda manera es esta. Prometo a Dios de no cometer tal peccado, sopena de meterme frayle, o de yr a Hierusalem. Quando el voto se haze de la primera manera, no puede el Obispo dispensar en el, ni antes, ni despues de cumplida la condicion. El voto

Sot. le. 7. de iust. q. 4. ar. 3.

Naua. in manua c. 28. que es de las adiciones al c. 12.

hecho

hecho de la segunda manera, contiene y encierra en si dos votos. El vno principal de no cometer tal peccado, y el otro accessorio, de meterse frayle en pena de auelle cometido. Y como el Obispo sin duda alguna puede dispensar en el voto principal, podra tambien consiguientemente dispensar en el accessorio, antes que se aya quebrantado el voto principal. Y assi limita mucho la sentencia de el Maestro Soto. Entrambos estos dos grauissimos autores bien considerados, parece, que hablan de los votos condicionales solamente penales, y no de todos los condicionales. Pero yo quiero hablar y resoluer nuestra duda de todos los votos condicionales, en especial de los cinco referidos.

¶ Para declaracion de esto hemos de aduertir ante todas cosas, que estos votos condicionales se pueden hazer de vna de tres maneras. La primera es, quãdo no tienen de condicionales mas q̃ la apparencia, por hallarse en lo exterior de las palabras de el voto, esta condicional, Si. Mas en realidad de verdad no son cõdicionales, sino absolutos porque aquella condicional, Si, no se pone para inclinar la voluntad de el que haze el voto, a que se haga sino para significar, q̃ no se puede cumplir el voto commodamente sino se cumple la materia sobre q̃ cae la dicha condicional. Pongo exemplo de esta curiosa consideracion. Tiene vn hijo subjecto a su padre vehemente desseo de ser religioso, y considerando lo mucho que su padre le quiere, y quan mal lleuara su frayla, haze vn voto de esta manera. Si mi padre muriere, prometo a Dios de ser religioso. Cierto es que la muerte de el padre en este caso, no se ha como condicio para inclinar el affecto y voluntad de el hijo a ser religioso: pues le ponemos tan afficionado a ser frayle en vida de su padre: sino hase como vna circunstancia extrinseca. Y por ella se significa, que no puede este hijo cumplir commodamente su voto, si su padre no muere: por no entristecelle demasiado, y pagalle mal el mucho amor que le tiene.

¶ Hablãdo de los votos hechos de esta primera manera, digo lo primero, q̃ el Obispo no puede dispẽsar en los tales votos, por q̃ en realidad de verdad son absolutos, y aquella condicional. Si en ellos equiuale a esta diction, postquam, y es como si el hijo dixera. Prometo a Dios de ser frayle despues de la muerte de mi padre: el qual voto es absoluto en toda opinion, y en el no puede el Obispo dispensar.

¶ La segunda manera de hazer los dichos votos condicionales es, quando son condicionales en realidad de verdad, y la cõdicio, no solo es circunstãcia extrinseca, sin la qual no se puede guardar el voto commodamente

sino motiuo de la voluntad de el q̃ haze el voto, el qual, no promete de ser frayle, ni de yr a Hierusalem absolutamente por el amor y afficion que tiene a los tales obiectos, sino suppuesto el cumplimiento de la condicion puesta. Pongo exemplo. Siente se vn hombre muy affligido cõ tentaciones de la carne, y para remediar este trabajo, haze vn voto de esta manera, si Dios me quita estas tentaciones, le prometo de ser frayle, o de yr a Hierusalem. En este voto bien se vee, que el que le haze, no se mueue a hazelle immediata y absolutamente por el amor y afficion, que tiene a la religion, ni a la tierra sancta, sino por el desseo, que tiene de verse libre de las dichas tentaciones, y en orden a alcançar este fin, gusta de obligarse a ser frayle, o a yr a la tierra sancta.

¶ La tercera manera de hazer los tales votos es, con mezcla de alguna pena: y se llaman votos condicionales penales: y differẽ de los votos de la segunda manera, lo vno en que la materia de aquellos, es dar gracias a Dios por el beneficio recebido, y en orden a esto se mete frayle, o va a Hierusalem el que haze aquellos votos mas la materia destos, es tomar en si venganza de el delicto que cometio cõtra Dios, y pertenece el acto a la virtud de la penitẽcia. Lo otro differen, en que la materia de aquellos es gustosa para el que haze voto, despues de cumplida la condicion, mas la materia destos, es penosa despues de cũplida la condicion.

¶ Hablando de los votos hechos de la segunda y tercera manera, digo lo segundo, que el Obispo puede en su Obispado dispensar en ellos con justa causa, antes y despues de cumplida la cõdicion. Prueuo este dicho, lo primero: porque el summo Pontifice solo reseruo para si los dichos cinco votos, quando son absolutos: luego no los reseruo, quando son condicionales y penales. Prueuo el antecedente, por aquella famosa regla de el derecho, que dize, que las cosas odiosas se han de restringir, como lo es en nuestro proposito el limitar el Papa la autoridad de los Obispos en ordẽ a los votos: y las fauorables se hã de ampliar. Lo segundo prueuo lo mismo, porque en los dichos votos quando son condicionales y penales, puede dispensar el Obispo antes de cumplirse la condicio, como conceden nuestros aduersarios: luego tambien podra dispensar en los mismos votos despues de cumplida la condicion. Prueuo la consequencia, porque por cumplirse la condicion, no pierden los dichos votos su propria naturaleza de votos condicionales y penales, en la qual se funda la autoridad que nuestros aduersarios conceden a los Obispos para dispensar en ellos antes de cumplirse la condicio: Lo vltimo se prueua nuestro dicho. Los Obispos puedẽ dispen-

sar

ſar en los dichos cinco votos, quando ſon penales: luego tambien podran diſpenſar en ellos, quando ſon cõdicionales. Prueuo la conſequencia porque los vnos y los otros cõuienen en no ſer votos abſolutos ni merecen nombre de votos a boca llena, ni ſe hazen, communmente hablando, por affecto y deuocion a la materia votada, ſino por reſpectos inferiores: luego corren parejas en orden a la authoridad de los Obiſpos.

¶ Al primer argumento ſe reſponde con la doctrina de el primer dicho: y al ſegundo con la doctrina de el ſegũdo dicho. A la forma de el primero, niego la mayor, y a la del ſegundo niego la menor. Pero aduiertaſe aqui, que el Obiſpo puede diſpenſar en el voto ſimple de recibir orden ſacro, y en el voto ſimple de religion, porque ni el vno, ni el otro, ſon derechamente votos de caſtidad: ſino indirectamente, y con cierta manera de reflexion. Tambien puede diſpenſar en el voto de dar algo a vna particular Igleſia, como miniſtro de Dios aquien principalmente ſe haze el tal voto el qual es el principal accreedor de lo que ſe manda a las Igleſias. Leaſe Caietano. Eſto baſta en lo que toca a la diſpenſacion en los votos.

¶ Reſta tratar de la commutacion de los votos. Digo lo primero. El voto ſe puede commutar en lo que es euidentemente mejor, ſin autoridad alguna de el ſuperior, con ſola la de el que haze el voto. Eſta doctrina es de Caietano, y de Soto contra Sylueſtro, los quales la prueuan con muchas razones. Baſta dezir, que quien bien ſiente de las coſas, ſiempre guſta de que le den mas de lo que le prometieron, y no ay razon alguna, porque Dios nueſtro ſeñor ſe agraue de eſſo.

¶ Digo lo ſegundo. Bien puede vno por ſu propria autoridad commutar todos los votos q̃ ha hecho, aſsi perſonales, como reales en el voto de religion. Eſta doctrina eſta determinada en el derecho, y es expreſſa de Sancto Thomas y ſe ſigue de el dicho paſſado: por ſer como es el voto ſolenne de religion, euidentemente mejor que todos los demas, aſsi perſonales como reales.

¶ Digo lo tercero. Quando la cõmutaciõ ſe haze en vna coſa euidentemẽte igual, no ſe puede hazer ſin autoridad de el ſuperior. Eſte dicho es de Caietano en el lugar citado, y ſe prueua, porque auiendo ygualdad en lo demas, lleua mucha ventaja lo que eſta eſpecialmente prometido a Dios que lo que no lo eſta, y nadie tiene licencia para mandar en hazienda agena ſin licencia de ſu dueño, no auiẽdo acrecentamiento alguno en ella.

¶ Pero la tal cõmutaciõ hecha cõ propria autoridad, no ſera pecado mortal, por ſer offenſa leue, ni hemos de obligar el q̃ hizo eſta cõmutaciõ, a q̃ cũpla ſu voto.

Cai. 2. 2. q. 88. ar. 12. Soto. lib. 7. de iuſt. q. 4. ar. 3. contra Syl v. votũ 4. §. 7. parti. c. 2.

c. Scripturæ, de voto & voti redem. D. Th. 2. 2. q. 88. ar. 12. ad 2.

Cai. in d. art. 12.

Cai. in opuſ. 6. q. 3. de voto, quem de re hac edidit, folio 91. & 92.

¶ Digo lo quarto. El superior, q̃ puede dispensar en el voto, puede tambien commutarlo, por ser menos que dispensar: y al reues, el que puede commutar, puede tambien dispensar, aunque sea mas el dispensar, que el commutar, con tal que el poder commutar, conuenga al superior por su potestad ordinaria, y no por priuilegio: y assi los, que por virtud de la bulla pueden commutar algunos votos, no pueden dispensar en ellos, porque el Papa en esto, no quiso conceder que pudiesse quitar la obligacion de el voto, dispensando en el, sino el prelado de el que le hizo: y quando en la bulla de la cruzada se sacan y exceptan tres votos, de castidad, religion y vltramarino, en los quales no cabe commutaciõ, se entiende, de los dichos tres votos, quando son absolutos, y no quando son condicionales, como explicamos poco ha. Y quando, la commutacion se haze en virtud de la bulla, hase de hazer en cosa que ayude a la guerra contra los infieles, que es la causa de la expedicion de la bulla, y no en otras obras de virtud: pero quando se haze en virtud de jubileo, o differente concesion, basta que se haga en otras obras de virtud. Y esto es lo que toca a la tercera parte de este tratado.

¶ Para intelligẽcia de la quarta parte, que trata de la causa, que ha de auer para dispensar en el voto, se ha de notar, que algunas vezes se haze en los votos pura dispensacion, otras, pura commutacõ, otras, vn misto de dispensacion y commutacion, que participa en algo la naturaleza de los extremos, y en algo falta de su perfecta razon, como succede en todos los medios entre dos extremos. La pura dispensacion quita de todo punto la obligacion de el voto. La pura commutacion passa la carga y obligacion de el voto en otra cosa igualmente buena. Mas la action media, y mista de estos dos extremos, quita de todo punto la obligacion de el voto, y passa la materia votada a materia de menor consideracion, y mas facil de cumplir. Y assi podemos llamar a esta action media con vn termino simplej, remission, o relaxacion de el voto. De cada vna de estas tres maneras de quitar la obligacion de el voto, o trocalla, hemos de tratar en particular.

¶ Digo lo primero. Para la dispensacion en el voto se requiere causa sufficiente, que impida su execucion, como Sancto Thomas enseña, poniendo en otra parte tres causas bastantes para la dicha dispensacion. Que son, si la materia de el voto se ha hecho illicita, o inutil, o impeditiua de el bien mayor y mejor, las quales tres causas sin duda impiden la execucion de el voto. Y en vniuersal es cierto, que quan

D. Th. 2. 2. q. 88. ar. 10. & ar. 12. in solut. ad 2.

do

do cõuiniere a la honra de Christo, o a la vtilidad de la Iglesia, no poner el voto en execucion, sera bastantissima causa para que se dispense en el. Quando fuere cierto, y claro auer alguna de las causas dichas, que impiden con justo titulo la execucion de el voto, por conuenir assi a la honra de Christo nuestro señor, o a la vtilidad de su Iglesia, no es necessaria la autoridad de el prelado, para que el voto no obligue: porq̃ cessa su obligacion en tal caso sin declaracion alguna. Y quando es cierto y claro, que no ay causa alguna sufficiente y bastante para que el voto no se ponga en execucion, no tiene authoridad el prelado para dispensar en el: porque esso no seria dispensar los bienes de su señor sino destruyllos y dissipallos. Y assi la autoridad de el prelado puede, y deue tener lugar en las occasiones dudosas, interponiendo su autoridad en nombre de Christo para que assi el que hizo el voto quede seguro en conciencia. Vna causa sufficiente para la dicha dispensacion es, el peligro, que vno tiene conforme a su estado de no cumplir el voto. Como si vno hizo voto de castidad, y despues se casó, esta en peligro euidente, y moral de no guardar la castidad prometida, y en peligro de pedir el debito. Esta es causa sufficiẽte para que el prelado dispense con el, para que pueda pedir el debito.

¶Otra causa sufficiente para la dicha dispensacion es la mucha flaqueza, o corporal, para lleuar los trabajos de la religion, o peregrinacion: o espiritual por las muchas tentaciones, que padece, en orden al cumplimiento de el voto de castidad, como lo determino Alexandro tercero, y es texto singularissimo, y de mucha consideracion. Y conuiene a la honra de Dios, y prouecho de el proximo, que se haga la tal dispensaciõ, porque no sea Dios tantas vezes offendido, cõmo lo seria si en semejantes casos no tuuiesse el prelado autoridad para dispensar en los dichos cinco votos. Pero si el no cumplir el voto, no nace de flaqueza, sino de malicia, no es sufficiente causa para dispensar en el: como no lo es la imperfecta deliberacion conforme a la determinacion de Alexando tercero. Esto es lo que toca a la pura dispensacion.

c. veniẽs, qui clerici vel voventes. in c. 2. de voto.

¶Hablando de la pura commutacion, que se haze por la voluntad de el superior, digo lo segundo. Sufficiente causa para la pura commutacion es, el gustar mas el que hizo el voto de cumplille en la materia en que se trueca, que en la materia en que le hizo. Assi conuiene al honor de Dios, y al prouecho de el que hizo el voto, por amar Dios, como dize el Apostol, a quien le da lo que le prometio sin tristeza: ni como forçado, sino con mucha alegria.

Tengo este dicho por verdadero: aunque se mezcle alguna malicia, por convenir mas el cumplimiento de el voto, que disconviene la dicha malicia.

¶ Digo lo tercero. En la commutacion de el voto de peregrinacion no solo se ha de attender al trabajo, que auia de passar en el camino, sino a los gastos forçosos que auia de hazer, contando precisamente los gastos necessarios para la dicha peregrinacion, y descontando lo que el peregrino auia de gastar assi como assi en su casa. Y si fuere persona muy noble, no le hemos de cargar todo el gasto, que suffre su hazienda en la commutacion de el voto de peregrinacion: sino el que podia hazer con dos o tres compañeros. Especialmente si el prometio de yr sin pompa ni aparato. Lease vn texto de el derecho que habla de esto y Cayetano en su summa.

¶ Hablando de la remission, o relaxacion de el voto, digo lo quarto que para ella se requiere alguna causa, aunque no tan vrgẽte, como para dispensar. Esto se prueua de lo dicho: porque la dicha remission, o relaxion es vn medio entre pura dispensacion, y pura commutacion: y assi participa en algo la naturaleza de sus extremos, y falta en algo de su perfecta razon. Para la dicha relaxacion, seran causas bastantes, imperfecta deliberacion, difficultad para cumplir el voto, o por causa de el estado, o por la flaqueza corporal, o espiritual de el subjecto, mucho menor que se requiere para la dispensacion. Assi que si el prelado duda con justa razon, si Pedro puede cumplir el voto, o no, por alguna de las causas referidas, puede absolutamente dispensar con el. Pero si esta cierto que lo puede cumplir, y duda, si es mucha la difficultad, que sentira en ello, podra vsar de la dicha action media, llamada remission o relaxacion de el voto, por ser medio entre los extremos dichos.

ca. quod super his, de voto, & voti redemptio. & Cai. in summa, v. votũ.

Tra-

Tratado XI. de el Iuramento.

Capitulo primero De la diffinicion de el juramento.

PRIMERA a conclusion. Iurar es traer a Dios por testigo delo que se dize. Y llamase esto jurar: porque esta introduzido, como por derecho, que se tenga por verdad lo que se affirma con juramento como S. Thom. enseña en el lugar citado, y instrua S. Pablo, y determina el derecho.

¶ Segunda conclusion. El juramento se diuide en assertorio, y promissorio. Iuramento assertorio es, quãdo Dios se trae por testigo de alguna cosa presente, o passada. Y el promissorio es, traer a Dios por testigo de alguna cosa futura.

¶ Tercera conclusion. Las cosas necessarias, y las que se pueden probar con razon natural, no se han de confirmar con juramento por q̃, como dize S. Thomas en el lugar citado: seria cosa muy digna de irr sion, si vno dl putando en alguna sciencia, quisiesse salir con la suya, jurando ser verdad lo que dize.

¶ Quarta y vltima conclusiõ. Dos maneras ay de jurar. La vna es, traer a Dios por testigo de lo que se dize, simplemente, y sin ponerse pena alguna el que jura. Como quando vno dize. Dios me es testigo, q̃ esto es verdad, o dize, delante de Dios, o por Dios. La otra manera de jurar es execratiua. Como quãdo el que jura se obliga assi, o a alguna cosa suya a sufrir la pena que se pone, para que sea creydo. Como quãdo vno dize. Mala muerte me de Dios, mal me haga Dios, Dios me destruya, assi Dios me ayude, o no me ayude, como esto que digo es assi, o lo contrario no es assi.

¶ La primera duda de este capitulo es acerca de la primera cõclusion, si es verdadera. Parece, que no. Lo primero. Los juramentos de los Gentiles eran verdaderos juramentos, y obligatorios: y no trayan a Dios por testigo sino a sus falsos Dioses. Luego jurar no es traer a Dios por testigo. ¶ Lo segundo. Quando vno dize, por Nuestra señora, por los sanctos Euangelios, por los sanctos de el cielo o por las criaturas de Dios, verdaderamẽte jura como todos confiessan en los lugares citados, y no trae a Dios por testigo. Luego la primera conclusion es falsa.

a De hac mat agũt D. Th. & eius discipuli. 2. 2. q. 89. per totã. Sot. lib. 8. de iust. Scolastici in 3. d. 39 Summistæ. v. iuramentũ in iure extant tit. de iure iu re iuran. Couar. in relect. de iuramẽt. Nauar. in M. 12. le gant. etiã Altisiodorensis. li. 3. tit. 19. Alexan. Alés. 3. p. q. 31. maxime mẽbro. 2. &

q. 63. D. Anto. in 2. p. ti. 10. à. c. 3. & frater. Man. Rodrig. in sum. 1. tomo. c. 190 &. 191. b D. T. loco cita. in corpo artic. 1. D. Paul. ad Hebr. c. 6. & in l. 5. ff. de iure iurãdo

c D. T. in ñ. corporis art. 1. q. citatæ.

Omnes doct. locis citatis

¶ Lo tercero. El mismo Dios jura, como dize Dauid, y no trae a Dios por testigo: porque esso fuera a testiguar cõsigo mismo. Luego &c. Especialmente que en el juramento, se trae por testigo al superior, y Dios no tiene superior.

¶ Lo quarto y vltimo. El que dize. Iuro por mi fee, y por mi conciencia, verdaderamente jura: porque la razon de juramento esta intrinsecamente encerrada en esta palabra, juro: y no trae a Dios por testigo, como consta de las mismas palabras. Luego nuestra primera conclusion es falsa.

¶ Para entender esta duda, y toda esta materia, hemos de notar lo primero q̃ S. Thomas, antes q̃ auerigue, si ay verdadero juramẽto, o no, explica la diffinicion de el juramẽto puesta en nuestra primera conclusion. Porque en las cosas morales, como lo es el juramẽto, lo mismo es, ser, y ser licitas. Y porque no se puede entender, si son licitas, o no, sin auerigual primero lo que son: por esso S. Thomas trata primero de la diffinicion de el juramẽto, q̃ auerigue, si lo ay, o no con particular acuerdo y consideracion.

¶ Lo segũdo hemos de notar, que diuersos autores han dado diuersas diffiniciones de el juramento. Hostiẽse approbado por la summa Angelica, dize, que el juramento es vna affirmacion, o negacion de alguna cosa licita posible, y honesta confirmada con testimonio sagrado. Y conforme a esta diffinicion, ningun juramento illicito seria verdadero juramento, lo qual es muy falso, como despues se vera. Ciceron dize, que el juramento es vna affirmacion religiosa: y sagrada. Aristoles dize, que el juramento es vn dicho con diuina veneracion, q̃ carece de otra probança. En lo qual echaremos de ver, quan estrecha necesisdad pedian, y ponian los antiguos philosophos, para que vno pudiesse jurar. Otros hablan mas en forma de diffinicion, y dizẽ, que el juramento es vna affirmacion, o negacion confirmada con diuino testimonio, assi lo diffine Vlpiano jurisconsulto. Esto supuesto digo a nuestra duda, que la diffinicion de S. Thomas puesta en nuestra primera conclusion es la mejor de todas: y reduzida a forma de diffinicion scientifica se ha de dar de esta manera. El juramento es vna affercio, o dicho confirmando con testimonio diuino. Affercion, se pone en lugar de genero, y comprehende affirmacion y negacion: porque el que niega vna cosa, affirma consiguientemente ser falsa. Confirmado con diuino testimonio: se pone en lugar de differencia: por ser cosa cierta, que no toda affirmacion, y negacion es juramento. Y el testimonio diuino ha de ser explicito, como quando vno vota o jura a Dios, o por Dios: o implicito, como quando se jura por las criaturas de Dios con orden al mismo Dios. Esta diffini-

Cicer. li. 1. officiorum.

Arist. in rhetorica ad Alex.

Vlpia. in leg. 1. ius iurãdum 3. §. si de qualitate iuramenti ff. de iure iurando vt legitur in Floren. li. secũdum Budæũ.

D. Th. 2. 2. q. 89. art. 11. in corpore, & in tit.

Hostiẽ. citatus in sũma Angel. v. iuramentũ.

cion assi explicada es de Sant Augustin, y de todos los Doctores citados. Y prueuase: porque el juramento es acto de religion, o latria, cuyo officio es reuerenciar a Dios; como Sancto Thomas enseña. Luego para que aya verdadero juramento es necessario que se trayga por testigo el mismo Dios, implicita, o explicitamente. Y assi como el perjurio en su razõ intrinseca dize, y incluye agrauio de Dios, assi el juramento mira al mismo Dios, como testigo de lo que se niega o affirma. La razon de Sancto Thomas es elegãte a este proposito. Vease en el lugar citado.

D. Aug. in sermo. de periurio. q. est 28. dever bis Apostol. Schol. cum M. locis citatis.

D. Th. 2. 2. q. 89. art. 4.

D. Th. citatus 2. 2. q. 89. art. 1. in corpore.

¶ De esta doctrina se sigue: que nunca se halla verdadero juramento en las palabras, en que no se atrauiessa testimonio diuino. Como quando vno dize, en verdad, en buena fee, a fee de hombre de bien, a fee de hidalgo, y a fee de Christiano, quando por estas palabras se pretende significar la fidelidad, que vn Christiano suele y deue guardar con los demas. Pero si por estas palabras pretende el que las dize confirmar su intento con la fee de Christo, la qual estriba en el testimonio diuino, sin duda es graue juramento. Tampoco es juramento dezir, en mi conciencia, ni por mi conciencia, como declararemos en la solucion al quarto argumento de esta duda. En estas palabras, delante de Dios, Dios lo sabe, viue Dios, Dios es verdad, ay equiuocacion, como enseña Caietano. Si se toman como simples proposiciones, y enunciaciones, no son juramentos, sino palabras manifestatiuas de vnas verdades bien necessarias: como son estas. Hablo delante de Dios. Dios tiene conocimiento de todo, y vida, y es la misma verdad. Mas si por ellas se pretende traer a Dios por testigo de alguna cosa, como de ordinario lo hazen los hombres, son grauissimos juramentos, como declara Sant Augustin en el lugar citado. Y en las palabras dichas se affirman de Dios cosas bien necessarias para la firmeza de el juramento, como son la sciencia, verdad y vida: porque la vida de Dios es el mismo conocimiento de todas las cosas. Y assi el mas commun juramento, de que hablan las diuinas letras, toca en la vida de Dios, y dize viue Dios, que esto es, o no es anssi: que es dezir, pongo a Dios por testigo, el qual siempre viue, y lo tiene todo presente, y lo sabe todo, y no se puede engañar. Quiso, Dios que este juramento fuesse el mas vsado entre los Iudios: porque acostumbrandose a jurar por Dios viuo, se afficionasse a el, y dexassen los idolos vanos y muertos a que eran inclinadissimos.

Caiet. 2. 2. q. 89. art. 1.

D. Aug. sermo. 28 de v. Apost.

¶ Al primer argumento supponiendo, q̃ lo gẽtiles muchas vezes juraua, como lo hizierõ, Labã Abimelec, y los Romanos: y q̃ de suyo no es pecado aprouecharse de

los fieles de los tales juramentos, como se determina en el Decreto, y declararemos en su lugar digo que los juramentos de los Gentiles eran verdaderos juramẽtos, y trayan por testigo en ellos al verdadero Dios, quanto era de parte de su intẽtiõ. Aunq̃ sus dioses materialmẽte cõsiderados en si erã puras criaturas: por q̃ ellos los teniã por verdaderos Dioses, y jurando por ellos formalmẽte hablando traya por testigo de sus dichos al verdadero Dios, en lo qual verdaderamẽte cõsiste la razõ y diffinicion de el juramẽto aunq̃ materialmẽte se engañauã, teniẽdo por verdadero Dios aquiẽ no lo era: pero pretẽdian cõfirmar sus dichos cõ el testimonio dela primera verdad que es nuestro verdadero Dios.

¶ Al segũdo argumẽto se respõde con la doctrina dada en la explicaciõ de la diffiniciõ d̃ el juramẽto de nuestra primera cõclusiõ sacada de S. Tho. en el lugar citado: q̃ en los juramentos alli puestos, y en otros semejãtes tratamos a Dios por testigo, no explicita, sino implicitamẽte. Por q̃ no juramos por las criaturas, en quãto criaturas, sino segun q̃ en ellas se manifiesta la primera verdad q̃es Dios, como S. Tho. enseña, y nosotros declararemos abaxo en su proprio lugar.

¶ Al tercer argumẽto digo, q̃ aũq̃ Dios es infalible verdad, y no tiene necesidad de jurar para cõfirmar sus dichos cõ todo esso jura, lo vno porq̃ se acomoda cõ los hõbres, cõ quiẽ habla y trata y lo otro para encarecer mas lo q̃ dize en ordẽ a nuestros grosseros entendimiẽtos. Y como los hõbres muy principales suelen traerse asi mismos por testigos para mayor cõfirmacion de lo q̃ dizen, diziẽdo, a fe de caualiero, de hidalgo, y a fe de quien soy: assi Dios se trae ali por testigo, y dize que jura por si mismo para que entendamos quan infalible es su verdad. Y como los Reyes y Emperadores en la tierra juran por si mismos, no reconociẽdo otro superior, sino a Dios, assi Dios jura por si mismo, por que no tiene otro superior, por quiẽ jurar, como dize S. Pablo. Genes. 22. ad Hæbr. 6.

¶ Al quarto argumento digo que algunos, ignorãdo la significaciõ de el termino, piensan, que con ciencia, es lo mismo, que alma. Y estos quãdo dizẽ en mi cõsciencia, verdaderamente juran, como si dixeran en mi alma, o por mi alma. Pero no significa esso sino el juyzio practico, q̃ no tiene acerca de lo q̃ dize. Y assi dezir, en mi consciencia, o por mi consciencia, es dezir en buen romance, yo estoy cierto de lo q̃ digo, y mi boca anda a la medida de mi coraçõ, y digo lo q̃ siẽto. Y assi no es juramento dezir. En mi fee, ni por mi fee, ni dezir en mi conciencia, ni por mi consciencia. Aunque el Maestro Soto enseña lo contrario, quando se habla con esta preposiciõ, per. Mas cõmunmẽte le reprehuã en esto los Doctores citados. Y aunq̃ este verbo, juro: de sua cõdiga juramẽto, pero quãdo se

D. Th. loco citato

D. Th. 2. 2. q. 89. art. 6.

Sot. li. 8. de iust. q. 1. ar. 1. re probat. cõmuniter a Doctorib. in locis citatis.

ju-

jura cõ palabras q̃ no importan diuino teſtimonio, caſi ſe enagena de ſu propria ſignificacion, y no ſe halla en las tales palabras verdadero juramento. Como quãdo vno dize, juro al cielo de la cama, juro a fe de hombre de biẽ. Aſsi quãdo dize, juro en mi conſciencia, o por mi conſciẽcia no jura, por que ſolo ſignifica eſta propoſicion, que dize lo que ſiente. Al modo que ſe ſuele dezir en la dialectica que eſte termino hombre ſignifica propriamente al hombre viuo, y verdadero, mas ſi ſe le añade eſte termino, pintado, por eſta la pintura porq̃ el addito enagena al primer termino de ſu propria ſignificacion, y le haze ſupponer por lo q̃ impropriamẽte ſignifica. Aſsi digo yo en nueſtro propoſito moral, q̃ eſte verbo juro, en ſu propria razon incluye verdadero juramento, y dize verdadera actiõ de jurar, mas ſi ſe le añadẽ eſtas palabras. Por el cielo de la cama, a fẽ de hombre de bien, o en mi fẽ, o por mi fẽ, o en mi conſciencia, o por mi conſciẽcia, enagenan al dicho verbo de ſu propria ſignificacion, y le hazen eſtar por el juramento impropio y largamente conſiderado.

¶ La ſegunda duda de eſte capitulo es acerca de la miſma primera concluſion, ſi es neceſſaria para la verdadera razon de el juramento, traer a Dios por teſtigo de lo que ſe dize con palabras, o ſeñales exteriores, o ſi baſta ſolo el acto interior de la voluntad deliberada. Eſta duda ſe mueue por algunos Iuriſtas referidos por Couaruuias. Los quales dizen, que para la verdadera razon de el juramento ſon neceſſarias palabras, con las quales expreſſamẽte traygamos a Dios por teſtigo de lo que dezimos. Aſsi lo tiene Barthulo cuya ſentencia moderan otros, y dizen que ſe entiende de los que pueden hablar, pero en los mudos baſtaran, y ſon neceſſarias algunas ſeñales exteriores. Y eſta ſentencia aſsi explicada es commun entre los Iuriſtas, como enſeña el miſmo Couaruuias. Prueuan lo primero de vn textò de las Decretales, donde el Pontifice determina que el clerigo que juro de guardar los eſtatutos de ſu Igleſia, no eſta obligado en virtud del tal juramento a guardàr el eſtatuto, que deſpues ſe hiziere de nueuo en ſu Igleſia. Luego ſeñal es, que para el juramento verdadero ſe requieren palabras, o alguna otra ſeñal exterior. ¶ Lo ſegũdo ſe prueua, porq̃ en el juramẽto promiſſorio entre los hõbres, o en el q̃ cõfirma los cõtractos y cõciertos, ſon neceſſarias palabras o ſeñales exteriores, por ſer eſte el modo de cõtratar entre los hõbres. Luego por lo menos ſera verdadera la ſentẽcia de los Iuriſtas en el juramento promiſſorio entre los hombres.

¶ Confirmo eſte argumento porque en el matrimonio ſe requieren palabras, o ſeñales exteriores, para que ſea valido, como todos confieſſan. Luego

Cou. in relectio. de iuram. in 4.

Barto. in leg. quoniã iuraſſe ff. de iure iuran.

Cou. loc. cit. c clericus extra de iure iurãdo

lo mismo se ha de dezir en el juramento. ¶ A esta duda digo, q̃ la sentencia contraria es verdadera, y cõmun entre los Theologos, q̃ para la verdadera razõ de el juramento no se requieren palabras, ni señal alguna exterior. Tienenla entre los Iuristas, Couarruuias, Panormitano, y vna Glossa de el decreto. Prueuo este dicho. Lo primero. El juramẽto se haze a Dios, y a el mira pues es acto de religion, y Dios penetra los coraçones. Luego, ni son necessarias palabras, ni señales exteriores. ¶ Lo segũdo. La obligacion de el voto es mayor que la de el juramento, como enseña Sancto Thomas, y para el verdadero voto no se requieren palabras, ni señales exteriores, como todos confiessan. Luego lo mismo es en el juramento.

Cou. lo. cit. Pan. in rub. de iureiurã. & Glossa in Sũ. 2. 2 q. 1.

D. Tho. 2. 2. q. 89 art. 8.

¶ A la primera razon en contrario digo, q̃ en aq̃l capitulo no dize el Pontifice, q̃ no ay verdadero juramento sin palabras, o señales exteriores. Solo dize, que el juramento passado no se puede estender a nueuos casos por la voluntad de el que le hizo. Y esto es verdaderissimo: porque el juramento passado ya no es, y assi no se puede estender a cosa nueua, y que no se encierra en lo que se juro. Pero si el tal clerigo quisiera de nueuo obligarse al estatuto nueuo de su Iglesia con nueuo juramento, bien pudiera. Y assi se collige claramẽte de las palabras de el texto, aunque no se atrauessaran palabras, ni señales exteriores.

Videatur pro hac sol. Glos. eiusdem textus.

A la segunda razon, niego el antecedente. Antes despues de hecho vn contracto entre los hõbres con palabras y señales exteriores sin juramento, puedẽ los que celebran el contracto jurar interiormente de guardalle, y quedaran obligados a cumplir lo concertado, no solo por la virtud de fidelidad, veracidad, o justicia, sino por la virtud de la religiõ, como si en realidad de verdad vuieran jurado con palabras o señales exteriores.

¶ A la confirmacion, niego la consequencia. La razon de differencia es: porque en el matrimonio se obliga el marido a la muger, y al reues, y assi se requieren palabras, o señales exteriores. Como succede en los demas contractos humanos en que vn hombre se obliga a otro. Pero en el juramento se obliga vn hombre a Dios, a quien pone por testigo de lo que dize, y assi no son necessarias palabras, ni señal alguna exterior, pues todo lo vee, y entiende, por muy escondido que este dentro de el coraçon.

¶ La tercera duda de este capitulo es: Si todos los juramentos son de vna especie. Parece que no: porque la simple affirmacion, y la promessa se distinguen essencialmente. Luego el juramento assertorio, y promissorio tambien se distinguiran essencialmente. Tambien en el juramento assertorio

rio traemos a Dios por testigo de lo que dezimos, y en el execratorio le traemos por juez para que nos castigue, sino dezimos verdad, y las razones de testigo y juez son diuersas essencialmente. Luego tambien lo seran el juramento assertorio, y el execratorio.

Cai. 2.2. q. 89. ar. 1.

Esta duda mueue Cayetano, y responde a ella, elegantissimamente. De cuya doctrina digo lo primero. Todos los juramentos verdaderos son de vna especie especialissima. Prueuo este dicho. Lo primero. Todos los verdaderos juramẽtos son actos de la virtud de la religion como S. Thomas enseña. Y esta virtud es vna, segun la propria razon, y especie de virtud, como consta de el mismo sancto Doctor. Luego todos los juramentos verdaderos son de vna especie especialissima.

D. Tho. 2.2 q. 89 art. 4.

D. Tho. 2.2. q. 81 art. 3.

¶ Lo segundo. Todos los juramentos se ordenan a vn mismo fin, que es, confirmar, y manifiestar la verdad. Luego todos son de vna misma especie: porq los actos morales se especifican de el fin.

¶ Digo lo segundo. No es inconueniente, q todos los juramentos sean de vna misma especie especialissima, y q se ordenen al juramento como especies imperadas y encaminadas al fin de el juramento, muchas especies de maldiciones, las quales se hallan en el juramento execratorio, y en si se distinguẽ essencialmente y comparadas a la razon de el juramento, son accidentales. Como quando vno dize, Dios me de tal enfermedad, o me quite la vida, o me condene a perpetuas penas en el infierno si esto no es ansi. Claro esta, que estas maldiciones, y males considerados en si, son diuersissimos: pero considerados al fin de el juramento, tienen vna misma razon formal, y essencial, que es la testificacion y confirmacion de la verdad. Pongo vn exemplo accomodado. El hurto, y la mẽtira se distinguen essencialmente, y aun con distinction generica, considerando sus propias naturalezas, y con todo esso, si vno miente y hurta con fin de adulterar, aquellas razones en si diuersissimas se vienen a adunar, y a conuenir en el fin vnico de el adulterio, y se llamara el que de esta manera procede re, mucho mas a boca llena adultero, que ladron, ni mentiroso. Assi proporcionablemente hemos de hablar en nuestro proposito de las especies de maldiciones, que se hallan en el juramento execratorio en orden a la propria razon de juramento en commun, la qual consiste en traer a Dios, por testigo de lo que se dize implicita, o explicitamente, como ya esta declarado. Y consiguientemente se ha de dezir, que el que quebranta los juramentos execratorios ya puestos, pecca solo peccado de perjurio: porque no se halla en ellos verdadera razon de maldicion, sino de testifica-

cion

cion y confirmacion de la verdad. Porque para verdadera razon de maldicion se requiere intrinsecamente, que el mal sea pretendido, y que de principal intento quiera maldezir el que echa la maldicion. En lo qual no es del todo semejante el exemplo puesto de el mentiroso, y ladron, por ser adultero. Porque assi se halla verdadera razon de mentira y hurto, aunque se ordena al adulterio, como a su fin de el operante, y assi se hallan muchos peccados. De esta doctrina queda claramente suelta la razon en contrario.

¶ La quarta duda es, de las diuisiones de el juramento quales sean acerca de las conclusiones, segunda y quarta. A la qual digo, que la primera diuision de el juramento es, en juramento judicial, y extrajudicial. Iuramento judicial, es el que se haze delante de el juez, de grado, o por fuerça. Extrajudicial es, el que se haze fuera de la tela del juyzio, y sin juez. El juramento judicial, vno se llama de calumnia, quando vno jura, que ni su acusacion, ni su defensa nacen de calumnia de el qual se trata en las decretales. Otro es juramento judicial.

¶ La segunda diuision de el juramento es de parte de su objecto, en assertorio, y promissorio. Y debaxo de el assertorio se comprehende el negatiuo, como declaramos con Sancto Thomas en nuestra segunda conclusion.

¶ La tercera diuision de parte de aquel, por quien se jura, es en juramento por Dios, y por las criaturas, de la qual diremos abaxo, y trata Sancto Thomas en otro lugar. El juramento por las criaturas, vno es attestiguando simplemente con ellas sin maldicion alguna. Como quando vno jura por los sanctos del cielo, o por los Euangelios. Y otro es con maldicion y execracion, como declaramos acerca de el segundo dicho de la duda passada. D. Tho. 2.2.q.89. art.6.

¶ La quarta diuision es de parte de su causa, que es la voluntad, en juramento libre, y coacto, en prudente, y poco cauto. Tambien se puede diuidir de parte de su effecto, en juramento sincero, y engañoso: y por varias formas y maneras de jurar, las quales explica muy bien el Maestro Soto en el lugar citado. Y todos estos juramentos son de vna especie especialissima, como ya esta declarado. M. Soto loco cit.

Capit. II. Si es licito jurar, y a que virtud pertenece, y que condiciones ha de tener para ser acto de virtud.

PRimera conclusion. El juramento considerado en si,

segun

D. Tho. 2.2 q. 89 ar. 2. 3. & 4. & 5.

segun su propria razon y essencia, es licito y honesto aunque accidentalmente por culpa de el que jura sin las condiciones necessarias, sea malo y vituperable como lo es el jurar de ordinario por el peligro euidente moral, que ay de jurar con mentira, o sin necessidad.

¶ Segunda conclusion. El juramento pertenece a la virtud de la religion, o latria.

¶ Tercera conclusion. Para ser el juramento licito, y acto de virtud ha de tener tres compañeros que son juyzio justicia y verdad. La razon es: porque como en el juramento se trae a Dios por testigo de lo que se dize, conuiene que se jure sin liuiandad, discretamente, y con justa causa. Y esto quiere dezir, jurar con juyzio, ni en manos de el juez, sino con juyzio de discrecion de parte de el que jura. Tambien conuiene jurar verdad, y por esso, vno de los compañeros de el juramento licito es la verdad. Tambien lo que se jura ha de ser licito: y por esso se requiere la justicia. Y estos son los tres compañeros inseparables de el juramento licito, sin los quales el juramento sera peccado venial, o mortal como luego se dira.

Quarta y vltima conclusion. Licito es jurar por las criaturas, segun que en ellas se manifiesta la diuina verdad, o la diuina vengança. Pero no es licito jurar por las criaturas sin especial orden y relacion a Dios, cuya verdad o vengança se manifiestan en ellas. Antes sera el tal juramento, peccado de blasphemia.

¶ Acerca de la primera conclusion se ha de notar que algunos hereges dixeron, no ser licito el juramento. S. Buenauentura dize, que fueron los Manicheos. Otros dizen que fueron los Vualdenses, a los quales siguieron los falsos Apostoles. Tambien hazen mencion de este error Sant Bernardo, y Castro. Vvitclef referido en el Concilio Constanciense, enseño, que en sola causa de la fè era licito el juramento, y no en los commercios y contractos humanos. Este parecer siguio tambien Erasmo. D. Bona. in 3. d. 39

D. Bern. serm. 8. super Cantica, Cas. lib. 4. de hæresib. tit. de iuramento. Concilium Constantiense sess. 8. errore 43. Erasmus super caput 5. Matthæi

¶ Esto supuesto, la primera duda de este capitulo es acerca de la misma primera conclusion si es verdadera, o lo es, lo que enseñaron los hereges referidos, los quales se persuaden al dicho error por tres insignes lugares mal entendidos de la diuina escriptura. El primero es de el Propheta Zacharias, el qual dize, q̃ todo ladron, y todo hombre q̃ jura, sera juzgado. En las quales palabras iguala el Propheta al que jura con el ladron. Y ciertoes, que nunca es licito hurtar. Luego nunca lo sera el jurar. Zach. ca. 5.

El segundo lugar es de Oseas, q̃ dize, no jurareys, viue Dios, Oseæ. c. 4. iuxta fin.

El tercer lugar mas difficultoso y que da en que entender a los Catholicos, es de S. Matheo, en el capitulo quinto, donde Christo Nuestro Señor dize assi. Mat. c. 5. post medium.

si. Oydo

si. Oydo aueys la doctrina de los antiguos, los quales enseñaron, que no jurasse nadie falso, mas yo os digo, que no jureys en manera alguna, ni por el cielo, por ser throno de Dios, ni por la tierra, por ser el asiento de sus pies, ni por Hierusalen, por ser ciudad de Dios, ni por tu cabeça ni de otra suerte alguna. La explicacion que da Sancto Thomas a este lugar, siguiendo a S. Augustin, no parece sufficiente. Dize el sancto Doctor, que Christo Nuestro Señor, en las palabras referidas no prohibe el jurar absolutamente, sino la facilidad en jurar, de la qual se viene a mala costumbre, y de la mala costumbre al perjurio. Contra esta declaracion haze, que Christo nuestro Señor en el dicho lugar nos quiso prohibir, lo que no estaua prohibido a los Iudios, como consta de las mismas palabras ya referidas. Y a los Iudios estaua prohibida la facilidad en el jurar, como lo estaua todo lo que les ponia en peligro de perjurarse, por el mismo derecho natural. Luego mas quiso dezir Christo nuestro Redemptor en el lugar citado. Casi las mismas palabras de Christo, dize Santiago.

¶ Confirmase esto con la autoridad de Sant Hieronymo a referido en el decreto, y de Sant Augustin, y de Sant Iuan Chrysosthomo, que dizen casi lo mismo que Christo nuestro Señor.

Lo segundo se prueua, Si fuera licito el jurar, alguna vez obligara debaxo de precepto, porque todo acto bueno, que nace de alguna virtud, y no pertenece a los consejos Euangelicos, alguna vez obliga debaxo de precepto, y no parece en que caso obliga el juramento debaxo de precepto ni el jurar, es consejo Euangelico. Luego no es licito jurar.

A esta duda digo lo primero. De fè es, que el juramento es licito en algun caso, no solo entre los antiguos Iudios, sino hablando de los Christianos. La primera parte, q̃ habla de los antiguos Iudios, se prueua de muchos lugares de escriptura, y cõexẽplos de los sanctos antiguos, Abrahã Iacob, Moyses y Dauid. La segũda parte, q̃ habla de los Christianos se prueua de muchos lugares del testamẽto nueuo, c y de el exemplo de Christo, el qual juro al parecer como se insinua en vn texto de las Decretales. d Tã bien se prueua de muchos Concilios referidos en el derecho canonico, y de el vso de la Iglesia en los concilios, los quales estan llenos de juramẽtos hechos por los hereges, abjurando sus heregias, por mandado de la Iglesia, o de Catholicos, q̃ juraua de no fauorecer en manera alguna tã grãdes errores, y lo mismo vsan los Inquisidores Apostolicos, pidiẽdo y tomãdo juramẽto de leui, o d̃ vehemẽti. Prueuase tãbiẽ cõ razõ, porq̃ el juramẽto es muy necessario para el cõsuelo humano, y para q̃ los cõtractos humanos tegã la firmeza necessaria, y

D. Tho. 2.2.q.89 ar.1.ad 1 cũ D. Augul. in li. cõt. mẽdaciũ c. 15. & in epist. 89. ad Hilarium & epist. 154. ad Publicolam.

In sua Canonica c. 5.

a Hier. super Matthæũ c. 5. & refertur 2.2.q. 1. c. confi-

b Deut. 6 Ierem. 4. & in Psa. 14. & 62. exẽplabetur genes. 25. & 31. Exo. 2. 1. Reg. 20. & 24.

c Ad Ro. 1. & 9. 1. Cori. 15. & 2. c. 11. & 12. ad Gal. 1. ad Philip. 1. ad Hebr. 6. Apoc. 10. Lu. c. 4. caput Etsi Christus de iure iurãdo.

d Ex. 3. in multis

de

capitib. tituli de iure iurãdo, & 22 q. 1. c. nõ est contra præceptum & in Conc. Constantiensi diffinit. nostra cõcl. præfer. timvidea tur bulla Martini quinti. ¶Probat. ex locis citat. pro 1. dicto præfer. timDiui Pau. Cõciliũ Toletanum octauum relatum. 2. 2. q. 1. cap. 1. videatur etiã Concilia Cõstanciẽse.

de suyo es acto de religion, como diximos en la segunda conclusion de este capitulo. Luego es licito. vease Sancto Thomas en el lugar citado.

¶ Digo lo segundo. Heregia manifiesta es dezir, que el jurar no es licito a los Christianos, en sus tratos, cõtratos y commercios. Prueuase de los lugares de escritura traydos enel dicho passado especialmẽte de los de S. Pablo, en los quales se vee nuestra verdad bien a la clara y de el Conc. Toletano octauo referido en el derecho: y de el cõmun cõsentimiento, y vso de toda la Iglesia Catholica, y aun de todas las naciones. ¶ Al primer argumento en cõtrario, q̃ se fundaua en tres lugares de escritura, se respõde, Al primero de el Propheta Zacharias, digo q̃ el Propheta solamẽte habla alli de el q̃ jura falso, y de el juramẽto falso, como cõsta de las palabras, que se siguen immediatamẽte. Tãbien se puede dezir, q̃ habla de el juramẽto, imprudẽte, dõde no se hallã las cõdiciones necessarias referidas en nuestra tercera cõclusion. Al segundo lugar de el Propheta Oseas respõde Sant Hieronymo alli, q̃ no prohibe Dios a los Iudios este juramento, viue Dios, porq̃ sea illicito, sino porq̃ eran idolatras, y estauã muy acostũbrados a jurar por los idolos, q̃ adorauã, y no q̃ria Dios q̃ en tã suzias bocas anduuiesse su nõbre santo, como es cierto ser licito de suyo, cõtar las excellẽcias diuinas, y predicar su sanctissima palabra. Y con todo esso dize Dios al malo y pecador por su real Propheta Dauid, porque cuẽte atreues a tomarme en la boca, y predicar mi palabra, siendo tan atreuido a mi ley, y diuinos mandamiẽto? ¶ Lo segundo respondo al mismo Propheta, q̃ alli solo prohibe el señor a los Iudios este juramento, viue Dios, y no otro alguno, como si en buẽ romance les dixera, mirad que yo solo soy el q̃ viuo, y no hay otro Dios viuo y verdadero, sino yo. A mi solo aueys de dar esta honra, y no quiero, que se communique a los idolos mudos y muertos, ni que se les aplique este juramento, viue Dios. Y esta declaracion es muy buena, y muy conforme al texto.

Psal. 49.

¶ Al tercer lugar difficultoso de S. Matheo respõde S. Hieronymo referido en el decreto, que Christo nuestro Señor no prohibio alli a los Iudios todos los juramentos, sino solamente los juramẽtos por las criaturas, por ser los Iudios inclinadissimos a reuerenciar las criaturas, como a Dios. Y assi no dize Christo. No jureys por Dios, sino, no jureys por el cielo, ni por la tierra, ni por la ciudad Ierusalen, ni por vuestros cabellos. Sancto Thomas no approueua esta explicacion. Porque el Apostol Santiago declarando las dichas palabras de Christo dize. No jureys ni por el Cielo, ni por la tierra, ni otro juramento alguno. Luego Christo Nuestro Señor hablo vniuersalmente

Hier. lib. 1. super Matt. relatus in c. cõsidera. 22. q. 1.

D. Tho. 2. 2. q. 89 ar. 2. ad 1

D. Iacob in sua Canonica c. 5.

de

de todos los juramentos, y no se deue limitar su prohibicion a los juramentos por las criaturas Sant Bernardo y Castro en los lugares citados dizen que Christo nuestro Señor en las palabras referidas no puso precepto alguno de no jurar, sino acon sejo a los varones perfectos, que en ninguna manera juras se ẽ imitacion de el mismo Christo que nunca juro. Mas esta explicacion a penas se puede sustentar. Lo vno, porque los consejos Euangelicos nunca se declaran, por negacion, sino affirmatiuamente, y las palabras referidas son negatiuas. Y lo otro: porque el jurar en algunos casos obliga debaxo de precepto a todos perfectos, y imperfectos, como luego declararemos. Luego el no jurar, no es consejo Euangelico. Prueuo la consequencia de la regla general de los Theologos, que dize que quando algũ acto de virtud obliga debaxo de precepto, nunca su oppuesto es consejo Euangelico, como consta por induction. Otra explicacion dan S. Buenauentura, y el Abulense, la qual impugna muy bié el Maestro Soto en el lugar citado. Y assi la verdadera explicacion es la que da S. Thomas, siguiendo a Sant Augustin en los lugares citados, que Christo nuestro Redemptor en aquel lugar, no prohibio el juramento absolutamente sino la facilidad en jurar, la qual es madre de la mala costumbre, y esta lo es de el perjurio. A la replica, que

D. Bern. & Castro citati.

D. Bona. in 3. d. 39 Abulẽ. super ca. 5. Math. Soto loco citato. D. Tho. cũ D. Augus. locis citatis.

pusimos contra esta declaracion en el primer argumento de esta duda, digo que los Iudios antiguamente tenian los mismos preceptos de el Decalogo, que nosotros tenemos el dia de oy, los quales siempre obligaron, y obligan a todos los hombres, que se gouiernan y deuen gouernar por la razon natural. Pero algunos de los Iudios, Maestros de los demas, o por ignorancia, o por malicia declarauan la ley de Dios muy al contrario de lo que fuera razon considerando solamente el sentido de la corteza de la letra, y no la propria vida, y razon de la ley de Dios. Exemplo de esta verdad tenemos en la declaracion mala que dauan al quinto precepto de el Decalogo, en que se nos manda, que no matemos, y ellos le declarauan de la muerte real, y dezian que no se entendia del odio, y rancor contra nuestros hermanos. La qual intelligencia reprueua Christo nuestro Señor en el mismo lugar. Lo mismo dezian de el precepto en que se nos manda que no adulteremos. Y assi quando Christo repite tãtas vezes. Oystes que se dixo a los antiguos. No quiere dezir, que Dios lo mando assi a los antiguos, sino que ellos practicauã esta doctrina, y no pone nueuo precepto, ni le differencia de el que obligaua a los antiguos, sino declara el verdadero sentido de el precepto diuino, assi suyo como nuestro. Assi digo en nuestro proposito, que los Maestros

Matt. c. 13.

de

de los Iudios, de malicia, o por ignorancia pensauan, que nunca era lícito jurar por Dios falsamente, pero era lícito jurar falso por las criaturas, y tambien pensauan ser lícito el juramento imprudente y poco aduertido, como fuesse con verdad, como se collige de la rephehension, que Christo les dio por el mismo Euangelista. Y en ambas cosas se engañauan mucho. Y por el consiguiente, quando Christo dixo no querays jurar en manera alguna prohibe los juramentos falsos indiscretos, y poco aduertidos, y vanos. Y no nos pone nueuo precepto, ni nos obliga a cosa alguna, a que los Iudios no estuuiessen obligados, sino a algo, a que los Iudios pensauan no estar obligados, aunque en realidad de verdad lo estauã.

Matt. ca. 23.

¶ Cayetano da otra explicacion muy buena y muy aguda al lugar citado. Dize, que el precepto de Christo es negatiuo, y que no se prohiben por el todos los juramentos, sino solos los que carecen de juyzio, justicia y verdad. Como el quinto precepto de el Decalogo, de no matar, es negatiuo, y no se prohibe por el todas las muertes de hombres, sino solas las injustas. Y como sin quebrantar el precepto de no matar, puede el juez quitar la vida a todos los malhechores, que merecieren la dicha pena, assi puede qualquiera jurar con justicia, juyzio, y verdad todas las vezes que tuuiere necessidad, sin quebrantar el precepto negatiuo de Christo Nuestro Señor en que nos manda, que no juremos en manera alguna. Porque en el solamente se prohiben los juramentos desnudos de sus deuidas circunstancias, y desacompañados de los tres compañeros referidos, juyzio, justicia y verdad.

Cai. 2. 2. q. 89. ar. 2.

¶ Con la misma doctrina se ha de responder a la autoridad de Santiago, y a los sanctos referidos en la confirmacion de el primer argumento. Los quales no condenan el juramento absolutamente, sino los juramẽtos falsos, inconsiderados, o imprudentes. Y como no van tan puntuales en aueriguar las cosas como los Doctores Escholasticos, y por otra parte se deshazen viendo, quantos peccados acarrea la mala costumbre de jurar, hablan algunas vezes con demasiado encarecimiento comparando las palabras a la naturaleza de el juramento. Aunque comparadas con la necessidad, que ay de que vn vicio tan malo se desarraygue de los coraçones de los hombres, siempre les parece a los sanctos que quedan cortos, por mucho que digan en orden a este fin.

Al segundo argumento niego la menor. Y digo q̃ el juramento obliga algunas vezes debaxo de precepto diuino natural, y affirmatiuo, como lo colligé los Doctores de los lugares citados de el Deuteronomio, y de Hieremias. Prueuase esta Doctrina.

Deut. 6. Ier. 4.

Lo primero. Algunas vezes puede y suele succeder, q̃ se remita al juramento de Pedro, o Pablo alguna cosa, en q̃ consiste el biẽ, o mal cõmun, la vida, o muerte de el innocente, el castigo de los malhechores, y otras cosas a este tono. Luego en tales casos obligara el juramẽto debaxo de precepto affirmativo diuino natural. ¶ Lo segundo. Todas las republicas bien cõcertadas tienen derecho para cõpeller a sus subditos cõ precepto a todo lo q̃ cõuiene a su bien. Luego tãbiẽ podran cõpeler a jurar quando conuiniere al bien de su cõmunidad. Confirmo esta razon. Entre los grãdes males, q̃ nacierõ de el pecado vno fue, las muchas mentiras, q̃ ay entre los hõbres en sus tratos, y cõtractos, y de aqui nace el darse poco credito vnos a otros. Luego fue necessarissimo el juramento, y lo es y sera, para concluyr pleytos, y fortalecer la verdad, y assegurar de q̃ no ay mal trato ni mentira. Y assi aũ entre las naciones muy barbaras ha sido tenido siẽpre el juramento por vnico medio y remedio en orden a este fin, como dizẽ Cicerõ, y los Iuristas. Y el juramento en los contractos humanos se parece mucho al principio en las sciencias. Porq̃ assi como toda la disputa cessa en llegando a los principios, assi todas las differencias, y pleytos se acaban en atrauessandose la religion de el juramẽto. En el qual no teta el hombre a Dios, trayendole por testigo de su verdad: porq̃ no se pone a euidente peligro de peccar, ni pide señales extraordinarias: lo qual se requiere para tentar a Dios ni trae a Dios por testigo sin necessidad, ni vtilidad, sino cõ juyzio, justicia, y verdad, y esta seguro, q̃ el testimonio diuino no faltara en esta vida, o en la otra, en su fauor o daño, conforme lo mereciere su juramẽto falso, o verdadero como S. Thomas enseña. Y quando Christo Nuestro Señor dixo vuestro affirmar o negar sea cõ estas palabras, esto es, o no es assi, y lo q̃ sale de este aranzel, nace de mal, no quiso dezir, q̃ fuesse malo el juramẽto considerado en si absolutamẽte ni q̃ hazia mal el que juraua con las condiciones dichas, sino que nacia de la flaqza de el proximo el qual no quiere dar credito sin juramento. Y assi no dixo Christo, es malo, sino nace de mal, y de flaqueza de el que obliga a jurar como Sant Augustin declara. Y apprueua Sancto Thomas.

¶ La segunda duda de este capitulo es acerca de la vltima parte de la misma primera conclusion. Si el juramento considerado segun su propria razon deue ser appetecido por si, y frequẽtado y repetido como vtil y bueno, lo qual niega S. Tho. La parte afirmatiua parece verdadera. Lo primero. El juramẽto es acto de religiõ, como diximos en la segũda cõclus. y declararemos quando la explicaremos, y en el hazemos vna protestacion practica de la fẽ, confessando que Dios es la summa y primera ver-

2.2.q.89 ar.2.ad 3

D. Aug. lib. 1. de serm. Domini in mõte & D. Tho. vbi sup. proxime ad 2.

D. Tho. 2.2.q.89 art.5.

Cice. li. 1 offic. & Iurisc̃õs. in princ. tit. 1. ff. de jureiurando.

dad

dad infallible. Luego por ſi deue ſer apetecido, y frequentado como vtil y bueno.

Lo ſegundo. Pongamos vn hombre conſiderado, y prudente, que jura muchas vezes con verdad, ſiempre reparando en lo que dize. Eſte tal no es perjuro, ni ſe pone a peligro moral de pecar. Luego lo menos en eſte ſera verdadera la parte affirmatiua. Confirmo eſte argumento. La coſtumbre de jurar no dize en ſu cõcepto acto alguno. Luego de ſuyo ni es peccado venial, ni mortal: porque el peccado dize acto de la voluntad.

Lo tercero y vltimo ſe prueua. Como el Voto es acto de religion, aſsi lo es el juramento, y es mas loable y meritorio hazer vna coſa con obligacion de voto, que ſin ella como S. Thomas enſeña, y noſotros explicamos arriba. Luego mas loable y mejor ſera affirmar vna coſa con juramento, que ſin el, conſiderando el juramento ſegun ſu eſpecie, y por el conſiguiente podra ſer apetecido por ſi, y frequentado, como vtil y honeſto.

2.2.q.88 art.6.

Para entender eſta duda hemos de notar, que aqui no tratamos de el que tiene coſtumbre de jurar falſo, ni de el que tiene juntamente coſtumbre de mentir, y de jurar, por las quales malas coſtumbres eſta pueſto a mucho peligro de perjurarſe. Ni hablamos de el q̃ tiene coſtumbre de jurar todo lo q̃ le le viene a la boca, ſin differẽciar lo bueno de lo malo, lo dulce de lo amargo, ni lo verdadero de lo falſo: porque de eſtos trataremos abaxo en el vltimo capitulo de eſta materia. Sino diſputamos de aquel, que tiene coſtumbre de jurar, y ſiempre con particular conſideraciõ, y aduertencia de dezir verdad, y determinacion de nunca jurar con mentira; de el qual trata bien el Maeſtro Soto.

Eſto ſuppueſto digo a nueſtra duda, que la fé, y la razon natural nos enſeñan q̃los juramentos no ſe han de frequentar mucho, aunq̃ ſiempre ſe jure verdad. La primera parte ſe prueua de algunos lugares de el Eccleſiaſtico. En los quales ſe dize, que el que jura mucho, tendra acueſtas muchos peccados, y que es muy reprehẽſible la coſtũbre de jurar. Y no ſolo habla de el perjurio, ſi no de el juramento para darnos a entender el Spiritu Sancto que habla de la coſtũbre de jurar verdad. Tambien dixo Chriſto no queray s jurar en manera alguna en las quales palabras prohibe la facilidad, y mala coſtũbre de jurar, como declara S. Auguſtin y S. Thomas ya citados, y eſta reſuelto en la duda paſſada. Y tambien lo enſeña el Apoſtol Santiago. ¶ Lo ſegũdo ſe prueua, en la diuina eſcriptura eſta prohibido el nõbrar a Dios muchas vezes. Y para eſto pone el Spiritu Sancto vna galana comparacion, y dize que aſsi como el que es açotado muchas vezes no eſtara ſin cardenales aſsi el que de ordinario trae a Dios en ſu boca uzia no carecera de peccado.

So. lib. 8. de iuſ. q. 2. arti. 5. conc. 7.

Eccl. 23. & 27. Loquela multũ iurans horripilationẽ capiti ſtatuet, & irreuerẽtia ipſius obturatio aurium. Matt. 5. D. Tho. & D. Auguſt. ſæpe citati in dubio præced. Iacobi 5. Eccle. 23

Confirmase esta verdad cõ muchas autoridades de Sãctos recopiladas por Graciano enel decreto, en especial seveã S. Augusᵗ. y S. Chrysosthomo. ¶ La segunda parte de nuestro dicho se prueua. Lo primero. Iamas ha auido en el mundo naciõ tã barbara, y tã agena de buen discurso, q̃ tuuiesse admitido por vso y costũbre el jurar por sus idolos muertos, y falsos dioses, sino en negocios de graue importancia. Luego señal manifiesta es, q̃ la misma naturaleza prohibe la mucha frequencia en los juramẽtos. Lo segundo, para q̃ vna cosa se cõfirme cõ juramento se requiere, q̃ sea cierta sin mezcla de duda en su verdad. Y moralmente hablãdo es imposible, q̃ de ordinario las cosas humanas seã tã ciertas como esso. Luego la frequencia de el jurar cõtradize a la propria naturaleza de las cosas. ¶ Lo tercero. La razon natural dicta, q̃ se deue summo honor, y summa reuerencia al verdadero Dios. Y esta no se guarda trayendo a cada passo a Dios por testigo, delo qual se corriera vn hombre particular. Luego, &c. Lo quarto. Moralmente hablando es imposible, q̃ e q̃ jura mucho, vna vez o otra no se perjure, como dize el Sabio de el q̃ habla mucho, q̃ no carecera de peccado. Luego illicita es la costumbre de jurar.

¶ Lo quinto y vltimo prueuo en especial, q̃ el juramento de suyo no se deue apetecer, ni seha de vsar de el sin mucha necesidad. Quando alguna cosa se introduze para remediar algũ defecto, no se deue vsar de ella, no auiendo el tal defecto. Como de la medicina no se deue vsar, si no para remediar, o preseruar de alguna enfermedad. Y de el Sacramento de la Penitẽcia no deue vsar quiẽ no tiene peccado, y por esso no vsaron del Christo nuestro Señor, y su Sanctissima madre. Y el juramẽto se introduxo para remediar el poco credito, q̃ se dan los hõbres vnos a otros, y para concluyr pleytos, o para remediar algũ mal particular, o cõmun, como S. Thomas enseña y esta ya declarado. Luego jurar con causas leues, y sin necesidad ni fin particular de el juramento, es contra la propria razon, y fin de el juramento.

De esta doctrina se collige clara solucion a los argumentos primero y segundo. Al primero en forma niego la consequencia. Y a la forma de el segundo, niego la segunda parte de la menor, por la quarta razon que acabamos de poner fundada en la flaqueza humana, y poca firmeza en las cosas de el mundo.

En la confirmacion de el segũdo argumẽto se toca vna buena difficultad moral. Y es, si la costumbre de jurar verdad, o mẽtira es de suyo algũ pecado venial o mortal.

A la qual digo lo primero. La costumbre de jurar, no es peccado alguno, ye que tiene costumbre de jurar, mirando primero la verdad, no esta en estado de peccado mortal. La primera parte

Gra. 2. 2. q. 1. D. Aug. & D. Chry. loc. cita. in dubio præcedẽ.

D. Tho. 2. 2. q. 89 art. 1.

Pro. c. 20

de

de este dicho se prueua con la cõ firmacion de el segũdo argumẽ to y se cõfirma con la autoridad de Aristoteles. El qual diz, q̃ la costũbre en qualquier materia es la frequẽtacion delos actos de la qual se engendrã los habitos. Y esta frequentacion, no es cosa distincta de los mismos actos. Luego la costũbre de jurar no se distingue de los juramentos particulares. De aqui se sigue, q̃ si el q̃ tiene costũbre de jurar, jura quatro juramentos falsos, comete solos quatro peccados mortales. Y si jura quatro juramẽtos con verdad y sin necessidad, haze solos quatro peccados venia les. Y si jura con madurez, justicia y verdad, no comete peccado alguno, antes es acto desuyo bueno, y meritorio, aunque tenga costumbre de jurar muy enuegecida. Y assi la costumbre de jurar no dize de suyo peccado distincto de el q̃ se halla en los juramentos particulares, ni muda la especie de el peccado, ni agraua mas, q̃ si no uuiera tal costũbre. La segũda parte de nuestro primer dicho se prueua. Entonces esta vno en estado de peccado mortal, quando no le pesa de el peccado mortal, q̃ hizo, o tiene proposito firme de boluer a el, o no quita la ocasiõ proxima de peccar mortalmente, como lo es tener la manceba en casa. Y el q̃ tiene costũbre de jurar verdad, no haze cosa alguna de estas. Luego no esta en estado de peccado mortal. La menor es cierta quãto a sus dos primeras partes. La tercera se prueua. La dicha mala costumbre escausa remota de el pecado, como lo son todos los habitos vicios os. Luego no es causa proxima. Porq̃ si lo fuera seguirse ya, q̃ si vn hõbre mal habituado a jurar, se confessasse enteramente de sus peccados, con deuido arrepentimiẽto y proposito de no peccar, quedasse toda uia en mal estado de peccado mortal, pues no ha perdido la mala costumbre por vn acto de arrepentimiẽto. Lo qual es falsissimo, y muy mala doctrina. Y tã bien se seguiria q̃ si vn hõbre acostũbrado a jurar, jurasse verdad cõ poca cõsideraciõ, estuuiesse en estado de peccado mortal continuãdo los dichos actos de peccado venial. Lo qual no se deue cõceder. ¶ Digo lo segundo. Esta doctrina no cõtradize a lo q̃ diximos, y probamos poco ha q̃ la costũbre de jurar era mala. Porq̃ aunq̃ de suyo no es peccado alguno llamase mala, porq̃ dispone y inclina a mal, como lo es el perjurio, y el juramẽto poco cõsiderado. Como los habitos vicios os son malos, y a boca llena se llamã y deuẽ llamar assi, porq̃ inclinan al mal, aunq̃ en si no dizẽ peccado alguno, venial, o mortal. Antes es axioma verdaderissimo entre los Theologos, q̃ por los habitos buenos, o malos, ni merecemos, ni desmerecemos: Y como S. Pablo llama peccado a lo ẽlos Theologos llaman (fomes peccati:) porq̃ nace de el peccado, y inclina a el, aũq̃ en si no es peccado como declara el Sancto Cõcilio

Aristot. 2. Ethicor.

Paul. ad Rom. ca. 7. & Concil. Trid.

sess. 5. Cano. 5. legatur D. August. lib. 1. de nuptijs cano. ca. 23. & li. 1 cõt. duas Epis. Pelag. c. 13 & Roffen. ar. 1. cont. Lutherum.

Tridẽtino, assi nosotros enseñamos, q̃ la costũbre de jurar, aun q̃ sea cõ verdad, es mala, aun q̃ en si no dize peccado alguno, porq̃ inclina a mal, y es causa remota de graues peccados, y perjurios. Y assi ha sido muy acertada la fundacion de la sancta cofradia de los juramentos hecha por los frayles de S. Domingo para obuiar a vn tã grã mal, como es eljurar mucho, aunq̃ sea con verdad. Ve j lavida de S. Augustin se lee que qualquiera q̃ en su casa jurauua sin las deuidas circunstancias, le quitauan aquel dia la comida.

¶ Al tercero, y vltimo argumento niego la consequencia cõ Sancto Thomas. La razon de differencia es, que en el voto ordenamos los que prometemos al mismo Dios, como consta de su definicio. Y assi es mas loable de suyo hazer vna cosa con obligacion de el voto, que sin ella. Mas en el juramento traemos a Dios por testigo de nuestra verdad, y ordenamos la reuerencia de el nombre de Dios a la confirmacion de nuestra promessa. Y assi al juramento no le viene por esse titulo ser acto de religion, y lo que juramos de ordinario redunda en vtilidad de los hombres. Y por esso no es loable multiplicar los juramentos, aunque sean con verdad, y lo es de ordinario hazer voto, por las razones dichas, y la differencia, que acabamos de poner y declarar, siguiendo a Sancto Thomas.

¶ La tercera duda de este capitulo es acerca de la segunda conclusion, si el juramento es proprio acto de la virtud de la religion, o latria como S. Thomas enseña. Parece que no. Lo primero. La virtud de la religion considerada en su propria razon y essencia e sverdadera virtud, y esen si, y por si appetecible, como lo son, la charidad, y las otras virtudes. Y el juramento no es appetecible de suyo absolutamẽte hablando, sino suppuesta alguna necessidad, o defecto como resoluimos en la duda passada. Luego el juramento no es acto de la virtud de la religion. ¶ Lo segundo arguyo, no solamente contra la conclusion de S. Tho. sino contra su razõ, cuya mayor proposicion es esta. El q̃ jura protesta, q̃ Dios es infallible verdad. Contra esto haze, q̃ la dicha protestacion, y confession es acto de la fe. Luego el juramento sera acto de fe, y no de religion.

2. 2. q. 89 art. 4.

¶ Lo tercero. Cumplir el juramento hecho, y hazelle, pertenece a vna misma virtud como todos confiessan. Y en el juramẽto promissorio, el cumplille, no pertenece a la virtud de la religion. Luego ni el mismo juramento. Prueuo la menor, porque si vno juro de dar a otro ciẽ ducados, el darselos es acto de liberalidad. Luego no es acto de religion: porque vn mismo acto no puede ser hijo de dos virtudes distinctas essencialmente.

Lo quarto y vltimo se prueua lo mismo. El fin proprio de la

virtud de la religion es la honra y culto diuino. Y el fin proprio de el juramento, es confirmar la verdad, y ſoſſegar, y concluyr pleytos, y pendencias como S. Thomas enſeña, y S. Pablo inſinua. Luego el juramento no pertenece a la virtud de la religion, como acto proprio ſuyo. La ſolucio de S. Thomas, el qual dize que todo lo hemos de ordenar a gloria de Dios, aunque immediatamente no tengamos eſſe fin no es ſufficiente. Porque ſe ſeguiria de eſta doctrina, que los actos de las demas virtudes fueſſen proprios actos de la religio, como lo es el juramento: pues tãbien ſe puẽden referir a la gloria y honra de Dios, en la qual relacion conſiſte la propria razon de la virtud de la religion.

2.2.q.89 ar.4.ad 3 Paul. ad Heb. c.6

A eſta duda digo, que el juramento es proprio acto de la virtud de la religion, o latria. Y hablo de el juramento acompañado de ſus tres buenos compañeros, juyzio, juſticia, y verdad. Prueuo eſte dicho. Lo primero con la razon de S. Thomas. La qual es eſta. El que jura trae a Dios por teſtigo en confirmacion de lo que dize, como declaramos en la duda primera. Y en el miſmo juramẽto proteſtamos practicamente, ſer Dios la primera verdad infallible, y que lo ſabe, y conoce todo, y le reuerenciamos como a ſuperior, como dize S. Pablo, y S. Hieronymo, y Ariſtoteles. Luego el juramento es proprio acto de religion, o latria, cuyo officio es reuerenciar a Dios, ſegun que es criador y gouernador de todo como S. Thomas enſeña. Lo ſegundo, prueuo el miſmo dicho. La razon formal de la virtud de la religion es el culto diuino, y reuerencia en orden al miſmo Dios. Y eſto ſe halla en el juramento de que hablamos, por el qual conocemos, que el hombre ſe ſubjecta a Dios, y le reuerencia y reconoce como ſuperior, trayendole por teſtigo de ſu verdad, como a primera verdad infallible. Luego el juramento es proprio acto de la virtud de la religion, o latria.

Paul. ad Heb. c. 6 D. Hier. lib. 1. ſuper Mat.

Ariſt. in li. 1. Metaphi. D. Tho. 2.2.q.81 art. 3.

¶ Al primer argumento niegola conſequencia. La razon es, porque no es neceſſario que el acto proprio de vna virtud, participe toda ſu perfection eſſencial, y accidental: antes baſta participar la razon eſſencial, y propria de la virtud. Exemplo de eſto ſe halla en la virtud de la juſticia, la qual es de ſuyo apetecible, como las demas virtudes. Y ſu acto qual es matar al malhechor, no es de ſuyo apetecible ſi no ſuppueſta la neceſsidad, que ay en la republica, de que no aya en ella gente ruyn. Y la virtud de la penitencia es verdadera virtud, y ſu acto no es de ſuyo apetecible, ſino es ſuppueſto el defecto de el peccado. Y aſsi digo en nueſtro propoſito, que aunque la virtud de la religion o latria es verdadera virtud, y de ſuyo apetecible, ſu acto, ſi es el juramẽto ſancto y bueno, no lo es, ſino

suppuesto el defecto, que en los hombres causo el pecado, de no darse entero credito vnos a otros. Y por esso es necessario algunas vezes, confirmar nuestros dichos con el juramento, quando la justicia, juyzio, y verdad lo pidieren.

¶ Al segundo argumento responde largamente, el Maestro Soto en el lugar citado. Breuemente digo, que Sancto Thomas en la proposicion mayor de su razon no habla de protestacion especulatiua, qual se halla en el acto de la fee, sino de la practica: la qual suppone la fee, y es acto de religion. Exemplo de esto ay en la oracion, la qual presuppone acto de fee, con el qual protestamos especulatiuamente que Dios es vniuersal proueedor de todas las cosas, de el qual se deue esperar todo bien. Y con todo esso quando hazemos oracion a Dios, acudimos a su diuino culto, y le reuerenciamos, subjetandonos a el con el acto interior de el alma. Assi en nuestro proposito suppuesta la fee, con que especulatiuamente creemos, que Dios es la primera verdad infalible, nos subjectamos a el en el mismo acto de jurar, esperando de su diuina Magestad manifestacion, y declaracion de la verdad, quando conuiniere a su sancto seruicio. Y en esta subjection practica, sancto reconocimiento y diuina reuerencia consiste la razon de la religion, o latria.

¶ Al tercer arguimento niego la menor. A la probacion digo que quando Pedro promete con juramento a Iuan cien ducados, y se los da, este acto se puede considerar, o segun que esta confirmado con juramento, y por su respecto se cumple. Y en esta consideracion es acto de religion, pues se cumple la dicha promessa por honra y reuerencia de Dios, que se traxo por testigo de aquel acto. Y por esso nos manda Christo, que voluamos nuestros juramẽtos a Dios. Como si mas claramente dixera, pues quando jurays, traeys a Dios por testigo de lo que dezis, cumplid vuestros juramentos, y bolued por la honra de Dios, el qual siente mucho ser testigo de mentiras. Tambien podemos considerar el dicho acto y obra absolutamente, no segun procede de el juramento, sino segun su proprio obiecto. Y en esta consideracion pertenece a la virtud de la liberalidad. Esta solucion es muy buena, aunque difficultosa, y se collige de Sancto Thomas, y de Cayetano. D. Tho. 2.2.q.89 art. 4 ad 1. & Cai. super eũdem art.

En el quarto y vltimo arguimento se toca vna muy buena difficultad moral. Y es, si el juramento se ordena, como medio a fin, a la manifestacion de la verdad jurada, o al reues.

¶ Parece, que el juramento se ordena como medio, a fin a la confirmacion y manifestacion

de la

dela verdad humana lo primero, porque S. Tho. lo enseña assi en muchos lugares casi expressamẽte. Y S. Pablo tãbien lo cõfirma. Lo segũdo, todo testimonio se ordena como medio a fin, a la cõfirmaciõ de la verdad para q̃ se trae. Y en el juramẽto traemos el testimonio de el nõbre diuino para cõfirmaciõ de nuestra verdad. Luego ordenase a ella, como medio a fin. Y assi como la oraciõ deprecatoria, cõ ser acto de religiõ, se ordena, como medio a fin, para alcãçar cosas tẽporales inferiores, assi no sera mucho, q̃ suceda lo mismo en el juramento. Lo tercero y vltimo se prueua. El fin se diffine de esta manera por los Philosophos morales. Fin, es aq̃llo, por cuyo respecto se haze alguna cosa, y el juramẽto se haze con respecto a la cõfirmacion de nuestra verdad. Luego ordnase a ella, como a fin.

D. Th. 2. 1. 89. art. 2. incorp. art. 4. ad 3. & 5. ad 1. & 2. Paul. ad Hebr. c. 6.

Finis est id, cuius gratia ali quid fit.

¶ A esta duda respõde Caieta no agudamente. Pero al M. Soto no le cõtenta su soluciõ, por ser muy metaphysica. Y assi dize q̃ se ha d̃ cõceder absolutamẽte q̃ el juramẽto se ordena a la manifestaciõ de nuestra verdad, como medio a fin immediato, y menos principal, y a la honra de Dios, como a fin mediato y mas principal. Exemplo de esto hallamos muy bueno en la passion de Christo: la qual se ordena a nuestra redempcion, como a fin immediato, y menos principal, y a la gloria y honra de Dios, como a fin mediato, y mas principal. Proporcionablemente philosopha el M. Soto de el juramento, y de la manifestacion de la verdad: la qual vltimamente se ordena a la gloria y honra de Dios, como a fin mediato, remoto y mas principal. Esta solucion es probable, pero muy difficultosa: porque nunca se entiende bien, como vna cosa de suyo superior, se puede ordenar a la inferior, como medio a fin: participando, como participa el medio, en razon de medio, su bondad de el fin, aunque sea immediato, y menos principal. Y assi se siguiria, que el juramento, en razon de medio, participasse su bondad de nuestra verdad, lo qual es malo de entender.

solutio acuta Cai. 2. 2. q. 89 ar. 4. reiicit. a M. Sot. li. 8. de iust. 1. ar. 5. ad 1. & 2. argumentũ D. Tho.

Reiicisolutio. M. Soti.

¶ Otros dizen, que el juramẽto se ordena a la cõfirmacion, y manifestaciõ de nuestra verdad no como medio a fin, sino como causa a su proprio effecto. Pero esta sentẽcia es cõtra S. Thomas en los lugares citados al principio de esta nuestra quarta duda.

D. Th. locis citatis in. princ. nostri 4. dubij.

¶ Para entender y resoluer bien esta duda se ha de notar cõ Caietano. Lo primero que en el juramẽto se pueden, y deuen cõsiderar quatro cosas. La primera es, el traer a Dios por testigo de nuestra verdad. La segũda es la misma verdad. La tercera es, la manifestaciõ, y declaraciõ de la verdad. La quarta es, la cõfirmaciõ de la verdad, segũ q̃ assegura el coraçõ, y entẽdimiento de aq̃l en cuyo fauor se hizo el tal juramẽto. Lo 2. se ha de notar, q̃ el acto de virtud se puede consi-

Nota cũ Cai. loco citato.

rar de dos maneras. La primera es segũ su especie y obiecto proprio. La segũda, segun q̃ es acto de el operãte, q̃ pretẽde algũ fin por el tal acto. Exẽplo d̃ esta doctrina hallamos en la oracion: la qual formalmẽte considerada ẽs acto de religiõ, y mira a Dios como a su proprio obiecto. Tãbiẽ se puede cõsiderar, segũ es acto de el q̃ ora, y segũ el effecto, que causa y es pretẽdido, q̃ es el bien q̃ a Dios se pide por la oracion. De la misma suerte en nuestro propoſito, el juramẽto se puede cõsiderar, segũ que en el inuocamos el nõbre diuino en testimonio de nuestra verdad. Y en esta cõsideraciõ mira a Dios como a su proprio y formal obiecto, en ordẽ al qual tiene ser ꝓprio acto de religiõ. Tãbien se puede cõsiderar segũ su proprio effecto, y segũ q̃ es acto de el q̃ jura, y pretẽde algũ fin por su juramento, el qual effecto, y fin es la manifestaciõ de su verdad. Esto suppuesto digo lo primero a nuestra duda. Si el juramẽto se cõsidera segun su essencia y especie de su obiecto formal no se ordena, como medio a fin, ni proximo, ni remoto, a la manifestaciõ, y cõfirmaciõ de la verdad humana: prueuo este dicho. Porq̃ el juramẽto cõsiderado essencialmẽte es mucho mas perfecto y superior a nuestra verdad. Luego procediẽdo cõ buen ordẽ, ni se ordena ni deue, ni puede ordenarse, como medio a fin, a la manifestacion, y cõfirmacion de nuestra verdad. ¶ Digo lo segũdo. Si el juramẽto se cõsidera, segun q̃ es acto de el q̃ jura, o segũ su effecto, q̃ es la manifestaciõ de nuestra verdad, se ordena a ella, como medio a fin proximo. En este sentido se hã de entender los lugares citados de S. Tho. y otros semejantes: y se prueua por los argumẽtos puestos al principio de esta duda. Prueuase lo segundo. El q̃ jura, pretende cõfirmar su verdad cõ el juramẽto. Y la manifestaciõ dela verdad q̃ es effecto de el juramẽto, se ordena de su propria naturaleza a la cõfirmaciõ de la misma verdad, paraq̃ siempre se tẽga por firme y estable lo q̃ se juro. Luego en ambas consideraciones de el juramẽto se verifica, q̃ se ordena a la manifestaciõ de nuestra verdad, como medio a fin proximo, o se cõsidere como acto de el q̃ jura, o segũ su proprio effecto, q̃es la manifestaciõ de nuestra verdad. Y en esto no se halla desordẽ alguno. Por q̃ni ordenamos la virtud dela religiõ, ni su acto formalmẽte cõsiderado, ni cosa alguna superior, a la manifestaciõ de nuestra verdad. Sino solamẽte ordenamos el juramẽto segũ q̃ es acto de el q̃ jura, o su effecto, q̃es la manifestaciõ de la verdad, a la cõfirmaciõ de la misma verdad. Exemplo ay muy bueno de esta doctrina en la oraciõ deprecatoria quãdo vno pide a Dios la salud para vn enfermo. La qual oracion essencialmẽte, cõsiderada, segun que es acto de religiõ, mira a Dios, y a su diuino, culto y reuerencia, como a su proprio y

Solutiõ ad loca D. Th. & ad argumenta in oppoſitũ.

formal

formal obiecto: y mira la salud del enfermo, como a su proprio effecto. Y la misma salud q̃ es, effecto de la oració, se ordena como medio a fin, a los bienes tẽporales, en todo lo qual no se halla desordẽ alguno. Assi proporcionablemẽte hemos de hablar en el juramẽto. ¶ Digo lo tercero. La verdad jurada se cõpara al juramento, como materia a forma. Assi sucede en el voto, q̃ la cosa prometida se cõpara al voto como materia a forma: y en la oració deprecatoria, lo q̃ se pide es materia de la misma oració. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro proposito. ¶ Digo lo quarto y vltimo. Si el juramẽto se cõsidera segũ su proprio effecto, q̃ es la manifestació de la verdad, es causa moral efficiente de la cõfirmacion de la misma verdad, y de el credito, q̃ dio a ella aq̃l, en cuyo fauor se hizo el juramẽto. La razõ es clara porq̃ por causa de el juramẽto se da credito aquiẽ no se diera sin el: y cõ el juramẽto q̃da quieto, y seguro, el que sin el estuuiera con mucho sobresalto. Y en la oració impetratoria tambiẽ veemos, q̃ es causa moral efficiẽte de lo q̃ se alcança. ¶ A los argumẽtos en cõtrario hemos de respõder, segun q̃ procedẽ cõtra nuestro primer dicho en fauor de el M. Soto. Al primero, q̃ procede de algunas authoridades de S. Thomas, y de S. Pablo, digo que se entiẽdẽ todos cõforme al tenor, y declaració dada en nuesto segũdo dicho. Y si alguna vez dize S. Thomas q̃ el juramẽto se ordena a la manifestació de la verdad, aquella diction, Ad, no dize ordẽ de medio a fin, sino de causa a effecto. Como la dize, quando dezimos, que la passiõ de Christo se ordena a nuestra salud, no como medio afin proximo ni remoto, sino como causa a effecto, o como honesto a vtil, q̃ es lo mismo segun enseña Caietano. Y a esta explicació se reduzẽ todas las q̃ se suelen dar a los lugares de S. Thomas, y de Sant. Pablo. ¶ Al segundo argumẽto niego la mayor enel juramẽto, y la oració deprecatoria. Porq̃ assi en Dios, como en los actos de religion seria muy grã imperfection ordenar se a cosas inferiores, como medio a fin. Solamẽte se ordenã, como causa a effecto, como ya esta declarado. ¶ Al vltimo argumẽto niego la menor hablãdo de el juramẽto segũ su essencia, y sihablamos de el, segũ su effecto, q̃ es la manifestació de nuestra verdad: cõcedo la menor, y niego la cõsequẽcia. De aqui se respõde al 4. argumento de nuestra tercera duda negãdo la menor, o distinguiẽdo la por la doctrina dada. La solució de S. Tho. en el lugar alli citado, es muy buena. Y a la replica niego la seq̃la. Porq̃ aũque todos los actos de las virtudes se puedẽ referir proxima, o remotamẽte a la gloria d Dios a sola la virtud de la religiõ conuiene de suyo mirar el culto y hõra diuina. Y assi no se sigue q̃ los actos de las demas virtudes pertenecen a la religion, o latria.

Cai. 2. 2. q. 89. art. 4.

D. Th. 2. 2. q. 89. art. 4. ad 3.

La

¶ La quarta duda de este capitulo es acerca de la verdad de la tercera cõclusion, en la qual pusimos los tres cõpañeros de el juramẽto justo, q̃son, juyzio, justicia y verdad. A esta duda digo q̃ la tercera cõclusiõ es muy verdadera, y cõmũmẽte recibida por los sanctos Doctores Iurist. y Theo. Acerca de esta cõclusion hemos de notar lo primero, q̃ el juramẽto sin verdad, se llama falaz y engañoso, y sin justicia, se llama iniquo: y sin necessidad, o cõsideracio̱ se llama temerario. S. Hieronymo dize q̃ el juramẽto, q̃no va acõpañado de los dichos tres cõpañeros es perjurio. La qual sentẽcia se ha de entẽder de esta manera. Que si le falta la verdad es propria y formalmente perjurio, y siẽpre sin excepciõ alguna, es pecado mortal. Si le falta la justicia, porq̃ se jura alguna cosa iniqua y injusta, q̃ de suyo es pecado mortal, se reduze a perjurio: y de su genero es peccado mortal, por el agrauio notable, que se haze a Dios en traelle por testigo de vna cosa tan mala: la qual esta el que jura obligado a no cumplir debaxo de peccado mortal. Y assi el tal juramento siempre se haze con mentira practica. Y si le falta la consideracio̱ necessaria, no es propriamente perjurio, ni de suyo es peccado mortal, pero llamalo S. Hieronymo perjurio. Lo vno, porque es juramento illicito. Y lo otro por el peligro q̃ se le puede auer de perjurio quando se jura sin la madurez, juyzio y cõsideracio̱ necessaria. Y de q̃ manera se verifica q̃ se trae el nõbre de Dios en vano quando al juramento le falta alguno de los dichos tres cõpañeros explica muy bien el M. Soto. Lo segundo se ha de notar cõ Caietano, q̃ la justicia cõpañera de el juramento licito, se puede entẽder de vna de dos maneras. La primera es q̃ la justicia se tenga de parte de el obiecto de el juramẽto, y sea justo, sancto y bueno lo q̃ se jura. La segũda es, q̃ la justicia se tenga de parte de la causa, y sea justa la q̃ mueue a jurar. La justicia obiectiua no es compañera de todos los juramẽtos, sino de solo el promissorio. Porque en el assertorio succede muchas vezes jurar vno justamente en manos de el juez, confessando hurtos y homicidios, que ha cometido. Mas en el juramẽto promissorio, siempre el obiecto ha de ser licito, sancto y bueno: y si no, sera perjuro practicamente el que pometiere alguna cosa que de suyo es pecado mortal, como declaramos poco ha. Mas si la justicia se toma en el segundo sentido, siempre es cõpañera de el juramũto assertorio licito: porq̃ si la causa motiua al tal juramẽto no es justa el juramẽto assertorio sera iniquo. Como si vno descubriesse cõ juramẽto los pecados ocultos de su proximo, no seria menos perjuro en la practica, q̃ si prometiera de hazer alguna cosa illicita, o injusta, pero si preguntado juridicamẽte descubriesse los dichos pecados cõ juramẽto seria

Hieron. Hierem. 4.

Sot. li. 8. de iust. & iure q. 1. art. 3.

sancto

Sancto y bueno, por ser justa la causa motiua, Y assi para que hablando a boca llena se llame, y sea la justicia cõpañera de todo juramento, licito assertorio y promissorio, se ha de tomar en commun abstrayẽdo de ambos modos de justicia, obiectiua y causal. Y assi la tomo S. Thomas tratando esta materia. El juyzio, y discrecion se requieren igualmente en todo juramento assertorio, y promissorio. Este juyzio pide lo primero, que lo que se jura, no se pueda probar de otra manera. Y assi las verdades sciẽtificas, y las claras no se pueden licitamente confirmar con juramento, como Sancto Thomas enseña. Lo segundo pide, que no se jure sin causa muy vrgente y muy justificada, porque es argumento manifiesto de el poco respecto, que a Dios tenemos, el traelle por testigo de cosas de poca importancia a cada passo. De lo qual aun entre los hombres, qualquier hõbre honrado se sentiria, y correria mucho. Lo tercero y vltimo pide el juyzio, que el juramento se haga con prudencia, con deliberacion, y con mucha consideracion, examen y aduertencia, como se declara mas a la larga en la materia de el perjurio en su proprio lugar.

D.Th.2. 2.q. 89. ar. 30. in cap. & ad primum.

2.2.q.89 art. 1. in corpore.

¶ La quinta y vltima duda de este capitulo es acerca de la verdad de la quarta y vltima conclusion. A la qual digo que es muy verdadera, y commun mente recebida por todos. Para mayor intelligencia de esta verdad hemos de notar lo primero, que el que pretendiendo jurar, jura por las criaturas, consiguiẽtemẽte pretẽde traer a Dios por testigo de lo que dize. Bien es verdad q̃ ay algunas maneras de hablar vsadas en el mundo entre hombres de buena conscien cia, que aunque tienen apparente forma de juramentos, en realidad de verdad no lo son, antes los tales vsan de ellas con intento de no jurar. Como quando vno dize, juro a mi, juro a la tierra y al cielo de la cama, y otros juramentos a este tono.

¶ Lo segundo se ha de notar, que quãdo vno jura por las criaturas, atribuyendoles la honra y reuerenciad uina, peca grauissimo pecado de blasphemia, mucho mas graue de suyo, que el perjurio. Y por serlo tanto, dizen probablemente algunos Theologos que la blasphemia en indiuiduo siempre es peccado mortal. Y tambien es cierto que el perjurio siempre es peccado mortal. Luego con mayor razon lo ha de ser el peccado de blasphemia. De aqui se sigue, que absolutamente hablando, es mas graue peccado jurar verdad por los falsos Dioses, reconociendolos por verdaderos Dioses, que jurar mentira por el verdadero Dios, porque el primero es peccado de blasphemia, y el segundo no, sino de perjurio solo. Sant Augustin citado en el decreto parece que enseña lo contrario expressamẽte.

D. Aug. ad Publicolam citatus a Graciano in camouete. 22. q. 1.

Al qual respõdo que en el juramẽto ay algo diuino, q̃ es el diuino testimonio: por el qual juramẽto pertenece a la virtud de la regiõ o latria: y algo humano, q̃ es la confirmaciõ de el dicho humano. Sant Augustin no habla de el juramẽto en la primera cõsideracion, sino en la segunda. Como si mas claramente dixera menos se confirma el dicho humano trayendo al verdadero Dios por testigo de lo falso: que trayendo a los falsos Dioses por testigos de la verdad. Ya esta solucion se reduze otra que da Aragon a la misma autoridad de Sant Augustin, acerca de la qual se ha de ver tambien el Maestro Soto.

Arag. 2.2 q. 89. art. 6. in 2. dubio Soto li. 8. de iust. q. 1. ar. 3. con. 1.

¶ Lo tercero se ha de notar, q̃ es licito pedir al idolatra, q̃ esta aparejado a jurar por sus falsos dioses que jure por ellos nõbrã dioselos expressamente. Assi lo enseña S. Thomas, y S. Augustin referido en el lugar citado de el decreto. Prueuase de el hecho de Iacob cõ Labã, y de Abraham con Abimelec, y de los sanctos Macabeos, y de el vso que oy dia guardan los Christianos en sus tratos, y contratos cõ los infieles: y de otra manera, no se puede viuir en el mundo. Y por esto vemos ser licito pedir dineros a vsura, al que esta aparejado a dallos a quantos van y vienẽ. Y de el peccado de blasphemia y idolatria que el infiel comete jurando por sus falsos dioses, y atribuyendoles la honra de el verdadero Dios, no tiene la culpa el Christiano, que le pide el juramento con fin de assegurar su partido, vsando para su prouecho de la malicia agena, sino el infiel que maliciosamente, comete el dicho peccado. Como no peca el que pide los sacramẽtos a su Cura, sabiendo que esta amancebado, sino vsa de su malicia para su prouecho. Y el sacrilegio se imputa al clerigo, el qual por su malicia se quiere estar en mal estado, sabiendo, que esta obligado administrar los Sanctos sacramentos a sus ouejas, y administrarselos con pureza de conscien-

D. Th. 2. 2. q. 98. ar. 4. ad 4. Augus. loco citato. Genes. 3) & 21. & Macab. c. 8.

¶ Lo quarto se ha de notar, q̃ es pecado mortal de blasphemia jurar por los miembros de Dios atribuyendoselos en su proprio ser diuino. Assi se dize en el decreto. Tambien lo es jurar por los miembros menos nobles de Christo, y de sus sanctos, como enseña Soto ya citado cõtra Sylueestro. Pero no es pecado de suyo jurar por los miembros honestos de Christo, y de sus sanctos: porque en esto no se halla irreuerencia alguna: antes suelen nacer los dichos juramentos de mucha afficion, y deuocion a los tales miembros. Esto es contra vna Glosa de el derecho, y contra algunos Iuristas. Y assi se ha declarar de el juramento por los miembros menos nobles de Christo: y de su sanctissima madre vna ley de el Emperador Carlos V. en la qual manda, que los que jurassen por los miembros de Chri-

ca. siquis per capillum Dei. 22. q. 1.

Sot. loco citato. cõtra Sylu. Gloss. in c. 2. extra de maleficis: & cõtra Bart. & Ang. in v. iuramẽtũ 4. qui dicit tale iuramentum esse peccatum veniale.

declarat. lex Caroli V. Imperatoris

sto

sto nuestro Señor, o de su sanctissima madre, sean castigados como blasphemos.

Cap. III. De la obligacion de el juramento.

PRimera conclusion. Aunque parece propriamente hablando, que solo el juramento promissorio causa obligacion: pero tambien la causa el juramento assertorio. El promissorio causa obligacion en el acto de jurar, y en la cosa prometida pero la obligacion de el juramẽto assertorio solamente cae sobre el acto de jurar, pues esta obligado a jurar la verdad presente, o passada. ¶ Segũda conclusion. Sino puede vno cumplir lo que prometio, escusado esta de cumplir el juramento, que hizo. Y quien juro de hazer vna cosa de suyo mala, como es el mentir, o impeditiua de mayor bien, como es el no entrar en religion: no esta obligado a cumplir su juramento.

¶ Tercera conclusion. El juramento promissorio hecho con juyzio y justicia, obliga a que se haga lo prometido para que se cumpla con su verdad.

¶ Quarta conclusion. El q̃ forçado, juro de hazer vna cosa, esta obligado en conscience a cũplilla, hasta que alcance relaxacion de el prelado de el dicho juramento: la qual puede pedir, no obstante que juro de no pedilla: porque conuiene assi al bien commun. ¶ Quinta y vltima conclusion quando la intencion de el que jura, y de aquel, en cuyo fauor se jura, no es la misma, si ay fraude y dolo en el que jura, esta obligado a cumplir el juramento, conforme a la intencion de la parte. Y si no ay fraude ni dolo, conforme a la suya. Y en summa es mayor la obligacion de el voto, que la de el juramento.

¶ La primera duda de este capitulo es, si el juramento obliga de suyo debaxo de peccado mortal. Y para que desde luego apartemos lo cierto de lo incierto, digo lo primero. Fee catholica es, que el juramento obliga debaxo de peccado mortal, considerandolo de su proprio genero, y obiecto. Prueuase con muchos lugares de escriptura, en los quales se encarece mucho la obligacion de el juramento. Lo mismo dizen los sanctos padres, Pontifices, y Concilios, los quales refiere Graciano: y tambien se traen las decretales. Tambien se prueua con el vso de todas las naciones: las quales siempre han acostumbrado confirmar sus negocios con juramento entendiendo ser grauissima su obligacion. Y en los sanctos concilios generales se reduzen a la reuerencia de el juramẽto cosas de grauissima importãcia. Lo mismo conociró Platõ,

Ecclesiast. 23. iudicũ. 21. Iosue. 6. Grat. 22. q. 4. & 5. & in decretalib. li. 2. ti. de iure iurando Conc. Ephesi. 4. & concil. Constantiẽse. Idem docet Plato in tractatu de legibus Arist. 1. Rhetor. c. 15. Cicero. de offic.

Aristo-

Aristoteles y Ciceron. La razon es clara porque quien quebranta el juramento, pecca contra el segundo precepto de el decalogo Luego de suyo es peccado mortal.

¶ Lo que tiene aqui difficultad es, si siẽpre de hecho obliga debaxo de peccado mortal. Aqui no hablamos agora de el juramẽto essertorio de el qual, hemos de tratar en la materia de el perjurio. Solo tratamos de el promissorio, en el qual ay dos verdades. La vna de presente, y consiste en que el q̃ jura tẽga proposito de cũplir lo q̃ jura: y si no lo tiene, es perjuro, y miẽte, y peca mortalmente sin duda alguna. Lo qual es en tanto grado verdad, q̃ si no jura de hazer vna cosa mala, esta obligado a tener proposito de cumplilla. Y si no lo tiene, es perjuro, y pecca mortalmente. Y si le tiene, tambien pecca mortalmente, pero no sera perjuro. La segunda verdad de el juramento promissorio, es cumplir a su tiempo lo que prometio. Y si la materia es graue, cierto es q̃ esta obligado el que la prometio con juramento a cumplir su promessa debaxo de peccado mortal. Pero toda la duda es, quando la materia es leue, como si vno prometio con juramento de dar quatro maravedis a otro, si esta obligado a darselos debaxo de peccado mortal. Otra duda al tono de esta suelen tratar los Theologos de el voto, pero tiene ma difficultad en el juramento, por atraverssarse en el la reuerencia de el nombre diuino. La parte affirmatiua tiene Caietano aunque la materia sea muy leue, al qual siguen muchos discipulos de Sancto Thomas, y Nauarro: como sea toda la materia de el juramento. Esta sentencia se prueua lo primero. Todo perjurio en qualquier materia por leue que sea es peccado mortal como enseñã Sancto Thomas y todos los Doctores en la materia de perjurio. Y el quebrantar el juramento promissorio en materia leue, es perjurio, pues le falta la verdad. Y no parece que ay otra especie de peccado a que pertenezca la tal violaciõ. Luego es peccado mortal. Assi parece que lo enseña S. Thomas tratando en particular de la obligacion de el juramento promissorio. Confirmo esta razon. Todo juramento assertorio, al qual falta verdad, es peccado mortal en individuo, en qualquier materia, que sea, como todos enseñan en la materia de perjurio. Luego lo mismo hemos de dezir de el promissorio, al qual falta verdad, por la misma razon: como sucede en nuestro caso.

¶ Lo segundo se prueua la parte affirmatiua. El que juro de pagar vsuras, esta obligado, y le compellen a cumplir el juramento, como se determina en el derecho. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso. Prueuo la consequencia. Porque el que juro de pagar vsuras, no esta obligado a cuplir su pa-

Caie. 2.2. q. 89. art. 7. in dub. 1. quę sequuntur multi discipuli. D. Thom. ibidẽ, & Nauar. in man. c. 12. num. 10. 2.2. q. 89. art. 3.

D. Th. 2. 2. q. 89. arti. 7. in corpo.

c. debitores, de iure iurãdo

2.2. q. 88. art. 3.

labra

labra por la promessa, que hizo sino por reuerencia de el nõbre diuino como dize el mismo texto. Y en nuestro caso corre la misma razon. Luego, aunque la materia sea leue, sera peccado graue contra la reuerencia que se deue al nombre diuino, el no cumplir lo prometido, por poco que sea. Especialmente, que en el caso de las vsuras, el que las paga, es involuntario, y el vsurario esta obligado a no recebillas y haze agrauio a su proximo en recebillas. Lo qual no se halla en nuestro caso.

¶Lo tercero se prueua. El fundamento de la contraria sentencia es, que lo que es poco, se tiene por nada: y este fundamento no ha lugar en el juramento. Luego la contraria sentencia es falsa. Prueuo la menor. Porque aunque lo poco, quando es parte de lo que es mucho, se tenga por nada, pero quando es toda la materia de el juramento, es de mucha consideracion. Como en el sacramento de la penitẽcia es solo peccado venial negar vn peccado venial, quando ay otra materia. Pero quãdo el tal peccado venial, es toda la materia de la confession, sin duda sera peccado mortal negalle. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso. Otras razones se vean en Caietano en el lugar citado.

¶La sentencia oppuesta negatiua es de el Maestro Soto, de Sant Antonino, de Syluestro y de otros muchos modernos discipulos de Sancto Thomas. Prueuase lo primero. El voto de materia leue, aunque sea toda la materia de el voto, no obliga debaxo de peccado mortal como se resuelue en su proprio lugar. Luego tampoco obliga el juramento. Prueuo la consequencia: Porque en ambos se halla verdadera promessa, sino que la vna se confirma con juramento, y la otra no. Y por otra parte la obligacion de el voto es mayor que la de el juramento, como S. Thomas enseña. 2.2.q. 88 art. 8.

¶El segundo argumento es. Quando en el juramento la materia leue es parte de materia graue, no obliga debaxo de peccado mortal, como enseña el mismo Caietano. Luego tãpoco obliga con tanto rigor, quando la materia leue es toda la materia de el juramẽto. Prueuo la consequencia. Porque siempre se queda en razon de materia leue. Confirmo este argumẽto. No menos carece de verdad el juramento, quãdo la materia leue es parte de materia graue, que quando es total materia: porq̃ la verdad consiste en razon indiuisible. Luego o siempre es perjurio, o nunca lo es.

¶El tercer argumento es. La obligacion de el juramento promissorio no se considera precisamente de parte de la reuerencia, que se deue al nõbre diuino, sino tãbien de la materia graue, o leue, porque de otra suerte el que prometio de hazer alguna cosa mala con juramento, esta-

2.2.q. 88 art. 3.

Cai. loco citato. Sot. li. 8. de iust. q. 2. arti. 7. Anton. 2. par. ti. 10 c. 4. §. 1. Syl. in v. iuramentum 4. q. 1. & alij multi.

ria obligado a cumplille: pues en el tal juramento tambien se halla reuerencia del nombre diuino. Lo qual es contra los autores de la contraria sentencia. Confirmo este argumento. Lo primero. Quando lo que se jura es malo de suyo, se quita de todo punto la obligacion de el juramento. Luego quando es de poca consideracion se disminuye la obligacion. Confirmo lo segundo. El mismo argumento. Conforme a la mas probable sentencia, solo es peccado venial jurar de cometer vn peccado venial. Luego el ser poca la materia, es de mucha consideracion para disminuyr la culpa.

¶ El quarto argumẽto es. Todo el fundamento de la contraria sentẽcia es, que en nuestro caso se halla verdadero perjurio, el qual siempre es pecado mortal. Pero este fundamento no es solido. Luego la contraria sentẽcia es falsa. Prueuo la menor. El que no cumple su promessa no miente, propriamente hablando, porque no va contra lo que siente, sino contra lo que sintio en tiẽpo passado. Luego en tal caso no se halla perfecto perjurio, el qual suppone y pide perfecta mentira. Confirmo este argumento. Si en nuestro caso se hallasse perfecta mentira, y perfecto perjurio, no podria el summo Pontifice dispensar en el juramento promissorio. Lo qual es contra la sentencia de todos, y contra la determinacion de dos textos de el derecho Canonico. Prueuo la sequela: Porque el summo Pontifice no puede dispensar, en que vno mienta con juramento, ni en que no tenga voluntad de cumplir lo que promete, pues en lo vno y en lo otro se halla verdadera razon de perjurio.

¶ El quinto, y vltimo argumento es. Sigueſe de la contraria sentencia, que si vna madre con zelo de virtud, sin mudãça alguna de la materia, o de las circunstancias, jurasse de açotar a su hijo, y no lo cumpliesse, peccasse mortalmente, y si prometiesse de darle vna mançana con juramento, porque callasse, fuesse lo mismo: pues en ambos casos se atrauiesa la reuerencia de el nombre diuino. Lo qual es demasiado rigor. Ni obsta la solucion de los contrarios. Los quales niegan la sequela: y dizen que en los casos puestos no pecca la madre mortalmente, porque regularmente hablando no tiene proposito de cumplir lo que promete. Esta solucion no es buena. Porque se siguiria, que al dicho juramento le faltasse la verdad considerada de la primera manera: y por el consiguiente se hallaria verdadero peccado mortal de perjurio. Y tambien porque para la obligacion, que el juramento causa de suyo, es impertinente que el que promete tenga voluntad de cumplir su promessa jurada.

c. 1. & c. debitores de iure iurando.

¶ Declaradas y probadas es-

tas

tas dos sentencias oppuestas, digo lo segundo, cierto en nuestra duda. Quando el juramento promissorio cae sobre cosa leue, la qual es parte pequeña de vna graue materia, no obliga debaxo de peccado mortal. En este dicho conuienen Caietano, y todos. La razon es clara: porque la tal materia, moralmente hablando, se reputa por nada entre todos los hombres temerosos de Dios. Y en este caso se verifica la regla de el derecho, que dize, que lo poco se reputa por nada. Digo lo tercero. La sentencia affirmatiua de Caietano, y de los que le siguen, es probable. Y es muy conforme a la sentencia de los que defienden, que todo perjurio es peccado mortal de hecho y en indiuiduo. Esta sentencia se prueua con los argumentos, que pusimos en su fauor.

¶Digo lo quarto. Mas probable es la sentencia contraria negatiua de el Maestro Soto, que dize, que aunque el juramento promissorio de su genero, y obiecto obliga debaxo de peccado mortal: pero no siempre en particular, y en indiuiduo es peccado mortal quebrantalle, sino solo venial, quando la materia es leue, aunque sea toda la materia de el juramento: como sucede en otros muchos peccados mortales de su genero, y obiecto: los quales en particular, y en indiuiduo son venialespor la paruidad de la materia. Esta sentencia se prueua con los argumentos puestos en su fauor, y se confirmara mas respondiendo a los argumentos de Caietano.

Ad. 1. argum. Caietani.

¶Al primero, niego la menor hablando de perjurio perfecto y a boca llena, solamente se halla en nuestro caso perjurio imperfecto, y con addito, y hablando con modo largo, como admitten los de la contraria sentencia, que se puede hallar solo peccado venial, por ser la materia de poca consideracion en vn juramento verdadero hecho sin justicia, ni juyzio. La razon fundamental de esta verdad es porque hablando propria, y formalmente, no es mentira, no cumplir vno lo que prometio. Porque mentir, quiere dezir, yr contra lo que vno siente de presente. Y el que no cumple su promessa, no haze de presente contra lo que siente, sino contra lo que sintio en tiempo passado. Y assi hablando propria y formalmente, ni miente, ni es perjuro, sino es hablando de el perjurio con modo muy largo. Tambien se puede responder al primer argumento, negando la mayor. Porque no todo perjurio es peccado mortal: sino solo el que se halla en el juramento assertorio: y en el promissorio, quando falta de la verdad en la primera consideracio, que es quando jura y promete con proposito de no cumplir lo que promete. Mas quando promete có juramento vna cosa

con propoſito de cumplilla: y deſpues no la cumple, no es perjuro formalmente hablando: ni pecca mortalmente. Porque la obligacion de el juramento promiſſorio, al qual falta la verdad en la ſegunda conſideracion, no ſe toma preciſamente de la reuerencia de el nombre diuino: ſino de la materia grande, o pequeña, conforme a la qual ſe ha de juzgar, ſi es peccado venial, o mortal. Y eſta doctrina ni es cõtra Sancto Thomas, ni contra los Doctores eſcolaſticos en la materia de el perjurio.

¶ A la confirmacion, niego la conſequencia. La razon de differencia es, porque quando falta la verdad en el juramento aſſertorio, haze el hombre de preſente contra lo que ſiente, y jura contra lo que entiende: y aſsi ſe halla perfecta mentira, y perfecto perjurio. Mas en nueſtro caſo ſolamente, ſe halla imperfecta mẽtira, y perjurio imperfecto, como ya declaramos.

¶ Al ſegundo argumento digo, que quando el vſurero recibio con vſura mucha cantidad de dineros, eſta obligado a reſtituyllos ſopena de peccado mortal. Pero ſi la cantidad fue poca, ſolo pecca venialmente no reſtituyendolas. Y lo miſmo digo de el que juro de pagar las vſuras, que ſi la cantidad es de mucha conſideracion, ſera peccado mortal no pagalla: y ſi es de poca, ſera ſolo peccado venial. Y aunque en los textos citados no ſe haze caſo expreſſamente de la differencia de la materia, mayor, o menor, ſino de ſolo el nombre diuino: pero no excluyen la materia, antes ſupponen de otras muchas materias, que la dicha differencia es de mucha conſideracion: y que ſe puede hallar peccado venial, por ſer pequeña la materia, y aunque el vſurero agrauia al que paga las vſuras, y no las puede recibir, y merece, que le quiten dinero tan mal ganado, pero el que juro de pagallas es voluntario a boca llena, aunque en alguna conſideracion no lo ſea. Y eſta obligado por la virtud de la religion a cumplir ſu juramento, y de ſu parte es acto licito, bueno y ſancto: aunque de parte de el vſurero ſea grauiſsimo peccado. Y por eſſo ſe manda en el dicho texto, que el que juro de pagar vſuras, ſea compellido a cumplir ſu juramento, por la reuerencia de el nombre diuino, y por la obligacion que de ſuyo acarrea el juramento, mayor, a menor ſegun la differencia de la materia. c. debitores de iure iurando.

¶ Al tercer argumento niego la menor. A la probacion niego la conſequencia. La razon de differencia es. Porque quando vno en la confeſsion haze total materia de vn peccado

venial,

venial, que no cometio: quanto es de su parte es causa, que la absolucion, que es la forma sacramental, no cayga sobre su deuida materia: antes en el caso no ay materia alguna, y assi comete vn grauissimo sacrilegio, y destruye, quanto es en si, el sacramento de la penitencia. Mas en nuestro caso es de muy poca consideracion la irreuerencia, que a Dios se tiene,

Ad argumẽta sententiæ negatiuæ. M. Soto. ad. 1.

¶ Mas porque esta sentencia affirmatiua es de grauissimos authores, y probable, sera bien enseñar al que la quisiere tener, como ha de responder a los argumentos de nuestra sentencia negatiua. Al primero, niego la consequencia. La razon de differencia es, que en el voto, segun la propria razon de su especie, es de mucha consideracion ser la materia leue, o graue, pues no se atrauiesa reuerencia de el nombre diuino, sino sola promessa de alguna materia licita. Mas en el juramento promissorio quando no se cumple la promessa, falta vna de las condiciones necessarias essencialmente al tal juramento que es la verdad, la qual no consiste en vna razon indiuisible, como las verdades especulatiuas, sino en razon diuisible, como luego declararemos en la solucion del segũdo argumento. Y como en el juramẽto assertorio está falso dezir, vno, que leuanto vna paja de el suelo, sino la leuanto, como jurar, q̃ mato vn hombre, sino le mato; assi en el juramento promissorio, tãpoco respecto se tiene a Dios testigo de su promessa, si vno no da dos maraudis, q̃ prometio cõ juramento, como en no dar vn real lo prometido con juramento.

¶ Al segundo argumento niego la consequencia. La razõ de differencia es. Porque en el caso de el antecedente, aunque la materia sea tan leue, como en el caso de el cõsiguiente, pero moralmẽte hablando todos juzgan q̃ cumplio su promessa, el que pago la mayor parte de lo que prometio, aunq̃ falte algo. Mas quãdo la materia leue es toda la materia de el juramento promissorio, no es visto cũplir su promessa el q̃ no la da: y assi miente y es perjuro, como ya esta declarado. A la confirmacion, niego el antecedente, porque como no se ha de pedir en todas las cosas igual razon de justicia en materias morales, tãpoco se ha de pedir igual razon de verdad. Y aũ que algunas vezes parezca que corre la misma razon, hablando mathematica, o metaphysicamente, no por esso ha de ser la misma razon, hablando moralmente. Y porque en nuestro caso, si vno prometio con juramẽto ciento, y dio nouenta y nueue, moralmente hablando se vuo como si diera ciento, cumplio verdaderamente su promessa, y se halla en la tal promessa jurada, verdad moral. Lo qual no sucede, si promete vno, o dos reales, y no los da. Y aque-

lla maxima citada en la confirmacion, que la verdad consiste en razon indiuisible, es verdadera de la verdad mathematica, o metaphysica, mas no de la verdad moral, la qual recibe mas, y menos conforme a los varios sucessos, que cada dia se hallan en los tratos, contratos, y promessas humanas.

¶ Contra esta doctrina se haze vna buena replica. Sigue-se, que quando vno prometio con juramento, ciento, y dio nouenta y ocho, o nouenta y nueue, no peque venialmente, pues se halla en este caso verdad moral: lo qual niegan todos. Respondo, que para esto importa mucho el juyzio de el buen varon. El qual si juzgare, que la parte que no se dio, comparada con el todo, es muy leue, y de ningun momento, no aura en tal caso peccado venial, por la razon dicha, y insinuada en la replica: mas si juzgare, que aunque es leue, es de alguna consideracion dentro de los limites de materia leue, hallarse ha peccado venial de mentira imperfecta, y de perjurio imperfecto, como ya esta declarado. Porque la verdad, o mentira moral no consiste en indiuisible razon: antes recibe mas y menos, conforme a los varios sucessos del mundo.

¶ Al tercer argumento niego al antecedente. A la probacion digo, que nuestra disputa procede de el juramento promissorio, que obliga de su naturaleza, y cae sobre materia licita: pero no tratamos agora de el, quando la materia es illicita, y no es obligatorio, como sucede en la probacion de el antecedente. A la primera confirmacion niego la consequencia. Porque el ser la materia illicita, quita al juramento de todo punto su obligacion porque repugna ser Dios testigo, ni fauorecedor de cosas malas, pero quando la materia es licita, aunque sea leue, dexa al juramento en toda su fuerça, como esta declarado.

¶ A la segunda confirmacion digo, que quando el juramento no obliga por ser de obiecto illicito, si fuere graue, sera peccado mortal prometer con juramento de ponello en execucion, y si fuere leue, sera peccado venial, pero quando el juramento es obligatorio de suyo, toda su obligacion nace de la reuerencia, que se deue al nombre d uino, sea la materia graue, o leue, como ya esta declarado.

¶ Al quarto argumento niego la menor. A la probacion digo, que para la verdadera razon de mentira, o perjurio, no es necessario yr vno de presente contra su proprio entendimiento. Basta yr contra lo que vna vez prometio, y juro con animo de cumplillo. Aunque no es tan perfecto perjurio, como se halla en el juramento assertorio,

quando

quando vno jura vna cosa falsa, pero tiene lo que basta para ser pececado mortal de perjurio, el no cumplir la tal promessa.

¶ A la confirmacion, niego la sequela. La razon es. Porque el no jurar verdad, es intrinsecamente malo: y assi el Pontifice no puede dispensar en esso. Mas el no cumplir la promessa jurada, no es intrinsecamente malo, sino de las cosas que suenan mal. Y assi puede auer muchas causas, que justifiquen la dispensacion de el Summo Pontifice, para que no se cumpla la tal promessa. Y tambien puede auer muchos justos impedimentos, para que lo prometido y jurado no se ponga en execucion, como succede cada dia.

¶ Al quinto y vltimo argumento digo, que los inconuenientes que infiere, no lo son, antes se deue conceder la sequela, quando la madre haze los dichos juramentos con buē zelo, y con intencion de cumplillos, pero sino pretende jurar, sino vengarse de su hijo en cosas leues, communmente sera peccado venial: aunque en la corteza de las palabras parezca auer juramento. Y lo mismo hemos de dezir de el que jura, que no ha de passar adelante, o que no ha de yr a la mano derecha. Que si tiene animo de jurar, y de cumplir lo que jura, peccara mortalmente sino lo cumple. Pero lo ordinario no se halla en estos casos, ni en otros semejantes mas que peccado venial, porque en realidad de verdad tienen mas razon de palabras de cumplimiento, que de verdaderos juramentos.

¶ La segunda duda de este capitulo es. Si el juramento promissorio obliga siempre debaxo de peccado mortal en todas las materias de cosas graues. Las quales, o son indifferentes, como yr al campo, o no yr: o son illicitas, como matar, y hurtar: o son impeditiuas de mayor bien, como no entrar en religion.

¶ Digo lo primero. Las cosas indifferentes en singular, y en indiuiduo, no son materia de el juramento promissorio. Y no basta que sean indifferentes de su proprio genero: porque essas pueden ser buenas, o malas en indiuiduo, como passar por vna calle, o entrar en vna casa. Sino que en singular, y en indiuiduo, consideradas todas las circunstancias que se deuen considerar, queden toda via con su indifferencia respecto de el que jura. Como yr, o no yr al campo, passar, o no passar por vna calle. Prueuo este dicho. La obligacion de el juramento nace de la reuerencia de el nombre diuino. Y nadie se persuadira a entender, que reuerencia a Dios en traelle por testigo de cosas, que no le agradā, como son las indifferētes en

commun, y en particular. Luego no son materia de el juramẽto promissorio. Y si se considera la obligacion de el juramẽto de parte de lo que se jura, tampoco importan cosa alguna las indifferentes para la reuerencia de el nombre diuino, como no son de consideracion para el voto. Y no solo hablo de las cosas indifferentes quando se hizo el juramento sino de las que se hizieron indifferentes por discurso de tiempo, aunque al principio fuessen buenas.

¶ Digo lo segundo. Las cosas illicitas, y malas no son en manera alguna materia de el juramento promissorio: o sean malas intrinsecamente, o malas, por ser prohibidas: como lo es, comer carne en viernes. Esto postrero es contra Graciano. Pero nuestra sentencia es de Sancto Thomas. El qual sin distinction alguna enseña nuestra doctrina y se collige de vn texto de el derecho Canonico, y de vna regla suya. De la sentencia de Graciano se sigue vn gran inconueniente. Y es que podria vno eximirse con mucha facilidad de la obligacion de la ley positiua, haziendo juramento de lo contrario, lo qual es contra las buenas costumbres, y seria el juramento capa de peccadores. Y los juezes no los podrian castigar, porque se escusarian con dezir, que auian hecho juramento de lo contrario. Y seria verdad, que el juramento nos eximia de la obligacion de las leyes humanas sanctas, y buenas.

¶ Mas en fauor de Graciano haze lo primero, q̃ manda Dios en el Leuitico, que el que jurare de hazer mal vna cosa, haga penitencia de su peccado. Luego el tal juramẽto obliga. Porque sino fuera obligatorio no mandara Dios que se hiziera penitencia de el. Respondo lo primero, que el aduerbio, male, no se ha de referir a la cosa jurada, de suerte que haga este sentido. El que juro vna cosa mala: si no a la action de jurar. De suerte que haga este sentido. El que pecco jurando, o porque juro cosa mala, o porque juro cosa buena sin sus deuidas circunstancias, haga penitencia de su peccado. Lo segundo respondo, que el dicho aduerbio se ha de referir a la cosa jurada, pero no se ha de entender de el mal de culpa, que no puede ser materia de el juramento sino de el mal de pena.

¶ Lo segundo haze contra nuestra doctrina el juramẽto, q̃ hizo Iosue contra el precepto diuino contenido en el Deuteronomio, de no matar a los Gabaonitas, y le cumplio, y no fue vituperado por ello el, ni los hijos de Israel. Antes se enojo Dios mucho con Saul, porque mato a lo Gabaonitas contra el juramento de Iosue. Graciano en el lugar citado responde con S. Ambrosio

1. argu. pro Graciano. Leuitici 5.

Inc. innocens. 22. q. 4. 2. 2. q. 89. ar. 7. in corpore & ad 2. & cap. quãto de iure iurãdo & ex reg. 58. de regulis iuris libro. 6.

Iosue c. 9 Deuter. c. 7. 2. regũ. c. 21.

Grat. loco citato & D. Am

brosio, q̃ el juramento de Iosue fue obligatorio, y por esso lo guardo. Alexandro de Ales dize lo mismo, y fundasse en que el dicho juramento no fue contra la intencion de Dios, aunque pareciacontra sus palabras consideradas en la corteza exterior.

¶Esta sentencia es falsa. Lo vno porque el juramento de Iosue fue de cosa mala y prohibida por Dios. Y lo otro: porque Iosue, y los hijos de Israel eran ministros de Dios, y executores de su diuina justicia, la qual exercitaua Dios por mano de Iosue contra aquellas naciones justissimamente, como supremo juez. Y cierto es que el juramento, que haze el executor de no poner en execucion la pena puesta por el superior, no es obligatorio. Luego el juramento de Iosue no fue obligatorio de suyo. Especialmẽte auiẽdo auido engaño de parte de los Gabaonitas. Y assi digo, que aunque el tal juramento no fue obligatorio de suyo, no pecco Iosue en guardallo, antes con razon es alabado por ello. Lo primero. Porque sino lo guardara, se escandalizaran los enemigos de Dios con razon, viendo que sus ministros perdian el respecto a su diuino nombre, ignorando, como ignoraua el precepto en contrario. Y aunque los Gabaonitas engañaron a Iosue, no por esso podia Iosue hazer contra su juramento. Porque el engaño se ordenaua a paz y a la honra de Dios, y de su pueblo, y nacio de miedo de los hijos de Israel.

¶Lo segundo digo, que aunque no se siguiera el escándalo dicho, no peccara Iosue en cũplir su juramento, como enseña Sant Augustin. La razon es: porq̃ se podia escusar con ignorancia inuincible pensando que era mas obligatorio el juramento, q̃ el precepto diuino positiuo cõtrario, y q̃ el vinculo de el precepto se quitaua, por tener el juramento fuerça superior. Tambien se podia engañar facilmente pẽsando, que la virtud de la misericordia tan propria a Dios le obligaua a perdonallos viniẽdo ellos a pedilla: y lo contrario parecia mucha crueldad. Como insinuo el mismo Iosue en las palabras, que dixo quãdo los perdono. Tãbien se pudo engañar pensando, que el precepto diuino hablaua de los que resistiessen a los hijos de Israel con fuerça de armas, y les estoruassen la entrada en la tierra de promission. Lo qual no hizieron los Gabaonitas. Antes vinieron con harto miedo, y muy de paz, y quedaron perpetuos esclauos de el pueblo de Dios. Y en este sentido se puede entender S. Ambrosio. No que el juramento de Iosue fuesse de suyo obligatorio, sino que aunque no lo era, se escusó de peccado cumpliendole por las razones dichas.

Augu. q. 14. & 15 super libr̃ Iosue

Lo tercero haze contra nuestra doctrina el juramento, que hizieron los hijos de Israel de

repudiar las mugeres alienigenas, con quien se auian casado, y lo guardaró como se refiere en el primer libro de Esdras. Entendiendo que era obligatorio. Y cierto es, q̃ repudiar la muger legitima es illicito, y cõtra derecho natural. Algunos dizen q̃ aq̃l juramẽto fue illicito, y q̃ fue mal hecho guardallo. Pero esto es falso, por q̃ dize el texto sagrado, q̃ le hizieron por el cõsejo, y ruegos de Esdras varõ sanctissimo, y doctissimo. Y assi respondo lo primero q̃ aq̃llas no erã sus mugeres legitimas, sino sus mãcebas. Porque Dios por su ley diuina posituа auia irritado los matrimonios de los Iudios cõ las mugeres alienigenas, como la Iglesia el dia de oy tiene justissimamente irritados los matrimonios entre parientes por via de cõsanguinidad incluyendo el quarto grado. Y llama las el sagrado texto mugeres no porq̃ en realidad de verdad lo fuessẽ, sino porq̃ estauã en aq̃lla reputació. Como llama al Sãcto Ioseph padre de Christo nuestro Señor, no porq̃ en realidad de verdad lo fue, sino porq̃ era tenido por tal. ¶ Lo segũdo respondo, que aunque fuessen mugeres legitimas, era licito repudiallas, y jurallo assi: porque prouocauan a sus maridos a la Idolatria, quedandose en pie el vinculo de el matrimonio, y no habitando juntos por la razõ dicha. Como el dia de oy ay entre los Christianos muchas justas causas de diuorcio, siendo como es, indissoluble el matrimonio, como se collige de otro capitulo de el mismo Esdras. ¶ Lo quarto haze contra nuestra sentencia lo q̃ se dize en el texto citado del decreto, q̃ si vno despues de auer hecho voto de castidad, se casa, y jura de no apartarse de su muger esta obligado a cũplir su juramẽto como enseña S. Ambrosio siguiẽdo a S. Augustin. Respondo, q̃ aunq̃ no es licito casarse al q̃ tiene hecho voto de castidad, pero vna vez casado, licito es no desamparar a su muger, y es obligatorio. Y sobre esta materia muy biẽ puede caer el juramẽto, aunq̃ fuera illicito, si despues de hecho voto de castidad, jura de casarse. ¶ Digo lo tercero. Quando vno jura de hazer vna cosa buena por mal fin, en todo, y por todo se ha de dezir y practicar lo q̃ enseñamos de el voto hecho por mal fin de cosa buena en el capitulo segũdo de el tratado de el voto, en la duda, si guiẽdo a S. Tho. ya sus discipulos. ¶ La tercera duda de este capitulo es, acerca de la segunda conclusion. Si es valido el juramento hecho de cosa impeditiua de el bien mayor, y mejor, como de casarse, o de seruir toda su vida en vn hospital, y de otras cosas a este tono. La parte affirmatiua se prueua lo primero. El estado Episcopal es mas perfecto, que el estado de la religion. Y con todo esso el que hizo voto de ser frayle ha de cumplir primero su voto, aunque le hagan Obispo, como lo determina Innocẽcio III. Luego lo mismo

cap. Innocens. 11. q. 4.

D. Amb. l. 3. offic. c. 10.

2. 2. q. 88. ar. 2.

he-

hemos de dezir de el mismo juramento de ser frayle. Y Alexandro V. consultado por vno, que auia prometido con juramento casamiento a vna muger, y que ria ser frayle, que estaua obligado a hazer. Responde el Pontifice que se case primero para cumplir su juramento, y sino se siguere copula, se podra despues meter frayle. Y cierto es, que los esponsales no impiden el transito a la religion. Y el mismo Alexandro V. determina en otra parte, que no es cosa segura, no cumplir el juramento, sino es tal, que su cumplimiento redunde en destruycion de la consciencia, y en peligro de perder el cielo. Y el juramento de cosa buena aunq̃ sea impeditiua de mayor biẽ no tiene esso. Luego hase de guardar.

Ale. 5. in c. cõmiss. de sponsal. tit. 1.

El segundo argumẽto es. Todo juramento promissorio acõpañado de juyzio, y justicia es obligatorio, como enseña Sãcto Thomas. Y estas dos cõdiciones se hallan en el juramẽto de q̃ hablamos. Luego es obligatorio. Prueuo lamenor: porque la cosa buena jurada es materia sancta, y acto de virtud. Especialmẽte quando el que jura de casarse es flaco, y no puede suffrir los trabajos de la religion, y juzga por mejor para si el casarse, que el abrasarse. Para entender esta duda se ha de ver lo que diximos en vna duda semejante de el voto, q̃ se haze de cosas impeditiuas de el biẽ mayor, y mejor en su tratado, en el capitulo segundo en la duda. Y se ha de notar, q̃ vna cosa puede ser impeditiua de mayor biẽ de dos maneras. La vna es formal, quãdo formal y derechamente se oppone cõ el mayor biẽ. Como el no entrar en religion, se oppone formal y derechamente cõ entrar en ella. Y esta negaciõ, aunque de suyo no es mala tampoco es buena de su obiecto. Y en particular puede ser buena, por algunas circunstancias, o causas que sobreuienen en las cosas morales. La otra oppusiciõ al mayor biẽ es indirecta, por ser cosa incõposible con el. Y esto vltimo tãbien succede de dos maneras. La vna es, quando lo que es incomposible cõ el mayor bien, no trae cõsigo perpetuo impedimento, sino en solo aquel tiempo, en que vno se exercita en el biẽ menor. Como si vno jurasse de seruir perpetuamente en vn hospital. La segunda es, quando lo incõposible con el mayor bien trae consigo impedimento perpetuo para passar al bien mas excellente, como el matrimonio respecto de el estado religioso.

2. 2. q. 89 ar. 7.

Lo segundo se ha de notar, q̃ la promessa jurada se pueda hazer o a solo Dios, por reuerẽcia y respecto suyo precisamente, o al hõbre. Y respecto de el hõbre algunas vezes redũda la promessa en vtilidad suya. Como si vno promete cõ juramẽto a otro ciẽto, y otras vezes no. Esto supuesto digo lo primero a nra duda. El juramẽto promissorio endereçado a solo el culto y reuerẽcia diuina y no a la vtilidad del proximo

he-

hecho de cosa buena impeditiua de mayor bien de la primera, o tercera manera, no es obligatorio. Como si vno iurasse de no ser frayle, o de ser casado. Este dicho se prueua con las mismas razones, con que probamos tratando de el voto en el lugar citado, otro dicho semejante.

Digo lo segundo. El juramẽto hecho al hombre de cosa oppuesta formalmente a los consejos diuinos, no es obligatorio. Porque es como si se hiziera a solo Dios, y assi lo enseñá S. Gregorio y S. Thomas. Y si vno jurara a su padre puesto en extrema necessidad de no ser frayle, para podelle socorrer esta obligado a no meterse frayle, no por virtud de el juramento q̃ hizo, sino por la obligacion natural q̃ tiene de fauorecer a su padre. Por la qual tambien pudiera salirse de la religion, despues de professo, y estar siruiendo a su padre todo el tiẽpo, que estuuiesse en extrema, o en muy graue necessidad.

D. Greg. in ca peruenit de iu. iur. & D. Tho. 2. 2. q. 89 arti. 7. in corpore & ad 2.

Digo lo tercero. El juramento de cosas impeditiuas de el mayor bien, de la segunda manera, es obligatorio, pues no son absolutamente incompossibles con el bien mayor, sino con addito, y con facilidad dexádolo menos bueno, a puede vno abraçar con lo mejor, mas excellente, y mas perfecto.

Digo lo quarto. El juramento hecho al hombre, y encaminado al bien, y vtilidad suya, de cosas oppuestas al bien mayor y mejor, de la segunda, o tercera manera no es obligatorio. Como si vn hombre muy necessario en vn hospital hiziesse juramento de seruir toda su vida a los pobres de el, esta obligado a cumplir su juramento. Como lo esta el que juro de dar a otro ciẽto, aunque despues le conste euidentemente, que fuera mejor dallos a vna Iglesia, o a los pobres. Esta doctrina es commun entre los jurisperitos. Y prueuase, porque de otra suerte pereciera de todo pũto la paz, y tranquilidad de las republicas, y los commercios humanos, porque fuera facil a todos dezir, q̃ q̃riã emplear mejor lo q̃ prometieron cõ juramẽto. Y por esso todas las leyes canonicas y ciuiles obligã a q̃ se cumplã las tales promessas: por ser anssi muy necessario al bien commun de todo el mundo.

A los argumentos en contrario hemos de responder. Al primero digo, q̃ el estado religioso no impide el transito al estado Episcopal mas perfecto. Y por esso mando Innocencio III, q̃ el q̃ hizo voto de ser frayle, esta obligado a cũplir primero su voto, aunq̃ despues le hagã Obispo. Y lo mismo es de el juramento de ser frayle, cõforme a la doctrina del tercer dicho de esta duda. A la primera determinaciõ de Alexãdro V. algunos canonistas dizẽ, q̃ el tal juramẽto se hade guardar. Otros lo niegã cõ la Glossa en el mismo texto. Y respõdẽ al dicho texto, que le seran mas seguro casarse, primero q̃ se meta frayle. No en realidad de verdad,

Glos. in c. cõmiss. de spõ. ti. 1. cũ alijs

ni

ni porque de hecho aya mas ſeguridad, ſino ſegun la opinion de el vulgo, el qual juzgara por perjuro al tal hombre, ſi primero que ſe meta frayle, no ſe caſa, como lo juro. Eſta expoſicion ſi gue el Maeſtro Soto. Mas la verdad es, que ſi es muy vtil y prouechoſo a la muger, en cuyo fauor ſe hizo el juramento, que primero ſe celebre el matrimonio, ſe deue celebrar antes que el que juro, ſe meta frayle. Pero ſi la vtilidad de la dicha muger, o fuere ninguna, o de poca conſideracion, no eſta obligado el que juro de caſarſe con ella, a cũplir el tal juramento, conforme a la doctrina de el dicho quarto de eſta duda. Lo demas ſe vea en la materia del matrimonio. Bié es verdad, que ſi Pedro hizo juramento de ſer frayle, o de ſer caſto antes, que juraſſe de caſarſe con Maria, no podria caſarſe, aunq̃ fueſſe mucha la vtilidad que a Maria ſe le ſeguia de el tal matrimonio. Porque es illicito el matrimonio que ſobreuiene al voto ſimple de caſtidad o religion, por ſer como es legitimo impedimento para el matrimonio, aunque no es dirimente. A la ſegunda determinacion de el miſmo Alexandro V. digo que no ſolo redunda en detrimento de la ſalud eterna, el peccar, y el jurar de hazer vna coſa mala, ſino el jurar de hazer vna coſa impeditiua de ſuyo para el mayor bien: porque como dizen los ſanctos, es no yr adelãte en el camino de Dios, es boluer atras. ¶ Al ſegundo argumento, niego la menor. A la probacion digo que no ſolamente falta la juſticia al juramento quando ſe jura vna coſa illicita, ſino quando ſe jura la que impide el mayor bien, como ya eſta declarado. Y aunque el caſarſe, y el no entrar en religion ſean algunas vezes de mayor prouecho reſpecto de eſte, o otro ſubjecto flaco, pero reſpecto de el voto y de el juramento, no ſon materia apta, aunque ſean actos de virtud.

So. in. 4. d. 27. q. 2. art. 5.

¶ De eſta doctrina ſe ſigue lo primero, que no todo acto de virtud es materia de el juramento, como no lo es de el voto. Sigueſe lo ſegundo, que quando la materia jurada ſe muda de tal ſuerte, que la promeſſa no obliga, tampoco obliga el juramento, que cae ſobre la dicha materia. Como ſi Pedro prometio a Maria de caſarſe con ella, y ella deſpues fornico, no eſta obligado Pedro a caſarſe con ella, aunque lo aya jurado, y ſe ſalue, que el tal matrimonio es acto de virtud. Sigueſe lo tercero, que ſi vno hizo juramento licito de vna coſa buena, y ſancta, y deſpues ſe hizo illicita, o im editiua de el bien mas excellente, no obliga el tal juramento, como enſeña Santo Thomas. Sigueſe lo quarto la verdadera intelligencia de Sancto Thomas en el lugar agora citado en la vltima concluſion. El qual dize, que la promeſſa en el juramento promiſſorio obliga a ſu cũplimiento, para que ſea juramento verdadero

2. 2. q. 89 art. 7. ad ſecundũ.

dadero, si tiene los otros dos cõpañeros, que son juyzio y justicia. Esta proposicion affirmatiua de Sancto Thomas verdadera es. Pero no se deue inferir de ella la negatiua, que sino se halla en el juramento promissorio, juyzio y justicia, sera nullo el juramento, aunque se halle verdad. Porque arguymos de la negacion de el antecedente de consequencia buena a la negacion de el consiguiente, el qual defecto es grande en la dialectica. Y en nuestro proposito se insta la consequencia hecha. Porque ay juramentos hechos cõ liuiandad, y poca prudencia, que son obligatorios. Como si vno con liuiandad de animo jurasse de dar lymosna, o de seruir a vn enfermo, con animo de cumplir su juramento, sin duda alguna esta obligado a cumplille. Esto es lo que toca a la justicia de el juramento promissorio. Lo que toca al juyzio, y quanta deliberacio sea necessaria, para q̃ el juramento obligue, se ha de sacar de lo que acerca de esto enseñamos en la materia de el voto largamente.

La quarta duda de este capitulo es acerca de su quarta conclusion. Si obliga en conciencia el juramento promissorio hecho por fuerça, y con miedo. La qual duda es grauissima. Dos maneras ay de miedo. Vnõ ay que cae y cabe en vn varon constante. Y es quando conforme a las reglas de recta prudẽcia, y fortaleza, no le haze contra ellas en mouerle a hazer alguna cosa por causa de el tal miedo. Otro ay, que no cae ni cabe en varon constante, y se diffine con modo cõtradictorio al primero. En nuestra duda no hablamos de el segũdo miedo, sino de el primero, como si vn ladrõ pusiesse vn puñal a los pechos a Pedro en vn bosq̃, y le obligasse a jurar, que le daria cien escudos. Preguntamos, si Pedro estara obligado a darse los. Parece que no. Lo primero de muchos textos de el Derecho Canonico, donde parece, que se determina la parte negatiua. Y si alguno respondiere, que en los dichos textos, y en otros semejantes no determinan los Pontifices, que los tales juramẽtos no obliguen en conciencia, sino que los relaxan con justa causa como S. Thomas enseña en el lugar citado. Contra esta solucion arguyo. No ay agora nueua causa para relaxar los tales juramentos, quẽ no viesse, quando se hizieron. Y el juramento no se puede relaxar sin nueua causa justa. Luego los Pontifices no relaxã los dichos juramentos en los textos citados.

c. autoritatem 15. q. 9. cũ multis alijs capi. ca. Abbas de hisquæ vi metus ve cã fiũt c. si vero, & c. verũ extra de iur. iurã.

El segũdo argumento es. La promessa hecha con miedo no obliga como enseña S. Thomas. Luego tampoco obliga el juramento promissorio hecho por fuerça y con miedo, en el fuero de la conciencia. Prueuo la consequencia. Porque quando dos extremos diuisos y apartados se juntan con alguna cosa, que media entre ellos, quitada essa, se quita su obligacio. Y la verdad jurada, y el juramẽto, se jũta por la pro-

D. Thom. 2. 2. q. 89. art. 7.

promessa. Luego dõde no ay promessa, tãpoco se halla obligaciõ de el juramẽto. Y assi parece q̃ lo enseñamos al fin de la duda passada, en el segũdo corollario. Y si alguno dixere cõ S. Tho. enel lugar citado, q̃ esta obligaciõ nace dela q̃ el hõbre tiene a Dios por su juramẽto, aunq̃ la persona en cuyo fauor se hizo, no merezca, q̃ se le cũpla. Cõtra esta solucion arguyo. Sigue se q̃ la parte interessada no pueda perdonar lo q̃ se le prometio cõjuramẽto. Esto es falso, y cõtra el cõmũ vso. Luego la solucion no es buena. Prueuo la seq̃la. Porq̃ el hõbre no puede perdonar lo que a Dios se deue. Y aũ entre los hõbres veemos, q̃ quãdo dos son interessados en alguna cosa cada vno puede perdonar la parte q̃ le toca, sin tocar a la de el cõpañero. Quãto cõ mayor razõ se ha de dezir lo mismo de la parte q̃ toca a Dios. Especialmẽte siẽdo obligaciones diuersas las q̃ se hallã en el juramẽto promissorio, como insinua S. Tho. enel lugar citado. ¶ El tercer argumẽto es. El juramẽto promissorio hecho a vn hõbre, solo obliga, quando redũda en prouecho de aq̃l, en cuyo fauor se hizo. Y en nuestro caso el juramẽto hecho al ladrõ no redũda en su prouecho, sino en su daño, pues pecca recibiẽdo el dinero, prometido, y no lo puede restituyr facilmẽte. Luego el tal juramẽto no es obligatorio. ¶ El quarto argumẽto es. El matrimonio celebrado cõ el miedo graue, de q̃ hablamos es en si ninguno, como lo supponemos de la materia del matrimonio. Luego lo mismo hemos de dezir de el juramẽto en nuestro caso. Prueuo la cõsequẽcia. Porq̃ corre en lo vno y en lo otro la misma razon, y aũ parece auer la mayor en el juramẽto. ¶ El quinto y vltimo argumẽto es. Para q̃ el juramẽto promissorio obligue en cõsciẽcia, ha de ser acto de virtud, como esta dicho. Y en nuestro caso no es acto de virtud. Luego no obliga en consciència. Prueuo la menor. Porq̃ el darlos dichos ciẽ escudos al ladron, no es acto de justicia: porq̃ no se le deuẽ ni de liberalidad, pues no se los da de gracia. Ni de fidelidad porq̃ sino le atrauessara el juramento, la promessa no obligaua en cõsciẽcia, como S. Tho. enseña enel lugar citado. Ni es acto de religiõ, porq̃ la materia del juramẽto no pertenece a la virtud dela religiõ, ni de charidad propria, redimiẽdo su vexaciõ porq̃ el redemir la vexaciõ solamẽte ha lugar, quãdo ay actual vexaciõ. Para intelligẽcia de esta duda se se deue notar, q̃ la causa del miedo graue puede ser o intrinseca, como quãdo vno jura de dar ciẽ escudos de limosna, por miedo de morirse apretado cõ vna graue enfermedad. O extrinseca como quando otro le pone miedo de muerte si no jura lo q̃ le pide. Y esto vltimo sucede de dos maneras o cõ razõ y justicia, guardãdo el ordẽ del derecho, in injustamẽte cõtra el dicho ordẽ. Todos cõuienẽ, en q̃ el juramento hecho cõ miedo, q̃ cae en varon cõstante, es valido quãdo nace de causa

D. Tho. loco cita.

D. Thõ. loco cita.

intrin-

intrinseca,como en el exemplo puesto de el enfermo,o de causa extrinseca justa, como si vn padre hallasse a Pedro con su hija, y le obligasse a jurar, que se casaria con ella,y sino le daria de puñaladas.Lo que tiene mucha dificultad es, si es valido el tal juramento,quando el miedo nace de causa extrinseca injusta, como en el exemplo puesto de el ladron.Algunos dizen que el tal juramento es obligatorio, quando el que le hizo tuuo intencion de jurar,y de obligarse.Pero si tuuo intencion de jurar, y no la tuuo de obligarse, el juramento no es obligatorio.Assi lo sienten Sylvestro, siguiendo a Iuan Andres.Otros dizen, que el tal juramento obliga,solamente debaxo de peccado venial.Assi lo tienen Panormitano,y otros engañados con las palabras de el Pontifice en vn texto de las decretales. Donde dize, que los que no guardan los tales juramentos, no han de ser castigados,como por culpa mortal. Y no aduierte,que no habla el Pontifice de el fuero interior de la conscienciа,sino en orden al fuero exterior de la justicia.

Syl.in v. juramentum 4.§. 7.sequutus Ioan. Andr. in c. si vero de iur. iuran. Panorm. in c.si vero de iur. iur. de ceptus verbis Pôtificis in c. verũ, eodem tit.

¶A esta duda digo,que en tal caso el juramento es valido,y obligatorio en el fuero de la conscienciа. Esta sentencia es expressa de Sancto Thomas enel lugar citado y es commun entre los Theologos,y Iuristas.Para declaracion de esta verdad se ha de notar con Cayetano, que en el juramento de que hablamos se pueden considerar tres cosas. El que jura,la cosa jurada,y el q̃ haze fuerça,o pone miedo para que se haga el tal juramento. Si hablamos de este juramento, quanto es de parte de el que le pide tan injustamente, cierto es que no obliga. Pero quanto es de parte de el que jura. Prueuo mi dicho.El que jura en nuestro caso,es voluntario absolutamente hablando , aunque en alguna consideracion es inuoluntario. Y esto basta para q̃el juramento sea obligatorio.Luego en nuestro caso es obligatorio.La mayor es expressa sentencia de Aristoteles, y de Sancto Thomas. La menor se prueua. Porque el tal voluntario es bastante para el juramento assertorio, como todos confiessan, y para los demas contractos humanos.Luego tambien lo sera en nuestro caso para el juramento promissorio.Especialmente siendo sufficiente el tal voluntario, como lo es, para la razon de peccado mortal , porque no lo ha de ser para el juramento?Exemplo manifiesto se halla,quando vno cõ miedo graue niega la fee , o jura falso. Cierto es que pecca mortalmente.

Aris. in 3 Ethicor. D. Tho. 1.2. q.6. art.6.

D. Tho. 1.2.q.89 art.7. & ibidẽ Caiet.

¶Lo segundo prueuo lo mismo,quanto es de parte de el que jura.Porque redunda en euidente bien suyo , el ser obligatorio el tal juramento. Y si los ladrones supiessen,que los tales juramentos no obligauan, luego robarian toda la hazienda de los pobres caminantes,o de otros,

que

que cayeron en sus manos, y les quitarian las vidas. Y los y suros no les socorrerian en sus necessidades, ni auria modo efficaz para librarse los hombres de semejantes trabajos, y afflictiones. Que el tal juramento sea licito, quanto es de parte de la materia jurada, se prueua, porque pertenece a la charidad y amor de si mismo: pues jura semejante juramento, por escapar su vida, o otros daños de menor consideracion. Y assi los Pontifices citados, y otros que se suelen citar, no determinan, que los tales juramentos no obligan sino antes lo contrario pues los relaxan. Y si fueran obligatorios de suyo, fuera impertinente la tal relaxacion. Pero ha se de suppoc. debitores, &c. si verò cum alijs, extra de iu. juran.

ner, que el juramento libre, y el coacto couienen en que no obligan, si caen sobre materia illicita como ya esta declarado.

Al primer argumento respondo con Sancto Thomas en el lugar citado, que los Pontifices citados, y por citar, no confirman la sentencia contraria, antes hazen mucho en nuestro fauor, pues relaxan los dichos juramẽtos. Y consiguientemente suppo-D. Tho. loco cita.

nen, que son obligatorios de suyo. Y porque entre los textos citados say vno, que tiene especial difficultad, digo que en el hablaua el Pontifice con vn Obispo, y con su mayordomo, los quales affligidos por los tyrannos, juraron de no repetir la hazienda de la Iglesia. El qual juramẽto era illicito. Y por esso dize el Pontifice, q̃ no se guarde. Y la dicha relaxaciõ se haze justissimamente, porq̃ los tales juramentos no son perfectamẽte voluntarios, antes se mezcla mucho de violencia, y injusticia, y no es razon que los agraviados no hallen remedio ni q̃ los q̃ agravian salgã cõ su injusticia, y vellaqueria. Pero no q̃dan relaxados por el mismo derecho antes es necessario recurrir al prelado Ecclesiastico apedille relaxacion. Porque conuiene aueriguar, si es bien relaxar el tal juramento en particular, o si le sigue escandalo, o menosprecio de Dios, o irrision de su diuino nombre. Como se siguiria, si se relaxasse el juramento hecho por el captiuo de pagar su rescate, o boluer a su captiuerio, y los infieles se escandalizarian, y harian burla de la religion de nuestros juramentos. Y assi en tal caso ha de estar tan lexos el prelado de relaxalle el juramento, que antes le ha de compeler a cumplir puntualmente su juramento, como enseñan S. Thomas, y S. Augustin. Y los gentiles alaban mucho a Attilio Regulo, el qual cumplio vn juramento que hizo de boluer a Carthago, sino se rescatava vn captiuo, y le quitaron la vida por esta causa. De esta doctrina se entiende la de Sylvestro, y otros a este proposito. Vease en el. Y a la replica de el primer argumento niego la menor.

D. Tho. 2.2.q. 89 art. 7. in corp. & D. Aug. li. 1. de ciuita. c. 15

Syl. in v. juramẽtũ 4. §. 16.

Al segundo argumento respõdo cõ Cayetano, q̃ aũq̃ en nues-

c. autori. 15. q. 6.

tro caso el juramento, y la promessa tiene la misma materia cõsiderada materialmẽte, pero mirala debaxo de diuersa razon formal. La promessa la mira en quãto es acto de virtud ordenado en vtilidad, y prouecho de aq̃l en cuyo fauor se haze la tal promessa. Mas el juramẽto la mira, en quanto es acto de virtud absolutamẽte: pues se puede hazer a solo Dios, y assi la mirara el juramento, como sea acto de virtud de dõde quiera q̃ esso le vẽga, redunde, o no en vtilidad y prouecho de el hõbre. De aqui nace, q̃ la simple promessa hecha al ladron no obliga en cõsciẽcia, por q̃ el cumplilla, no redunda en su prouecho, sino en mucho daño suyo. Pero quãdo se cõfirma cõ juramẽto, obliga en cõsciencia, lo vno, por la reuerẽcia de el nõbre diuino, y lo otro, porq̃ redũda en grã vtilidad de el q̃ jura, pues redime con el tal juramẽto su vexacion, y escapa su hazieda o vida. Y assi en ordẽ a el es acto de charidad propria. Biẽ es verdad, q̃ algunas vezes se juntaran en vna promessa jurada, estas dos razones como quãdo se ordena en prouecho de ambos, y vno jura de dar cien ducados a vn pobre mas no es necessario, q̃ assi succeda. Conforme a esta doctrina y razon de differencia respondo al segundo argumento, negando la consequencia. A la replica cõtra esta solucion, y contra la doctrina de S. Thomas, y a la probaciõ de la cõsequencia, digo, q̃ la mayor es verdadera, quando los extremos diuisos, y apartados se juntan con algun medio debaxo de la misma razõ. Como succede, quando vno promete cõ juramento cien ducados a vn pobre. Pero es falsa, quando se juntan debaxo de diuersas razones formales, como succede en nuestro caso. Y por esso no es mucho q̃ aunq̃ falte la vna, perseuere la otra, como ya esta declarado. Y no enseñamos lo contrario en el segundo Corollario de la duda passada, porq̃ alli hablamos, quãdo la promessa vna vez fue valida, y en tal caso, si cessa su obligacion, no obliga en manera alguna, aunque se confirme con juramento. Porque entonces el juramento cae sobre la promessa en razon de promessa, y es solamente confirmacion suya, y assi cessando la obligacion de la promessa, cessa tambien la de el juramento. Mas en nuestro caso cae el juramento, sobre la promessa, y la materia prometida, no en razon de promessa ni en quanto es vtil al ladron, sino en razon de la reuerencia de el nombre diuino, y de la redempcion de la propria vexacion. Y assi aunque cesse su obligacion en razon de promessa, no cessa, segun la propria razon de el juramento. A la replica vltima de el segundo argumento hecha contra esta doctrina, niego la sequela. A la probacion digo, que en tal caso cessa la obligacion de el juramẽto, no porque el hombre tenga autoridad para perdonar la parte que toca a Dios, sino porque

per-

perdonando el hombre, dexa el cumplimiento de el tal juramẽto de ser acto de virtud, y de redempcion de propria vexaciõ: y assi en ninguna consideraciõ es obligatorio por falta de la materia. Y Sancto Thomas en el lugar citado no pone dos obligaciones realmẽte distinctas, sino vna con dos diuersas razones formales, como ya esta bien declarado. Y lo mismo succede en las promessas hechas a los hombres, quando el interessado perdona.

¶ Al tercer argumento niego la mayor. Porque tambien obliga, quando por otra via es acto de virtud, y redunda en vtilidad y prouecho de el que jura, como redunda el juramento hecho al vsurario de pagalle las vsuras, que pide, y como declaramos en la solucion passada.

¶ Al quarto argumento niego la consequencia. La razõ es: porque el matrimonio celebrado por fuerça, o con miedo, que cae en varon cõstante, es ninguno por el mismo derecho positiuo el qual irrito los tales matrimonios. Pero el juramento de q̃ hablamos, no es irrito por el mismo derecho, antes obliga de suyo, y se ha de relaxar por el superior por la razon que dimos en la solucion de el primer argumẽto de esta duda. No podemos dar razõ propria, y que proceda de sus proprias causas de esta diferencia, fuera de la voluntad de la Iglesia. Pero ay vna muy buena congruencia. Y es que el matrimonio de suyo es vinculo indissoluble, y si vna vez es valido, no queda remedio alguno, para que se repare el daño, ni injuria hecha a quien se caso por fuerça, o con graue miedo. Y assi fue muy justo que la Iglesia lo irritasse. Mas el juramento hecho por fuerça, o con el mismo miedo, puedese relaxar por justas causas, y de hecho se relaxa. Y por otra parte conuiene, que no sea irrito por el mismo derecho, como declaramos en la solucion al primer argumento de esta duda. Y por esso fue muy biẽ acordado, lo que la Iglesia hizo acerca del juramẽto, aũq̃ no aya nueua causa para su relaxacion.

Al quinto y vltimo argumento digo q̃ el dar en nuestro caso el dinero al ladrõ, es acto de charidad propria y redẽpcion de la propria vexaciõ. Porq̃ el ladron no le dexara yr libre, sino le prometiera cõ juramẽto aq̃llos dineros y assi el prometerselos, fue redẽpcion de propria vexaciõ. Y como la promessa jurada, y el cũplimiento de ella han de andar tan a las parejas, que en jurando vna cosa licita, se ha de cumplir, sino se relaxa el juramento quãdo de hecho se vienẽ a pagar los dichos dineros, el tal acto propriamente hablando es acto de virtud, y de charidad propria, y de redempcion de propria vexacion. Pero puedẽ denunciar de el ladron al prelado. Y pedir relacion de el juramento, y repetir lo que vuiere pagado, aunque aya jurado lo

contrario: porque en tal caso el guardar el juramento redundaria en agrauio de la justicia publica, y bien commun, y por esso no se deue guardar, como S. Thomas enseña: porque de otra suerte se haria el juramento capa de peccadores.

D. Tho. 2.2.q.89 art. 7. ad 3. & ibi. Caiet.

¶ La quarta duda de este capitulo acerca de su quinta y vltima conclusiõ, si obliga en el fuero de la conſciencia el juramento engañoso y fingido. Para entender esta duda se ha de aduertir, que el juramẽto promissorio se puede hazer con engaño, de cinco maneras. La primera es, quando el que jura tiene proposito de jurar, y de prometer, y de obligarse, y no le tiene de cumplir su promessa. La segunda es, quando quiere jurar, y prometer pero ni quiere obligarse, ni cumplir su promessa. La tercera es, quando tiene animo de jurar: pero no le tiene de prometer, ni de obligarse, ni cumplir su promessa. La quarta es, quando ni pretẽde jurar, ni prometer ni obligarse, ni cumplir la promessa, sino solo engañar al proximo con palabras fingidas y con juramento engañoso.

La quinta y vltima manera es, quando pretende jurar, y prometer y obligarse, y cũplir su juramento, pero vsa en su juramento de palabras equiuocas y amphibologicas, que en su significacion admiten varios sentidos.

Esto suppuesto digo lo primero a nuestra duda. Quando el q̃ jura tiene animo de jurar y de prometer, y de obligarse, y no le tiene de cumplir su promessa, esta obligado en cõsciencia aguardar su juramẽto. Prueuo este dicho. La obligacion a guardar el juramento se sigue a la propria naturaleza del juramento. Luego el q̃ jura de la suerte, que hemos dicho, esta obligado en conſciencia a guardar su juramento aunque quando juro, no tuuiesse animo y voluntad de cumplille. Porq̃ el q̃ quiere vna cosa, tãbien quiere conſiguientemente lo q̃ a ella se sigue necessariamẽte. Cõfirmo esta razon, lo primero. Para q̃ la ley obligue, es de muy poca, o ninguna consideracion, la intencio de cumplilla, como lo es, la intencion de no cumpilla, para q̃ desobligue: porq̃ la tal intencion ni quita ni pone obligacion en la ley. Luego lo mismo, y por la misma razon hemos de dezir en el juramento. Confirmo esto lo segundo: porque lo mismo succede en el voto, como declaramos y probamos en su proprio lugar, y todas aq̃llas razones son muy buenas para nuestro proposito, veanse.

Digo lo segũdo, quando vno ni tuuo animo de jurar, ni de obligarse, sino solo pretẽdio engañar a su proximo, cõ palabras fingidas, de suyo no tiene obligacio alguna en conſciencia aguardar el tal juramento. Esta Doctrina es de S. Thomas de S. Gregorio. Y prueuase, porq̃ dõde no ay juramento, no puede auer obligacio de juramẽto. Y en nuestro caso no ay juramento, pues falta la

D. Tho. 2.2.q.89 ar. 7. ad 4 & D. Gregor. in li. 27. mor. c. 7. ante mediũ.

inten-

intencion de el que jura. Luego no ay obligacion de juramento, hablando segun su propria naturaleza, y de suyo. Pongo esta limitacion, porque no aya en nuestro caso obligacion a cumplir el tal juramento, por la fuerça de la virtud de la religion, ni por la fuerça que nace de la propria naturaleza de el juramento. Pero por algunas causas accidentales, algunas vezes obligara en conscience el tal juramento, o por el escandalo de los circunstantes, o por la injuria que se haze a tercera persona. Como si se hiziesse vn juramento a vna virgen de que Pedro se casaria con ella, y con esta confiança se le entregasse, cierto es, que estaria Pedro obligado en conscience a casarse con ella, aunque el juramento fuesse de todo punto fingido. Tambien hablamos en nuestro dicho de la obligacion en el fuero de la conscience. Porque en el fuero exterior, como la Iglesia no juzga de los actos interiores, y occultos de la voluntad, sino de los exteriores, obligara siempre a cumplir el tal juramento, por sentencia fundada en falsa presumpcion de el hecho, la qual no obliga en conscience.

Difficultas inqua absolute tenet par tẽ negati

¶ Lo que tiene difficultad en esta parte es, si el juramento promissorio fingido hecho de la segunda, o tercera manera, es obligatorio en conscience La parte negatiua tienen absolutamente, y sin distinction alguna muchos graues autores. Prueuase lo primero de vna autoridad de Sant Gregorio, referida en el decreto, donde parece, que enseña, que nunca el juramento es obligatorio, si el que jura, no tiene animo de obligarse.

¶ Lo segundo. Bien se sigue, Tiene animo de jurar. Luego tambien le tiene de obligarse, como todos conceden, por seguirse naturalmente la obligacion al juramento. Luego tambien sera buena consequencia conforme a las reglas de Dialectica, arguyr de el oppuesto de el consiguiente al oppuesto de el antecedente de esta manera. No tiene animo de obligarse. Luego no le tiene de jurar. Y el que no pretende jurar, no esta obligado en conscience a cumplir su juramento, como resoluimos en el segundo dicho de esta duda. Luego el que no pretende obligarse, no estara obligado a cumplir su juramento, aunque de hecho pretende jurar. Confirmo esta razon. El que niega vna cosa, consiguientemente niega todo lo que de suyo esta conjuncto con ella. Y el juramento esta conjuncto de suyo con la obligacion que nace de el. Luego quien niega lo vno, niega lo otro, y al reues.

Lo tercero pruuo especialmente, que quando falta el animo de prometer, no este

ná Scot. in 3. d. 39 D. Bona. ibid. q. 3. ar. 1. Richar. art. 1. q. 2. Silueſt. v. iuramentũ 4. §. 7. & in §. 19. D. Gre. relatus à Grati. in ca. humanæ aures 22. q. 5.

vno obligado en conſciencia a cumplir el juramento promiſſorio. Quando no aya animo de prometer la promeſſa no es valida. Y el juramento promiſſorio no es otra coſa, ſino vna promeſſa cõfirmada con juramento. Luego quando no ay animo de prometer, no obliga el juramento promiſſorio.

Para entender bien eſte pũto, ſe ha de notar q̃el q̃ tiene animo de prometer, y de jurar, y no le tiene de obligarſe algunas vezes puede penſar con ignorancia q̃ la obligacion no ſe ſigue de ſuyo al juramento, y algunas vezes puede carecer de eſta ignorancia, y ſaber muy, que el juramento promiſſorio obliga de ſuyo y de ſu propria naturaleza no ſolo en el fuero exterior de la juſticia, ſino en el interior de la conſciencia.

¶ Digo lo tercero a nueſtra duda, y reſpondo a la eſpecial dificultad, que puſimos poco ha. La obligacion a cumplir el juramento ſe ſigue intrinſeca, y neceſſariamente, de el juramento promiſſorio, como ſe ſigue el ſer riſible de la naturaleza de el hõbre. Y aunque tiene cada vno libertad para jurar, o no jurar, pero hecho vna vez el juramento, neceſſario es cumplille. Prueuo eſta doctrina. La obligacion a cumplir el precepto o la ley ſe ſigue intrinſeca y neceſſariamẽte a la miſma ley, o precepto. Y el cumplir el juramento promiſſorio es de derecho diuino natural. Luego la obligacion a cumplille, ſe ſigue de ſu propria naturaleza. Confirmolo con algunos buenos ſimiles. El recebir el baptiſmo, es voluntario a quien le recibe, y el matrimonio, a los que ſe caſan y el comprar, y vender, a los que compran y venden. Y con todo eſſo el que vna vez ſe baptiza, queda luego obligado, aunque le peſe, a cumplir las leyes de el baptiſmo, y el que vna vez ſe caſa, las de el matrimonio, y el que celebra contractos en la republica, las leyes juſtas de los tales contractos. Luego lo miſmo ſuccede en nueſtro caſo. ¶ Digo lo quarto. El que ignora, que la obligacion ſe ſigue deſu propria naturaleza al juramento promiſſorio, no eſta obligado en conſciencic a cumplille. Eſta doctrina cõcedemos a los Doctores citados, y a ſus argumentos, eſpecialmente al primero cõ ſu confirmacion. Fuera delas razones pueſtas ſe prueua. En tal caſo el q̃ jura procede, como ſino tuuiera intencion de jurar: porq̃ no jurara, ſi ſupiera q̃ el tal juramẽto era obligatorio de ſuyo. Y quãdo no ay intenciõ de jurar, no ay obligacion alguna a cumplir el juramento, como todos confieſſan, y dexamos reſuelto en el ſegundo dicho de eſta duda. Luego nueſtra doctrina es verdadera. Eſpecialmente que en nueſtro caſo el que jura, no diſtingue, ni haze differencia entre el propoſito de obligarſe, y el de jurar. Luego, ſino tiene propoſito de obligarſe, tampoco le tie-

Corolla. necessa.

ne de jurar. ¶ De aquí se sigue vn Corollario bien necessario, para lo que communmente sucede entre los hombres. Y es, que si alguno dixere, que juro y no tuuo proposito de obligarse, regularmente hablando le hemos de desobligar de el juramento. Porque el tal, hablãdo regularmente, no tuuo verdadero proposito de jurar, sino es insipientissimo. Y si dize, que tuuo firme proposito de jurar, y no de obligarse, communmente queda libre en conciencia de la obligacion de el juramento, porque communmente ignoran los hombres la obligacion, que de su propria naturaleza causa el juramento promissorio. Pero hablando de los que conocen y entienden la fuerça de el juramento promissorio, digo lo quinto. El que sabiendo la obligacion que se sigue de suyo de el juramento promissorio, jura, con animo de jurar y de prometer, y no con animo de obligarse a cumplir el juramento, aunque expressamente excluya la dicha obligacion, esta obligado en conciencia a cumplir el tal juramento. Este dicho es contra los autores referidos. Los quales vniuersalmente enseñan, que nunca el juramento promissorio obliga en conciencia, si el que jura, no tiene intencion de obligarse. Prueuo este dicho. Lo primero. La obligacion a cumplir el juramento promissorio, se sigue de su propria naturaleza. Luego el que la conoce: y quiere jurar; aunque le pese, queda obligado a cumplir su juramento. Prueuo la consequencia: porque es imposible en todas las materias, poner la essencia sin sus proprias passiones.

¶ Lo segundo se prueua. El que quiere jurar sin pecado vn juramento assertorio, aunque le pese, ha de jurar verdad por estar esso intrinsecamente conjuncto con el juramento assertorio licito. Y tan annexa es su verdad al juramento promissorio, la qual consiste en cumplir vno lo que juro, como lo es la suya al juramento assertorio. Luego nuestra doctrina es verdadera.

Digo lo sexto. El q̃ sabiẽdo la naturaleza de el juramento promissorio, quiere jurar, y no prometer, q̃da obligado en conciẽcia a cũplir su juramẽto. Prueuo este dicho. Como enseña S. Thomas, el juramento promissorio pone su fuerça, en q̃ se haga verdad lo q̃ se juro. Y la promission no es intrinseca a la razon de el juramẽto promissorio, como cõsta en el q̃ juro de pagar vsuras, en el qual juramento no ay promessa alguna, como se declara en derecho. Luego, si vno tiene intenciõ de jurar, aunq̃ no la tẽga de prometer, estara obligado en conciẽcia a cũplir su juramẽto. D. Tho. 2.2.q. 89. arti. 7.

¶ Confirmo esta razon. El juramento hecho al ladron, por fuerça, y miedo que cae en varon constante, es valido de suyo, como declaramos, y pro-

probamos largamente en la duda quarta de este capitulo. Y la promessa sin juramento hecha de la misma suerte, no es valida. Luego la promessa no es intrinseca al juramento promissorio. Y lo demas es jurar con engaño como Sancto Thomas siente en el lugar citado.

A los argumentos en contrario hemos de responder en quanto procedē contra nuestros dos dichos vltimos, quinto y sexto. Al primero que procede dela autoridad de S. Gregorio referido en el decreto, digo que hablādo propriamente, jurar de coraçon es jurar con intencion de jurar, y no jurar de coraçon, es no jurar con la dicha intencion. Y assi S. Gregorio habla de el q̄ no tuuo intenciō de jurar, o habla del q̄ la tuuo, y no sabia, q̄ la obligacion, se seguia intrinsecamēte al juramento promissorio. En el qual caso no obliga en cōsciēcia el juramento, como diximos en el dicho quarto, el qual se confirma cō la autoridad referida de S. Gregorio: y no contradize a S. Isidro. Antes S. Isidro ayuda mucho a la verdad de nuestros, dichos quinto y sexto.

Isid. in li. 2. de summo bono cap. 31. a medio.

Al segundo argumento concedo sus dos consequencias por buenas, y digo que el que jura, sabiendo la obligacion, que causa el tal juramento, virtualmente pretende obligarse, aunque le pese, y aunque diga expressamēte, que no se quiere obligar. Y aunque la intencion formal y expressa es mas fuerte de suyo q̄ la virtual desnuda de otro arrimo, pero la virtual intencion de obligarse, la qual es intrinseca al juramento, y siempre esta necessariamente conjuncta con la intencion de jurar, es mucho mas fuerte, q̄ la intencion formal y expressa de no obligarse, la qual no se compadece con la inteciō formal y expressa de jurar, ni cō la virtual de obligarse, que se sigue al juramento de su propria naturaleza, como ya esta declarado. ¶ La confirmacion, confirma nuestra doctrina, hablando de el que sabe la obligacion que nace de el juramento, como declaramos en los dichos quinto y sexto. Y hablando de el que la ignora, bien se dexa entender, que quiera vno jurar, y no obligarse, como declaramos en el dicho quarto de esta duda, y lo enseña Cayetano.

Cai. 2. 2. q. 89. art. 7. iuxta finem.

¶ Al tercer argumento digo, que el juramento promissorio no solamente confirma promessas verdaderas, sino fingidas y dissimuladas, sean obligatorias, o no. Y quando la promessa es verdadera y obligatoria, se confirma con el vinculo de el juramento, y se juntan el juramento y el obiecto jurado con la promessa. Pero quando la promessa no es valida, ni obligatoria, sino fingida, juntanse immediatamente sin mediar promessa alguna, y obliga el vinculo de el juramento, y no el de la promessa. Y conforme a esta doctrina la menor de el argumento absolutamente es falsa.

¶ La

¶La sexta duda de este capitulo es, si el juramento doloso, el qual se haze con animo de engañar cõ solas palabras, es peccado mortal, en particulary en indiuiduo: que es la quarta manera de juramento engañoso, que pusimos al principio dela duda quinta. Hablo en particular y en indiuiduo. Porque hablãdo de su proprio genero y obiecto, es cosa cierta, que es pecado mortal: jurese verdad, o mẽtira: en juyzio, o fuera de el. Porq de su genero es acto cõtra religiõ, y contra el honor diuino, y es mẽtira perniciosa. Porque si se admitẽ semejantes juramẽtos, nadie dara credito a quien jurare recelandose de el engaño. Y aunque algunas vezes es licito disimular como se determina en el decreto, se entiende, quando no ay mentira, como succede en nuestro caso.

c. vtilẽ. 22. q. 2.

¶Lo que en esta parte tiene dificultad es, si el tal juramẽto es siẽpre pecado mortal en particular y en indiuiduo. A esto digo lo primero. El que finge q jura, y en realidad de verdad no jura: quando el juramento cae sobre falso, pecca mortalmente: sea el juramento assertorio, o promissorio, libre, o forçado. Explico este dicho. Si Pedro jura de dar cien ducados a Iuan: y no tiene intencion de cumplir su promessa, si en tal caso en las palabras exteriores finge juramento, sin intencion de jurar, peca mortalmente. Esta doctrina es de Caietano y de otros Thomistas modernos. Prueuase lo primero vniuersalmente de todo juramento

Caiet. 2. 2.

Todo iuramẽto cõmẽtira es pecado mortal en indiuiduo. Y en el modo de jurar, de que hablamos, siẽpre se halla juramẽto cõ mẽtira. Luego siẽpre es pecado mortal en particulary en indiuiduo. La menor es cierta en el juramẽto assertorio, y de el promissorio se prueua dedos textos de el Decreto. Y q aya juramento es cierto pues cõ las palabras exteriores se trae a Dios por testigo.

¶Lo segundo se prueua. Grauissima injuria se haze a Dios en traelle por testigo de falsedad, aunque sea con solas las palabras exteriores. Luego el tal juramẽto siempre es pecado mortal en indiuiduo. Y como no solo es grauissimo peccado mortal perder la fee con pertinacia, sino tãbien lo es, y en gran menosprecio de Dios, negalle solamente con la boca, aunque falte el consentimiento de el coraçon, como sucedio a Sãt Marcellino Papa. Assi en nuestro proposito, no solo es grauissimo p ccado mortal de perjurio, jurar falso de proposito cõ consentimiẽto de la volũtad: sino tambiẽ lo es jurar falso con solas las palabras exteriores, aunq falte el cõsentimiẽto interior: porq en su manera es hazer a Dios autor de falsedad.

¶Digo lo segundo. Quando vno esta obligado a jurar debaxo de precepto, como succede muchas vezes a peticion de

q. 89. ar. 7. dub. 2. contra. solutionem ad. 4. D. Thomæ.

c. in dolo cum sequenti. 22. q. 2.

nuestros legitimos juezes: y finge que jura, pecca mortalmente aunque jure verdad. La razõ es: porque entonces en realidad de verdad no cumple cõ el precepto, q̃ tiene de jurar pues no jura ni tiene intenciõ de iurar: y sola mẽte jura cõ las palabras exteriores. Y lo mismo hemos de dezir, y dezimos en otros preceptos.

¶ Pero ay duda entre Caietano y Soto, si es pecado mortal en indiuiduo jurar verdad fuera de la tela de el juyzio, quãdo el juramento es fingido. Y suponemos, q̃ no corre precepto de jurar. Caietano dize, que es peccado mortal en indiuiduo. Lo cõtrario es de el M. Soto, y mas ꝓbable. El qual enseña, q̃ siẽpre en indiuiduo es pecado venial el juramẽto referido. Prueuo la sentencia de el M. Soto. Porque en tal caso no se jura falso, ni se atribuye a Dios cosa, que no le conuẽga, ni se le haze irreuerencia alguna de cõsideraciõ ni se quita el fin proprio de el juramẽto, ni redunda en notable agrauio de nadie: como consta de la propria forma de el juramento. Luego, no ay de dõde le venga razõ de peccado mortal. De esta doctrina se saca clara solucion a los argumentos de Caietano. Los qual es conuencen, q̃ el juramẽto fingido es peccado mortal de su proprio genero y obiecto, pero no en indiuiduo, quando la irreuerencia es poca: y la injuria q̃ se haze al nõbre diuino es, casi de ninguna consideraciõ, como sucede en el juramento fingido, de qué vamos hablando.

¶ Falta de declarar vna dudilla acerca de el quinto modo de juramento doloso, que pusimos al principio de la quinta duda de este capitulo, si es peccado, jurar vsando de palabras equiuocas, y amphibologicas. Si vuestro dize, que es peccado especialmente hablando de el juramẽto coacto, el qual no se deue declarar cõforme a la intencion de la parte, sino conforme a la intencion de el que jura como Sancto Thomas enseña. Y declarandolo assi, es juramento licito, y verdadero. Luego no es peccado. Ha se de notar, que las palabras equiuocas, algunas lo son de suyo en el commun modo de hablar, y como tales se reciben, como en el verso de el Poeta, en que dize, que los Troyanos pueden vencer a los Romanos. Y se puede entender, tambien al reues en los proprios terminos. Otras ay, que son equiuocas, por sola intencion de el que las dize. Como quando vno dize, que no tiene vna cosa, y entiendese, para darsela a quien la pide.

¶ Esto suppuesto digo a nuestra duda. Quando las palabras son equiuocas de suyo, licito es al que jura, tomallas en el sentido, que le esta bien, siempre que le es licito vsar de semejantes palabras, sea en juyzio, o fuera de el: con condicion, que en juyzio sea preguntado el reo contra Derecho. Esto enseñan Sancto Thomas y sus discipulos. Pero quando son equiuocas solo de la

Cai. 2. 2. q. 89. art. 7. dubio penulti. mo & M. Sot. loco citato.

Syl. in v. iuramentũ. 4. §. 7 motus autoritate. D. Th. 2. 2. q. 89. art. 7. in fol. ad 4.

Aio Troian. Roman. vincere posse.

2. 2. q. 89 art. 7. ad 4.

segun-

segunda manera, no es licito al que jura, tomallas en su sentido: porque caeria el juramento sobre falso. Y aunque son verdaderas, tomadas en el sentido de el que jura: pero absolutamente son falsas. Porque la verdad, o falsedad absoluta de las proposiciones, no se ha de considerar por la intencion particular de Pedro, o Pablo: sino por el sentido, que hazen en el commũ modo de concebir, y de hablar entre los hõbres. Y assi el tal juramento siempre sera pecado mortal en particular y en indiuiduo quando cayere sobre falso.

¶ Al argumento de Syluestro, digo, que el juramento se ha de declarar conforme a la intencion de el que jura, quando ay fraude y engaño de parte de aquel aquien se haze el juramento, y quando las palabras son de suyo equiuocas. Mas si no ay nada desto, sera peccado mortal jurar falso con palabras equiuocas aunque sean verdaderas, cõsiderando el sentido, en que las toma el que jura.

¶ La septima y vltima duda de este capitulo tercero es acerca de las vltimas palabras de su quinta, y vltima conclusion: si es mayor la obligacion de el juramento, que la de el voto. Parece que si. Lo primero. Mayor mal es, peccar juntamente contra Dios, y contra el hombre, q̃ contra Dios solo. Y quãdo vno q̃branta el juramento promissorio, peca cõtra Dios, y contra el hõbre juntamẽte y quãdo q̃branta el voto, peca solamẽte contra Dios. Luego el vinculo de el juramẽto es mayor q̃ el deel voto.

¶ Lo segundo. Mayor mal es hazer a Dios autor de mẽtira, q̃ no cũplille la promessa. Y quãdo se q̃bráta algũ juramẽto, se haze a Dios autor de mẽtira, y quãdo se q̃bráta vn voto, no se le cũple la promessa. Luego el vinculo de el juramẽto es mayor q̃ el de el voto. Y esto se confirma con la razõ de S. Thomas, con que prueua ser mayor la obligacion de el voto, que la de el juramento, la qual bien entendida parece que confirma nuestro segundo argumento, 2.2.q. 89 art. 8.

¶ Lo tercero arguyo contra el fundamento de la razon de Sancto Thomas en contrario de nuestro intẽto. El qual fundamẽto es, q̃ toda infidelidad includye irreuerencia, y no al reues. Si vn señor promete algo a su esclauo, y no se lo da, es infiel, pues no cũple su promessa, y no se haze irreuerencia alguna, porque es su señor, y el otro es su esclauo, entre los quales no cabe irreuerencia de parte de el señor. Luego &c.

¶ El quarto y vltimo argumento es. Demos vn hombre que haze vn juramento a solo Dios, como de ayunar vn viernes. Este juramento, obliga por lo menos y gualmente, como si hiziera voto de lo mismo, pues se haze a Dios, y le es infiel el que le quebranta, como succede en el voto, y sobre esto se añade el vinculo deel

Dictũ respõsiuũ q. ex D. Th. loco citato.

juramẽto. Luego la obligacion de el juramento es mayor que la de el voto. A esta duda digo, q̃ el vinculo de el voto considerado de suyo, y de su proprio genero y obiecto, quãdo en lo demas ay igualdad, es mayor, q̃ el vinculo de el juramẽto. Hablo de su proprio genero y obiecto: porq̃ en individuo algunas vezes es mas obligatorio el vinculo dl juramẽto q̃ el de el voto. Como si vno hiziesse juramẽto de dar ciẽ escudos a vna dõzella: y hiziesse voto de dar dos reales de lymosna: mas grauemẽte peccara por causa, y razon de la materia, si q̃brãta el juramẽto q̃ si q̃brãtasse el voto. Tãbien dixe, quãdo en lo demas ay igualdad. Porque si vno hizo voto, y juro de dar vna lymosna, mas obligado esta a dalla: q̃ si hiziera solamente voto d dar la tal lymosna. Esto assi declarado prueuo nuestro dicho cõ la razõ de S. Thomas en el lugar citado. Porq̃ el voto mira a Dios mas de cerca, q̃ el juramento: y es promessa hecha a solo Dios, y el juramento se haze en cõfirmaciõ de nuestras verdades y el voto haze, q̃ su materia pertenezca a la virtud de la religiõ, lo qual no haze el juramẽto, como S. Thomas enseña. Luego el vinculo de el voto considerado de suyo, y de su proprio genero y obiecto, quando en lo demas ay igualdad: es mayor, q̃ el vinculo de el juramento.

D.Th.loco citato

D.Th.2. 2. q. 89. art. 5.

¶ Al primer argumẽto niego la mayor, quando el agrauio cõtra Dios no es igual en ambos peccados. Y assi sucede en nuestro caso, q̃ en el juramento se halla, quãdo se quebrãta, irreuerẽcia cõtra Dios, y infidelidad cõtra el hõbre. Y en el pecado cõtra el voto solamẽte se halla infidelidad cõtra Dios. Y esta sola es de mas cõsideraciõ q̃ los dos daños referidos, los quales se hallã en el peccado contra el juramento.

¶ Al segũdo argumẽto niego la menor. Porq̃ el q̃ jura falso, no pone en Dios cosa alguna q̃ no le cõuenga, ni affirma expressamẽte, q̃ es author de mẽtira, sino solamente en la practica trae a Dios por testigo de su mentira con poco respecto, y poca reuerencia. Y esta tan lexos de affirmar, que es autor de mentira, que antes cree firmemente que es primera verdad, y por esso el que jura falso, o quebranta su juramento, no es blasphemo, como Sancto Thomas enseña. Y la infidelidad contra Dios, que se halla en el voto, es de mayor consideracion, que la irreuerencia que se halla en la violacion de el juramento, y Sancto Thomas en el lugar citado no dize cosa alguna contra nuestra doctrina: antes pone expressamente nuestra conclusion: como puede hazer contra ella en su razon.

D.Th.2. 2. q. 13. art. 3.

¶ Al tercer argumento respõdo lo primero, que la fidelidad y reuerencia pertenece entre los hõbres a differentes virtudes: pero en orden a Dios nacen de la misma virtud, que es la religiõ. Y no es inconueniente, q̃ lo q̃ esta

diuidi-

diuidido en los inferiores, este junto y adunado en el superior. Y assi la proposicion de sancto Thomas, que la infidelidad contiene irreuerencia, es verdaderissima respecto de Dios: como lo es, que la fidelidad cõtiene reuerencia: pero no es vniuersal entre los hombres, como prueua el argumento. Respondo lo segundo que aun entre los hombres, es vn genero de menosprecio, no cumplir vno su promessa, sea inferior, igual o superior: y tiene esto verdad, aun en el señor respecto de su esclauo.

¶ En el quarto y vltimo argumento se toca vna buena difficultad moral, y es, si los juramẽtos hechos a solo Dios, y por solo su respecto, como son los que se hazen de ayunar, o rezar, tengan fuerça de voto. Cuya resolucion es muy necessaria, no solo para conocer la fuerça de los dichos juramentos, sino para saber, si el confessor, que tiene autoridad de el Pontifice para relaxar los juramentos que se hizieren sin perjuyzio de parte, puede tambien dispensar, y commutallos, aunque esto no sele cõceda en la dicha bulla. Porque si los dichos juramentos tienen fuerça de votos, podra commutallos en virtud de la bulla de la Cruzada: como puede commutar todos los otros votos, como no sean de castidad, religion, y vltra marino.

¶ Parece verdadera la parte affirmatiua. Lo primero. El tal juramento es vna promessa hecha a Dios. Luego es voto. Prueuo el antecedente. El juramento promissorio es vna promessa confirmada con juramento. Y el juramento de que hablamos, es promissorio, como consta de su propria forma. Luego es promessa. Que sea hecha a Dios, se prueua: porque se haze con solo respecto de la virtud de la religion: la qual mira el culto, y reuerencia diuina. Confirmo esta razon. La promessa hecha a Dios sin juramento, tiene verdadera razon de voto, como consta de su diffinicion. Luego tambien lo sera, quando fuere confirmada con juramento.

¶ Lo segundo se prueua. La promessa hecha al hombre confirmada con juramento es verdadera promessa, y verdadero juramento. Luego lo mismo hemos de dezir de la promessa hecha a Dios, confirmada con juramento, y con mayor razon.

¶ Lo tercero y vltimo. Demos vn hombre, que por deuocion, y con animo religioso haze vn juramento promissorio de vna cosa vtil a su proximo, como de dotar vna hija suya dõzella. Este juramento no le puede relaxar por voluntad de aql, en cuyo prouecho se hizo: como declararemos en el capitulo siguiente. Y si solamente, fuera juramento promissorio, se le pudiera muy bien relaxar la parte interessada. Luego tiene razon de verdadero voto.

¶ En esta duda el Maestro Soto conuẽcido por el tercer argu-

Sot. li. 8. de iust.

mento

q.1. ar.8. circa solutionem ad. 2. D. Thomæ.

mento tiene que los dichos juramentos tienen especie, y razon de voto. Hase de notar, q̃ los dichos juramentos se pueden hazer de dos maneras. La vna es, con animo y voluntad formal, o virtual, de prometer lo que se jura. La segunda es, sin el tal animo y voluntad, con solo animo de traer a Dios por testigo de lo que se jura.

¶ Esto suppuesto digo lo primero a nuestra duda. El que jura vna cosa por solo respecto de la religion, con animo y voluntad formal, o virtual de prometer a Dios la cosa jurada, haze verdadero voto: y el tal juramento tiene especie y razon de voto. Y en este sentido tiene verdad la sentencia de el Maestro Soto. Prueuase claramente, porque en tal caso se halla verdadera promessa hecha a Dios, y verdadera inuocacion de el testimonio diuino. Luego ay verdadera y propria razon de voto y de juramento. Especialmente que el voto hecho con solo acto interior de la voluntad, obliga, Luego aunque en nuestro caso las palabras exteriores no suenẽ promessa hecha a Dios, como en realidad de verdad la aya: se saluara verdadera razõ de voto.

¶ Digo lo segundo. Sino se halla la dicha intencion formal, o virtual de prometer, los dichos juramentos, ni tienen especie, ni razon de voto: porque el voto essencialmente es promessa: la qual no puede auer sin animo de prometer.

¶ Digo lo tercero. Estos juramentos de su propria naturaleza, ni tienen razon, ni especie de voto. Assi que, si vno jura de ayunar vn viernes, no es visto hazer voto de el tal ayuno en virtud de este acto: antes se puede saluar su razon sin ser voto. Esta doctrina es contra el M. Soto en el lugar citado. Prueuase lo primero. En estos juramentos se puede saluar la razon de juramento, sin la razon de el voto: como entre los hombres se suelen hallar verdaderos juramentos promissorios coactos, sin verdadera promessa. Y puede vno apartar la razon de la reuerencia diuina, de la fidelidad, pues son muy distinctas. Luego los tales juramentos no son votos de suyo. Especialmente, qué su forma no es propria de el voto.

¶ Lo segũdo se prueua. En las bullas Pontificias se haze gran differẽcia entre la dispensacion en el voto, y la relaxacion de el juramento. Porq̃ muchas vezes despues de auer dado autoridad para dispensar en el voto, o commutalle: se concede facultad para relaxar los juramentos, que se hazen sin perjuyzio de parte. Lo qual fuera superfluo, si los tales juramentos fueran votos, pues se incluyan en la facultad para dispensar en los votos. Luego, de suyo no son votos.

¶ De esta doctrina se sigue lo primero, que si el Pontifice da autoridad para dispensar en los votos, o para commutallos, y

3. dicit cõtra Sotum loco citato.

no

no haze mencion de los juramétos: no se podran relaxar en virtud de aquella concesion, los juramentos de que hablamos: porque no son votos de su propria naturaleza. Sigueſe lo segundo, que si los tales juramentos se hazen sin voluntad, formal, o virtual de prometer, como se suelen hazer communmente, y da el Pontifice autoridad para relaxar juramentos: se pueden estos juramentos relaxar de todo punto, pues no son votos, sino proprios juramentos. Antes añado, que en la sentencia de el maestro Soto, el qual tiene, que los dichos juramentos son tambien votos, se pueden relaxar en virtud de la misma concesion, que habla de los juramentos. Porque los fauores se han de estender, porque la promessa no pone en numero con el juramento, ni le quita la razon de juramento promissorio, aunque le añade la razon de el voto. Y assi ha de proceder en la practica, quien defendiere la sentencia de el padre Maestro Soto.

¶ Al primer argumento, niego el antecedente. A la probacion, niego la mayor. Basta para saluar la razon de juramento promissorio, traer a Dios por testigo, de lo que se dize, que en realidad de verdad se hara, aya promessa verdadera o fingida, significada con palabras, o no la aya. A la confirmacion digo, que en nuestro caso no ay voto, y assi no ay promessa, sino sola obligacion de juramento promissorio.

¶ Al segundo argumento concedo, que la promessa hecha a Dios obliga mucho mas, que la que se haze al hõbre, y es verdadero voto. Pero en los juramentos, de que hablamos, ni se halla verdadera razon de voto, ni de juramento con promessa: sino de solo juramento, en que se trae a Dios por testigo, de que se hara alguna cosa.

¶ Al tercer argumento niego la menor, porque el no poder la parte interessada relaxar el tal juramẽto, no nace, de que es voto: sino de que su principal obligacion se haze a Dios: la qual no puede quitar, ni perdonar el hombre. Vltimamente se ha de notar en esta duda, que quando vno quebranta vn voto confirmado con juramento ha de declarar dos pecados en la confession, vno contra el voto, y otro cõtra el juramento. Y si pide dispẽsaciõ de el tal voto ha de declarar, como le tiene cõfirmado con juramento. Pero si jura muchas vezes vna misma promessa, no queda mas obligado, que si la jurara vna vez sola: ni esta obligado a declarar en la confessiõ, mas de q̃ no cũplio vna promessa cõfirmada cõ juramento.

Cap. IIII. De la dispensacion, o relaxacion del juramento, y de sus impedimentos.

Pri-

D.Th.2. 2.q.89. art.9.

PRimera conclusion. Autoridad ay en la Iglesia, para dispensar en los juramẽtos y para relaxallos. Esta conclusiõ es de fee.

¶ Segunda conclusion. El Papa no puede dispensar en los juramentos hechos en fauor de tercera persona, pero como no toquen a tercera persona, puede dispensar en todos los juramentos piadosos y religiosos, que nacẽ de affecto a la virtud de la religion.

¶ Tercera conclusion. Los Obispos pueden dispensar y relaxar todos los juramentos de sus subditos, como sean sin perjuyzio de tercero: y los prelados los de sus frayles, y los padres y señores pueden irritar todos los juramẽtos de sus hijos y esclauos.

¶ Quarta conclusion. El principe seglar no puede relaxar los juramentos de sus subditos, ni quitar su effecto, aunque puede mãdar, q̃ en algunos contractos no se vse de juramento, pero si se hiziere obligara en conciencia.

¶ Quinta y vltima conclusiõ. Quando en las bullas Pontificias se concede facultad para cõmutar votos, y no se haze mencion de la relaxacion de los juramentos, no se pueden relaxar en virtud de aquella clausula. Y si se haze la tal mencion, se pueden relaxar en virtud de aquella concesion todos los juramẽtos hechos antes y despues de tomada la bulla.

¶ Para entender este capitulo se ha de ver todo lo que enseñamos acerca de la dispẽsacion en el voto. Y se ha de notar lo primero, que la dispensacion en el juramento, se llama ya commũnmẽte relaxacion. Y assi se llama la irritacion, y el perdonar el interessado lo que se le prometio con juramẽto. Y qualquier otra remision de la obligacion, de el juramento, se llama ya commũnmente relaxacion, aunque no cõ tanta propriedad.

¶ Lo segundo se ha de notar, que es de fee, auer en la Iglesia, y en sus prelados autoridad para relaxar, o dispensar en los juramentos. La qual potestad, no es solamente declaratoria, ni irritatoria, sino para dispensar cõ toda propriedad en el juramento, y para quitar su obligacion, quando conuiniere, haziendo q̃ no caya debaxo de juramẽto, lo que antes caya, por no ser materia conueniente para el juramento, como Sancto Thomas declara. Esta doctrina se prueua de el commun vso de la Iglesia desde los tiempos de los Apostoles hasta los nuestros y de algunos textos de el Derecho Canonico.

¶ Lo tercero se ha de notar acerca de la doctrina de Sancto Thomas en el lugar citado, que el effecto de la relaxacion de el juramento, no es, que vno haga o pueda hazer contra el juramẽto, de suerte que durãdo la obligacion de el juramento, haga contra el: porque esto es imposible, y contra derecho diuino.

2.2.q.89 art.9.ad 1. c.1.c.si vero. & c. verum extra de iure iurãdo.

Tampo-

Tampoco es, que se quita la obligacion de el juramento en comun, y en vniuersal. Antes consiste, en que lo que cahia debaxo de el juramento, ya no cayga: y en particular no le corra a Pedro, o a Pablo la obligacion de el juramento. Y assi el summo Pontifice, como vicario de Iesu Christo dispésa en el derecho diuino en particular, por la voluntad de Christo. Como el Virrey dispensa en las leyes de el Rey con algunos particulares, cõ voluntad del proprio Rey, por cõuenir assi al buẽ gouierno. Como declaramos en la dispensaciõ de el voto: y explica S. Thomas en el lugar citado.

D. Th. loco citato

¶ Esto suppuesto la primera duda de este capitulo es acerca de su segunda conclusion. Si el Papa puede dispensar en el juramẽto hecho en vtilidad y prouecho de tercera persona, o el tal juramento se puede relaxar por otra via alguna. La parte affirmatiua se prueua, lo primero. El Papa puede dispensar en los juramentos hechos a Dios, como todos confiessan. Luego tambien podra dispensar en los juramentos hechos al hombre, y en prouecho de el hombre. Prueuo la consequencia: porque en ordẽ a Dios nos corre mayor obligacion que en orden a los hõbres.

¶ Lo segundo. Mayor poder tiene el Papa respecto de los juramentos, que qualquier otro hõbre particular. Y aquel, en cuyo prouecho y vtilidad se hizo el juramento, puede dar por libre de su obligacion al que le hizo. Luego lo mismo podra hazer el Papa.

¶ El tercer argumento es. La razon principal q̃ ay para negar al Papa la dicha potestad, es la injuria, y agrauio, que se haze al tercero en la tal dispensacion. Y esta razon es ninguna. Luego no ay razon alguna para negar al Papa la dicha potestad. Prueuo la menor. Dispensando el Papa en el dicho juramẽto, no quita al tercero su derecho para cobrar lo que le prometieron, solo haze, que el no cumplir el juramẽto, no sea contra la virtud de la religion, lo qual no redunda en agrauio de el tercero, ni quita la fuerça a la promessa, que se le hizo. Luego &c.

¶ El quarto argumento es. La obligacion de el voto es mayor que la de el juramento, como en sena S. Thomas, y resoluimos en la septima y vltima duda de el capitulo passado. Y el Papa puede dispensar en todos los votos, aunq̃ sean en vtilidad, y prouecho de tercera persona. Luego, tãbien podra dispensar en los tales juramentos. Especialmẽte, que el juramento siempre se haze con vna condicion implicita si agradare al superior, como se determina en vn texto de el Derecho canonico.

D. Th. 2. 2. q. 89. art. 8.

¶ Antes que resoluamos esta duda, hemos de aduertir, que los juramentos de que hablamos, algunas vezes se hazen con especial affecto a la virtud de la religion: como si Pedro promete a

c. venientes de iure iurando

Iuan cien ducados, y lo jura, con intencion y animo de agradar a Dios. Otras vezes se hazen, teniendo respecto principalmente al prouecho de el proximo.

¶ Digo lo primero a nuestra duda no puede el Papa dispẽsar en juramento alguno con detrimẽto, y agrauio de tercera persona. La razon es clara: porq̃ de la tal dispensaciõ se sigue agrauio notable al proximo, el qual es contra derecho natural. Luego el Papa no tiene autoridad para cõceder la dicha dispensacion. Tãbien ha lugar esta doctrina en la irritacion: la qual no se puede hazer con perjuyzio de tercero, quando los contractos son validos. Porque sino lo son, muchas vezes succede, que los padres y señores irritan muchos contractos ciuiles, promessas, y donaciones, cuya firmeza depende de su voluntad. Y a la irritacion de los contratos se sigue tambien la irritacion de los juramentos, que los confirman, aunque se ayan hecho en vtilidad, y prouecho de tercera persona.

¶ Digo lo segundo. Bien puede quitar la obligacion de el juramento hecho precisamente en prouecho, y vtilidad de el proximo, aq̃l: en cuyo prouecho se hizo como se prueua por el segundo argumento de esta duda. Y la razon es clara porque renunciando la parte su derecho, a nadie haze agrauio en no cumplir el juramento que hizo: ni la materia queda apta para materia de juramento.

¶ Digo lo tercero, si el juramẽto se hizo con especial affecto a Dios, y a la virtud de la religiõ, aunq̃ sea en vtilidad y prouecho de alguno, no le puede relaxar la parte interessada, ni otra persona alguna, sino es, q̃ se hiziesse, remittiendolo todo a su gusto y voluntad. Como si vno jurasse de dar cien ducados a Pedro, si Iuan gustasse de ello, o jurasse de meterse frayle, si Pedro no le contradixesse. En estos casos y otros semejantes depẽde la obligaciõ de el juramẽto de la volũtad de el hõbre, aunq̃ de principal intẽto se hagan por amor de Dios. Pero cõmunmẽte es verdadero nuestro dicho. Porq̃ el hõbre no puede perdonar lo q̃ se debe a Dios. Y quãdo ay duda, hemos de juzgar de el juramento cõmunmente cõforme a la intẽciõ de el q̃ jura, y de ella sacaremos la fuerça, y efficacia, q̃ tiene el juramento. De todo esto se sigue, que el Papa puede dispensar en todos los juramentos religiosos y piadosos hechos por amor de Dios, donde no se atraviesa agrauio de tercero. Corollarium.

¶ Al primer argumento niego la consequencia. A la probacion digo, q̃ no ay igualdad en lo demas. Porq̃ Iesu Christo nuestro señor acudiendo al buen gouierno de su Iglesia dexo autoridad al Pontifice su vicario, para que pudiesse dispensar cõ justas causas en todos los juramentos, dõde no se atraviesaua agrauio de tercera persona. Porque en tal caso no quiso Dios, q̃ tuuiesse es-

ſa autoridad. Ni el ſummo Pontifice es vicario de la Igleſia, y fieles de Chriſto para ſu deſtruycion, ſino para ſu edificacion.

¶ Al ſegundo argumento niego la conſequencia. Porque aſsi como vn hombre particular tiene mas dominio de ſu hazieda, que el Papa: aſsi en orden a relaxar los juramentos, que ſe hazē en ſu prouecho, y vtilidad, tiene mas poder, que el papa.

¶ Al tercer argumento niego la menor. A la probacion, niego la menor. Porque no ſolo redunda en prouecho de Iuan, prometelle ciento, ſino el prometerſelos con juramento, cuyo vinculo es mas eſtrecho. Y aſsi el Papa, no ſolo le hiziera injuria, anulandole la promeſſa, ſino tambien ſe la hiziera muy grande, relaxando el tal juramento, por las razones dichas.

¶ Al quarto argumento niego la conſequencia. La razon de differencia es: que la obligacion de el voto principalmente ſe haze a Dios: a quien ſe haze la promeſſa. Y aſsi el Papa como ſu vicario, y con ſu autoridad diſpenſa en todos los votos aun que ſe hagan en vtilidad de tercero. Mas la obligacion de el juramento, de que hablamos, principalmente mira el prouecho y vtilidad de el hombre, en la qual el Pontifice, ni entra, ni ſale, ni puede entrar, ni ſalir. De todo lo qual ſe ſigue, que el Pōtifice tiene mayor poteſtad ſobre los votos, que ſobre los juramentos. Y en el texto citado, no ſe determina, que ſiempre puede el ſuperior diſpenſar en los juramento de el inferior, ò irritallos. Sino ſolo ſe determina, que quando el juramento de los ſubditos es valido, ſiempre ſe entiende auerſe hecho, ſaluo el derecho de el ſuperior. Lo qual no contradize a nueſtra ſentencia, antes la confirma.

¶ La ſegunda duda de eſte capitulo es acerca de ſu tercera concluſion, ſi pueden los Obiſpos diſpenſar, o relaxar todos los juramentos abſolutos de ſus ſubditos. Y eſta queſtion eſpecialmente ſe mueue por aquellos cinco famoſos juramentos de religion, perpetua caſtidad, Roma, Hieruſalem, y Sanctigo. Hablo de los juramentos abſolutos: por que ſin duda pueden relaxar los juramentos condicionatos, y diſpenſar en ellos, aun deſpues de cumplida la condicion, como diximos en ſu lugar de los votos condicionatos. Y todas aquellas razones ſon muy buenas para nueſtro propoſito. Toda nueſtra difficultad conſiſte en eſto: ſi como los Obiſpos no pueden diſpenſar en los dichos cinco votos abſolutos: tampoco puedan diſpenſar, o relaxar los dichos cinco juramentos abſolutos: o corre en ellos differente razon que en los votos. Caietano al parecer tiene la parte negatiua: a po

Cai. 2. 2. q. 89. art. 9. quem cōmuniter ſequatur doct.

que pone esta regla. Todos aquellos juramentos están reseruados al Papa, los quales lo estuuierá si fueran votos: y cierto es, que los cinco votos absolutos, ya referidos están reseruados al Papa. Luego siente Caietano, que los dichos cinco juramētos están tā bien reseruados al Papa. Y pone exēplo en el juramento de perpetua castidad. Esta regla de Cayetano siguen communmente los doctores, y discipulos de Sancto Thomas.

¶ Esta sentencia se prueua lo primero de la regla puesta de Caietano. De la qual se saca, que corre la misma razon en los votos, y en los juramentos. Y esto se cōfirma, porque los dichos cinco votos absolutos estan reseruados al Papa, no por el mismo derecho, sino de costumbre, como resoluimos en su proprio lugar. Y lo mismo succede en los dichos cinco juramentos, como enseña la sentencia commun, la qual en esta parte es de mucha consideraciō. Luego los dichos cinco juramentos estan reseruados al Papa, y los Obispos no pueden dispensar en ellos, ni relaxallos, conforme a la costumbre de la Iglesia.

¶ Digo a esta duda, que la sentēcia afirmatiua es mucho mas probable, y que los Obispos pueden en sus Obispados dispensar en los dichos juramentos, y relaxallos, como no aya perjuyzio de parte. Y si no cōsideraramos la mucha authoridad de los autores, que tienen la sentencia cōtraria, sino que procedieramos con solas razones: es muy poca, o ninguna la probabilidad de la sentencia contraria. Prueuo mi doctrina. Lo primero, por lo q̄ dize S. Thomas, tratando de esto, y es que los Obispos pueden relaxar todos los juramentos de sus subditos, sin excepcion alguna, como no sean en perjuyzio de tercera persona. Y esta potestad no les ha sido quitada por derecho, ni costūbre alguna. Luego de hecho la tienen. Prueuo la menor. Porque el derecho positiuo solo reserua al Pontifice el voto de yr a Hierusalem. Luego, no se ha de estender a mas esta reseruacion, por ser, como es, odiosa en el derecho. Lo mismo digo de el vso, que ay en la Iglesia, de que los dichos cinco votos esten reseruados al Papa, el qual vso es odioso contra la potestad, que los Obispos tienē de derecho diuino. Luego, no se deue estender a los juramentos, por la regla de derecho, que dize, que las cosas odiosas se hā de restringir, y las fauorables se han de estender. Y en todo el derecho Canonico no se halla reseruacion hecha al Papa de los dichos juramentos. Y no se sigue. Los votos estā reseruados. Luego tambien lo estan los juramētos. Porque la obligacion de el voto, es mayor que la de el juramento, como Sancto Thomas enseña, y nosotros lo resoluimos assi en la septima, y vltima duda de el capitulo passado. E los tales juramētos no tienen

D. Th. 2. 2. q. 89. art. 9. in sol. ad 3. in 2. part. illius solutionis.

c. ex multa, de voto.

c. odia, de regul. iu. in 6.

D. Tho. vbi supra art. 8.

razon

razon de votos, como resoluimos en la solucion al quarto argumento de la duda septima de el capitulo passado. Especialmente prueuo, que no sea vso commun en la Iglesia catholica, estar reseruados al Papa los dichos cinco juramentos, siempre que lo estan los votos semejantes. Los summos Pontifices en sus Cruzadas, y otras bullas apostolicas suelen dar facultad para relaxar todos los juramentos hechos sin perjuyzio de parte. Y concediendo facultad en las mismas letras para commutar todos los votos, suelen exceptar la commutacion de los dichos cinco votos. Luego el vso antes haze por nuestra sentencia, que contra ella. Esto consta de todas las bullas de la santa Cruzada concedidas antes de el Sancto pontifice Pio V. De toda esta doctrina se sigue, que quando los summos Pontifices dan facultad en algun priuilegio suyo para relaxar juramentos podran los confessores sin escrupulo alguno relaxar los dichos cinco juramentos. De aqui se suelta la razon en contrario.

Corollarium.

¶ La tercera duda de este capitulo es: Si los principes seglares tienen authoridad para relaxar los juramentos de sus subditos. Mueuo esta duda por algunos Doctores a Iuristas: los quales tienē la parte affirmatiua y defienden, que la ley ciuil tiene fuerça apostolica para relaxar juramentos. Mueuen se por los textos de el Derecho ciuil, b dō de parece, que se dize esto. Prueuase tābien esta sentencia cō razō. El principe seglar puede por justas causas irritar los juramentos hechos en confirmacion de algunos contractos. Y puede mādar q̄ algunos contractos se cōfirmen con juramento, y otros no. Como puede quitar y poner en todas las demas solēnidades de los contractos ciuiles. Luego el principe seglar tiene authoridad apostolica para dispensar en los juramentos de sus subditos, y para irritallos.

a Acur. in l. adigere §. vltimo ff. de iurē patron. Bald. in l. non dubium C. de legib. & alij, quos refert Couar. in relectio. de iuramēto part. 1. § 3. nu. 10. b l. adigere. ff. de iure patrona. & in l. siquis in quibus. §. vltimo ff. de legatis. 1. c Co. vbi supra. proxime, & alij ab ipso citati, inter quos est Hosti. in c. quando de iure iurando Abbas. in cap. Tua, in prin. de decimis. vide capita, venerabilem, & nouit, extra de electione.

¶ A esta duda digo lo primero. El principe seglar no tiene autoridad para relaxar los juramentos de sus subditos, ni para quitar su effecto. Esta conclusiō es de algunos Iuristas c, y es comun entre los Theologos: y se confirma de dos textos de el derecho canonico. La razon es: porque el juramento pertenece derechamente a la virtud de la religion, y su vinculo es cosa espiritual: y en orden a las cosas espirituales no tienen authoridad los principes seglares, sino solo el summo Pontifice, y los prelados ecclesiasticos. Luego, nuestra doctrina es verdadera. Cōfirmo esta razon. El principe seglar nō tiene authoridad para entremeterse en las obligaciones, que se hazen a Dios. Y la obligacion de el juramento se haze a Dios. Luego el principe seglar, no tiene para que entrar, ni salir en ella.

¶ Digo lo segũdo. Bié puede el principe seglar mandar, q̃ en algunos contractos no se interponga juramẽto, ni se confirmẽ con el. Esta cõclusion tiene Couar. lo co citato vide lege ſub cõditione. §. ſiquis. ff. de iure iurando. con otros, que el allega, y trae algunas leyes en su fauor. Y parece que algunas vezes puede conuenir el dicho mandato para el buen gouierno de la republica. Como si el principe mádasse q̃ el vsurero no pudiesse pedir juramẽto de q̃ se le pagarã las vsuras sin duda estaria bien mandado.

¶ Digo lo tercero. El juramento hecho contra la dicha ley, fuera obligatorio en conſciencia, sino fuere en caso, que la ley tiene prohibida la materia de el juramento. Prueuo esta doctrina. Quando la materia de el juramento no esta prohibida, la prohibicion de la ley, solo haze, que el que iurare contra ella, peque. Y el peccar jurando, no haze, que el juramento no sea obligatorio en conſciencia, como consta en el que promete ciento con liuiandad de animo, el qual pecca, y esta obligado a cumplir su promessa. Luego nuestra doctrina es verdadera.

¶ Lo segũdo se prueua lo mismo. El que promete cien reales a vna ramera con mal fin, pecca mortalmente. Y con todo esso esta obligado a cumplir su promessa, como todos confiessan. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

¶ Al primer argumento en contrario digo lo primero, que los authores de aquellas leyes eran gentiles, y assi no era mucho que se atreuiessen a dar essa licencia a los principes seglares. Lo segundo digo, que aquellas leyes, y otras semejantes no relaxan juramento alguno valido de suyo, sino declaran: que algunos juramentos no obligan, o porque son contra derecho natural, o contra derecho ciuil. La qual declaracion bien puede hazer la ley ciuil. Al proposito digo que antiguamente pensauan, que era contra derecho natural el no casarse, y en gran daño de la republica. Y assi conſiguientemente declarauan que el juramento de no casarse, no era de suyo obligatorio. Y tambien declarauan q̃ no era obligatorio de suyo el juramẽto hecho cõtra la ley.

¶ Al segundo argumẽto, que procede de razon, digo, que los principes seglares no tienen authoridad para irritar derechamẽ los juramentos por su ley, dexãdolos cõtractos jurados inualidos, y la materia licita. Porq̃ para esto solo el principe ecclesiastico tiene potestad. Mas puede irritallos indirectamente, annullando los contractos, que communmente se confirman con juramẽto. Y esto no nasce, de que el principe seglar tiene potestad sobre los juramentos, sino sobre su materia. De aqui se saca solucion del argumento, distinguiẽdo el antecedente, o el conſiguiente.

¶ Aqui auiamos de tratar de

los

los que tiene poteſtad delegada para diſpenſar en los juramẽtos, ſino eſtuuiera ya eſte punto largamente declarado en el tratado de el voto. Veaſe alli. Y en el capitulo paſſado diximos algunas coſas acerca de eſto.

¶ La quarta duda de eſte capitulo es, ſi quando el Papa, en la bulla de la ſancta Cruzada, o en otros priuilegios apoſtolicos da facultad para commutar votos: ſin hazer mencion de la relaxacion de los juramentos: pueden los confeſſores en virtud de aquella clauſula relaxar juramentos. Eſta duda ſe mueue por la bulla de el año de mil y quinientos, y ſetenta y nueue. En la qual ſe concede facultad para commutar votos, y no ſe haze mencion alguna de relaxacion de juramentos. Algunos hombres doctos tienen la parte affirmatiua en los juramentos que ſe hazen ſolamente por piedad, y por amor de Dios: en los quales principalmente tiene lugar nueſtra duda. Prueuaſe eſta ſentencia. Lo primero. Quien puede lo mas, puede lo menos. Y en virtud de la dicha conceſſion puede el confeſſor commutar votos, cuya obligacion es mayor, que la de el juramento, como enſeña Sancto Thomas. Luego en virtud de la miſma conceſſion ſe podrã tambien relaxar juramentos.

D. Th. 2. 2. q. 89. art. 8.

¶ Lo ſegundo. Conforme a derecho las coſas fauorables ſe han de eſtender, y ampliar. Y debaxo de las palabras de la dicha conceſſion, ſe pueden entender los juramentos, de que hablamos: porque o ſon votos, o por lo menos tienen gran apparencia de votos. Luego por virtud de la dicha clauſula ſe pueden relaxar los juramentos.

¶ A eſta duda reſpondo, que quando el ſummo Pontifice da facultad para commutar votos, ſino haze expreſſa mẽcion de la relaxaciõ de los juramentos, no ſe pueden relaxar en virtud de aquella conceſſion. Prueuo eſto. Lo primero de la doctrina, que dimos y probamos en la ſolucion al quarto argumento de la ſeptima y vltima duda de el capitulo paſſado. Donde reſoluimos, que los tales juramentos no eran votos. Luego no ſe pueden relaxar en virtud de la dicha conceſſion, la qual habla de ſolos los votos: y no haze menciõ de los juramentos.

¶ Prueuo tambien eſta doctrina en la ſentencia de el Maeſtro Soto, que dize, que los tales juramentos ſon verdaderos votos, y verdaderos juramentos. La obligacion de el voto y la de el juramento ſon muy diuerſas obligaciones. Luego quien da autoridad para quitar la vna por eſſo es viſto darla para quitar la otra. El antecedẽte es expreſſo de Sancto Thomas. Eſpecialmente, que las indulgencias, y conceſſiones apoſtolicas, tanto valen, quanto ſuenã. Luego, ſino habla ni ſuenan de el juramẽto, no ſe podra

D. Th. 2. 2. q. 89. art. 9. ad 2.

re axar en virtud de ellas. Lo vltimo se prueua la misma doctrina. Porque en las bullas de la santa Cruzada, y en otros priuilegios apostolicos, en que algunas vezes se ha dado facultad para relaxar juramentos, siempre se ha explicado esta facultad en el mismo priuilegio, despues de la concession para commutar votos. Luego, sienten los summos Pontifices, que la relaxacion de los juramentos, no se incluye en la commutacion de los votos, ni vna concesion en otra.

¶ Al primer argumento digo, que aquella maxima, quien puede lo mas, puede lo menos, es verdadera en las cosas que son de vna misma razon, y essencia: y de otra suerte es falsa. Instase claramente. Engendrar, es mas que resplandecer: y el hombre puede engendrar, y no puede resplandecer, ni alumbrar con su propria virtud. Y en nuestro proposito digo, que la obligacion de el voto, y la de el juramento no son de vna misma razon: porque la de el voto nace de la virtud de la fidelidad, la de el juramento, de la reuerencia de el nombre diuino. Y assi, aunque la obligacion de el voto de suyo es mayor, que la de el juramento: no se sigue, que si Pedro puede commutar votos, pueda tambien relaxar juramentos. Lo segundo respondo al primer argumento, que aquella maxima es verdadera en el que tiene absoluto poder sobre lo mas, en virtud de su proprio officio: esse puede tambien hazer lo que es menos, como el Papa y los Obispos: pero no es verdadera en los que pueden hazer vna cosa por sola commission, los quales ni pueden, ni deuẽ exceder la comision, que les dieron, sea mas, o menos lo que les cometieron.

¶ Al segundo argumento digo que los fauores se han de ampliar: pero nadie puede vsurpar autoridad. La qual vsurpara quien relaxara juramentos en virtud de la concesion, que habla de solos los votos. Lo vno, porque los tales juramentos no son votos. Y lo otro, porque la obligacion de el voto, y la de el juramento son muy distinctas obligaciones: y la vna no se incluye en la otra, como ya esta declarado.

¶ La quinta y vltima duda de este capitulo es: Si quando el Pontifice da autoridad para relaxar juramentos, se pueden relaxar todos los juramentos sin perjuyzio de tercero, hechos antes y despues de tomada aquella bulla, o solos aquellos, que se hizieron antes.

¶ El Maestro Soto tratando otra duda semejante en la materia de el voto, tiene que no puede vno commutar, ni dispẽsar en los votos hechos despues de tomada la bulla, sino en solos aquellos, q̃ se hizierõ antes

de

de tomar la bulla. Y consiguientemente defiende lo mismo en el juramento. Prueuo esta doctrina. Si Pedro pidiesse al Summo Pontifice relaxacion de algunos juramentos, y el Pontifice se la concediesse, solamente, q̃darian relaxados los juramentos hechos hasta entonces, y no los futuros. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso. Especialmente q̃ redunda en poca reuerencia de el juramento, que los sacerdotes tengan absoluto poder para relaxar juramẽtos antes q̃ se hagan, estando esto de suyo cometido por su grauedad a los Arçobispos, Obispos, y a los prelados de las religiones.

Lo segũdo se prueua de las bullas concedidas por Pio V. y de la bulla de la santa Cruzada cõcedida por Pio IIII. El año de mil y quinientos, y sesenta y tres. En las quales dezian expressamente los Summos Pontifices, que los confessores pudiessen relaxar los juramentos, y dispensar, o tommutar los votos hechos antes que se tomassen aq̃llas bullas, y no los que despues se siguieron. Luego este es el sentido de los Summos Pontifices.

¶ A esta duda digo, que en virtud de las concesiones dichas se pueden relaxar todos los juramentos hechos antes, y despues de la suscepcion de la bulla, quando no se explicare lo contrario en la bulla, o priuilegio. Esta sentencia tienen communmente los hombres doctos, y sanctos, y los confessores la pueden seguir muy sin escrupulo. La razon es clara, porque los fauores se han de ampliar. Y quando el Papa hablando de los juramentos, no pone restriction alguna, no ay para que nosotros la pongamos. Y como puede el confessor absoluer en virtud de la bulla de los peccados cometidos, despues, que se tomo, tambien podra relaxar los juramentos hechos despues de la suscepcion de la bulla: aunque los vnos, y los otros esten de suyo reseruados al superior. Esta conclusion tambien se ha de practicar en los votos.

¶ Al primer argumento, niego la consequencia. Porque en el caso de el antecedente relaxa el Pontifice los juramentos preteritos solamente, a peticion de la parte: mas en el caso de el consiguiente da absoluta facultad para relaxar juramentos sin limitacion alguna. Y assi no ay para que restringilla a los que precede. Y esto no redunda en agrauio, y poca reuerencia de el juramento. Porque la causa, porque se concede la Santa Cruzada, es de muy gran consideracion.

Al segundo argumento, digo que en aquellas bullas venia declarado lo contrario. Y nuestra doctrina solamente es verdadera, quando el Pontifice no lo expressa en la bulla, o priuilegio sino habla, como se suele hablar communmente. Despues de esto auiamos de tratar de las

causas de la relaxacion de los juramentos, y de su irritacion, y commutacion, sino estuuiera todo esto largamente declarado en el tratado de el voto. Vease alli.

¶ Vltimamente hemos de notar vna regla general en esta materia, que los Obispos en sus Obispados pueden relaxar todos los juramentos de sus subditos, en que no se atraueſſare per juyzio de parte, si el Summo Pontifice no limitare o sacare algunos por especiales razones. Y conforme a esta regla se han de entender vnas palabras dificultosas de Sancto Thomas. Acerca de los impedimentos de el juramento veanse el Maestro Soto, y otros autores, que hablan bien de esta materia.

D. Tho. 2.2.q.89 ar.9.ad 3 Sot.lo.cita,Syl.in v. iuramẽtũ 2. §. 3. D. Ant.2.p. tit.10.c. 4.§.2.vide etiã titu.de los testigos in reportorio legũ,& de reliquis pertinẽti busadmateriã de iuramẽ. vide Sotũ d.li.8. de iuſ. & iure. D. Tho.2.2 q. 89.ar. 10.&2.2 q. 5. cap. Pueri, & ca.par.& ca.nullus & 2.q.4. c.Si quis presb.cũ alijs multis.

¶ Solo se aduierta lo que Sancto Thomass enseña, que los moços antes de los catorze años no son compellidos por la justicia a jurar: porque no tienen perfecto vso de razon, para jurar con la reuerencia, que deuen a Dios, y a su diuino nombre cõ juyzio, justicia y verdad. Y los sacerdotes y varones de grande autoridad han de jurar muy pocas vezes, con gran deliberacion, y acuerdo, y en causas muy graues, especialmente en las espirituales, y a peticion de personas ecclesiasticas, y muy raras vezes a peticion de personas seglares, ni por negocios seglares, como se determina en muchos textos de el Decreto.

¶ Tampoco se recibe juramento de el perjuro: porque se presume de el, que no tratara verdad, ni jurara con la reuerencia, que deue al nombre diuino.

Capit. V. De el perjurio q̃ es vicio oppuesto al juramento.

PRimera conclusion. La falsedad de lo que se confirma con el juramento es essencial al perjurio, y destruye derechamente el fin de el juramento, que es la confirmacion de la verdad, con el testimonio de la primera verdad.

¶ Segunda conclusion. Todo perjurio, por lo menos es peccado venial. Y todo perjurio contra el juramento assertorio, siempre es peccado mortal en indiuiduo, aunque se haga por saluar la vida de el proximo. Y todo juramento promissorio, es siempre peccado mortal en indiuiduo, quando el que jura, no tiene intencion de cumplir lo que jura, aũque la materia sea minima.

¶ Tercera conclusion. Quando vna persona particular, mirando a su proprio prouecho, y no sabiendo que su proximo ha de jurar falso, le pide que jure en su fauor, no pecca aunque es cierta manera de tentacion humana, y si sabe, que ha de jurar falso, pecca mortalmente. Mas el juez, que conforme a derecho, y a peticion de la parte, pide a otro

D. Tho. 2.2.q.89 ar.10.&2.2 q. 5. cap. Pueri, & ca.par.& ca.nullus & 2.q.4. c.Si quis presb.cũ alijs multis. De periurio agũt. D. Tho. &eius discipu.2.2 q.98.per totam.

que

que jure, no pecca, aunque sepa, que ha de jurar falso.

¶ La primera duda de este capitulo es acerca de su primera conclusion, si la falsedad es de intrinseca razon, y de essencia de el perjurio. Parece que no. Lo primero. Dios manda en el Exodo, que nadie jure su sancto nombre en vano, y sin necessidad, y que no se yra alabando quien hiziere lo contrario. Y de esta suerte jura, quien jura sin justicia y sin juyzio, como Sancto Thomas enseña. Y en los tales juramentos no ay falsedad alguna. Luego bien se puede dar perjurio sin falsedad. Confirmo esta razon. Quien jura vna cosa illicita, sin animo de cumplilla, es perjuro, pues no esta obligado a cumplir el juramento, y trae el nombre de Dios en vano. Y en el tal juramento no ay falsedad. Luego la falsedad no es essencial al perjurio. Si alguno respondiere negando la menor, y dixere, que quando vno jura cosa illicita sin animo de cumplilla, jura falso, pero si tiene animo de cumplilla, no es perjuro, aunque despues no la cumpla, porque no esta obligado a hazer cosa mala. Contra esta solucion se arguye. Sigueſe, que si vno jura de hazer vna cosa licita con animo de cumplir su juramento, no sea perjuro, aunque despues no la cumpla. El consiguiente es falso. Luego tambien lo es el antecedente. Prueuo la sequela. En ambos juramentos se halla proposito de cumplir lo que se jura: y en ambos falta la execucion. Luego corre en ambos la misma razon. Si alguno dixere, que en el vn juramento, la materia es licita, y en el otro no: y por esso falta en el vno la segunda verdad de el juramento promissorio, la qual consiste en cumplir lo que se jura, quando es licito: y en el otro no falta: porque la materia es illicita. Contra esta solucion arguyo. Quando vno haze vn juramento promissorio de cosa illicita esta obligado a tener proposito de cumplilla. Y sino le tiene es perjuro, porque le falta la primera verdad de el juramento promissorio. Luego por la misma razon estara obligado a cumplir lo que juro, quando tuuo proposito de cumplillo, aunque sea illicito. Porque de otra suerte faltara al juramento promissorio la segunda verdad, y sera perjuro, pues ambas verdades se han de hallar en el tal juramento, para que no aya perjurio. Confirmo esta razon. La misma malicia se halla en la voluntad delibe-rada de hazer vna cosa mala, que se halla en su execucion. Y no obstante la malicia de la voluntad, esta obligado, sopena de perjuro, el que jura vna cosa illi-

Exodi. c. 20.

D. Tho. 2.2.q.89 ar. 3.

cita,

cita, a tener proposito de cumplilla. Luego debaxo de la misma pena estara obligado a ponella en execucion.

¶ El segundo argumento es. El ser illicita la materia jurada, constituye la verdadera razon de el perjurio. Luego la falsedad no es essencial al perjurio. Prueuo el antecedente. Por esso en el juramento assertorio, quando vno jura falso, es perjuro: porque la materia de el tal juramento no es conueniente. Y la misma razon corre en el juramento promissorio, quando vno jura cosa illicita, la qual, no es justo, que se ponga en execucion. Luego el ser illicita la materia constituye essencialmente la razon de perjurio en ambos juramentos.

¶ El tercer argumento es. El que jura verdad, y piensa que jura falso, es perjuro, como Santo Thomas enseña. Y en el tal juramento no ay falsedad. Luego, &c.

D. Tho. 2.2.q.98 ar. 1.ad 3 argumē.

¶ Lo quarto arguyo contra la razon de Santo Thomas, en el lugar citado. La injusticia es contraria al fin de el juramento, como lo es la falsedad, pues quita la obligacion de cumplir el juramento promissorio, la qual es su proprio fin. Luego por la misma razon de Santo Thomas se ha de dezir, que la injusticia es tan intrinseca al perjurio, como lo es la falsedad.

D. Bon.

¶ Sant Buenauentura, dize que algunos tuuieron por opinion, que no se hallaua mentira en todos los perjurios, y mouianse por nuestro primer argumento. Y assi dezian consiguientemente, que la falsedad no era essencial al perjurio. Iuan Mayor dize, que la sentencia de Santo Thomas es vulgar, y por esso no la sigue.

in 3. d. 39 q. 1. & Mai. ibi. q. 4.

¶ Ha se de notar, que como en el ser de naturaleza ay algunas cosas, que se ponen en predicamento derecha, y formalmente, como el hombre en el predicamento de la substancia: y otras se ponen indirectamente, y por reduction, como se pone la materia primera en el mismo predicamento, assi succede en el ser moral, que algunas cosas pertenecen derecha y formalmente a especie moral, y otras solamente por reduction, y indirectamente.

¶ Esto suppuesto, digo lo primero a nuestra duda. Hablando absoluta derecha y formalmente, el perjurio requiere falsedad, y en la especie de el perjurio solo se pone la mentira confirmada con juramento. Esta doctrina es de S. Thomas, Cayetano y Soto, y de todos los Doctores antiguos, y se entiende de la mentira confirmada con juramento, y considera da formalmente. Porque si vno jura falso, pensando que jura verdad, auiendo hecho sufficiente diligencia para aueriguarlo, no es perjuro: porque hablando formalmente, no se halla

D. Tho. 2.2.q.98 ar.1.Cai. ibid. & in ar.2.So. lib. 8. de iust.q.2. art.1.

falso-

falsedad alguna en aquel acto. Mas si fue negligente en aueriguar la verdad, y pudo aueriguarla, y tuuo ignorancia crassa fera perjuro no derecha, ni formalmente, sino por reduction, y indirectamente. Pues estando obligado a saber la verdad, y pudiendo la saber, no la supo. Este dicho assi declarado se prueua. Lo primero. Sola la malicia, que es derechamente contraria al fin de el juramento, constituye formalmente la razon de el perjurio. Y sola la falsedad es derechamente contraria al fin de el juramento. Luego sola ella constituye formalmente la razon de perjurio, hablando de suyo, conforme a la naturaleza de el perjurio. Prueuo la mayor. Los actos humanos morales se especifican de el fin proprio suyo. Luego, si son contrarios, se especifican de fines contrarios. Y el juramento contrario al perjurio se especifica, como de proprio fin, de la confirmacion de la verdad, inuocando el diuino testimonio, cuya reuerencia es el fin principal de el juramento. Luego la peruersidad y malicia, que derechamente se contraria al juramento, toma su especie, formalmente hablando, de la destruycion de la verdad, que se halla en el dicho humano. La qual es proprio fin de el perjurio, y es contraria derechamente al fin de el juramento. Porque la firmeza de el dicho humano, no es otra cosa, sino vna manifestacion, con la qual se declara, ser, o no ser assi lo que se dize. Y a esta firmeza, sola la falsedad es derechamente contraria, la qual assienta no ser assi, lo que en realidad de verdad passa assi. Luego sola la falsedad se contraria derechamente al fin de el juramento.

Lo segundo se prueua la misma doctrina, y se explica la razon passada de esta suerte. La firmeza essencial al juramento, es sola la verdad, y la justicia, y el juyzio son cosas accidentales. Luego al reues, la flaqueza essencial al perjurio es la falsedad, y la falta de justicia, y juyzio seran cosas accidentales. Prueuo el antecedente. En el juramento se hallan dos differentes fuerças, y dos differentes obligaciones. La vna es, confirmar nuestra verdad con el diuino testimonio. Y esta es commun al juramento affertorio, y promissorio. La otra es, el cúplir y poner en execucion, lo que se jura. Y esta es propria al juramento promissorio. La primera fuerça es essencial al juramento. Lo vno, porque conuiene a todos los juramentos. Y lo otro, porque el juramento no es otra cosa, sino traer a Dios por testigo de lo que se dize. La segunda fuerça es accidental. Lo vno, porque conuiene a solo el juramento promissorio en materia licita. Y lo otro: porque no nace de la propria diffinicio y essencia del juramento. La qual de suyo y derechamente solo mira la verdad y en orden a este fin de confir-

mar

mar la verdad se trae a Dios por testigo en el juramento. Luego sola la verdad es essencial al juramento, y ella sola constituye su razon y firmeza.

¶ Lo tercero se prueua nuestro dicho. Las demas faltas, que se hallan en el juramento no son contrarias derechamente al fin de el mismo juramento, como lo es la falsedad. Luego sola la falsedad es intrinseca y essencial al perjurio, vicio oppuesto al juramento. Prueuo el antecedente por induction. Vna deformidad de el juramento es, jurar por los dioses falsos. Y esta no quita la firmeza de el dicho humano. Otra es jurar verdad, sin necesidad, y esta no disminuye el credito de lo que se dize. Otra es, jurar de hazer vna cosa illicita, y por muy mala, que sea, se puede poner en execucion. La vltima es, jurar indiscretamente, y con esta se compadece muy bien la verdad, y firmeza de el juramento. Luego sola la falsedad es, la que es contraria derechamente al fin de el juramento, que es la manifestacion y confirmacion de la verdad.

Lo quarto se prueua nuestra doctrina de la diffinicion de el perjurio, queda el Maestro de las sentencias communmente recebida. Y es, perjurio es mentira confirmada con juramento. Y es sentencia de S. Augustin, referida en el decreto.

Mag. sent. cũ sua chola. in 3. d. 39. Aug. in Epist. 154. ad

Digo lo segundo, quando falta al juramento la justicia, o el juyzio de discrecion, es perjurio indirectamente, y por reductiõ. Esto se prueua de vna autoridad de S. Hieronymo, explicada assi por S. Thomas. Y esta doctrina se entiende, aunque de proposito no guarde vno el juyzio necessario, y la justicia de el juramento.

Al primer argumento respõdo lo primero, q̃ el lugar citado de el Exodo haze por nuestra sentencia: porque en el lugar de aq̃lla palabra, en vano, dize el Hebreo, falso. Y no por esso esta mal trasladada en nuestra edicio vulgata. Porq̃ aũ entre los autores prophanos se toma lo vno por lo otro, y assi lo vsurpa Ciceron.

Lo segundo respondo, y mejor q̃ todos los peccados q̃ pertenecẽ a vn vicio cõmun, se prohibẽ cõ vn mismo precepto. Y assi se prohiben en el lugar citados los perjurios, assi los que lo son de derecha y formalmẽte como los que son tales por sola reduction, como esta declarado. Y por cõprehendellos todos, vso nuestro interprete latino d palabras cõmunes a todos. ¶ A la confirmacion buena es la solucion q̃ alli se dio. A la replica, digo lo primero cõ Cayetano, q̃ la sequela no es buena. Porq̃ el juramento promissorio de cosa illicita, no es capaz de la segunda verdad, pues no se ha de hazer cosa mala, sino de sola la primera verdad, la qual cõsiste en tener intencio de cũplir lo q̃ se jura. Y assi el q̃ juro de hazer vna cosa illicita en materia grue, pecco mortalmẽte, quãdo ju

Publico. lam & refert. 22. q. 2. in c. mouet te

Refert 22. q. 2. c. animad auerten. dũ vide. D. Tho. 2. 2. q. 89 art. 1. in corp. & præcipue in sol. ad primum.

Cice. oracionepro Publio.

ro,

ro, mas no es perjuro, no poniendola en execuciõ por la razó dicha. Mas quando se jura vna cosa licita, es capaz el juramẽto de la segũda verdad, pues se puede y deue poner en execuciõ la cosa jurada. Y assi es perjuro, quiẽ no la cũple, porque quita al juramento la verdad, que puede y deue tener. Y assi se halla en el tal acto, falsedad, mentira y perjurio. Esta solucion es legitima estando en la sentencia de Cayetano. El qual enseña, que nõ cumplir el juramẽto promissorio, es siempre peccado mortal. Mas porque nosotros no vamos en esta sentencia, respondo lo segundo a la dicha replica que el no cumplir el juramento promissorio de cosa licita, no es perjurio derecha y formalmente, si no por sola reduction. Porque de dos verdades, que se hallan en el juramento, la primera consiste en conformar el coraçon con la boca, y esta es essencial a todos los juramentos, y derechamente pretendida en ellos. Mas la segunda verdad consiste en poner en execucion lo que se jura, y conuiene a solo el juramento promissorio, y se sigue a la primera verdad, y es accidental a la essencia de el juramento, y mas pertenece el cumplir lo que se jura a la virtud de la fidelidad, o veracidad, que a la virtud de la religion, y a la reuerencia de el nombre diuino. Y consiguientemente hablando, el que no pone en execucion lo que juro, no es perjuro derecha y formalmente, pues no haze cosa derechamente contraria al proprio fin de el juramento, sino por sola reduction, quitando al juramento la verdad segunda y accidental, y guardando la primera y essencial. Verdad es, que tiene mas razon de perjuro, el que no pone en execucion lo que promete con juramento, que el que jura sin justicia, ni juyzio de discrecion: porque falta reductiuamente en lo essencial al juramento, que es la verdad. Lo qual no succede, quando faltan, la justicia, y el juyzio de discrecion. Y conforme a esta doctrina, a la forma de la replica, se ha de distinguir el consiguiente. Pero ay differencia, que el que jura de hazer vna cosa illicita, y no la cumple, si quando juro, tuuo animo de cumplilla, en ninguna manera es perjuro. Mas si la materia era licita, sino pone en execucion lo que juro, sera perjuro indirectamente, y por sola reduction, como ya esta declarado en la solucion al primer argumento. De esta doctrina se sigue la solucion de la segunda replica puesta en la confirmacion, negando la consequencia. La razon de differencia es: porque en el caso de el antecedente falta al juramento la primera verdad essencial a todos los juramentos y es la q̃ formalmẽte constituye la razon de el perjurio, mas en el caso de el cõsiguiente solo falta,

al

al juramento. La segunda verdad accidental, cuya falta, haze perjurio, no derecha, ni formalmente, sino por sola reduction, como ya esta declarado. Y de esta segunda verdad no es capaz el juramento de cosa illicita: como lo es, el juramento de cosa licita.

¶ A la vltima confirmacion, niego la mayor, hablando en orden a la fuerça de el juramento, y por la misma razon niego la consequencia. Porque el juramento de suyo es capaz de la primera verdad. La qual consiste en jurar con animo y voluntad de cumplir lo que se jura, y es essencial al juramento. Mas no es capaz de la segunda verdad accidental al juramento, la qual consiste en poner en execucion lo q̃ se jura, por ser la materia illicita. Y por esso, quien jura sin intencion de cumplir lo que jura, es derechamente perjuro, porque falta al tal juramento la primera verdad essencial. Mas quien jura de hazer vna cosa, con animo de cumplilla, y despues no la cumple, no es perjuro derecha y formalmente, sino por sola reduccion, porque solamente falta al tal juramento la segunda verdad accidental.

¶ Al segundo argumento niego el antecedente. A la probacion, niego la mayor. Antes digo que no peccara mortalmente el que la pusiere en execucion, sino solo venialmente.

¶ Al tercer argumento niego la menor. Porque aunque en aquel caso aya verdad material, ay falsedad formal, como Sancto Thomas enseña en el lugar citado. D. Tho. 2.2.q.98 art. 1. in solu. ad 3

¶ Al quarto y vltimo argumento, digo que como en el juramento promissorio ay dos verdades, la primera essencial, y la segunda, que se sigue a la primera, y nace de ella que es la obligacion de cumplir lo que se jura, assi en el tal juramento ay dos effectos o fines. El primero es essencial y de suyo pretendido, y es la confirmacion de nuestra verdad con el diuino testimonio. Y el otro es segundario, y que se sigue al primero y nace de el, y es la confirmacion de nuestra verdad con el diuino testimonio. Y el otro es segundario, y que se sigue al primero, y nace de el, y es la confirmacion de la obligacion promissoria. Quando S. Thomas enseña, que la falsedad es derechamente contraria al fin de el juramento, y por esso constituye la razon de perjurio. Habla del primer fin essencial, que es la confirmacion de nuestra verdad, y no de el fin consiguiente que es la confirmacion de la obligacion promissoria. La injusticia de el juramento, no es derechamente contraria al fin primario, sino al fin segundario, y consiguiente: y por esso no constituye derecha y formalmente la

la razon

razon de perjurio, sino por sola reductiou, como ya esta bien y largamente declarado en el discurso de esta primera duda.

¶ La segunda duda de este capitulo es acerca de su segunda conclusion, si es licito, o illicito el juramento, quando vno jura de hazer la voluntad de otro, como juro el Rey Salomon a su madre Betsabee. La razon de dudar es: porque Sancto Thomas al parecer enseña, que el tal juramento es obligatorio. Porque dize, que se ha de entender con esta condicion, si lo que le pidieren al que jura fuere licito, honesto y conforme a sus fuerças. Y el juramento hecho con esta condicion es licito y obligatorio. Luego tambien lo sera el juramento de que hablamos. Por la parte contraria haze: q̃ el tal juramento es de cosa illicita, pues esta puesto en voluntad de otro, pedir vna cosa illicita, como la pidio la hija de Herodias a Herodes. Luego el tal juramento no obliga.

A esta duda digo, que si vno jura de hazer la voluntad de otro, pida lo que pidiere, sin exceptar cosa alguna, el tal juramẽto es peccado mortal de su proprio genero, y obiecto: porq̃ jura vna cosa illica. Y esto prueua el argumento puesto por la parte negatiua. Mas si jura vniuersalmente de hazer la voluntad de vn hombre Christiano noble y honrado, de quien no se deue presumir, q̃ pedira cosa mala, el tal juramento puede ser licito, y obligatorio aunque no se ponga condicion, ni excepcion alguna. Como si vno dixesse a vn hombre Christiano, noble, y honrado. Yo juro de hazer tu voluntad, y en este caso se entiende el juramento con la condicion, que Sancto Thomas pone en el lugar citado. El Maestro Soto enseña, que el tal juramento siẽpre es peccado venial especialmẽte en los principes, y magnates, por ser contra recta prudencia, jurar de hazer vna cosa, sin conocella en particular. Pero aunque esto sea mejor, y mas seguro, no es necessario, quando se tiene entera satisfacion de la persona. Y en tal caso no sera peccado alguno, jurar de hazer su voluntad sin excepcion, ni condicion alguna, ni aura imprudencia en este acto. Pero si dize, yo prometo de hazer vuestra voluntad en algo, siempre este juramento se ha de entender con la condicion de Sancto Thomas, y de suyo es obligatorio. Y si acaso el otro pidiere cosa mala, no esta obligado el que juro a hazella. Y de esta doctrina se saca clara solucion al argumento puesto por la parte affirmatiua de nuestra duda, y clara intelligencia de Sancto Thomas en el lugar citado.

¶ Tambien enseña Sancto Thomas en el mismo articulo que el juramento es action personal, y que no tiene fuerça, para que el juramento de vno, obligue a otro. Para cuya in-

3. Regũ c. 2. & D. Tho. 2. 2 q. 98. ar. 2. in solu. ad 3.

D. Tho. lo. ci. Soti. 8. de iustit. q. 2. ar. 2. in solut. ad 3.

D. Tho. loco cita.

D. Tho. loco cita. ad 4.

telligencia se ha de aduertir que esta doctrina se puede entender de dos maneras. La vna es, que el juramento es actio personal de tal suerte, que no puede vno jurar en nombre de otro, aunque sea con su beneplacito. Y Sancto Thomas no habla en este sentido. Porque assi como vno se puede casar en nombre de otro con poder suyo, y como su procurador, assi puede jurar en nombre de otro, como su procurador, y con su beneplacito. Y assi como el procurador en el matrimonio, no esta obligado a casarse, ni a las cargas de el matrimonio, sino el principal, en cuyo nombre se celebra el matrimonio, assi el procurador en el juramento, no esta obligado a cumplir el juramento, sino el principal, en cuyo nombre jura. La otra manera y sentido de nuestra doctrina es, que el juramento de vno, no tiene fuerça para obligar a otro, sin su beneplacito y consentimiento. Y este sentido es verdadero, y conforme a el se entiende la doctrina de Sancto Thomas en el lugar citado.

D. Tho. loco cita.

¶ De aqui se sigue lo primero que si vn pueblo ha hecho juramento de hazer alguna cosa, no obliga al que de nueuo viene a ser vezino de aquel pueblo considerando sola la fuerça de el juramento. Aunque estara obligado a cumplille en virtud de la fidelidad, que el ciudadano deue a su Republica: pues esta muy puesto en razon, que quien goza de el prouecho, y de lo fauorable, participe d l daño, y sienta la pena. Porque de otra suerte no se conformara la parte con el todo, y fuera infiel a su Republica: lo qual abomina aun la propria naturaleza. Lo mismo se ha de dezir de el que entra de nueuo en alguna Iglesia, o collegio.

¶ Sigueſe lo segundo, que el que jura de guardar los estatutos de alguna Iglesia, o collegio, no esta obligado en virtud de el tal juramento aguardar los estatutos, que despues se hizieren en la dicha Iglesia, o collegio, sino solos los que estauan hechos, quando juro, como se determina en el derecho. Saluo, si quando juro, tuuo proposito de obligarse a guardar todos los estatutos, passados y por venir.

¶ Sigueſe lo tercero, que si vn Padre juro de pagar cien ducados a otro, no esta obligado el hijo, ni el heredero en virtud de el dicho juramento a pagallos, de suerte que si no los paga, sea perjuro. Aunque como hijo o heredero, esta obligado a pagar las deudas de su padre, o testamentario.

¶ Sigueſe lo quarto, que si Pedro dio poder general a Iuan para que en su nombre, hiziesse todos sus negocios, y le pudiesse obligar, sino le dio facultad especial para jurar en su nombre, el juramento de Iuan, no obligara a Pedro, ni Pedro

sera

sera perjuro en no cumplillo, aunque estara obligado a passar por lo que hiziere por auelle dado poder general para todos sus negocios. Y mas, que si le dio facultad, para que pudiesse jurar en todos los negocios vtiles, y prouechosos assi y no le dio facultad particular para jurar lo que juro, no estara obligado en virtud de aquel juramento a passar por lo que hizo, ni por esso sera perjuro. La razon es: porque nadie puede jurar, sino es la verdad conocida por tal. Y assi nadie puede dar facultad a otro para que jure en su nombre en todos los casos que se le offrecieren, y por el consiguiente es verdadera nuestra doctrina. Y todos los juramentos, que los procuradores hazen en nombre de sus partes, son juramentos proprios suyos, y no de sus partes, o son solennidades de el derecho, que siruen, no de juramentos, sino de obligar a las partes a cumplir lo que sus procuradores prometieron en su nombre.

¶ La tercera duda de este capitulo es acerca de su segunda conclusion, si todo perjurio es peccado mortal de hecho, y en indiuiduo. Por la parte negatiua haze lo primero, que Sancto Thomas, en su conclusion, y razon solo enseña al parecer, que el perjurio es peccado mortal de su proprio genero, y obiecto, y no habla de el en particular y en indiuiduo.

¶ El segundo argumento es. El perjurio se oppone a la virtud de la religion. Y la virtud de la religion solo obliga debaxo de peccado mortal, considerada segun su proprio genero y obiecto. Luego el perjurio solamente es peccado mortal de su genero, y obiecto, y no siempre en particular, y en indiuiduo.

¶ El tercer argumento es. Todo peccado mortal se haze en indiuiduo venial, por ser la materia de poca consideracion. Y en el perjurio tiene lugar la paruidad de la materia. Luego algunas vezes sera peccado venial. Prueuo la menor: porque puede vno jurar, que alço vna paja de el suelo, no auiendola alçado, la qual materia es de muy poca consideracion.

¶ El quarto argumento es. En el juramento promissorio, quando la materia es leue, y no se cumple, solamente se halla peccado venial, como refueluen communmente los Theologos, y nosotros probamos largamente en su proprio lugar. Luego lo mismo hemos de dezir en el juramento assertorio, quando se jura mentira en materia leue.

¶ El vltimo argumento es. Todo juramento illicito es perjurio como Sancto Thomas enseña, y no todo juramento illicito es peccado mortal. Luego no siempre el perjurio es peccado mortal en particular y en indiuiduo.

D. Tho. 2.2.q. 98 ar. 2. ad 1

¶A esta duda digo lo primero. No cumplir el juramento promissorio de cosa licita, si la materia es graue, es peccado mortal, y si es leue, es venial. Este dicho esta largamente probado en su proprio lugar. Veanse alli las razones.

¶Digo lo segundo. El perjurio promissorio de cosa illicita, la qual solamente es materia de peccado venial, es siempre en indiuiduo peccado venial, como enseñan Cayetano y Soto. Prueuo este dicho. Cumplir el tal juramento, es solo peccado venial. Luego el mismo juramento es solo peccado venial. Prueuo la consequencia. Porque no puede auer mayor malicia en prometer algun acto, que ay en ponerle en execucion.

Lo segundo se prueua de sus proprias causas. En los juramentos promissorios de cosa illicita no se toma la razon de culpa de la obligacion de el juramento, sino de la materia jurada. Luego si la materia jurada es liuiana, no aura en indiuiduo mas que peccado venial. Prueuo el antecedente: porque quando lo que se jura, es illicito, no obliga el juramento. Luego en este caso, la mayor, o menor razon de culpa, no se puede tomar de la obligacion de el juramento. Y por el consiguiente se ha de tomar de la materia jurada: pues no ay otra regla.

¶Digo lo tercero. Todo juramento promissorio de alguna cosa, que no se puede exercitar sin peccado mortal, es peccado mortal. Esta doctrina es de todos.

¶Digo lo quarto. Todo juramento donde solamente falta el juyzio de la discrecion, es solamente peccado venial, como enseña el Maestro Soto en el lugar citado. Y assi quado S. Thomas dize, que todos los juramentos, donde faltan la justicia y el juyzio, son perjurios, no habla de perjurio riguroso, y q derechamente lo sea, sino de perjurio improprio, y muy largamente considerado. Y quãdo enseña, q todo perjurio es peccado mortal, o habla de el perjurio propriamente considerado. Y este siempre es peccado mortal en indiuiduo como luego diremos. O habla d todos, y se entiende su doctrina, considerãdo el perjurio segũ su proprio genero y obiecto. Y no en particular y en indiuiduo. So.lo. cita. & D. Tho. 2.2. q. 89. art. 1.2. & 3.

Digo lo quinto, respondiẽdo derechamente a nuestra duda. Todo perjurio contra el juramẽto assertorio, en qualquier materia, por minima que sea, es siempre en indiuiduo peccado mortal, aunq se atraueese la vida de el proximo. Y todo juramento promissorio hecho sin intencio de cumplir lo que se promete, en qualquier materia, que sea de hecho, y en indiuiduo, es siempre peccado mortal. Esta doctrina es de Cayetano, y de Soto en los lugares citados, y es comun. Prueuo la primera parte. Lo primero. Quando se affirma cõ juramento vna cosa falsa, el que ju- Cai. & Soto. lo. cit. cũ cõmuni sentẽ.

ra,

ra trae a Dios por testigo de mentira. Luego pecca mortalmente: porque la injuria, que en esto se haze a Dios, es grauissima. Lo segũdo. Todo peccado contrario a precepto diuino, es mortal, y el perjurio de que hablamos, es contrario al precepto diuino de no perjurarse. Luego es peccado mortal.

D. Tho. vbi supra in ar. 3.

¶ Lo tercero se prueua con la razon de Sancto Thomas, la qual se funda en el graue menosprecio de el nombre diuino que se halla en el juramento con mentira.

¶ La segunda parte, que habla de el juramento promissorio, se prueua. Quando vno jura sin animo de cumplir lo q̃ jura, jura mentira, propriamente hablando, pues no se conforman las palabras exteriores con la intencion. Luego pecca mortalmente, conforme a la primera parte de este dicho quinto. Prueuo la consequencia. Porque como es essencial al juramento asserrorio, que vno jure verdad, para que no aya peccado mortal, assi lo es al juramento promissorio, tener animo de cumplir lo que se jura, y sino sera peccado mortal.

¶ Digo lo sexto y vltimo. El perjurio proprio, y riguroso considerado de su proprio genero, y obiecto, es mas graue peccado, que todos los demas que se cometen contra el prox̃mo, aun̄q̃ entre esta en cuenta el homicidio. Esta doctrina es de Sancto Thomas, y de otros autores graues, contra Richardo, y otros que le siguen. Prueuase esta doctrina. Lo vno: porque el perjurio se oppone a mas excellente virtud, que es la religion. Y lo otro: porque el precepto de no perjurarse, pertenece a la primera tabla de el Decalogo, y el precepto de no matar a la segunda.

D. Tho. quodlibeto 1. arti. 18. So. lo coci. cõc. 4. Cou in rele. d iuramẽ. p. 1 §. 6. n. 1. cõtra Richar. in 3 d. 39. art. vlt. q. 1. & Durã. ibi. q. 5 in 2 p. illios & contra alios, sed nostra sententia est cõmunis.

Contra esta doctrina arguyo. Siguese que el quebrantar vna fiesta, sea mas graue peccado, que matar vn hombre: porque es contra la virtud de la religion, y el guardar las fiestas, pertenece a la primera tabla. Lo qual es falsissimo, y contra la cõmun opinion de los Doctores. Respondo a esta obiection, negando la sequela, porque el guardar las fiestas, solo es de derecho positiuo, y el no matar, es obligacion de derecho diuino natural. Pero nunca alabar a Dios, ni tratar de su diuino culto, y reuerencia, sera mas graue pecado, que el homicidio. Otras razones por nuestra doctrina, accomodadas para predicar, se vean en la summa de vicios, y virtudes.

2. to. tra. 92 c. 4.

A los argumentos puestos al principio de esta duda se ha de responder. Al primero digo que Sancto Thomas en el lugar citado habla de el perjurio proprio, y considerado formalmente, el qual siempre es peccado mortal de hecho, y en individuo, como enseñamos en el dicho quinto de esta duda. Y en este perjurio

riguroso no tiene lugar la parui dad de la materia. Y por esto dixo Sancto Thomas, que era peccado mortal de su propria razõ.

¶ Al segundo argumento niego la consequencia. La razon es: porque para que la virtud de la religion obligue a peccado mortal, segun su proprio genero y obiecto, y no siempre en individuo, basta que algun acto contrario a la tal virtud, pueda ser peccado venial en indiuiduo, por ser la materia de poca consideracion. Pero no es necessario, q̃ esto se halle en todos los actos contrarios a la dicha virtud. Y esta doctrina se verifica en otras muchas virtudes.

¶ Al tercer argumento niego la mayor, como consta en el peccado de blasphemia.

Al quarto argumẽto niego la consequẽcia. La razõ de differẽcia es clara. Porq̃ en el juramẽto promissorio de cosa illicita, quãdo no se cũple, no se halla mẽtira formalmẽte hablãdo como se halla en nuestro caso, antes el q̃ hizo el tal juramento, hara mejor en no cumplille, por no serla materia capaz de poderse poner en execucion sin peccado.

Al quinto y vltimo argũmento respondo con la doctrina de el dicho quarto, y niego la mayor, hablando de el perjurio riguroso, aunque es verdadera, hablando de el perjurio largamente considerado.

D. Tho. Acerca de la misma segũda cõclusion, y de lo que S. Thomas enseña acerca de esto, podiamos disputar, si el que jura falso, sin aduertir lo que haze, por la mala costumbre, que tiene de jurar pecca mortalmente, y que malicia tiene la mala costumbre de jurar. Pero de esto tratamos largamente arriba, y en algo nos remittimos a este lugar. Y assi suppuesto lo dicho alli, se ha de aduertir, que el que tiene ordinaria costũbre de jurar, y no tiene proposito de mudalla, esta en estado de peccado. Si la costumbre fuere de jurar falso, o sin differenciar, si es verdadero, o falso, estara en estado de peccado mortal, y si fuere de jurar verdad sin discrecion, ni madurez, estara en estado de peccado venial. No porque el habito malo sea de suyo peccado venial, ni mortal, como arriba mostramos sino porque con el dicho habito se junta voluntad deliberada de no dexar la dicha mala costumbre: por la qual el q̃ la tuuiere, estara en estado de peccado venial o mortal, como esta declarado. 2.2.q.98 ar.3.ad secundum.

Prueuo esta doctrina. Lo primero. El q̃ no tiene proposito de perder la mala costũbre de jurar por lo menos tiene virtual intẽcion de perjurarse. Luego esta en estado de peccado: porq̃ la intenciõ virtual es bastãte para pecar. Prueuo el antecedente. Porque quien en lo moral vee el peligro, y lo experimenta, y lo puede euitar, y no lo euita, sin duda es visto querer interpretatiua, y virtualmente el peccado, que moralmente se sigue suppuesto el dicho peligro.

¶ Lo segundo se prueua. El que tiene mala costumbre de jurar, y ve que vna vez y otra se perjura, y que es flaco para resistir a las tentaciones ordinarias, y para euitar las ocasiones de perjurarse, esta obligado a hazer luego penitencia, y a dexar aquella mala costumbre y si no lo haze, esta en mal estado, como enseñan comunmente los Doctores en la materia de penitencia: y lo colligen de vna autoridad commun de Sant Gregorio, q̃ dize quando vn peccado no se remedia con la penitencia, con su peso haze que se cometa otro y otro peccado. Luego nuestra doctrina es verdadera.

¶ Suppuesto esto enseña Cayetano, que si vno por la mala costumbre, que tiene de jurar, sin differenciar la verdad de la mentira, jura falso, sin aduertir lo que haze, pecca mortalmente. La misma sentencia tuuo Fray Diego de Victoria en la regla quarta de la cofradia de el nombre de Iesus. Prueua Cayetano esta doctrina. Lo primero. La inaduertencia, que escusa de peccado, y de perjurio ha de ser causa de el mismo perjurio, en este sentido q̃ si aduirtiera lo q̃ hazia, no se perjurara. Pero en nuestro caso, el que tiene mala costumbre de jurar y jura falso, sin aduertir lo que haze hiziera lo mismo, si lo aduirtiera. Luego aquella inaduertẽcia no le escusa de perjurio. La menor parece cierta: porq̃ de otra suerte jurara, como suppone-mos, sin differenciar la verdad de la mentira.

¶ El segundo argumento es, de el mismo Cayetano en otro lugar, donde defiende la misma sentencia. El que jura falso, sin aduertir lo que haze, y tiene mala costumbre de jurar: aunque no tiene expressa y formal intencion, ni deliberacion en individuo, tiene la virtual, y esta basta para peccado mortal. Luego en nuestro caso pecca mortalmẽte el q̃ jura. Prueuo la mayor. Aq̃lla inaduertencia es causa de el perjurio, y el que jura en nuestro caso, quiere no aduertir. Luego quiere el peccado en su causa: lo qual en materia graue basta para peccado mortal. Esto dize Cayetano.

La contraria sentencia tiene el Maestro Soto, y parece de S. Thomas en el lugar citado. Prueuo esta sentencia. El juramento de todo punto indeliberado no es peccado, y el que jura falso, sin aduertir lo que haze jura sin deliberacion, o a lo menos puede succeder, que carezca el acto de toda deliberacion. Luego en tal caso no peccara. Si alguno respondiere, que por causa de la costumbre mala es peccado mortal, el que sin ella no lo seria. Contra esto arguyo. Quãdo vn acto es de suyo inculpable, impertinente cola es, q̃ proceda o no proceda de mala costumbre: la qual de suyo no es pecado, como consta en los actos buenos de los hõbres viciosos.

Cai. 2. 2. q. 98. art. 2. ad 2. & F. Didac. a Victor. in regula 4. confraternitatis nominis Iesu.

Cai. 2. 2. q. 88. art. 1.

So. in li. decauendo iuramentorũ abusu c. 12. & li. 8 de iust. q. 2. ar. 3. cõclus. 7. & D. Tho. 2. 2. q. 98. art. 3. in solu. ad 2. in tertio dicto solutionis.

Luego (si) jurar falso sin aduertencia, ni deliberacion, de tuyo es acto inculpable, como lo es, no le hara ni puede hazer culpable la mala costumbre, y mal habito, pues ni merecemos, ni desmerecemos por los habitos. Confirmo esta razon. El que no tiene mala costumbre de jurar, puede jurar falso con inaduertencia inculpable, como consta. Luego lo mismo puede succeder por el que tiene mala costumbre de jurar.

¶ Lo segundo se prueua la misma sentencia. La inaduertencia concomitante, y compañera accidental de el acto, ni excusa, ni accusa, como enseña Santo Thomas de la ignorancia concomitante, y se explica por este exemplo. Busca vno a su enemigo para matallo: y pensando, que mata vn venado en el monte, despues de hecha sufficiente diligencia, para ver, si auia algun hombre en el, acaso le mato: y si supiera, que estaua alli, tambien le matara. Esta ignorancia se llama y es concomitante, la qual ni haze, ni deshaze en orden a la naturaleza de el acto, ni excusa, ni acusa. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro proposito de la inaduertencia concomitante, y juzgar de el juramento, segun su propria naturaleza: pues Cayetano confiessa, q̃ la inaduertencia, de q̃ hablamos es solamẽte cõcomitãte.

D. Tho. 1.2.q.6. ar.8.&q. 7.ar.3.

¶ Lo tercero se prueua, que la razon de Cayetano es ineficaz. Fundase en que la dicha inaduertencia es causa de el perjurio, en este sentido, que si el que jura, aduirtiera lo que hazia tambien se perjurara. Y este fundamento es falso, porque muchas vezes succede, y puede succeder lo contrario. Luego falsa es la sentencia de Cayetano. Antes succede muchas vezes, estar los hõbres dispuestos de manera, q̃ si se les offreciera ocasion de peccar peccaran, y no peccan, por no tener ocasion de peccar, y no por esso los hemos de condenar a peccado mortal, sino es, quando de hecho en individuo hazen algun peccado mortal, o desean hazelle. Y es gran merced de Dios quitar a los hombres las occasiones de peccar.

Para entẽder esta dificultad, se ha de notar, q̃ la inaduertẽcia, puede succeder en dos maneras. La vna es, quãdo la mala costũbre q̃ vno tiene de jurar es causa de q̃ jure sin la aduertẽcia necessaria, como succede cada dia. La segũda es, quãdo la inaduertẽcia es vn mouimiento natural, q̃ se llama, primo primus, por q̃ de todo punto preuiene el juyzio de la razon, y su deliberacion.

Esto suppuesto digo lo primero a nuestra difficultad. Muchos juramentos hechos sin aduertencia, no son mas, ni menos culpables en el que tiene mala costumbre de jurar, que en el q̃ no la tiene. Contra esta verdad en los juramẽtos, que totalmẽte se hazẽ sin deliberacion, cõ tãta passion, y colera q̃ no tiene razõ

de

de actos libres moralmente hablando. Prueuase tambiē de los argumentos, primero, y segūdo hechos por la sentēcia de el M. Soto. Y de estos juramentos habla S. Thomas y Soto en los lugares citados. Y quādo la deliberaciō es imperfecta, y cōstituye acto, segūdo primero, el juramēto hecho cō ella, sera solamente peccado venial, assi en el q̄ tiene mala costūbre de jurar, como en el q̄ no la tiene. Lo segundo, es verdadera la sentēcia del M. Soto, todas las vezes, que lo q̄ se jura, es tā verdadero, q̄ no es necessaria aduertēcia alguna, para juzgar de su verdad, o falsedad. En tōces la misma razō corre, aya, o no aya, mala costūbre de jurar. Tābien es verdadera, quando el juramēto se haze cō cōlera y passion, la qual es cōmun al q̄ tiene mala costūbre de jurar, y al que no la tiene. Lo mismo es, quādo el juramēto va acompañado de sus tres compañeros, juyzio, justicia, y verdad. Entonces no sera peccado, aun en el que tiene mala costūbre de jurar. Y si falta al juramento el juyzio de la discrecion, sera solamente peccado venial, aunque aya mala costumbre de jurar.

D. Th. & Soto citati.

¶ Digo lo segūdo. Todas las vezes, q̄ la inaduertencia acerca de lo q̄ se jura, nace de la mala costūbre de jurar, como de causa, el juramēto falso hecho con la dicha inaduertēcia, es peccado mortal, y no se excusa por ella. Esta conclusiō cōcedemos a Caietano, y a sus argumētos. Y en este sentido se ha de entender la quarta regla citada de la cofradia de el nōbre de Iesus, instituyda por F. Diego de Victoria religioso de la orden de Sancto Domingo. Fuera de los argumētos de Caietano, se prueua tābien esta doctrina. Lo primero. El acto q̄ procede de inaduertēcia culpable, se reduze a la naturaleza de su forma, como el que procede de ignorancia culpable, y es culpable, como lo fuera, si se aduirtiera. Y en nuestro caso procede el juramento de inaduertencia culpable, pues nace, como de causa de mala costumbre culpable. Luego verdadera es nuestra doctrina.

¶ La segunda razon es. El que por causa de la mala costumbre que tiene, quebranta algun precepto diuino, pecca mortalmente, aunque le quebrante sin aduertencia, como consta en la blasphemia, y por induction. Y el no jurar falso, es precepto diuino. Luego aunque se jure falso sin aduertencia, por causa de la mala costumbre de jurar, sera peccado mortal.

¶ La tercera y vltima razon es. El que jura sin aduertencia en nuestro caso, por lo menos tiene virtual intencion de jurar falso, la qual basta para peccado mortal. Luego pecca mortalmente. Prueuo el antecedente con vn buen simil, de el que se emborracha voluntariamente, y tiene experiencia, que quando esta borracho, dize blasphemias, el qual sin duda, pec-

ca mortalmente, porque tiene virtual intencion de blasphemar, aunque no la tiene formal. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso. Y assi Caietano explica en otra parte su sentencia, conforme a la doctrina de este segundo dicho. Y assi regularmente hablando succede a los que tienen mala costumbre de jurar, que cometen muchos peccados mortales, jurando falso sin aduertencia.

Cai. in summa in v. juramentum. c. 1.

¶ Digo lo tercero: Si el que tiene mala costumbre de jurar, haze penitencia, y procura apartarse de ella en quanto puede: aunque despues jure falso sin aduertencia, por la mala costumbre, que le ha quedado, no pecca mortalmente: porque el tal juramento no es voluntario, ni en si, ni en su causa: pues ha procurado con todas sus fuerças, quitar la mala costumbre, que era causa de el perjurio: y por otra parte no tiene formal intencion de perjurarse.

¶ Confirmo esto con el exemplo puesto de el que se emborracha voluntariamente, y tiene experiencia, que blasphema, estando borracho. Al qual no se le imputa el peccado de blasphemia, si despues de auer beuido muy bien, y antes, de emborracharse, se arrepiente verdaderamente de su peccado. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso, y por la misma razon.

¶ De toda esta doctrina se collige clara intelligencia de las dos sentencias oppuestas ya referidas de Caietano, y de Soto: y clara solucion de sus argumentos. Y esta duda assi resuelta es la quarta en orden de este capitulo.

¶ La quinta duda es. Si vno que tiene mala costumbre de jurar, por causa de aquella mala costumbre jura verdad sin aduertencia, pecca mortalmente. Porque si aduierte, cierto es, que no pecca mortalmente. El Maestro Soto en el lugar citado dize, que en nuestro caso no ay peccado mortal porque nunca ay perjurio propriamente considerado, donde ay verdad. Lo contrario tiene el autor de las reglas de la cofradia de el nombre de Iesus, en la regla quinta.

Sot. loco citato, & autor confraternitat. nominis Iesu in regula 5.

¶ Para entender esta duda hemos de aduertir, que en nuestro caso el que jura se puede auer de vna de tres maneras. La vna es, que tiene costumbre de jurar verdad, y no la tiene de jurar mentira. La segunda es, que tiene costumbre de jurar y de mentir: pero no tiene costumbre de jurar con mentira. La tercera es, que tiene costumbre de jurar, sin differenciar la verdad de la mentira, ni reparar en esso. Tambien se ha de aduertir,

uertir, que como el que tiene mala coſtumbre de jurar, y tiene voluntad de perſeuerar en ella, eſta en mal eſtado: como reſoluimos en la duda paſſada: muchas vezes ſuccedera, que por el peligro moral en que eſta, de peccar mortalmente, ſe le impute a culpa mortal, lo que no ſe imputara al que no tiene ſemejante coſtumbre y voluntad. En el qual no nace el perjurio, como de cauſa, de la mala coſtumbre, ni de la voluntad de perſeuerar en ella, como en el otro: ſino de paſſion, ira, o engaño, como eſta dicho.

¶ Eſto ſuppueſto, digo lo primero a nueſtra duda. El que tiene coſtumbre de jurar, y de dezir verdad de ordinario, no pecca mortalmente, aunque jure verdad ſin aduertencia. Eſto concedemos al Maeſtro Soto: porque en tal caſo: ni ay peligro moral de jurar, ni ay tal intencion, formal, o virtual. Antes ſe halla virtual intencion de dezir verdad, pues ſiempre lo acoſtumbra, en quien ſe verifica nueſtro primer dicho.

¶ Digo lo ſegundo. El que tiene coſtumbre de jurar, y de mentir, pero no la tiene de jurar falſo, muchas vezes peccara mortalmente en indiuiduo, iurando verdad ſin aduertencia. Eſpecialmente ſi tiene experiencia, que con la dicha inaduertencia ſe perjura. La razon es: porque en tal caſo ay peligro moral euidente de perjurio, y el que ama el peligro, morira en el. Y tiene verdad eſta doctrina, quando la inaduertencia nace y procede como de cauſa, de la mala coſtumbre de jurar. Saluo ſi la verdad jurada es tan manifieſta, que no aya meneſter probança; porque en tal caſo, no ſera peccado mortal juralla ſin aduertencia, aunque el que jura, tenga, muy mala coſtumbre de jurar. Y en particular ſera mayor, o menor peccado, jurar verdad ſin aduertencia en nueſtro caſo, quanto fuere mayor, o menor la coſtumbre, que es cauſa de la dicha inaduertencia, aſsi de jurar, como de mentir.

¶ Digo lo tercero. El que tiene coſtumbre de jurar ſin differenciar la verdad de la mentira, ni reparar en eſſo, caſi ſiempre pecca mortalmente. Digo, caſi ſiempre. Porque ay vn caſo, en que no es peccado mortal el tal juramento quando la verdad es tan cierta y notoria, que no ha meneſter probança. Sacando eſte caſo, ſiempre es peccado mortal el tal juramento. La razon es, por el peligro moral, y euidente, que ſiempre tiene de perjurarſe, jurando con inaduertencia culpable hija de la mala coſtumbre de jurar. Como peccaria mortalmente

el

el que tirasse saetas, o disparasse arcabuzes en los lugares, donde concurre mucha gente, por el peligro moral, y euidente que ay de matar muchos hombres. Tambien pecca mortalmente, el que aduirtiendo que en realidad de verdad jura, no quiere considerar, ni aduertir a la verdad de el juramento, por el peligro a que se pone.

¶ Contra esta doctrina assi explicada ay vn buen argumento. El infiel, q̃ refirio assi y a todas sus cosas a su idolo, y tiene costũbre de esso no peca mortalmẽte en todos los actos buenos morales que haze, quando no se acuerda de su idolo. Luego por la misma razon, el q̃ tiene mala costũbre de jurar falso, no pecara mortalmente en todos los juramẽtos verdaderos hechos sin aduertẽcia. Porq̃ assi como en nuestro caso jurara falso, el q̃ juro verdad sin aduertencia, si aduirtiera: assi el infiel refiriera todas sus obras buenas morales en indiuiduo al idolo, si aduirtiera lo q̃ hazia. Este argumento prueua nuestro primer dicho. Mas en quãto procede cõtra el tercero, respõdo negãdo la consequẽcia. La razõ d̃ differẽcia es, q̃ la obra moralmẽte buena esta referida a buen fin de su propria naturaleza, y assi le mira siẽpre, sino es que el operante actualmente la ordene a mal fin. N. basta, q̃ en algun tiũpo aya sido la tal obra referida a mal fin por el operãte, si actual, o virtualmente no se refiere de nueuo a mal fin. Porque como la dicha relaciõ es violẽta, y cõtra la naturaleza de la ꝓpria obra, se debilita, y enflaquece cõ la fuerça de la naturaleza de la propria obra, la qual fuerça de suyo la lleua a Dios, y delibitada la relacion a mal fin, q̃da la obra buena. Y consiguientemente no procede, como de causa de el mal habito y costumbre de idolatrar, sino de la potencia desnuda. Pero el juramẽto cõ verdad y sin aduertẽcia, es de suyo pecado, y el frequẽtallo, es malissima costumbre. Y assi el que jura inaduertidamente verdad, o mentira, haze vna obra de suyo mala y que procede, como de causa de el mal habito y costumbre de jurar. Y assi no corre la misma razon en los casos de el anteceden te y de el consiguiente. Especialmente en nuestro caso el que jura, se pone a peligro moral y euidẽte de perjurarse, por causa de la mala costumbre como hemos declarado. Pero el idolatra, quãdo da limosna, o ayuna, no se pone a peligro alguno de peccar.

¶ Al argumento de Soto digo, q̃ en nuestro caso el que jura, no tiene formal intẽcion de perjurarse, pero tiene la virtual, y quanto es de parte de su effecto: y esso basta para pecado mortal.

¶ Acerca de la tercera cõclusion es la sexta duda de este capitulo, si es licito a vna persona particular en orden a su prouecho pedir a otro q̃ jure sabiẽdo q̃ se ha d̃ perjurar. Parece q̃ si. Lo primero. Porq̃ es licito pedir los sanctos sacramẽtos al proprio cura amã

cebado

cebado sabiendo, que ha de cometer sacrilegio en administrallos. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Confirmo esta razon. Licito es pedir dineros prestados con vsuras. Luego &c.

¶ Lo segundo se prueua. Licito es pedir al infiel, quando esta aparejado para este effecto, que iure por sus falsos dioses, el qual peccado es mas graue, que el perjurio. Luego lo mismo sera en nuestro proposito.

¶ La tercera razon es. Sigue se de la doctrina de Sancto Thomas, que no es licito a vna persona publica pedir juramento, y tomarse al que sabe, que se ha de perjurar: porque tambien le induziria a perjurio, como la persona particular. El consiguiente es falso, porque el juez tiene derecho a tomar el dicho jutamento, y la parte puede jurar verdad sin peccado. Luego puedese hazer, y por el consiguiente la doctrina de sancto Thomas en el lugar citado, es falsa.

¶ A esta duda digo que la doctrina de S. Thomas es verdaderissima, y communmente recebida de los Doctores escolasticos, y es de S. Augustin. Prueuase lo primero. No es licito induzir a otro a peccar, y la persona particular, que en nuestro caso pide a otro, que jure le induze a peccar, y a perjurarse. Luego no es licito.

¶ La segunda razon es. En el perjurio no ay cosa buena alguna, de la qual pueda vno vsar en orden a su proprio prouecho, ordenando la malicia agena en propria vtilidad. Luego en ninguna manera es licito pedir el juramẽto, de que hablamos. El antecedente se prueua y explica juntamente, aduirtiendo con S. Thomas, que aunque nunca es licito induzir a otro a pecar lo es vsar vno de malicia agena en orden a su proprio prouecho. La razon de esta differencia es, que el que induze a otro a peccar en orden a su proprio prouecho, ordena el pecado ageno a su prouecho, como medio a fin: lo qual siempre es malo, pues el peccado no puede tener razon de medio en orden a bien alguno, pues siempre se aparta de el summo bien: que es Dios. Mas el que vsa de la malicia agena en prouecho suyo, no ordena la dicha malicia a su vtilidad, como medio alin: antes se sigue sin su gusto, y fuera de su intencion, y solo pretende su bien, y gustara mucho alcançalle sin daño de otros, y sin que su proximo peccara: como succede al que mata a su proximo en su propria defensa, vsando de la moderacion necessaria. De aqui se entiende la verdad de el dicho antecedente, y la fuerça de nuestra segunda razon. Porque en nuestro caso no se representa en el perjurio de el proximo alguna razon de bien, por el qual sea licito pedir el tal juramento, y sando de la malicia agena por su bien: y por el consiguiente en tal caso el juramento sera illicito.

¶ Al primer argumento en contrario

sermo. 28. de verbis Apostoli & adducitur a D. Th. loco citato & refert. ibid. can. qui exigit. Diffinitur etiã in Conc. Magũdimenti, & refertur vbi supra cã. si quis.

D. Th. & eius discipuli. 2. 2. q. 98. art. 4. Soto. vbi supra articulo. 4. August. in sermone decollationis. Baptistæ & refertur. 22. q. 5. can. ille qui homines. Et

trario con su confirmacion, niego ambas consequencias. La razon de differencia es, que quando se piden los Santos sacramentos al proprio cura amancebado y se piden al vsurario aparejado dineros con vsuras, se halla algun vso bueno: el qual se puede ordenar en prouecho de el, que pide. Y assi el que pide en essos casos, no pretende el pecado ageno, sino su proprio fin, y bien, vsando por su bien de la malicia agena: y el pecado se sigue muy accidentalmente respecto de el que pide. Mas en nuestro caso, no ay en el perjurio ageno algun vso bueno, ni otro algun bien, el qual de su propria naturaleza se pueda ordenar en prouecho de el que pide el tal juramento. Y si alguna vez se ordena, es accidentalmente por querello assi el que jura: porque el perjurio es malo, por donde quiera, que le miren, y assi de suyo no se puede ordenar a bien alguno. Lo segundo respondo al primer argumento con su confirmacion, negando las consequencias. La razon de differencia es muy galana: porque el administrar los sacramentos, y prestar, son actos, que de suyo se pueden hazer sin peccado, y si se hazen con el, es muy accidentalmente, por la malicia de los que no los quieren hazer, como deuen: y por esso puede vno pedir que se hagan. Mas el perjurio, nunca se puede hazer sin grauissimo peccado, y no es licito pedir que se haga, lo que no se puede hazer sin peccado: porque esso es derechamente induzir a peccar al proximo, lo qual nunca es, ni puede ser licito. De lo qual se sigue, que no es licito aceeptar el juramento falso de otro, aunque de su propria voluntad se offrezca a jurar falso.

¶ Al segundo argumento tambien niego la consequencia por la misma razon, porque de el juramento por los falsos Dioses se sigue vn buen effecto, el qual se puede pretender, y es la firmeza de el contracto, y esto no se halla en nuestro caso.

¶ Al tercero y vltimo argumento respondo, que no es licito a vna persona particular pedir al juez, que tome juramento en su fauor al que sabe, que se ha de perjurar. Y esta es sentencia de Sancto Thomas en el lugar citado, si bien se considera. Porque escusa de peccado mortal al juez, que toma el dicho juramento, solo porque le toma a peticion de la parte, a quien por causa y razon de su officio deue acudir. Y la parte que pide, tiene toda la culpa, que en esse acto se halla. Y nadie tiene derecho para pedir juramento falso, aunque le ay absolutamente, para pedir juramento ante el juez.

D. Thom. co citato

Aqui

¶ Aqui falta de resoluer otra dudilla, y es, si es perjuro, el que jura falso por falsos Dioses. Parece que si. Lo primero Sant Augustin en el lugar citado enseña, que el que jura por falsos Dioses, y no cumple lo que jura, comete dos peccados. El vno es, jurar por falsos Dioses, y el otro, no cumplir lo que prometio. Luego siente Sant Augustin, que es perjuro, el que jura por falsos Dioses.

Aug. loco citato

¶ La segunda razon es. Todo juramento falso es perjurio. Y el juramento por los falsos dioses es verdadero juramento, como se resuelue en su proprio lugar. Luego si cae sobre falso, sera perjurio. El tercer argumento se saca de vna autoridad de Sant Augustin. El qual enseña, que el que jura falso sobre vna piedra, o idolo, es perjuro. De esta manera de jurar hizieron mencion Tito Liuio y Aulo Gelio. Tomauan los Gentiles vna piedra, y herianla con la mano diziendo. Si en lo que digo miento: inuoco a Iupiter y a los otros Dioses, y les pido me hieran, de la suerte que yo doy a esta piedra. Luego conforme a la sentencia de Sant Augustin, es perjuro el que jura falso por los ydolos, o falsos Dioses.

2.2. q.89 art.1.

D. Aug. loco citato de verbis Apost. & refertur. 2.2.q 5.c. ecce dico: Titus Liu. li. 1. Decade. 1. & Aul. Gel. lib. 1. noctiu. c. 21

¶ A esta duda digo lo primero. El infiel que jura falso por el Dios verdadero, que conoce por la lumbre natural, como le conocio Aristoteles, es perjuro. Esta doctrina es manifiesta y communmente recebida. Y el que jura falso por los falsos Dioses, no es perjuro en realidad de verdad: pues no trae al Dios verdadero por testigo de mentira. Pero es perjuro, por causa de su conciencia erronea: pues jura falso por los falsos Dioses, teniendolos por verdaderos. Y si en realidad de verdad lo fueran, tambien jurara falso, inuocando su testimonio. Y assi, regularmente hablando, los idolatras, que juran falso por sus falsos Dioses, son perjuros: porque regularmente hablando tienen la dicha conciencia erronea. Pero si el infiel jura falso por los falsos Dioses, teniendolos por falsos, en ninguna manera es perjuro, ni por la naturaleza de el tal juramento, ni por su conciencia erronea, pues en esto no lo es.

¶ Digo lo segundo. El infiel, que jura por los Dioses falsos, teniendolos por falsos para engañar a su proximo, aunque no es perjuro: pecca venial o mortalmente: conforme a la materia sobre que cae el tal juramento: y el tal peccado es mortal de su proprio genero y obiecto: aunque en indiuiduo sera algunas vezes venial, por ser la materia

de...

de poca consideracion. Y lo mismo digo, si el tal juramento cae sobre la simple promessa aceptada. La qual obliga en cõsciencia debaxo de peccado mortal de su proprio genero y obiecto, aunque en indiuiduo podra ser venial, por ser la materia de poca estima. Lo demas que pertenece a la materia de el perjurio trata muy bien el Maestro Soto en el lugar citado. De esta doctrina se saca clara solucion, a los argumentos.

Sot. loco citato.

Capitulo sexto. De la adiuracion.

DEsta materia disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la secũda secundæ.

in 2. 2. q. 90.

PRimera conclusion. La adiuracion es illicita, quando vno por el juramento, o adiuracion pretende induzir necessidad a aquel, que no es su subdito. Esto enseña S. Thomas y todos sus discipulos en la question citada en el articulo primero. La razon es: porque no tiene poder para induzir semejante necessidad en aquel, que no es subdito. Aduiertase, que la adiuracion no es otra cosa que traer el diuino nombre, para que otro haga alguna cosa y ordenandole mediante el juramento a que haga la tal cosa. De suerte, que bien assi como el hõbre mediante el juramento promissorio se obliga a hazer alguna cosa, assi tambien mediante el juramento puede pretender obligar al otro. Y esto dezimos que no es licito, quando el tal no es subdito, por no tener poder sobre el. Otra cosa seria si mediante el juramento pretendiesse rogarselo, pero si pretende induzirle obligacion, como con imperio en el tal caso no es licito. Aduiertase tambiẽ que si fuesse subdito en el tal caso la tal manera de adiuracion seria licita porque en el tal caso tiene superioridad, de manera q̃ en nuestro proposito adiuracion no es induzir a otro a que jure, sino mediante el juramento induzira otro aque haga alguna cosa. Como quando vno pretende, que otro haga alguna cosa, y le adjura q̃ la haga: y mediante el juramento que el haze, pretende induzir a el otro, a que haga la tal cosa.

¶ Segunda conclusion. No es licito en cierta manera vsar de adiuracion con los demonios. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo segundo. Declaremos esta conclusion con doctrina de este mesmo Sancto: y con esto quedara probada la conclusiõ. Dos maneras ay de adiuracion. La primera es por modo de precacion induziendo a vno por la reuerencia de el nombre de Dios, o de alguna cosa sagrada. La segunda manera es por modo de compulsion compeliendo. La-

primera manera de adjuracion no es licita en orden a los demonios: porque aquella manera de adjurar pertenece a vna manera de beneuolencia, o amistad, la qual no es licito tener con los demonios ni vsar de ella en orden a ellos. La segunda manera de adjuracion en cierto modo es licito vsar de ella en orden a los demonios: y en cierta manera no es licito en orden a alguna cosa. Porque los demonios son nuestros enemigos en esta vida, y sus obras no estan subjectas a nuestra disposicion, sino a la diuina disposicion. Por lo qual licito es adjurar los demonios por la virtud de el nombre de Dios, para repelerlos, como enemigos, para que no nos hagan mal en lo que toca a la vida spiritual, o corporal. Y assi se dize, y verifica que Dios dio poder a los fieles sobre los demonios, para que no les hagan daño. Pero no es licito adjurarlos para aprẽder alguna cosa de ellos, o para alcançar alguna cosa por ellos. Porque esto seria tener alguna manera de consorcio cõ ellos: lo qual en ninguna manera es licito, sino por diuina reuelacion, o por instincto diuino. Por lo qual los nigromãticos, que vsan de adjuraciones en orden a los demonios para aprẽder, y saber alguna cosa de ellos, o para alcãçar alguna cosa por medio de ellos, peccan grauemente.

¶ Tercera conclusion. El adjurar las criaturas irracionales en alguna manera no es licito, sino vano, y en otra manera es licito. Esta enseña S. Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo tercero. Esta cõclusion se deue explicar, y declarar, y declarãdola queda probada. Para lo qual se deue aduertir, q̃ las obras q̃ proceden de las criaturas irracionales, principalmẽte se atribuyẽ a Dios. Tãbiẽ por particular permission diuina el demonio vsa de las criaturas irracionales para hazer daño a el hombre. Por lo qual la adjuracion de q̃ vsa vno en orden a las criaturas irracionales se puede entender de dos maneras. La primera es dirigiendo la adjuracion a la misma criatura irracional. Y de esta manera es cosa illicita, y vana adjurar la criatura irracional. Porque ella por si no se mueue, ni gouierna, ni puede gouernarse. La segunda manera es, que la adjuracion se ordene a aquel, que mueue, y gouierna la criatura irracional. Lo qual puede acontecer de dos maneras. La primera manera es, por modo de deprecacion dirigida a Dios, a la manera que suelen dirigirla los que hazen milagros. La segunda manera es, que se refiere al demonio, por modo de compulsion compeliendole, para que no vse de las criaturas irracionales, para nuestro daño. Y de esta manera vsa la Iglesia de exorcismos cõtra los demonios para que no vsen de las criaturas irracionales para nuestro da-

ño. Y de esta manera es licito adiurarlos. Pero no es licito adiurarlos pidiēdoles alguna ayuda.

Cap. VII. De la superstició, que es vicio opuesto a la virtud de la religion.

D. Th. 2. 2. 92. Sumistæ v. superstitio.

DE este vicio disputa S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Thomistas, y Sumistas. Particularmente Caietano en la Summa.

PRimera conclusion. La superstticion de su naturaleza es peccado contrario a la virtud de religion. Esto enseña S. Thomas en la question citada en el articulo primero. La razō es: porque la religion es virtud moral, que consiste en el medio quādo da el verdadero culto, y reuerencia a Dios. Y la superstició, aunq̄ no excede en dar el verdadero culto, y reuerēcia a Dios pero excede en darle aquien no deue, o en la manera que no deue. Luego la superstticion es peccado.

¶Segunda conclusion. La superstició tiene varias, y diuersas species. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la questiō citada, en el articulo segūdo. Esta cōclusion tiene necessidad de declaracion. Las species de superstició, como dize S. Thomas se hā de tomar del modo de exceder, o faltar en el diuino culto y reuerēcia q̄ se deue a la diuina Magestad, como se diramas en particular en las cōclusiones siguientes. Por lo qual las species de su perstició son quatro, diuinació, Idolatria, y obseruacion supersticiosa, y culto no deuido de Dios. Las quales se declararan mas en particular luego.

¶Tercera cōclusion. Idolatria es vna specie de superstició, por la qual la reuerēcia y culto deuido a Dios se da a las criaturas, y es peccado mortal grauissimo de su naturaleza. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, particularmēte Caietano. La razō es: porque la Idolatria es peccado contra la virtud de religion, en la qual el hombre iguala la criatura al criador. Luego es peccado mortal muy graue. Aduiertase con Sancto Thomas en el articulo tercero, que aunque la idolatria es grauissimo peccado entre los que son contra las virtudes morales: pero no es el mas graue peccado absolutamente. Porque los peccados contra las virtudes Theologicas son mas graues, como el aborrecimiento de Dios, la infidelidad, la desesperacion.

D. Th. 2. 2. q. 94. ar. 1. 2. & 3. Cai. in summa v. Idolatria.

¶Quarta conclusion. La diuinacion es pecado. Esta enseña S. Thom. y todos sus discipulos, y particularmente Caietano. Para declaracion de esta conclusion se deue aduertir, que diuinacion significa vna vsurpació indebita de el conocimiento de las cosas futuras, o passadas, o presentes, o ocultas: lo qual es

D. Th. 2. 2. q. 95. ar. 1. 2. & sequentibus Caie. in summa v. diuinatio.

pro-

proprio de Dios. Que sea peccado es cosa manifiesta: porq̃ es cõtra la buena razon. Y es peccado mortal: porque la tal diuinaciõ estriba en el ayuda de el demonio. Luego de su naturaleza es pecado mortal. Pero aduiertase q̃ aunque de su naturaleza es pecado mortal, y muy graue, podia ser pecado venial por la imperfectiõ de el acto, como lo dize Caietano en el lugar citado. Pone este author vna regla como general, q̃ es de esta suerte. Todas las vezes q̃ no ay inuocaciõ de el demonio expressa ni tacita, y no ay mala intẽcion, no se incurre pecado mortal, sino tan solamẽte pecado venial. Expressa y formal inuocaciõ de el demonio es cosa muy sabida, quãdo la ay, y quãdo no la ay. Tacita no la auia, quãdo no se vsa de alguna cosa, o de alguna palabra como instituyda de alguna causa secreta. Porq̃ si vno vsasse de alguna cosa, o palabra, como que tiene virtud para algun effecto, al qual no tiene virtud natural, ni diuina, entonces auria tacita inuocacion de el demonio, y entonces tacitamente consiente en el auxilio y ayuda de el demonio. Porque acude a su virtud tacitamente, vsando de la tal cosa, o palabra. Y quando ay inuocacion de el demonio, aunque tan solamente sea tacita, si se entiende, o cree, o esta dudoso es peccado mortal, como es cosa notoria. Pero sino lo sabe, de suerte que si lo supiera en ninguna manera lo hiziera no pecca mortalmente. Porque propriamente hablando, esta no es inuocacion tacita de el demonio, formalmẽte hablando, sino materialmẽte, y no es voluntaria. Por lo qual no se haze cõpañero de el demonio, y por consiguiente no es peccado mortal. De lo qual se ha de ver Caietano en el lugar citado. Y si alguno quisiere saber mas cosas de las que tocan a la diuinacion, vea a S Thomas, y a Caietano en el lugar citado. Y en la primera parte de la summa, tratando la materia de penitencia, y las circunstancias, que necessariamente pertenecen a la confession, dixe yo algunas cosas pertenecientes a esta materia.

¶ Quinta conclusion: La superstition, en la qual se yerra acerca de el culto diuino es peccado. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente Caietano. Para declaracion de esta conclusion se deue aduertir con el mismo Caietano, que fuera de la idolatria, y diuinacion ay otras dos species de superstition, que son el no deuido culto diuino, y la superstition en las obseruancias de algunas cosas, y de algunas obras, o de tiempos, o lugares. La superstitiõ con que vno da a Dios verdadero culto no deuido, puede acontecer de dos maneras. La primera es, quando este culto, y reuerencia no deuida es pernicioso. La segunda

D. Th. 2. 2. q. 96. per totã Cai. in sũma v. superstitio.

manera es, quando es superfluo. Porque los verdaderos adoradores han de adorar a Dios con spiritu, y con verdad. De suerte que ha de tener estas dos condiciones. Pues el culto pernicioso es contra la verdad, y el culto superfluo apartase de el spiritu. Es culto pernicioso cõtra la verdad de la fee, no solamẽte, si no vsasse de las ceremonias de los Iudios, q̃ significauan, q̃ Dios auia de venir al mũdo, o si vsasse en el culto diuino de las ceremonias, q̃ vsa el Mahometano, haziẽdo contra la ordenaciõ de la Iglesia, sino tambien, si las reliquias de los sanctos falsas propone para que los fieles las reuerenciẽ, y otras semejantes cosas. Porque este culto, que se haze a Dios es falso, y significa lo que no es. En esto se comete pecado mortal muy graue: porque haze notable irreuerencia a Dios en el culto q̃ sele haze. Porq̃ aunq̃ sea ansi, que quanto es de parte de el q̃ offrece este culto, no pretenda hazer esta irreuerencia a Dios, sino adquirir alguna ganancia, o otra cosa semejante: pero la naturaleza de la obra de si tiene esto. Por lo qual es pecado mortal. El exemplo claro es en el que jura falso, el qual bien entiende, que Dios no puede dezir falsedad, ni ser testigo de ella, con todo esso la obra misma de su naturaleza trahe consigo esto, y por esso es peccado mortal y graue. Ansi tambien en nuestro proposito es pecado mortal y graue. Pero deuese aduertir, que quãdo el culto diuino es no deuido por ser superfluo, sino ay menos precio, o escãdalo, no es pecado mortal, sino tan solamẽte pecado venial: porq̃ no es contra la diuina reuerencia. Llamarse ha culto superfluo todo aquello, q̃ se haze en el culto diuino, que no se ordena al culto diuino interior, que cõsiste en el spiritu. Por lo qual todas las obras, o alegrias exteriores que solamente fuessen prouechosas para lo exterior pertenecen al superfluo culto de Dios.

¶ Sexta cõclusion. La supersticiosa obseruancia de algunas cosas es pecado mortal. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos particularmẽte Caietano. Esta cõclusion tiene necesidad de declaraciõ. Porq̃ esta supersticiosa obseruaciõ de algunas cosas puede ser de muchas maneras, como dize Caietano en el lugar citado. La primera manera es, quãdo se hazẽ algunos ayunos, o oraciones cõforme a certos institutos de vna manera de arte para adquirir sciẽcia, o infusiõ de Dios. Esta manera de supersticiõ es pecado mortal: porq̃ en esto parece, q̃ ay vna manera de cõpañia cõel demonio, por cuya institucio se guardã cosas semejãtes, y sin vtilidad y prouecho. Porq̃ el demonio no puede infundir sciẽcia en nuestras almas. La segũda manera de supersticiõ de estas cosas es vsando de piedras maderos, hierbas: animales, o imagines, o versos, o otros ritos para hazer alguna cosa, co

D. Th. 2. q. 96. per totam Cai. in sũma loco citato.

mo para sanar el dolor de cabeça o hazer, que pare la sangre quando vno tiene fluxo de sangre, o para curar alguna herida. Y esta tambien es peccado mortal de su naturaleza. Porque es vna manera de pacto y concierto con el demonio, y no se puede hazer de otra manera, sino inuocado el demonio, formalmente, y expressamente, o tacitamente. La tercera manera es de superstició quando vno de algunos acontecimientos concibe alguna cosa grande futura buena, o mala. Como suele acontecer, que porque vno estornuda, quádo, otro sale de casa: se suele boluer a casa, porque de alli concibe algun gran mal futuro, y que ha de succeder. Lo mismo es de otras cosas infinitas semejantes a estas, que son vanidad, y locura. Y si estas cosas se hagan y viten, porque temen los hombres algun mal, sin auer causa, comunmente es peccado venial. Porque aũque es verdad, que esto pertenece a vna manera de gentilidad supersticiosa, pero agora solamẽte se ha de mirar como vanidad, quando en esto no ay mala intencion. Verdad es, que alguna vez podra ser prudencia de algun hecho guardarse de algunos peligros futuros, quando se duda si el hecho presente, y lo q̃ passa agora, es señal de lo futuro. El exemplo es, quando vno cae corporalmente, si teme que ha de caer en el estado futuro, o en la honra, y por esta razon procede con mas vigilancia. La vltima manera de supersticiosa observacion es en traher palabras, o cosas sagradas, o en dezirlas, o vsar de ellas con ciertas condiciones, no malas, no sabiendo la razõ que aya para esto. En estas cosas, no ay duda, sino q̃ ay vna manera de supersticiõ vana. Porque las tales condiciones son vanas, y de ningun fructo. Pero si estas cosas se hagan de pura deuocion, y no pretendan el effecto, ni lo esperẽ, sino de Dios, porque piẽsan que Dios inspiro aquellas condiciones a algun varõ sancto, en tal caso no se ha de condenar, sino que se puede sufrir.

Cap. VIII. De la tentaciõ de Dios, conque vno le tienta.

De esta materia trata S. Thomas, y todos sus discipulos, particularmẽte Cayetano. D. Th. 2. 2. q. 97. per totã.

PRimera conclusion. Tentar a Dios no es otra cosa, sino hazer experiencia, o pretẽder la hazer de el diuino poder, o de la diuina sciencia, o voluntad. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el articulo primero de aquella questiõ, y muy particularmẽte Caietano en la summa. Esto explica marauillosamente S. Thomas en el articulo primero. Cai. v. tẽtatio Dei

¶ Segunda conclusion: Esta manera de tentacion de su genero y de su naturaleza es peccado

mortal. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el articulo segundo. La razon es: porq̃ el Christiano ha de tener certeza de la diuina potencia, sciencia, y voluntad. Luego pretender saber, y entender estas cosas es peccado mortal de su naturaleza. Porque esta manera de tentacion se encierra vna manera de duda por lo menos practica acerca de estas cosas.

¶ Tercera conclusion: Esta manera de tentar a Dios es peccado mortal de su naturaleza contra la virtud de religion. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo tercero. La razon es, porque comete vna manera de irreuerencia contra la diuina excelencia dudando de estas cosas. Acerca de estas dos conclusiones se deue aduertir con Caietano en la summa, q̃ esto se deue entender de la tentacion hablando formalmente y pretendiendola. Porque puede acontecer, que sea tentacion material, y tentar a Dios materialmente, y no con intencion de saber el diuino poder, o saber, o querer, ni pretende inquirir esto, y en el tal caso comunmente no es peccado mortal, sino venial. Porque la tal tentacion es vna cosa imperfecta en aquel genero. Esto mismo se vee comunmente en todos los demas vicios. Aduiertase tambien, que acerca de la voluntad de Dios, vna cosa es inquirir humildemente, y con humildad ser instruydo, que es lo q̃ quiere Dios acerca de alguna cosa particular y procediendo esto de causa razonable. Y otra cosa es, inquirir el ser instituydo de Dios, sin q̃ el hombre tenga causa razonable, para la tal inquisicion. Lo primero pertenece a la charidad y humildad, y a la prudente religion. Por lo qual esto es licito, y es licito pedir señal conueniente para este effecto. Lo segundo es grande irreuerencia que se haze a la diuina Magestad. Porque si el hombre reuerenciara como deuia la excelencia de la diuina voluntad, no pretendiera saber el secreto de su diuino querer, o entender, sino fuera auiendo causa razonable. Como entre los hombres ninguno sin causa razonable pretende saber el querer, o entender, o poder de el Principe, y en lo contrario se haze grauissima injuria.

Capitulo IX. De el sacrilegio.

DE esta materia trata S. Thomas, y todos sus discipulos, y muy en particular Caietano. D.Th.2. 2. q. 99. pertotam Cai. ibidé & in summa v. sacrilegiũ.

PRimera conclusion. Sacrilegio no es otra cosa, sino vna violacion de la cosa sagrada, y vna irreuerencia, que se le haze. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo primero de

Sacrilegiũ & violatio Rei sacræ.

aquella queſtion. Declarala Sãcto Thomas de eſta manera. Coſa ſagrada es aquella, que ſe ordena al culto diuino. De manera que anſi como aquello que ſe ordena a algun buen fin participa razon de bien: anſi tambien aquello, que ſe ordena al culto diuino, que es ſagrado, ſe llama coſa ſagrada, por ordenarſe al culto diuino ſe le deue reſpecto y reuerencia. Por lo qual la irreuerencia, que ſe haze a la tal coſa es injuria, que ſe haze a Dios, y es peccado, y tiene razon de ſacrilegio.

¶ Segunda concluſion: El ſacrilegio de ſu naturaleza no ſolamente es peccado, ſino que es particular eſpecie de peccado. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el articulo ſegundo. Que ſea peccado ſe prueua: porque es injuria y agrauio, que ſe haze a Dios en la coſa ſagrada, como queda explicado en la primera concluſion. Luego es peccado. Que ſea peccado ſpecial, y particular ſe prueua porque es contra ſpecial virtud, qual es la virtud de religiõ a la qual pertenece reuerenciar a Dios, y a las coſas que pertenecen al culto diuino. Tambien que tiene ſpecial deformidad el tratar con irreuerencia las coſas ſagradas. Luego el ſacrilegio es particular y eſpecial peccado.

¶ Tercera concluſion. Tres ſpecies ay de ſacrilegio. Eſta cõcluſion enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada en el articulo tercero, y Caietano en la ſumma verbo ſacrilegio. Eſta concluſion no ſe puede probar de otra manera, ſino explicandola, y declarando las ſpecies, que ay de ſacrilegio. La primera ſpecie de ſacrilegio es en la qual ſe haze injuria a la perſona ſagrada. Como ſi hieren vn clerigo, o ſi el juez ſeglar le caſtiga, o ſi el miſmo comete peccado contra la caſtidad, tambien ſe haze injuria a la perſona ſagrada, y es ſacrilegio. Y lo miſmo es en otras coſas ſemejantes a eſtas. La ſegunda ſpecie de ſacrilegio es, con la qual ſe haze injuria al lugar ſagrado, como ſi ſacan vno de el lugar ſagrado, quando ſe acogio alli para defenderſe, o ſi de el lugar ſagrado ſe hurta alguna coſa, o ſi ſe viola la Igleſia con ſangre, o ſimiente de hombre. En eſtos caſos es ſacrilegio, por razon de el lugar ſagrado. La tercera ſpecie de ſacrilegio es, quando ſe haze injuria a las coſas ſagradas, y dedicadas a Dios. De ſuerte, que no ſolamente es ſacrilegio la injuria, que ſe haze a los ſacramentos, y principalmente al ſacramento de la Euchariſtia, y a los vaſos ſagrados, y a las reliquias de los ſanctos, y imagines ſuyas, ſino tambien la injuria, que ſe haze a las coſas de la Igleſia, que ſon mobles, o immobles. Porque las tales coſas ſon dedicadas, y conſagradas para el vſo de los miniſtros de Dios. y anſi es ſacrilegio. Para ver

como se comete sacrilegio en todos estos casos, y en todas estas especies: que hemos contado se ha de considerar, a que la persona, o el lugar, o la cosa esta santificada: y si se haze cõtra aquello, q esta santificada es sacrilegio. Esta es regla cierta e infalible. Declaremos lo: cõ exẽplos, para que ansi resplandezca la verdad. El exemplo es. Vna tierra de la Iglesia esta santificada quanto a esto que esta esenta de los tributos, y cargas seculares y de su jurisdiction. Por lo qual se cometera sacrilegio, si se haze contra esta santificacion gracia della con authoridad secular, o con tributos seculares. Pero no se hara cõtra su santificacion, si en el tal lugar se comete peccado de fornicacion: porque no esta santificada para esto: y ansi sera sacrilegio en lo primero, y no en lo segundo. Lo mismo es, si vno en la Iglesia cõmete fornicacion, sera sacrilego: pero no lo sera si alli murmura. La razon es: porque la santidad de la Iglesia esta esenta y libre de la fornicaciõ: y la fornicaciõ es contra su limpieza, y santificaciõ: pero no la detraction. Tambien es sacrilegio, si vn sacerdote comete fornicacion: porque esta santificado para la limpieza, y castidad, y no sera sacrilego si blasphema, porque no esta santificado para no blasphemar. Lo mismo es en otros casos semejantes. Por estas cosas se puede colligir muy facilmente quando el peccado es de sacrilegio, y quando no es sacrilegio, aunque sea otro mayor pecado, que sacrilegio. Finalmente se deue aduertir, que entre los mismos peccados de sacrilegio, que pertenecen a vna manera de estas de sacrilegio, vn peccado es mas graue notablemente que otro. Pongo exemplo en el sacrilegio, que se haze a los sacramentos. El sacrilegio y la injuria que se haze al sacramento de la Eucharistia, en el qual esta Christo real, y verdaderamente, es muy mas graue peccado, que el que se comete contra los demas sacramentos. Y esto es de tal suerte, y calidad que es necessario declarar esto en la confession, y de otra manera no se confiessa bien el que cometio el tal peccado de sacrilegio. Lo mismo es en otras cosas semejantes a estas.

(*)

Tra-

Tratado. XII. Del vicio de Simonia,

ESTA es grauissima materia, de la qual trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y el Maestro con toda la escuela, los Iuristas en los titulos de Simonia, los Summistas, y Adriano, y Victoria, y Soto, y Aragon.

PRimera conclusion. La Simonia se define muy bié, q̃ es vna voluntad deliberada de vẽder, o cõprar alguna cosa espiritual, o q̃ esta annexa a la spiritual. Esta enseña S. Thomas en el lugar citado, articulo primero, y todos los Thomistas alli: y es comun de todos los Doctores.

Prueuase declarando la definicion, y supponiendo, que se dize voluntad para significar la potencia, y subiecto, en el qual esta la Simonia que es la voluntad. Porq̃ la virtud, a la qual haze contradicion este vicio, esta en la voluntad: y anssi en la misma potencia ha de estar el vicio como mas a la larga se declarara abaxo. Tambien se dize voluntas vẽdẽdi aut eg liberada para significar la electiõ que principalmẽte pertenece al vicio, o a la virtud, como lo dize el Doctor Angelico, soltãdo el segundo argumento. Por lo qual no auiendo voluntad deliberada, no hay Simonia en el fuero de la conscience. La otra particula de vẽder, o comprar, &c. comprehende qualquier contrato, o commutacion voluntaria, o trueco o locacion. Porque entre los cõtratos voluntarios tiene el primer lugar la compra, y venta. Por esta particula se differencia este vicio de otros vicios, que hay contrarios a la virtud de religion, como es el perjurio, y quebrantamiento de voto. Porque todos estos vicios encierrã en si razon de irreuerencia contra las cosas sagradas. Pero la Simonia incluye esta irreuerencia a las cosas sagradas en estas commutaciones voluntarias. Lo qual se declarara todo luego. Esta definicion se collige del derecho.

Segunda conclusion. La Simonia es peccado mortal, muy graue contrario, y oppuesto a la virtud de religion por el qual se haze irreuerencia a las cosas sagradas. Esta enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es: por-

D. Tho. 2. 2. q. 100. Magist. in 4 d. 25. Iurisperiti in titulis de Simonia & gratia 1. q. 1. 2. & 3. Summistæ v. Simonia. Ad. quot 9. Victo. rele. de Simonia Sotoli. 9. de iust. a q. 5. vsque infinem. Arag. in loc. cit. d. 25. Definitio Simoniæ Simonia est studiosa voluntas vẽdẽdi aut emẽdi aliquid spirituale l. spirituali annexũ.

Can. qui studio & Can. alta re 1. q. 3.

que la Simonia consiste en comprar, o vender cosa sagrada, y espiritual, o annexa a la espiritual. Y esto es irreuerencia grande que se haze a las cosas sagradas. Luego la Simonia es peccado mortal contra la virtud de religion.

¶ La difficultad es, si la Simonia es sacrilegio. La razon de dudar es. Porque en la Simonia se haze irreuerencia a las cosas sagradas, como queda dicho. Luego es sacrilegio. Porque sacrilegio es irreuerencia, que se haze a las cosas sagradas. En esta difficultad Soto por esta razon enseña, que la Simonia es sacrilegio.

So. lib. 9. de iust. q. 5. art. 2.

¶ A esta difficultad se responde, que hablando propriamente y en rigor, la Simonia no es sacrilegio, sino specie de vicio de irreligion, condistincta contra sacrilegio. Esto enseña Sancto Thomas. El qual en la question citada trata de Simonia y en la antes de sacrilegio, y condistingue la Simonia del sacrilegio. Esto enseñan elegantemente Cayetano. El qual dize, y declara, como se distinguen estos vicios, y tiene lo mismo Orellana, y le siguen todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque aunque el sacrilegio, y la Simonia conuienen en esto, que es hazer iniuria a las cosas sagradas. Pero difieren en orden a las personas, que son como los extremos de la injusticia. Porque la Simonia es entre los hombres de ambas partes: porque los hombres compran, y venden las cosas sagradas. Pero el sacrilegio de vna parte es el hombre, que es sacrilego y Dios de la otra. Vease Cayetano en el lugar citado, que habla muy bien.

Cai. 2. 2. q. 99. ar. 3.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho en esta razon. Para declarar la naturaleza, y definicion de Simonia, es necessario añadir algunas cosas.

¶ Tercera conclusion. Cosa spiritual en la definicion de Simonia se llama la cosa natural. Esta sola puede ser materia deste vicio. Declaremos esta conclusion. De dos maneras se puede dezir vna cosa espiritual. La primera se dize, espiritual todo lo que es incorporeo, aunque sea cosa natural. Como el Angel el anima racional, las sciencias naturales, aunque las aya infundido Dios, como las infundio a Adan.

¶ La segunda manera es, que espiritual sea lo mismo, que sobrenatural, que nos ordena al fin sobrenatural, y pertenece a la gracia y gloria. Como la gracia del alma, y las gracias, que se dan de gracia, y los sacramentos, y sacerdotes, y beneficios. Pues dezimos, que en la definicion de Simonia cosa espiritual es lo mismo, que sobrenatural.

¶ Esta conclusion es contra algunos Doctores, que

despues

despues citaremos. Pero es certissima, y la tienen todos los Theologos, y en particular Durando, y Palude, Adriano, Cayetano, Victoria, Soto, y todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque la materia de Simonia es don de Dios como consta de las sagradas escripturas, como se vee en los hechos de los Apostoles en el capitulo octauo. Y don de Dios propriamente, y en rigor tan solamente se dize el don sobrenatural, que pertenece al orden de la gracia. Luego cosa espiritual, que es materia de Simonia tan solamente es cosa sobrenatural. Confirmase. Porque la Simonia es vicio contrario a la religion. Luego cosa sobrenatural ha de ser la que se venda o compre para ser Simonia: porque vender lo que es natural no sera contra religion.

Theol. in 4. d. 25. Dur. q. 3. Pal. q. 5. Adrian. quodl. 9. Vict. in rele. citata. So. in q. 5. alegata ar. 1. cō. 2 Cai. 2. 2. q. 100. ar tic. 3.

¶Sigueſe lo primero, que no es Simonia vender las sciencias naturales. Este Corollario es contra la Glossa, que enseña no ser licito, sino Simonia vender el abogado su ayuda, si lo puede hazer sin trabajo. Esto tienen otros luristas, que cita Sylvestro, y lo mismo Turrecremata. Y altisiodorense tiene ser Simonia vender las sciencias naturales, y lo mismo dize Alexandro de Ales. Pero nuestro Corollario tienen todos los Doctores citados por la conclusion. La razon es: porque las sciencias naturales no son espirituales en el sentido ya dicho. Luego no es Simonia el venderlas. Por lo qual el abogado, puede muy bien sin rastro de Simonia vender su patrocinio.

Glos. 11. q. 2. can. non licet Syl. v. doctor q. 10 & 11. & v. Simonia q. 10. Turre. canon qui studet 1. q. 1. Alti. lib. 3. p. 3. trac. 21.

Ale. 2. p. q. 185.

¶Sigueſe lo segundo, que no es Simonia vender vn familiar, aunque es spiritu. Esto mismo tienen todos los Doctores citados por la conclusion. La razon es la misma.

Sigueſe lo tercero, que entre los infieles paganos, y Iudios no hay en realidad verdad Simonia vendiendo sus Sacramentos, y sacerdocios, o vasos sagrados. Declaremos este Corollario.

¶Digo lo primero, entre los paganos y Iudios. Porque entre los herejes puede auer Simonia. Porque queda verdaderos sacerdotes, y pueden hazer verdaderos sacramentos. Dixe lo segundo, en vender sus sacramentos o sacerdocios. Porque si el pagano o Iudio por precio baptizasse a vno seria Simoniaco, y lo mismo es si vende el don de sanidad el qual puede Dios poner en el Iudio, o gētil. Dixe en realidad de verdad. Porque por su ignorancia, o falsa estimacion puede auer Simonia. Este Corollario tienen todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque en los tales no hay cosa ninguna sobrenatural, ni Sacramentos, ni sacerdotes, &c.

La primera difficultad es, si sera Simonia vender las sciencias naturales. La razon de dudar es: porque todas las verdades naturales, q̄ el hōbre entiēde, son don

gra-

gratuito de Dios, y son espirituales. Luego es Simonia vender las tales verdades naturales.

¶ En esta difficultad la Glossa enseña, que no es licito al abogado vender su ayuda, y patrocinio, si la tal ayuda se haze sin trabajo ninguno. La Glossa siguen muchos Iuristas como lo refiere Sylvestro. Algunos otros Doctores como Turrecremata. y Altisiodorense enseña ser Simonia vender las sciencias naturales.

Glos. 11. q. 2. can. non licet Syl. v. doctor q. 10 & 11. & v. Simonia q. 10. Turrecr. can. qui studet 1. q. 1. Alti. li. 3. p. 3. tract. 21.

¶ A esta duda se responde, que no es Simonia vender las sciencias naturales. Esto enseñan todos los Doctores ya citados. La razon es: porque las sciencias naturales no son spirituales, esto es, sobrenaturales. Luego no es Simonia véderlas. Desuerte, que el abogado puede muy bien vender su ayuda, y patrocinio, como consta por el vso.

¶ A la razon de dudar se responde, que las verdades naturales no son donde Dios sobrenatural, y ansi se pueden vender.

¶ La segunda difficultad es, si es Simonia vender la Theologia. La razon de dudar es: porque la Theologia es sobrenatural, que se engendra de los principios de la fe, como dizen los Theologos. Luego es Simonia venderla. Confirmase, Porque si se puede vender, sigueſe que sea Simonia dar vna prebenda, como vn Canonicato, o racion por leer Theologia, lo qual es contra la costumbre de la Iglesia. Que esto se siga consta: porque la prebenda, que es cosa spiritual, se daria para cosa vendible, y temporal, qual es el leer Theologia.

¶ Por el contrario haze, que la Theologia es habito acquisito, y que se acquiere con industria humana. Y por consiguiente es natural. Luego puedese vender. Confirmase. Porque en la Iglesia hay salarios señalados para los que leen Theologia como para los que leen las demas facultades. Luego no es Simonia vender la Theologia.

Pal. in d. allegata q. vlt.

En esta duda Palude enseña, que las demas sciencias son venales, pero no la Theologia, y lo mismo tienen otros Doctores. Sylvestro modera esta sentencia, como se puede ver en el. Lo mismo parece que affirma Cayetano.

Syl. v. Simonia q. 10. Cai. v. Simonia.

Aduiertase, q̃ la Theologia, de la qual se disputa al presente tienen muchas obras proprias, o actos. El primero es, deduzir las conclusiones de los principios reuelados, por demonstracion, o razon topica, y probable. El segundo acto es, declarar las sagradas escripturas, mirando primero, y consultando los Doctores. El tercer acto es, predicar el Euangelio al pueblo. El quarto acto es, dar saludables consejos, y responder a las dubdas, que pregun-

tan

tan para ſoſlegar ſus conſcien-
cias.

¶Digo lo primero. Simonia es recebir dinero, o precio por la predicacion del Euangelio. Eſto enſeñan todos los Thomiſtas muy particularmente Medina, Orellana, en los lugares citados. La razon es, porque ſeria vender el Euangelio, el qual es coſa eſpiritual. Luego es Simonia. Confirmaſe: porque la predicacion del Euangelio ſe ordena immediatamente a la ſalud eſpiritual de las almas. Luego vender la tal predicacion ſeria vender la ſalud eſpiritual, y por conſiguiente ſeria Simonia.

¶Digo lo ſegundo. Simonia ſeria recebir precio por las reſoluciones, que da a las dudas, y cõſejos para ſoſlegar las conciencias de los fieles. Lo miſmo es, ſi recibieſſe precio por la doctrina que da para catechizar los rudos en la fe. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. La razon es: porque la tal reſolucion y conſejo, y la tal doctrina, es predicacion de el Euangelio, y ſe ordena immediatamente a la ſalud eſpiritual de las almas. Luego Simonia ſera, que el Theologo reciba precio por eſto.

¶Digo lo tercero. Si el Theologo por particular don de Dios ſobrenatural declara las ſagradas eſcripturas, Simonia ſeria recebir precio por la tal declaracion. El exemplo es en S. Pablo, y otros Apoſtoles los quales con particular eſpiritu de Dios declarauan las ſagradas eſcripturas. Eſta es commun ſentencia de todos los Theologos, y Thomiſtas, y particularmente Medina, y Orellana, en ſus eſcritos ſobre eſte articulo citado. La razõ es, porque la tal declaracion era gracia ſobrenatural, y acerca de coſas ſobrenaturales. Luego Simonia es vender la tal interpretacion de la ſagrada eſcritura. De ſuerte que eſta es gracia ſobrenatural, dada graciosamente ſin induſtria de los hombres, y anſi ſera Simonia venderla.

¶Digo lo quarto. La Theologia, que de los principios por induſtria humana collige las concluſiones, o declara la ſagrada eſcritura, colligiendo la declaracion con induſtria humana de los teſtimonios de los Sanctos, no es Simonia venderla recibiẽdo precio por ella. Eſto enſeña Orellana, como coſa mas cierta. Prueuaſe con el argumento hecho en contrario, y con ſu confirmacion. Lo ſegundo ſe prueua: porque eſta Theologia tan ſolamente ſe ordena a enſeñar el entendimiento y purificarle de los errores, y falſedades. Luego no es Simonia vẽder la tal Theologia. De ſuerte que la predicacion del Euangelio, y las demas coſas de las quales ſe dixo en los dichos paſſados, ſe ordenan, como a fin a la ſalud eſpiritual de las almas, y al ſoſsego de las conſciencias, y por eſta razon no ſe pueden vender. Pero la Theologia Scholaſtica adquirida con induſtria humana tiene por fin tan ſolamente purifica-

elen-

el entendimiento de falsedades, y errores, y ansi se puede vēder. Deste parecer son communmēte los Theologos particularmēte Durando, Adriano, Cayetano, Soto. ¶ De lo qual se sigue, q̄ todas las vezes, q̄ alguno se pide al Theologo la resolucion de alguna duda para saberla, o para poder seguir su justicia temporal en el foro exterior podra muy biē el Theologo recebir precio por la tal resoluciō, sin incurrir viciō de Simonia, como lo puede recebir el Iurista. Pero si el q̄ pide la resoluciō es para quietar su conscience, no puede recebir precio. Y en esto lo mismo es del Iurista, y del Canonista. Este Corollario infiere Orellana, y le siguē cōmunmēte los discipulos de S. Thomas. La razō desto se puede colligir facilmēte de lo q̄ q̄da dicho. Pero aduiertase, q̄ ay grā differēcia entre el Theologo, y Iurista. Porq̄ al Theologo cōmunmente le preguntan en orden al foro de la conscience: pero al Iurista de ordinario le preguntan de lo q̄ toca al foro exterior. Y ansi el Theologo cōmunmente hablādo no puede vender sus resoluciones: porq̄ communmēte hablando se ordenan al bien espiritual de las conscientias. Por el cōtrario el Iurista cōmunmente hablando puede vender sus resoluciones: porque cōmunmente se ordenan al foro exterior, y a cosas temporales. En algun caso, o en algunos casos podra el Theologo vender estas resoluciones, quādo se ordenā a saber las verdades, y para endereçar los negocios en el foro exterior. Porq̄ esto es cosa temporal. Por el cōtrario el Iurista, o Canonista, algunas vezes no podra vender sus resoluciones, si se ordenā al biē espiritual de las almas, y al foro interior de la conscience.

Dur. in 4. d. 25. q. 3. Adrian. Quodli. 19. Caiet. 2. 2. q. 100. ar. 3. & in Sūma v. Simonia Soto lo. sup. citā.

¶ Lo segundo se sigue, q̄ si el Theologo pretēdiesse vender la verdad q̄ enseña en la lection, seria Simoniaco. El exemplo es. Si vn Theologo pretendiesse vender esta verdad, que las personas diuinas se constituyen por relaciones, la qual es Theologica, seria clara Simonia. La razō es: porq̄ aquella verdad Theologia es sobre natural, que se encierra en los principios sobrenaturales. Luego vender la tal verdad seria Simonia.

A la razō de dudar se respōde q̄ para ser Simonia vender el enseñar Theologia, no basta, q̄ la Theologia dependēda de los principios sobrenaturales, ni q̄ trate de cosas sobrenaturales. Porq̄ se compara con industria humana y natural, sino fuesse q̄ se ordenasse a fin sobrenatural, qual es la salud espiritual de las almas. A la confirmacion se responde, ser Simonia el recebir beneficio espiritual, y eccleſiastico por enseñar Theologia. Pero no es Simonia, si alguna prebenda, a la qual esta annexo beneficio espiritual, este tambien annexo el trabajo de enseñar Theologia. Como se ve claramente en las prebendas: que ay en las Iglesias Cathedrales diputadas para leer

Theologia, o ſagrada eſcritura. En todo eſto queda declarado: q̃ coſa ſea la eſpiritual, q̃ ſe pone en la diffinicion de Simonia.

Queda por declarar q̃ quiere dezir en la miſma diffinicion, la otra particula o coſa annexa a lo eſpiritual. Para lo qual ſe deue aduertir, q̃ eſtar annexo, y jũto con las coſas eſpirituales es tener alguna affinidad, o conjunction con ellas. Lo qual puede acõtecer de dos o tres maneras. La primero, quãdo antecede a las miſmas coſas eſpirituales, como ſe vee en el patronazgo, q̃ es vn derecho para preſentar clerigos al Obiſpo para beneficios, o capellanias. Deſuerte q̃ es vna manera de camino, y cauſa preuia y antecedẽte para adquirir alguna coſa eſpiritual, qual es el beneficio, o capellania. La ſegũda manera es, quãdo ſe cõſigue, como el officio eccleſiaſtico q̃ ſe da por el officio, y del mana y procede como de cauſa. Lo vltimo tiene affinidad cõcomitãte, y q̃ le acõpaña. Como el trabajo q̃ ay en el exercicio de los Sacramentos, y de la predicacion del Euãgelio, y en el exercicio de la gracia gratis data. De lo qual q̃da enteramẽte declarada la diffinicion dela Simonia. ¶ Quarta cõcluſiõ. Vender, o cõprar las coſas ſagradas, q̃ en ſi tienẽ ſanctidad y eſpiritualidad por diuina autoridad, ſin el beneplacito de la Igleſia, y ſin ſu autoridad es Simonia prohibida por derecho natural. Como el vẽder los ſacramẽtos, la gracia, o la charidad. Eſta concluſiõ enſeñan generalmẽte todos los Doctores. La razõ es, porq̃ a la ley Euãgelica no ay precepto ninguno añadido, ſino los preceptos de fe y de los Sacramẽtos. Y es coſa, y aueriguada, en el Euangelio, q̃ ay precepto de no vender eſtas coſas tã ſobre naturales, como hemos dicho. Luego el tal precepto, y prohibicion es de derecho natural. Como dize Chriſto. De gracia recebiſtes eſtas coſas, y aſſi graciоſamente ſe han de dar. Veaſe las razones de S. Thomas en el lugar citado, que ſon muy elegantes. Mat 10.

Quinta cõcluſion. Vẽder, o cõprar las coſas ſagradas, q̃ tienen de la Igleſia cõſecracion, y bẽdiciõ, q̃ las cõſtituye tales, y inhabiles para los vſos prophanos es Simonia prohibida por derecho natural. Como ſi vnó vendieſſe vn Caliz cõſagrado, o vna ara cõſagrada, o el agua bẽdita. Porq̃ eſtas coſas deſpues de la cõſagraciõ no puedẽ dexar de tener Sanctidad. Eſta cõcluſiõ enſeñan todos los Doctores citados. Prueuaſe cõ los miſmos argumẽtos q̃ la cõcluſiõ paſſada. Porq̃ cõprar ſemejantes coſas es comprar coſa eſpiritual, o venderla. Luego es Simonia prohibida por derecho natural.

La primera difficultad es, ſi es Simonia prohibida por derecho natural vẽder algunas coſas que por inſtitucio de la Igleſia ſon ſagradas, y q̃ no tienẽ bẽdiciõ, ni cõſagraciõ, ſino tã ſolamẽte tienẽ cõjũctiõ cõ las coſas ſagradas y eſpirituales por beneplacito

de

de la Iglesia. El exemplo es en los beneficios ecclesiasticos que tienẽ conjunction con los ministerios, y officios sagrados. En esta difficultad la primera sentencia es, que affirma que el vender, o comprar cosas semejantes es Simonia prohibida tan solamente por derecho positiuo. Esta sentencia tiene la Glossa, y la siguen muchos Iuristas, como son Innocencio, Hostiense, Antonio de Butrio, y el Cardenal y otros. La segunda sentencia es totalmente oppuesta. En todos los beneficios ecclesiasticos el comprar o vender es Simonia prohibida por derecho diuino. Esta es commun sentencia de todos los Theologos. La tercera sentencia media entre estas dos es, que en los beneficios que tienen connexion con el orden sacro, o tienen cura de almas junta, se halla Simonia prohibida por derecho diuino. Pero en los demas beneficios, que no tienen semejante conjunction, se puede hallar Simonia tan solamente prohibida por derecho positiuo.

Glos. ca. en parte de officio delegati. Alij autores ibidẽ Card. c. 1 de Simonia.

A esta duda se respõde, q̃ en la cõpra o vẽta de qualquier beneficio ecclesiastico se halla Simonia prohibida por derecho diuino natural. Esta sentencia es cõmun entre todos los Theologos, tienela Sancto Thomas en la questioncitada, Durando, Cayetano, Soto, Victoria. La razõ es: porque el derecho para recebir el estipendio por qualquier officio ecclesiastico es de derecho diuino, y natural, como lo dizen todos los Theologos. Luego vender, o comprar tal beneficio es contra derecho natural. Confirmase: porque en muchos lugares del derecho se prohibe y reprehende la Simonia en los beneficios ecclesiasticos, como vicio contra el derecho diuino. Luego no esta prohibida tan solamente por derecho positiuo.

D. Tho. art. 4. in corpo. & ad 3. Duran. in 4. d. 25. q. 3 Caie a in opusc. de Simonia q. 1. Vict. & So. vbi supr. Ca. ex diligẽti de Simonia & in extra. cum de testabile de Simonia.

¶ La segunda difficultad es, de las cosas sagradas, que tan solamente son espirituales, y sagradas, que por ley positiua se prohibe el venderlas como son los officios temporales de la Iglesia: como la mayordomia, y la sacristia, y otros semejantes. La difficultad es si sera Simonia de derecho diuino vender estas cosas.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que vender o comprar cosas semejantes, no es Simonia prohibida por derecho natural y diuino. Esto enseñan commũmente los Doctores, particularmente discipulos de Sãcto Thomas. La razon es: porque estas cosas son meramente temporales, y no estan annexas a ministerios ecclesiasticos, ni tienẽ alguna espiritualidad antes de la ley positiua. Luego estando en derecho natural, y diuino no es Simonia vender estas cosas.

Ca. Salua tor, 1. q. 3. Can. si quis Episcopus. 1. q. 1.

¶ Digo lo segundo. Vender, o cõprar estos officios es Simonia de derecho positiuo. Esta sentencia tienen communmente todos los Doctores ya citados fuera de Durando. La razon es: por

que

que en el derecho, en el qual se determina, que vender estos officios temporales, es Simonia, y es cosa cierta que no es Simonia prohibida por derecho diuino, como queda ya dicho. Luego por lo menos es Simonia de derecho positiuo. Confirmase: porque despues de puesta la ley que prohibe el vender estos officios el que los vẽde haze injuria a las cosas sagradas cõtra la virtud de religion en compra y venta. Luego es Simonia y por consiguiente es Simonia de derecho positiuo, y no de derecho natural, y diuino, como ya queda prouado.

Cap. Saluator 1. q. 3. cã. Si quis Episcopus 1. q. 1.

De lo qual se sigue: que quando la Simonia esta prohibida por derecho natural y diuino es intrinsecamente mala, y tiene intrinseca malicia. Pero quando esta prohibida por derecho positiuo, no tiene intrinseca, ni es intrinsecamente mala.

¶ Todauia queda difficultad, porque la prohibicion del derecho positiuo no muda la naturaleza de las cosas, ni trueca las cosas temporales en espirituales, como es cosa notoria. Luego no puede hazer que sea Simonia de derecho positiuo, quando no es Simonia de su naturaleza.

A esto se responde, que sola la prohibicion del vender o comprar la tal cosa aunque no es sufficiente para dar tanta Sanctidad, quanta da la consagracio o bendicion, o conjunction con los officios espirituales, pero da alguna sanctidad, que es bastãte para ser Simonia contra religiõ el vender la tal cosa quando el venderla se prohibe por la reuerencia deuida a las cosas sagradas, y espirituales.

¶ Sexta conclusion. El Summo Pontifice nunca puede incurrir las penas puestas a los Simoniacos. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo citado en la solucion del septimo argumento, y esto enseñan todos sus discipulos y commnmente los Theologos. La razon es: por. que el Principe, que haze la ley no esta subjecto a ella quanto a la fuerça, que tiene de castigar. Luego el Pontifice no incurre las penas puestas a los Simoniacos. Desuerte, que aunque el Papa cometiesse vicio de Simonia, no quedaria descommulgado, ni incurriria otras penas, que estan puestas contra los Simoniacos.

¶ Septima conclusion. Certissima cosa es, que el Summo Pontifice puede cometer peccado de Simonia en las cosas que esta prohibido por derecho natural y diuino el venderlas. Desuerte que como otro qualquiera puede cometer peccado de Simonia prohibida por derecho natural, y diuino, ansi tambien le puede cometer el Papa, como si vendiesse vn beneficio, o vn caliz quanto a la consagracion, o otra cosa semejante. Esto enseña S. Thomas en el lugar immediatamente citado, y le siguen todos sus discipulos particularmẽte Medina, y Orellana, y esto tie-

nen todos los Doctores. La razon es: porque la tal Simonia esta prohibida por derecho natural, y diuino, el qual es superior al Summo Pontifice. Luego el Summo Pontifice puede cometer el tal vicio. Particularmente que en el derecho se determina, que el autor de la ley queda comprehendido en la misma ley.

Cap. cum omnes de constitutionibus.

¶ La difficultad es, de la Simonia prohibida por derecho positiuo del Papa, qual es vender la Sacristia, o Mayordomia de la Iglesia, si el Summo Pontifice cometera peccado de Simonia vendiendo estas cosas. La razon de dudar es: porque si son de derecho positiuo Ecclesiastico el mismo Papa, que es author del tal derecho lo puede quitar. Luego por el mismo caso, que vende el tal officio se ha de entender que quita el derecho, y por consiguiente no pecca peccado de Simonia.

¶ A esta duda se responde, que es cosa mas probable, que el Summo Pontifice pecca peccado de Simonia vendiendo estas cosas, sin causa. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y particularmente Orellana. La razon es: porque como queda dicho del derecho el Principe queda subiecto a la ley que puso. Luego el Papa esta subjecto a la ley, que esta puesta de no vender semejantes officios. Confirmase: porque como dize Sancto Thomas, y todos sus discipulos, es commun sentencia de los Theologos, que el Principe esta subjecto a la ley que hizo quanto a la fuerça directiua, que tiene. Luego tambien el Papa esta subjecto a esta ley de no vender los tales officios, y si los vende comete Simonia contra derecho positiuo, como los demas. Desuerte que bien assi como el Papa si quebranta el ayuno ecclesiastico sin causa y razon, pecca contra la ley, que el tiene puesta del ayuno ecclesiastico, y es peccado de intemperancia, dessa misma suerte el Summo Pontifice, si vende estos officios pecca contra la ley que el tiene puesta, y es peccado de Simonia. Dixe sin causa y razon. Porque si lo haze con causa, y razon puede muy bien dispensar contigo, como puede dispensar con los otros. De lo qual todo se responde facilmente, a la razon de dudar hecha en contrario.

D. Tho. 1.2.q.96 ar. 5.

¶ Octaua conclusion. Siempre es illicito dar dineros por los sacramentos, y es Simonia. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y todos los Iuristas, y Summistas. La razon es; porque los Sacramentos son cosas espirituales, y sobrenaturales, que causan gracia. Luego dar dinero por los Sacramentos es Simonia. Pero aduiertase con el Doctor Angelico, que los que dispensan los

D. Tho. 2.2.q.100 ar. 3. Summistæ v. Simonia.

Sacra-

Sacramentos, pueden muy licitamente recebir alguna cosa para su sustento. Porque es de derecho natural y diuino que los ministros de el Euangelio puedan recebir alguna cosa para su sustentacion.

¶ La duda es, si en los Sacramentos tiene lugar el redimir la vexacion offreciendo precio. Desuerte que es la difficultad, si es licito en caso de extrema necessidad comprar el Sacramento, y dar precio por el. Cierta cosa es, que nunca es licito vender el Sacramento. Porque de parte del que le ha de ministrar nunca ay necessidad. Toda la difficultad es de la otra parte, la qual puede tener necessidad del Sacramento. Como si vno no quisiesse baptizar vn niño en extrema necessidad, porque no ay otro que lo sepa baptizar, y este no quiere sino le dan dinero porque le baptize. La duda es, si sera licito darle dinero: porque lo baptize, redimiendo en esto su vexacion. La razon de dudar para que no sea licito es: porque fuera del caso de necessidad, cierta cosa es, que no es licito, sino que es Simonia. Luego en caso de necessidad, aunque sea extrema sera lo mismo. Porque la necessidad, aun que sea extrema no muda la naturaleza de las cosas, ni las haze de espirituales no espirituales. Por el contrario haze, que esto no es comprar el Sacramento, sino redimir su vexacion, y quitar el tal impedimento. Luego licito es. Porque la Simonia consiste en cõprar, o vender el Sacramento.

¶ La primera sentencia es, que en ninguna manera es licito. Esta tiene Alexandro de Ales Sancto Thomas, Durando, Richardo, Palude, Sylvestro, Glossa. La segunda sentencia es, que es licita la redempcion de la vexacion, aunque sea en los Sacramentos en caso de extrema, o grauissima necessidad, no solamente para los niños, sino tambien para los adultos. Esta sentencia dizen, que tuuo Victoria sobre el lugar de S. Thomas citado, y la tiene Adriano. La tercera sentencia dize ser licita la redempcion de la vexacion en los niños: pero no en los adultos. Esta sentencia tiene Panormitano, Altisiodorense, Gerson, Cayetano, Maestro Soto. Pero ay differencia entre Cayetano y Soto, que Cayetano enseña, que nunca es licito comprar el Sacramento: pero el Maestro Soto dize ser licito comprar el Sacramento en el tal caso. Desuerte que el comprar el Sacramento no es intrinsecamente malo, y ansi puede auer algunas circunstancias con las quales se honeste y se haga licito y bueno.

¶ A esta difficultad digo lo primero. Que el comprar qualquiera cosa espiritual es intrinsecamente malo, de-

Ale. 2. p. q. 187. memb. 3. ar. 1. D. Tho. in 2. d. 5. q. 2. ar. 2. q. 5. eo in 4. d. 25. q. 3 ar. 2. q. 1. & in art. cit. Dur. Rich. Palud. d. 25 Syl. v. Simonia. Glos. cã. Baptizãdis 1. q. 1 Adrian. quodli. 9 art. 3. Panor. c. cũ in Ecclesiæ de Simonia Alti. 3. par. q. 2. Gerson. tra. de Simonia Caie. loco cita. D. Tho. So. ibi super. q. 6. ar. 1. ad 1

suerte, que con ninguna cosa se puede honestar, y hazer bueno. Esta sentencia tiene expressamente Sancto Thomas en el lugar citado, en el cuerpo, y en la solucion del primero, y esto tienen todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque la Simonia es intrinsecamente mala. Y en el tal caso es verdadera Simonia, pues se compra la cosa espiritual. Luego comprar la cosa espiritual es intrinsecamente malo. Confirmase: porque el que compra el Sacramento, o otra cosa espiritual, con el hecho protesta que compra la cosa del dueño, y que el dueño le puede passar el dominio de la cosa espiritual. Luego esto es intrinsecamente malo. Desto se ha de ver el derecho.

Cap. eos qui 1.q.1

¶ Digo lo segundo. Que se puede hallar la redempcion de vexacion en los Sacramentos dando precio sin comprar el Sacramento. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente Ortellana. Prueuase por el argumento hecho en contrario. Confirmase: porque en las cosas temporales puede auer redempcion de vexacion sin passar el dominio del dinero, que se da para redimir la vexacion, como se vee claramente en el que paga las vsuras: porque no le quieren dar el dinero de otra suerte. Luego lo mismo sera en las cosas espirituales. Desuerte que el offrecerle el dinero en el tal caso, no es para comprar el sacramento, sino para apartarle de aquel mal animo que tiene de no querer baptizar, siendo necessario el tal Sacramento.

¶ Digo lo tercero. Que en extrema necessidad espiritual, o grauissima, que casi equiuale a extrema es licito redemir la vexacion en los Sacramentos dando precio. Declaremos la conclusion. Extrema necessidad espiritual se llama al presente, quando no se puede conseguir la vida eterna por otro medio, sino por el Sacramento, como la necessidad que tiene vn niño, que esta vezino a la muerte, sino ay quien le quiera baptizar. Grauissima necessidad, que casi iguala con extrema, y se reduze a ella es, quando alguno puede alcançar la salud eterna sin Sacramento: pero no puede tener la certidumbre de esto sino es por el Sacramento. Como quando vn adulto esta vezino a la muerte: y tiene necessidad del baptismo. Este tal bien podria conseguir la salud eterna sin recebir el baptismo. Porque podria tener contricion de sus peccados, y proposito de baptizarse a su tiempo. Pero no podria tener sin el baptismo tanta certidũbre de su saluacion. Lo mismo es de vn adulto, que esta en peccado mortal, y esta cercano a la muerte respecto del Sacramento de la penitencia. Estos tales se pueden saluar con sola la contricion sin el Sacramento. Pero con el

Sacra-

Sacramento que haze de attrito contrito, pueden tener mayor certidumbre. Y priuarlos de esta certidumbre y consuelo, que se consigue a ella es extrema injuria, que se les haze. Es el exemplo de estas dos necessidades: porque extrema necessidad corporal no se dize tan solamente quâ do ciertamente la muerte esta a punto, sino tambien quando se teme que le han de cortar vn braço, o vna pierna, o que ha de tener vna enfermedad perpetua. Esto ansi declarado tiene Orellana, y le siguen communmente los Thomistas. Prueuase con la razon hecha en contrario.

Digo lo quarto, que en las demas necessidades no es licito redimir la vexacion con precio en los Sacramentos. Esta enseña el mismo Orellana: y communmente los discipulos de Sancto Thomas. De suerte, q̃ aunq̃ es verdad q̃ en las necessidades dichas enel dicho passado, sea licito dar a vno dinero, sino quiere ministrar los Sacramentos para redimir su vexacion. Pero en otras necessidades no tan graues, no es licito. Como si vno no quisiesse ministrar los Sacramentos en otros casos, no seria licito redimir su vexacion dando dinero. La razon es: porque es cosa, que jamas se ha oydo en la Iglesia, que sea licito en semejante caso redimir la vexacion con precio. Luego no es licito.

A la razon de dudar en contrario se responde facilmente, que fuera de aquellas necessidades seria illicito redimir la vexacion. Pero de alli no se sigue, q̃ en aquellas grauissimas necessidades no sea licito. El exemplo acomodado es: porque en las necessidades ordinarias no es licito tomar lo agena. Pero en la extrema necessidad, es licito: porque en la extrema necessidad todas las cosas son communes. Aduiertase, que nunca es licito dar dinero por el mismo Sacramento: porque esto siempre es intrinsecamente malo: sino que se ha de dar por la redempcion de la vexacion.

La segunda difficultad es, si los que dispensan los Sacramentos, o otras obras espirituales, como oraciones, o predicaciones, pueden sin vicio de Simonia alquilar por dinero estas obras que gastan en la tal dispensacion. Aduiertase, que tres titulos ay para poder dar dinero por alguna obra espiritual. El primero es, que se de en precio de la cosa espiritual. El segundo en precio de las obras, y trabajos que alli ay, de suerte que se alquile esto. El tercer titulo es, que sea estipendio, y jornal para sustentarse. El exemplo es en el pintor, que puede pedir precio por el artificio y por la imagen. Puede tambien pedir precio por las obras, y trabajos que ay en pintar la imagen. Finalmente se puede concertar por la sustentacion de cada dia. Al presente no ay duda, sino que es Simonia recebir precio, o darle por la cosa espi-

ritual, como ya queda determinado. Tambien es cierto, que es licito recebir precio por titulo de su sustentacion, como es cosa notoria, y se declarara a su tiempo. Toda la difficultad es si es licito recebir precio por las obras y trabajos. La razon de dudar es: porque aquellas obras y trabajos son temporales, como es cosa notoria. Luego licito sera alquilarlas, dando y recibiendo precio. Porque licito es vender el Caliz por ser cosa temporal, aunque este junto con la consagracion espiritual. Confirmase: porque a los Clerigos y a los que dispensan las cosas espirituales se les deue estipendio de justicia commutatiua. Luego ha de auer igualdad entre lo que les dan y las obras espirituales. Porque en las obras espirituales no ay cosa alguna, que se pueda igualar, y compensar con precio, sino el trabajo, y las obras, que gastan. Luego por esto sera licito lleuar precio.

¶ La primera sentencia es, que es licito lleuar precio. Esta tiene Sant Buenauentura, y Richardo, y Adriano, y Mayores.

Bon. in 4. d. 25. q. vlt. Ric. q. 1. 2. & 3. Adria. Quodli. 9. art. 1. Maio. d. 25. q. 1. D. Tho. in 4. d. 25

¶ La segunda sentencia es de Sancto Thomas, el qual tiene ser cosa illicita recebir, y dar precio por estas obras y trabajos. Lo mismo enseña Durando, Palude, Sylvestro, Cayetano, Soto. Aduiertase para declarar esta difficultad, que los trabajos, y obras que se juntan con estas actiones espirituales, son en dos maneras. Vnas intrinsecas y de si necessariamente juntas con las mismas cosas espirituales, de suerte, q no puede auer tal obra espiritual sin ellas. Como el trabajo que se gasta en lauar vn niño en el baptismo, en oyr vna confession, en celebrar missa. Otras obras, y trabajos son extrinsecas, y de si no estan juntas necessariamente con las obras espirituales, sino como dizen los Theologos, per accidens. Como en cantar artificiosamente la missa, la suauidad de la voz, la obligacion a que se obliga algunas vezes el Sacerdote en tal lugar, y en tal tiempo. Todo esto es extrinseco al celebrar la missa. Lo mismo es del trabajo, que se gasta en yr vna o dos leguas a dezir missa. Esto supuesto.

¶ Digo lo primero, que es Simonia alquilar las obras, o los trabajos, intrinsecos, que de si necessariamente se juntan con las obras espirituales, qualesquiera que sean. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Oreliana. Prueuase del derecho, en el qual se determina esto. Tambien se prueua: por que es Simonia, recebir precio por cosa alguna, segun que se junta con cosa espiritual. Y estos trabajos, y obras de si se jũtã cõ cosa espiritual, como q̃da determinado. Luego es Simonia recebir precio por las tales obras.

q. 3. art. 2. q. Dur. q. 3. Pal. q. 5. Syl. v. Simo. §. 9. Cai. v. Simo. reg. 5. Soto li. 9. de iust. q. 6. ar. 1.

Can. Si obiecerit 1. q. 3.

¶ Digo lo segundo, que los trabajos, y obras que se juntan

como

como, per accidens con las cosas espirituales, ora sean antecedentes, ora concomitantes pueden muy bien los que dispensan las cosas espirituales recebir precio por las tales obras. y algunarlas. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque estas obras y trabajos, de si son temporales, y se pueden estimar con precio. Y por otra parte no tienen intrinseca y necessaria conjunction con las cosas espirituales. Luego pueden muy bien alquilarse por precio. De lo qual todo se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ Nona conclusion. Simonia es recebir precio por las dispensaciones, que los prelados dan en las leyes ecclesiasticas, o en los votos. Esta enseñan los discipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana en el lugar citado. La razon es: porque es officio del prelado apascentar los fieles con leyes justas y sanctas, y dispensar en ellas para edificacion del pueblo. Luego Simonia sera dispensar en las tales leyes, y votos por dinero. Porque el tal officio es espiritual: como seria Simonia vender vn obispado.

¶ De lo qual se sigue, que es Simonia recebir precio el Obispo, y el prelado por cometer sus vezes a otro. Prueuase: porque cometer sus vezes, es cometer su officio espiritual, y es vso de potestad espiritual. Luego recebir precio por esto sera Simonia. Aduiertase, que los Vicarios de los Obispos pueden muy bien recebir precio por las obras, q̃ hazẽ en seruicio del Obispo, y del Obispado, y los Obispos les pueden dar precio, porque hagan sus officios. Esto enseña Cayetano, y Orellana. y communmente los Doctores. Prueuase del vso comun de todos los Obispos. La razon es: porque las tales obras de si son temporales, y de si no estan juntas con las cosas espirituales. Luego no es Simonia recebir precio por las tales obras. Cai. v. Simonia re gu. 6.

¶ Decima conclusion. Los fieles, que piden dispensacion a los prelados, y dan el dinero que se les pide, no cometen peccado de Simonia. Esto enseña Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque los tales se escusan por dos titulos. El primero es la buena fè, que tienen por ignorar inuincible mente esto, viendo que sus prelados y pastores piden dinero. Esto es sufficiente para que de ordinario los subditos tengan ignorancia inuincible, quanto a esto. Digo de ordinario: porque algunos subditos puede auer sabios, y entendidos que no tengan ignorancia inuincible deste punto. El segundo titulo es: porque los fieles no dan el dinero con animo de comprar la dispensacion, sino como estipendio de necessidad, y de sustentacion.

¶ Vndecima conclusion. Mu-

chos abusos puede auer en las dispensaciones de parte de los prelados, y de sus ministros, y officiales, los quales saben a Simonia. Esto enseñan todos los Doctores citados. Prueuase esta conclusion, declarando los abusos que puede auer. El primero, porque no ay ley por santa que sea, y por necessaria a la Republica Christiana, en la qual no se dispense, si se multiplica el precio. Y puede acontecer ser igual el caso, y la necessidad, y dispensar con el que offrece dinero, y con el que no da dinero no se dispense. Esto es abuso, y tiene mucha aparencia de Simonia ora sea de parte de los prelados, ora de parte de los officiales. Porque si la necessidad de dispensar es igual, igualmente se ha de dispensar con ambos. El segundo abuso es, que quando se dispensa en el mayor vinculo, lleuan mas dinero, que quando se dispensa en el menor. La razon es: porque si se lleua dinero para la sustentacion, tanta necessidad tiene el que dispensa en el vinculo menor, como el que dispensa en el mayor. El tercero abuso es, que los prelados, y sus officiales piden dinero en las dispensaciones para sustentacion de los ministros, y officiales de la audiencia, y con este titulo lo escusan de Simonia. Pero este titulo por lo menos en España no es bastante para escusar de Simonia. Porque los Obispos tienen de los fieles muy sufficientes redditos para sustentar los ministros necessarios como es cosa notoria. De lo qual se ha de ver el derecho, y el Concilio Tridentino.

Ca. ficut Episcopi 1. q. 2. Cõcil. Trid. sess. 25. de refor. ca. 18.

¶ Duodecima conclusion. Simonia es dar, o recebir precio por los actos espirituales. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el en la question citada en el articulo tercero. La razon es: porque es Simonia vender, o cõprar qualquiera cosa espiritual, como consta de la diffinicion de Simonia. Luego dar o recebir precio por estos actos espirituales sera Simonia.

¶ La difficultad es, si sera Simonia dar, o recebir precio por la omission de algun acto espiritual, pongo exemplo, por no celebrar, o por no predicar. La razon de dudar es: porque la omission del tal acto espiritual no es espiritual, antes es negacion del acto espiritual. Luego no es Simonia dar o recebir precio por la tal omission. Confirmase: porque la tal omision no es cosa Real, sino vn ente de razon. Luego no es cosa espiritual ni pertenece a potestad espiritual: y por consiguiente dar o recebir precio por la tal omision no sera Simonia. Por el contrario haze el derecho, y Sancto Thomas que enseña ser Simonia, si el prelado recibe alguna cosa por desistir de corregir el subdito, y esto es omission de acto espiritual. En esta difficultad ay differencia

Ca. nemo presbyterorum de Simonia.

entre

entre los Iuriſtas y Theologos. Innocencio en el capitulo Nemo citado, tiene no ſer Simonia y ſiguenle algunos Iuriſtas. Panormitano en el miſmo capitulo defiende ſer Simonia, y ſiguẽle algunos Iuriſtas. Entre los Theologos Adriano y Victoria ſobre eſte articulo, tienen no ſer Simonia. Pero S. Thomas, y Palude, y Sylu. tienẽ ſer Simonia. Aduiertaſe lo primero que los actos eſpirituales ſon en quatro maneras. Los primeros ſon, que meramẽte pertenecẽ a la poteſtad de ordẽ como conſagrar el cuerpo y ſangre de Chriſto. Otros pertenecẽ meramẽte a la poteſtad de juriſdictiõ como deſcomulgar, y abſoluer de la deſcomunió. Otros pertenecẽ a ambas poteſtades, como abſoluer de los pecados, q̃ pertenecẽ a la poteſtad de ordẽ, y de Iuriſdictiõ. Finalmẽte otros no pertenecen a poteſtad alguna, como orar, baptizar: profeſſar religiõ. Aduiertaſe lo ſegũdo, q̃ ay grã differencia entre la poteſtad de ordẽ de vna parte, y la poteſtad de juriſdictiõ de la otra. Que la poteſtad de ordẽ eſtade tal ſuerte determinada a ſu acto poſitiuo, q̃ en ninguna manera puede tener acto acerca de la negaciõ del tal acto, el exẽplo es enel character ſacerdotal, el qual es principio poſitiuo para conſagrar el cuerpo de Chriſto. Y para no conſagrar no tiene acto ninguno, mas que otro qualquiera que no fuere ſacerdote. Pero la poteſtad de juriſd ction es principio poſitiuo para abſoluer y dexar de abſoluer. Aduiertaſe lo tercero q̃ la negacion del acto que pertenece a la poteſtad de juriſdiction algunas vezes es deuido de juſticia, y de officio, de ſuerte que el acto que ſe niega es deuido de juſticia y de officio. El exemplo es, quando el cura niega el oyrla confeſſion al ſubdito al tiempo, que eſta obligado de juſticia, a oyr al ſubdito. Y en el negarle el oyrle la confeſſion le haze grandiſsimo agrauio y injuſticia. Otras vezes la negacion es de tal calidad, que es negacion de algun acto, y de alguna obras, que no es deuida de juſticia. El exẽplo es, ſi vn ſimple ſacerdote no quiere oyr la confeſsiõ.

Adriano. quodl. 9. art. 2. D. Th. loco citato & in 4. diſt. 25. q. 3. ar. 2. q. 2. Pal. ibidem q. 5. Syl. v. Simonia §. 9.

¶ Lo quarto ſe ha de aduertia, que la negacion de el acto de juriſdiction, que ſe deue juſticia, es de dos maneras. La primera manera es judiciaria: como quando el ſacerdote deſpues de auer oydo la confeſsion niega la abſolucion. Porque entonces el ſacerdote, como ſentado pro tribunali, y oyendo las partes pronuncia la ſentencia. Tambien quando el prelado en el foro exterior deſpues de auer oydo, la accuſacion, o denunciacion, no corrige al ſubdito. Otra negacion ay, que es mera negacion, y abſolutamente negacion, como quando el ſacerdote antes de auer oydo la con-

fesion no absuelue, o el prelado antes de auer oydo la causa no corrige. Esto supuesto.

¶ Digo lo primero, que la negacion de el acto espiritual, que pertenece a la potestad de la orden, no es materia de Simonia. Lo mismo es de la negacion del acto espiritual, que no pertenecen a alguna potestad. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque como queda dicho en el primero, y segundo notable, estas negaciones no tienen en si alguna espiritualidad, ni indirectamente, ni reductiuamente la tienen por orden a alguna potestad.

¶ Digo lo segundo. La negacion de algun acto espiritual, que pertenece a la potestad de jurisdiction: pero el tal acto no es deuido de justicia, no es materia de Simonia. Esto enseñan los Doctores citados La razon es la misma. Porque el simple sacerdote no quiere oyr la confesion, y por acto positiuo no la quiere oyr: este tal acto no tiene spiritualidad ninguna, ni procede de alguna potestad espiritual, como es cosa notoria. Luego no es materia de Simonia. Porque la materia de Simonia ha de ser cosa espiritual y sobrenatural.

¶ Digo lo tercero, que la negacion del acto espiritual, que se deue de justicia, quando se exercita judicialmente, y con authoridad, es materia de Simonia. Esto enseñan los doctores citados. La razon es: porque en el tal caso la negacion de la absolucion es viar la potestad espiritual. Porque es negar al penitente. De suerte que es cosa espiritual, y obra de potestad espiritual. Luego es materia de Simonia: de tal suerte que dar o recebir dineros por la tal negacion es verdadera Simonia.

¶ Digo lo quarto, que la negacion del acto espiritual, que pertenece a la potestad de jurisdiction, y que se deue de justicia, aunque no se exercite judicialmente, y con authoridad, es materia de Simonia. Esto enseñan los mismos Doctores. Y entre ellos Orellana. La razon es, porque la tal negacion del acto espiritual deuido de Iusticia, antes de oyda la causa, y despues de oyda son de la misma specie, y tienen la misma espiritualidad. Luego si la vna es materia de Simonia tambien lo sera la otra.

¶ A la razon de dudar puesta al principio se ha de responder, que las tales negaciones manan y proceden de la potestad espiritual de jurisdiction. Por lo qual Simonia sera vender las tales negaciones. Tambien se puede dezir, que para que se diga cosa espiritual basta que proceda de la jurisdiction espiritual. La qual no es cosa positiua real,

como

como no lo es la jurisdiction, y potestad ciuil de suerte, que aun que sea ente de razon la tal negacion, con todo esso es cosa espiritual, y es materia de Simonia, porque procede de la jurisdiction espiritual.

¶ De lo dicho en esta difficultad se resueluen otras difficultades. La primera es, si sera licito dar precio a vno, que esta determinado de eligir el indigno por que no le elija. La segunda es, si vn confessor quisiesse absoluer a vno que no esta dispuesto, si seria licito darle dineros, porque no le absuelua. La tercera es, si a vno que quiere dezir missa en peccado mortal, si sera licito offrecerle dineros, porque no la diga en peccado mortal.

¶ Tercia decima conclusion. El recebir estipendio los ministros euangelicos no es contrario a la perfection euangelica. Esto enseñan communmente los discipulos de S. Thomas, y muy particularmente Orellana. Prueuase: porque Christo nuestro señor expressamente dize, q̃ es digno el obrero de su sustẽto. Esto mismo consta de muchos lugares del Euãgelio, y de S. Pablo. Esto mismo esta determinado en el derecho.

¶ Quarta decima conclusion. Los que dispensan las cosas espirituales, aunque por otra parte sean ricos, y tengan grande patrimonio puede justamente recebir el estipendio por el ministerio, que hazen. Esta conclusiõ es contra Adriano, el qual cita a Alexandro de Ales, y dize, que si el clerigo rico gasta sus riquezas en obras pias, podra recebir este estipendio: pero sino lo gasta en obras pias, no podra recebir el tal estipendio. Lo mismo parece, que enseña Syluestro, y Caietano en el lugar citado, y Graciano. La verdad es, que lo que dizen estos authores es muy conforme a la perfection euangelica: de suerte que el clerigo rico, que recibe estipendio se aparta de la euangelica perfection. Pero en nuestra conclusion dezimos, que no seria peccado alguno. Esto enseñan cõmunmente los discipulos de S. Thomas, y muy particularmente Orellana en el lugar citado. La razon es: porque los ministros del euangelio son dignos de su estipendio por el trabajo, que tienen en la administracion de las cosas spirituales. Y este estipendio les es deuido de justicia. Confirmase, porque el que sirue en algun ministerio ciuil y temporal puede lleuar su estipendio, aunque sea muy rico por otra parte. Luego lo mismo sera del que sirue en algun ministerio espiritual. Porque es la misma razon.

¶ De lo qual se sigue, que el ministro de las cosas espirituales, que tiene señalado estipendio por vn ministerio espiritual puede muy bien recibir otro estipendio por otro ministerio espiritual, si lo exercita. El exemplo es en el cura, que tiene sufficiente estipendio por la administracion

Adria. in 4. in. materia de resti. fol. 60. Alexan. 2. p. q. 55. mẽbro. 8. ar. 3. Syl. v. Simon. §. 3 regul. 3. Gratian. Can. Pastor. 1. q. 2.

c. Significatum de præbẽdis & tit. de Simonia.

nistracion de los sacramentos, puede muy bien recebir estipendio por las missas voluntarias que dize. Esto consta de la conclusion. Confirmase: porque en la Republica ciuil, y temporal el que tiene muchos officios, y se exercita en ellos, recibe varios, y diuersos precios. Luego lo mismo sera de los ministros espirituales. Porque es la misma razon.

¶ Quintadecima conclusion. Estando en derecho diuino, se puede hazer pacto y concierto para la sustentacion. Pero estando en derecho positiuo, todo pacto, y concierto esta reprobado. Verdad es, que este derecho positiuo esta derogado por la contraria costumbre. La primera parte de esta conclusion limita Caietano, que tan solamente tiene verdad en caso de necesidad. Pero nuestra conclusion sin limitacion ninguna es verdadera, y la tiene Victoria sobre el articulo citado, y Orellana, y communmente los discipulos de S. Thomas. La razõ es: porque el querer estipendio y recebirle como deuido de justicia no es Simonia estando en derecho diuino. Y el pacto, y el concierto no muda la naturaleza de las cosas. Luego el tal cõcierto estãdo en derecho diuino no es illicito. La segunda parte cõsta del derecho, en el qual se cõdenã todos los cõciertos hechos en las cosas espirituales de lo qual se ha de ver S. Thomas. De suerte, q̃ el tal cõcierto seria Simonia, estando en derecho positiuo. La tercera parte tiene el M. Soto y Victoria. Prueuase: porq̃ en el cap. Significatum, de præbẽdis, se apprueua vn cõcierto hecho en las cosas espirituales entre cierta Iglesia y vn clerigo. Cõfirmase: porq̃ sin escrupulo ninguno se hazen estos pactos y cõciertos en las cosas espirituales, y en capellanias, y en otras cosas semejantes. Luego este derecho ya esta abrogado por la cõtraria costũbre. La dificultad es cõtra esta cõclusion, y cõtra la passada. Porq̃ es Simonia recebir sustẽtaciõ por recebir vna monja, si el monasterio no tiene necesidad. Y mucho mas lo sera hazer cõcierto de la tal sustẽtaciõ, como se dira despues. Luego tãbiẽ sera Simonia, q̃ los ministros recibã la sustentaciõ, o q̃ hagã concierto della.

¶ A esta dificultad se ha de responder, q̃ no es la misma razon. Porque el estipẽdio por el ministerio ecclesiastico es deuido de justicia. Pero la dote para sustẽtar la monja tan solamẽte se deue de misericordia para sobrellenar la necesidad, y pobreza del monasterio. Por lo qual no auiendo necesidad, peccado es pedir la dote. Y parece que es pecado de Simonia: porq̃ se recibe por la entrada en la religiõ, q̃ es cosa espiritual. De lo qual se ha de dezir abaxo. ¶ Decima sexta conclusiõ. El estipẽdio tassado cõla authoridad de los superiores, como del Papa o de los Obispos, puedelo muy bie pedir

Cai. in sũma v. Simonia. Reg. 4.

Cõfina. de pact. catua nos de Simonia D. Th. 2. 2. q. 100. ar. 3. ad. 3.

los

los ministros ecleſiaſticos, ſin tener atencion a ſi es demaſiado. Pero el eſtipendio taſſado con ſu propria authoridad, o con cõcierto particular han de mirar, que no ſea demaſiado. Porque de otra manera cometerã pecado de injuſticia, y ſerã ſoſpechoſos de Simonia. La primera parte ſe prueua por vſo de la Igleſia: en la qual muchos varones ſanctos no hazen eſcrupulo ninguno de recebir el eſtipẽdio taſſado por el Papa, o por los Obiſpos. Y aunque algunas vezes parece demaſiado, eſto pertenece al reſplandor, y gloria de la Igleſia. Como es coſa conueniente, que los eſtipendios de los miniſtros de la republica ciuil ſean honorificos: como ſe vee en los eſcriuanos, y otros miniſtros del Rey. La ſegũda parte ſe prueua porque el eſtipendio ſe deue de Iuſticia a los miniſtros commenſurado con ſu neceſsidad. Luego ſi ay exceſſo en eſta commẽſuracion es peccado de injuſticia, y ſe preſume ſer Simonia, y que el exceſſo en el precio ſe ilua por la coſa eſpiritual. Aduierta ſe acerca de la primera parte de la cõcluſion, que S. Thomas en el lugar citado pone vna limitacion: y es que los miniſtros euangelicos nunca hã de dexar de miniſtrar las coſas eſpirituales, aunque no les den los eſtipẽdios acoſtumbrados. Porque eſto parece mal. Por lo qual no tẽgo por buenas algunas conſtituciones, que ay en algunos Obiſpados: en las quales ſe taſſa el eſtipendio por la miſſa: y el Obiſpo que lo taſſa pone deſcomunion, que ninguno reciba mayor eſtipendio. Que eſtas conſtituciones no ſean buenas, conſta lo vno, porque es conſejo de S. Pablo el adminiſtrar las coſas eſpirituales de gracia, y ſin eſtipẽdio ninguno. Por lo qual las tales conſtituciones parece que ſon contra el conſejo de S. Pablo. Conſta tambien. Porque ſeria injuſta la conſtitucion, que deſcomulgaſſe los que dan, o reciben mayor eſtipendio, que el taſſado. De lo qual ſe ha de ver Soto en el lugar citado.

Sot. q. 9. ar. 1. ante ſolutionẽ 3. argumenti.

¶ Decima ſeptima concluſiõ. El que miniſtra las coſas eſpirituales teniendo attencion al eſtipendio, como a motiuo, y con comitante: pero tiene por fin principal el culto diuino, no pecca. Pero ſi tiene por fin principal el eſtipendio, es peccado, pero no de Simonia. Eſto enſeñan communmente los diſcipulos de S. Thomas, y principalmente Orellana, y Medina. La primera parte ſe prueua: porque en la tal intencion del miniſtro ſe guarda el deuido orden. Porque las coſas temporales ſe ordenan a las eſpirituales, y las eſpirituales ſon el fin principal. Luego en eſto no ſe comete peccado ninguno. La ſegunda parte ſe prueua: porque el tal miniſtro ordena las coſas eſpirituales a las coſas temporales, como a fin. Y eſte es peruerſo orden. Luego es peccado. La tercera parte ſe prueua: porque en el tal

caſo

caso no se recibe precio por la cosa espiritual. Luego el tal peccado no es peccado de Simonia.

¶ Decima octaua conclusion: Simonia es recibir precio por el entrar en la religion, o por la profesion. Y si el monasterio tiene necesidad, licito es recibir la sustentacion. Y si el monasterio es rico, y no tiene necesidad peccado es, recibir algo, aun para sustentacion. Y este peccado, aunque tiene apparencia de Simonia, en realidad de verdad no es Simonia. Esta enseñan los Doctores citados. La primera parte se prueua: porque en el tal caso es recibir cosa temporal por cosa espiritual, qual es entrar en religion, o professar en ella. Luego es Simonia. De esta primera parte se infiere, que es Simonia prouocar a alguno con dadiuas a la Religion dandole dadiuas, como precio: como si se haze concierto de entrar en religion por ciertas dadiuas. Este Corollario con la conclusiõ enseña Sancto Thomas. Prueuase del derecho, en el qual Bonifacio enseña esta verdad. Verdad es, que es licito dar dauidas para remouer el impedimento con el qual esta detenido para no entrar en la religion. Porque esto mas es redimir la vexacion, que dar precio. Y esto enseña Sancto Thomas en los lugares citados. La segunda parte se prueua: porque a qualquier pobre le es licito recebir las limosnas para su sustento. Luego esto tambien le sera licito al monasterio. Con firmase porque la obligacion de sustentar el religioso se junta accidentalmente con el voto, aunque sea solemne, de la religion. Y ansi en el tiempo antiguo los religiosos procurauan su sustento. Luego no es peccado recibir alguna cosa para sustentacion del religioso. Las causas, y razones las señalan los Doctores, particularmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La tercera parte se prueua: porque es peccado recebir lymosna para su sustentacion el que en realidad de verdad no es pobre, sino que se finge pobre. Luego lo mismo sera del monasterio rico, y que tiene para el sustento de las religiosas, si recibe precio o limosna para su sustento.

¶ La vltima parte de la conclusiõ tiene difficultad: porque algunos Doctores tienen ser peccado de Simonia recebir cosa alguna en el tal caso, para el sustento de la religiosa. Esto tiene Adriano, y Victoria. Caietano enseña, que cometen Simonia las tales monjas, si hazen concierto, y presumen de recebir el tal sustento. Pero si cõ buena fe imitando a sus mayores, y tã solamente instãdo, no por cõcierto. Esta sentencia tiene mucho fundamento en el derecho dõde se dize ser esto Simonia. Pero aunq̃ es verdad q̃ esto tenga mucha apparẽcia, con todo esso nuestra sentẽcia es verdadera, q̃ en el tal caso no ay verdadera Si

D. Th. 2. 2. q. 100. ar. 3. ad. 4 &. quodlib. 4. ar. 23. canquá pio. 1. q. 1.

Adriano. quodli. 9. art. 6. Victor. in relect. de Simonia. Cai. v. excõmunicatio. 73. c. veniẽs. c. dilectus 1. c. quoniã de Si

monia,

monia. c. Periculoso de statu regulariũ in 6. in extrauag. sane ne in vinea de Simonia. Syl. v. Simonia §. 15. Soto q. 6, cit. art. 6. ad 4.

monia ni se comete en realidad de verdad Simonia: sino q̃ es Simonia presumpta, y q̃ tiene apparẽcia de Simonia. Esto enseñan cõmunmente los discipulos de S. Thom. y entre ellos muy particularmẽte Orellana. Tambien tiene esta sentencia Sylvestro, y Soto. La razõ es: porq̃ la Simonia cõsiste en cõprar, o vẽder cosa espiritual, y en el tal caso las Mõjas, o el monasterio no recibẽ cosa alguna cõ animo de cõprar, o vẽder cosa espiritual, sino tã solamẽte para sustentaciõ. Luego el tal pecado no es simonia. Cõfirmase: porque el ser pobre, o rico, el monasterio es cosa impertinẽte para la razon de Simonia. Y si el cõuento fuera pobre no fuera Simonia. Luego tã poco lo sera siendo rico. A lo que se dize enderecho se ha de responder, que no se ha de entẽder de verdadera Simonia, sino de la Simonia presumpta.

¶ Decima nona conclusion. Por derecho diuino esta prohibida la Simonia en los beneficios ecclesiasticos. De suerte q̃ es Simonia cõprar, o vender los tales beneficios. Esto queda determinado arriba, y lo enseña S. Thomas, y el M. Soto, y todos los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque el beneficio ecclesiastico es cosa espiritual, o annexa a cosa espiritual. Luego Simonia es vender, o comprar el tal beneficio.

D. Th. 2. 2. q. 100. art. 4. ad 3. Sot. 9. de iust. q. 7. art. 1.

¶ La duda es: si sera Simonia q̃ vn Obispo de a alguno algũ beneficio, obligãdole a q̃ le pague lo q̃ le deue de justicia por otro camino. El exẽplo es quãdo vno deue al Obispo mil ducados, y el Obispo le da vn beneficio, por q̃ le pague aq̃llos mil ducados q̃ le deue. La duda es si sera Simonia darle el beneficio ecclesiastico desta manera. La razõ de dudar es, porque, si vno prestasse a otro algũ dinero con esta condiciõ, q̃ le pague lo q̃ por otra parte le deue no seria vsura. Luego tãpoco seria Simonia en nuestro caso. Porque lo q̃ en lo tẽporal es vsura en lo espiritual es Simonia. En esta difficultad no ay duda, sino que si la obligacion fuesse estimable con precio por ser difficultosa la cobrãça de la deuda q̃ seria Simonia, y en el caso de lo temporal seria vsura. Porque se recibe aquella obligacion que es estimable con precio. En esto no ay difficultad ninguna. Toda la difficultad es, quando es facil la cobrança de la deuda, de suerte que el obligarse a pagar la tal deuda no es obligacion, que se estima con precio, hablando moralmente, entonces tiene difficultad la razon de dudar. Porque si la tal obligacion no es estimable con precio, no parece que es Simonia, ni ay compra ni venta.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que a mi parecer en tal caso se comete verdadera Simonia. Esta misma sentencia tiene el Maestro Medina. La razon es: porque las cosas espirituales hanse de dar gratis famẽte, y sin orden y respecto a

las

las cosas temporales, como lo dize Christo. De suerte que en nombre de compra y venta se entiende qualquiera manera de concierto, que se reduze a contrato, y no ay entera limpieza. Y en este caso ay vna manera de concierto, y de respecto a cosa temporal. Luego cometese Simonia.

¶ A la razon de dudar se responde de lo dicho, que no es la misma razon de la vsura que de la Simonia. Porque en la vsura por ser cosa temporal, es necessario que lo que se recibe fuera del capital sea estimable con precio. Pero en la Simonia qualquiera manera de concierto basta. Porque la cosa spiritual en razõ de serlo se ha de dar muy de gracia, y puramente de gracia.

¶ Vigesima conclusion. Los prestamos es Simonia de derecho diuino venderlos: como es Simonia vender vn canonicato, o qualquier otro beneficio. Esta enseñan communmẽte los discipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana en el articulo citado. La razon es: porque el prestamo esta annexo a cosas espirituales, y ansi se da a solos los clerigos por ser clerigos. Luego Simonia es vender el prestamo. Confirmase del vso vniuersal de la Iglesia: en la qual jamas se ha vendido prestamo ninguno. Luego cierta cosa es, que es Simonia venderle: porque de otra suerte, ya se ouiera vendido algun prestamo.

¶ La dificultad es, si las encomiendas, que se dan a los seglares, es Simonia venderlas. La razon de dudar es: porque estos bienes gran parte dellos se toma de los bienes ecclesiasticos, como son las decimas: las quales se dan tan solamente a los soldados professos, por serlo. Y esta profession es espiritual. Luego estas encomiendas se dan por titulo espiritual, y por consiguiẽte sera Simonia venderlas.

¶ A esta duda se responde, no ser Simonia. Esto enseña Orellana, y otros discipulos de S. Thomas. La razon es: porque estas encomiendas no se dan por titulo espiritual. Porque se dan a los religiosos de las ordenes militares por el ministerio temporal de pelear. Luego puedense vender. De suerte, que en las ordenes militares ay officios espirituales, que se dan a los clerigos religiosos, y para estos estan deputados beneficios ecclesiasticos. Pero a los legos religiosos de estas ordenes solamente se les comete el officio de pelear, que es temporal, y el estipendio de esto se aparta de los bienes ecclesiasticos, como se apartan las tercias, que se dan al Rey. Por lo qual estas encomiendas se dan por titulo temporal. De suerte, que estos religiosos legos de las ordenes militares se han quanto a esto como algunos señores temporales, que tienen derecho de patronazgo para presentar beneficiados. Pero estos señores temporales toman las decimas. Y ansi como estos

tales

tales señores temporales no cometen Simonia, quando vende aquel derecho, que tienen para recebir las decimas, porque el tal derecho es tẽporal: assi tambien no es Simonia vender el derecho que tienen estos commendadores para recibir estas decimas. Aduiertase: que se requierẽ muchas cosas para que la tal vẽta del todo sea buena y honesta. La razon es: porque el summo Pontifice y los Maestros de las ordenes militares solamẽte son despenseros, y no señores de estos bienes, y assi sin gran causa no los pueden vender sin injuria de la orden. Pero al presente tan solamente determinamos, que esto no seria Simonia, por lo menos de derecho diuino.

¶A la razon de dudar se responde que estas encomiendas, aunque se dan a solos los professos, pero no se dan por titulo de la profession, sino por titulo de pelear: el qual officio es temporal. O por lo menos se dá como premio honroso de los trabajos que han passado en la guerra, lo qual es titulo temporal, y no espiritual.

¶Vigesima prima conclusiõ. Solo el Põtifice entre todos los prelados ecclesiasticos, tiene authoridad de poner pensiones sobre los beneficios ecclesiasticos. Esta conclusion tienen todos los Theologos, y juristas. Prueuase de la comun costumbre de la Iglesia. De suerte, que aunque estando en derecho diuino, qualquier Obispo puede poner pensiones sobre los beneficios de su obispado, que distribuye: pero por derecho positiuo esta facultad esta reseruada al summo Pontifice, como consta por el vso. Para declarar esto, es necessario explicar, que cosa sea pensiõ. Pensiõ no es otra cosa, sino vn derecho de recebir alguna parte del beneficio del possessor, con authoridad del superior. Declaremos esto. El derecho del beneficio es para recebir el estipendio, q̃ le da el pueblo Christiano. Pero pẽsion es derecho de recebir del beneficiado vna parte del beneficio. Para esto es necessaria authoridad del superior. Porq̃, si el beneficiado despues de auer alcançado el beneficio, se obliga por algun contrato a dar a alguno alguna parte del beneficio, el tal derecho no es pensiõ ecclesiastica, de la qual se trata al presente. Porq̃ el tal contrato se hizo con particular authoridad del beneficiado. Por lo qual el tal derecho se acaba con el mismo beneficado, q̃ hizo el cõtrato. Pero el derecho de la pensiõ ecclesiastica no se acaba con el beneficiado, sino passa con el beneficio: y el otro possedor del beneficio tiene obligacion de pagar la pensiõ. Pero el tal derecho es temporal. Porq̃ estas pensiones se sacan de los beneficios por cierto tiẽpo. De suerte, q̃ si la pensiõ o pensiones se dan a personas particulares, se acaban con los pensionarios, y se bueluen a juntar cõ los beneficios. Y si se dan a vniuersi-

dades, o collegios, o monasterios por cierto tiempo, se acaban acabado el tal tiempo, o seran perpetuas. Tambien se ha de aduertir, que la pēsion es en dos maneras. La vna, que se señala por titulo espiritual. Como quā do a vn parrocho le señalā coadiutor, y al tal coadiutor pensiō: la tal pension se señala por titulo espiritual. Como quando el parrocho es ya de muchos dias, y no puede ministrar los sacramentos. Otra pension ay, que se señala por titulo temporal. El exemplo es, quando señalan pension alguna al Rey, porque defienden la Iglesia, o a vn abogado con su ayuda. La pension q̄ se señala por titulo espiritual, vna es, que tiene cierta razon de beneficio ecclesiastico, de suerte que la misma pension verdaderamente es beneficio ecclesiastico. El exemplo es, en la pension que se señala al coadiutor del parrocho. La razon es: porque el tal estipendio se da por el officio espiritual. Luego es beneficio. Otra ay que no tiene razon de beneficio. El exemplo es en la pension a que señalan a vn parrocho, que tiene muchos dias, y no puede seruir el beneficio.

¶ Tambien se ha de aduertir que el summo Pontifice, y los que tratan de la pension tienen obligacion de aduertir, que al beneficio sobre que se pone la pension, sacada la pēsion, le quede sufficiente sustentacion al ministro, y de otra manera sera injusta la pension. La razon es: porque al ministro de justicia se le deue la sufficiente sustentacion. Luego injusticia es ponerle pension, de suerte que no le quede sufficiente sustentacion.

¶ De lo qual se sigue, que es injustissimo resignar vn beneficio, reseruando para si todos los fructos. Porque el tal ministro seruira el beneficio de balde, y cō su proprio estipendio. Por lo qual dize muy bien Soto en el lugar citado, que es cosa mas absurda, reseruar para si todos los fructos por pension, que posseer juntamente dos beneficios curados. Por lo qual el vso de la Iglesia Romana tiene, que los que resignan los beneficios desta manera los compellan a sustentar los ministros, y darles congrua sustentacion: sino es que los mismos ministros cedan a su derecho. Tambien se ha de aduertir, que se ha de guardar la justicia distributiua en poner las pensiones, de suerte, que sobre el mas grueso beneficio se ponga mayor pension. Como se vee en los Obispados, en los quales siempre se pone mayor pension al mas grueso obispado, y al que es menor, la pension ha de ser mas moderada. Porque todas las cosas se han de distribuyr proporcionablemente. Y la pension es vna manera de carga sobre el beneficio.

¶ Vigesima prima conclusion. Para justificar la pension

es necessario que aya causas de suerte, que el summo Pontifice por su libre aluedrio sin causa ninguna pecca señalando pension, y la tal pension no es valida. Esto enseñan communmente los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razones: porque poner pension sobre los beneficios ecclesiasticos, es acto proprio de la potestad dispensatoria, y no dominatiua. De suerte que el Papa, quando pone pension, es despensero, y no señor. Y la dispensacion que se haze sin causa por la voluntad del que dispensa es dissipacion, y no es valida. Luego en nuestro caso no vale. Las causas en comun y vniuersal son dos. La primera es, la vtilidad de la Iglesia, y la otra la honra de Christo. Las quales ha de poner delante de los ojos el que dispensa en todas las dispensaciones. En particular vna de las causas es el ministerio, o seruicio espiritual, o temporal que se ha hecho, o se ha de hazer a la Iglesia: como consta en los exemplos puestos. La segunda causa es la pobreza del clerigo, que por orden de la Iglesia, o de los prelados della le ordenaron. Que esta sea legitima causa consta, porque el tal clerigo se apartaron de los negocios seglares, en los quales pudiera ganar su sustento. Luego conuenientissima cosa es, que la Iglesia le sustente de los beneficios ecclesiasticos. Tambien, porque esto pertenece a la honra de Christo, para que no menosprecie sus ministros, como se dize en el Cõcilio Tridentino. De lo qual se sigue que si vn clerigo pobre por titulo de la pobreza alcançó pensiõ no le han de compeller a que la dexe aunque el ordenarse lo aya alcançado por fauor y por buenas diligencias. La tercera causa es el bien de la paz, y la cõcordia entre aquellos, q̃ pleytean sobre algũ beneficio. En este caso sera licito poner pẽsiõ, como se dize en derecho. La razon es: porq̃ al bié de la Iglesia pertenece, q̃ aya paz entre los ministros de la Iglesia, para q̃ puedã mas cõuenientemẽte, y pacificamẽte exercitar sus ministerios posseyẽdo pacificamẽte sus beneficios. La quarta causa es, el resignar el beneficio en fauor de otro o permutarle con otro beneficio, como se suele hazer de ordinario. Esta causa es licita si ay tres condiciones. La primera, q̃ se prouea a la pobreza y necessidad del q̃ resigna y permuta, de suerte q̃ de tal suerte se põga la pensiõ, q̃ no q̃de cõ necesidad. La segũda, q̃ no aya de por medio dinero, o algun dõ temporal por hazer la resignacion. La tercera, q̃ estos conciertos que se hazẽ entre las partes en ninguna manera tẽgã termino, ni se dẽ por acabados hasta esperar el consentimiẽto del Papa, al qual se hã de referir estos cõciertos fielmẽte.

Cõc. Trid. sess. 21. c. 2. de reformatione.

c. nisse esse de præbendis.

porque estas permutaciones son muy communes en el vso, y lo mismo las resignaciones, sera bien dezir vn poco de las resignaciones, que de las permutaciones diraſe luego.

¶ Los que resignan el beneficio en fauor de otro, quando ponen pension conciertaſe con el pensionario, en cuyo fauor resignan, y dizen, que resignan aquel beneficio en su fauor: pero que resignan de tal manera, que le den tal pension. La difficultad es, si este concierto es injusto, y Simoniaco. La razon de dudar es: porque por fuerça de la resignacion se le passa al otro entero derecho del beneficio. Luego injusticia sera pedirle parte del beneficio. Confirmaſe: porque aquella parte, que tiene del beneficio parece que se da en precio de la resignacio. Luego es injusticia.

¶ A esta duda se responde, que con las tres condiciones se escusa la tal resignacion de injusticia, y de Simonia. Esto enseñan todos los Theologos, y todos los juristas. Esto consta del vso de la Iglesia. Confirmaſe: porque aquellas condiciones escusan la tal resignacion. La primera totalmente quita la razon de injusticia. Porque es cosa justa, que el clerigo, que resigna si es pobre y tiene necesidad, que le socorra aquel en cuyo fauor resigna. Las otras dos condiciones le quitan la razon de injusticia, y Simonia. Porque el que resigna tenia primero tres cosas. El ministerio espiritual, el beneficio, y el derecho para recebir los fructos, y finalmente los mismos fructos. Luego podra justamente, y sin Simonia dar las dos cosas primeras, y retener para si parte de los fructos para su sustento, y no ay alli razon de precio. Confirmaſe: porque el summo Pontifice puede muy bien con causa razonable dar el beneficio a vno, y ponerle pension que pague a otro. Luego muy bien podra el que resigna pedir esto al Pontifice, pues el lo puede hazer, y licitamente. Porque a qualquiera es licito pedir lo que el licitamente puede hazer. Desto todo se prueua: que es licito resignar vn beneficio y poner pension sobre otro: en lo qual parece, que auia mayor razon de escrupulo.

¶ Todavia queda difficultad. Porque parece que esta resignacion no es gracioſa: porque nace de vn concierto y obligacion ciuil, que se puede estimar con precio: aunque es verdad que es condicional, en la qual se espera el consentimiento del Papa: pero ellos entre si se conciertan. Luego la tal resignacion es Simoniaca.

¶ A esta duda se responde, que si el tal concierto se haga irreuocable, sin duda ninguna es Simoniaca. Y sera irre-

uocable, quando se ponen penas, y se dan fiadores de que no se reuocara la tal conuencion. Verdad es, que si al Pontifice le refieran el concierto con todas sus condiciones, como en realidad de verdad passo, y el passa por ello, parece que los tales no incurren las penas puestas contra los Simoniacos. Pero si el concierto es reuocable, y libre, es licito y justo, y no ay alli ninguna razon de precio: sino quãdo mucho ay razon de estipendio, o de sustentacion para passar la vida del que resigna.

¶ La duda es, si el summo Pontifice, o el Obispo, que da el beneficio, podra reseruar pension para si. Del Obispo ora no ay difficultad. Porque estando en derecho positiuo, el poner pensiones esta reseruado al summo Pontifice.

¶ A esta difficultad se responde, no ser Simonia, si el Papa por causa razonable se reserue para si, o para otro alguna pension. Esto enseña Sancto Thomas, y esto mismo enseñan todos sus discipulos. La razon es: porque auiendo causa razonable puede el Pontifice poner pension para otro. Luego podrala poner para si. Verdad es, que en esto puede auer alguna sospecha de Simonia, como lo dize Sancto Thomas en el lugar immediatamente citado.

D. Th. 2. 2. q. 100. art. 4. ad 3.

¶ De las cosas dichas se sigue la resolucion de vna duda grandemente necessaria para las costumbres. Y es, como se justifican las pensiones, que se ponen communmente sobre los Obispados de España, pidiendolas el Rey, y se dan a hijos de condes duques, y marqueses.

¶ Digo lo primero, que si ay alguna de las causas, ya dichas para señalar la pension se puede justamente poner, y tener, guardandose, como diximos, la justicia distributiua, y quedandose justo estipendio al Obispo, y sufficiente.

¶ Digo lo segundo. Teniendo atencion a los mesmos pensionarios communmente no ay causa para señalarles estas pensiones en su fauor. Prueuase, haziendo induction en las causas ya dichas: porque communmente estos pensionarios no se exercitan en ministerio ninguno espiritual, ni rezan las horas canonicas. Y aunque es verdad, que estas pensiones no se dan sino a clerigos de primera corona, con todo esso no se dan por ser clerigos, ni por titulo esperitual. Y estos pensionarios no hazen ministerio ninguno temporal communmente en seruicio de la Iglesia, o en vtilidad suya. Dixe communmente: porque puede acontecer que entre estos pensionarios aya vn hombre docto, que lea, y predique, o vn gran Iurista que haziendo

ziendo officio de abogado defienda las causas temporales de la Iglesia. Finalmente commuamente, no ay la segunda causa ya dicha. Porque con su ambicion se hazen clerigos sin llamarlos la Iglesia para este ministerio, y no son tan pobres que no los puedan facilmente sustentar sus deudos y parientes. La tercera y quarta causa, casi nunca la ay.

¶ Digo lo tercero, que teniendo atencion a los meritos, y causas de parte del Rey catholico de España, a cuya peticion se ponen las pensiones, puede auer causa justa que justifique las tales pensiones. La causa es, que el Rey con la espada temporal defiende la Iglesia de los enemigos. Esta causa de si es muy sufficiente, sino recibiesse el Rey otros muchos subsidios de la Iglesia por este fin. La razon, porque de si es sufficiente es, porque es como si estas pensiones se señalassen en fauor del mismo Rey, y el dellas despues pagasse los seruicios de los grandes, dandoles premios. Porque se señalan las pensiones por su peticion, y instancia. Esta causa parece sufficiente, y en caso de duda estas pensiones se pueden escusar de injusticia, por esta razon.

¶ Digo lo quarto, que despues de señalada pension, ora sea con derecho ora sea con injuria, si el pensionario es hombre de bien, y haze limosnas, justamente podra retener la tal pension. De suerte, que esta causa sera sufficiente, para justificar la tal pension, despues de señalada, aunque no es sufficiente para señalarla, y ponerla.

¶ Vigesima segunda Conclusion. Toda pension, que se señala, y pone por titulo espiritual, no se puede comprar ni vender. Esta conclusion es de todos los Doctores, quanto a las pensiones, que se ponen para fin de exercitar algun ministerio espiritual. Porque la tal pension, como queda dicho tiene razon de beneficio eccleſiastico, porque se señala por exercitar algun officio espiritual. Y el beneficio eccleſiastico no se puede comprar, ni vender sin Simonia. Luego tampoco la tal pension. Verdad es, que esta conclusion la suelen negar algunos, quanto a las pensiones, que se señalan por el ministerio espiritual, que ya passo. Pero prueuase la conclusion, aun quanto a estas pensiones. Porque la tal pension esta annexa a cosas espirituales o antecedente, o consiguiente mente: porque la tal pension se señala y pone por titulo espiritual que antecede. Luego la tal pension no se puede comprar ni vender.

¶ Vigesima tercia conclusion. La pension, que se consigna, y pone por qual-

quier

quier titulo temporal, se puede vender y comprar, sin ser Simonia. A esta manera de pensión se reduze la que se pone por la segunda, y tercera causa, que pusimos arriba. Esta conclusión se entiende quanto a lo que toca al derecho diuino porque estando en derecho positiuo, si la tal pensión se vende sin licencia del Papa sera Simonia de derecho positiuo. Pero vendiendose con su licencia, y authoridad, no sera Simonia. Esto enseña Caietano, adonde trae muchas razones para prouar esta conclusión. Aduiertase, que este Doctor habla indistinctamente de todas las pensiones, pero hase de declarar de las que se vsauan en su tiempo. La razon es: porque la tal pensión no contiene cosa espiritual, y se concede a clerigos, y a seglares, y la que se concede a clerigos no se concede por titulo clerical, ni obliga a rezar. Luego puedese vender estando en derecho diuino.

Cai. opusc. 17. responsione 10.

¶ Vigesima quarta conclusión. La pensión, que se pone sobre el beneficio por la quarta causa puesta arriba, que es por razon de la resignacion, puede se vender y comprar sin Simonia. Esta no es tan cierta: porque algunos hombres doctos tienen lo contrario. Pero esta conclusion tienen communmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. Prueua se lo primero del vso. Lo segundo se prueua: porque esta pensión no tiene espiritualidad ninguna. Luego licito es venderla.

¶ La duda es: porque se sigue que sea licito vender el beneficio eccleſiastico. Lo qual en ninguna manera se puede admitir. Que esto se siga se prueua: porque es licito resignar el beneficio guardando alguna pensión, pongo por exemplo quarenta ducados. Y despues es licito vender la tal pensión. Luego licito sera vender el beneficio, por aquel precio. Declaremos con exemplo la difficultad. Licito es, resignar el beneficio poniendole pensión de quarenta ducados para el, que le resigna: y despues es licito vender esta pensión por quatrocientos, o quinientos. Luego al principio se podia hazer concierto de resignar el tal beneficio por los quatrocientos ducados. En esta difficultad Caietano enseña, que qualquiera de estos contratos por si es licito, y ambos juntos son illicitos, y tienen razon de Simonia. Soto enseña, que estos dos contratos aun juntos se pueden hazer sin Simonia, hablando de si.

Sot. loco citato q. 7. art. 2.

¶ A esta duda se responde, que esta sentencia

del Maestro Soto es bien apparente. Esto tiene Orellana, y otros discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque hablando de si el precio, que se recibe en el segundo contrato, no se recibe por el beneficio: y por la cosa espiritual. Luego hablando de si, no ay Simonia: aunque se haga juntamente la resignacion del beneficio. Pero mucho mejor, si la venta de la pension se celebre mucho tiempo despues. De suerte, que si se hagan con buena fee, no se han de condenar estos contratos, aunque se hagan juntamente. Verdad es, que muchas vezes se puede cometer Simonia. De lo qual se responde a esta duda.

¶ La segunda difficultad es: porque es licito permutar vn beneficio por la pension que se señala por la segunda, tercera, y quarta causa. Luego la tal pension no es vendible, ni estimable por precio. Porque si lo fuera, no fuera licito commutar cosa espiritual, o annexa, a espiritual por la tal pension precio estimable. Que sea licita esta commutacion, consta del vso comun de los Pontifices aprouado, que commutan beneficios por pensiones que se señalan a solos los clerigos, por qualquiera causa. En esta difficultad Victoria en la relection de Simonia enseña no ser verdad, que la pension, de que se habla en la vltima conclusion, sea vendible.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que sin duda son vendibles. Esto enseña Orellana, y otros discipulos de Sancto Thomas. La razon que conuence es el vso aprouado por los summos Pontifices. Y tambien lo que al presente haze gran difficultad es el vso aprouado de los Pontifices de commutar el beneficio eccleſiastico por la tal pension. Porque si la pension fuesse apreciable con dinero no parece, que se podria commutar por el beneficio. A esta difficultad dan varias soluciones. La primera es, que el beneficio no se commuta por la pension, sino por los fructos del beneficio, que son temporales. Esta solucion no es buena, como se vee claramente. Porque el derecho a los fructos no lo tiene el clerigo, sino es mediante el beneficio. La segunda solucion es, que estas pensiones que se señalan a los clerigos por qualquier causa, que se señalen, encierran en si cierta manera de espiritualidad, por razon de la qual se pueden commutar por el beneficio. Y quando se venden por autoridad del Pontifice

pierden

pierden la eſpiritualidad, y en alguna manera ſe la quita con ſu autoridad. El exemplo es en las tercias, que ſe dan al Rey y en las decimas, que con autoridad del Pontifice ſe hazen temporales, ſiendo antes eſpirituales. Eſta ſolucion no quadra. Porque ſegun eſta ſolucion ſeria Simonia contra derecho natural vender eſtas penſiones con autoridad particular. Porque ſeria vender coſa eſpiritual, o annexa a coſas eſpirituales. Por lo qual la verdadera ſolucion es, que el Summo Pontifice con la plenitud de poteſtad, que tiene, recibe en ſi el beneficio, y la penſion, quando las partes ſe conciertan de commutar el beneficio por la penſion. Y como es ſupremo deſpenſero de los beneficios, y penſiones, deſpues de la miſma poteſtad nace dar a vno el beneficio, y a otro la penſion. De ſuerte, que hablando propriamente, y en rigor, no ſe haze commutacion de beneficio por penſion, como dizen algunos, ſer licito commutar vn beneficio por otro, de lo qual diremos luego. Al preſente tan ſolamente es tranſladar las perſonas, de ſuerte que el que tenia el beneficio ſe paſſa a la penſion, y el penſionario al beneficio.

¶ La difficultad es, ſi es licito, permutar vn beneficio por otro de ſuerte, que no ſea Simonia. Y en vniuerſal es la difficultad, ſi es Simonia permutar vna coſa eſpiritual por otra, o vna coſa annexa a coſa eſpiritual por otra anexa a coſa eſpiritual. La razon de dudar es: porque Chriſto nueſtro Señor, quando manda que como lo recibieron de gracia, lo den graciosamente prohibe qualquiera commutacion de coſa eſpiritual por eſpiritual. Porque ſi ay commutacion, no ſe da de gracia. Luego eſto no es licito. Confirmaſe del derecho, adonde ſe dize, que la permutacion de las prebendas eſtando en derecho no ſe puede hazer, particularmente auiendo concierto. Luego es Simonia. En contrario es: porque no ſe haze injuria a las coſas eſpirituales en commutar vna por otra: porque ſon iguales. Luego no es Simonia. Porque la ſimonia es injurioſa a la coſa ſagrada. Confirmaſe del vſo de hombres pios, y doctos que ſe conciertan, y dizen, dezid miſſa oy por mi, que yo dire mañana por vos, o oyd mi confeſsion, y yo oyre la vueſtra. Y tambien conſta del vſo: porque las permutaciones de los beneficios haziendoſe con authoridad del Summo Pontifice, ſon licitas, como ſe dize en derecho.

Cap. quæſitum de rerũ permutatione;

Cap. ad quæſtiones de rerũ permutatione.

¶ Aduiertaſe, que la permutacion ſe puede tomar de dos maneras, propriamente,

y impropriamente. Propriamente es entre las mesmas cosas, desuerte, que se permuta vna por otra con pacto implicito, o explicito, y con obligacion ciuil, que nace, y procede del pacto y concierto. Permutacion impropria no es otra cosa, sino vna translacion de personas a diuersos ministerios, o officios, o si es permutacion de cosas no es con pacto, y obligacion ciuil, sino vna conuencion amigable y graciosa. Lo segundo se ha de aduertir, que quanto a nuestro proposito ay gran differencia entre la permutacion de beneficios de vna parte, y la permutacion de cosas espirituales, o que estan annexas a cosas espirituales: de la otra. Porque la permutacion de beneficios que se haze con autoridad, particular de las partes sin duda ninguna es Simonia de derecho positiuo, como se determina en derecho. Tambien la translacion de las personas, y qualquiera permutacion, aunque sea impropria en los beneficios, esta prohibida por derecho diuino. Porque es vsurpar el officio ageno. Porque solos los prelados de la Iglesia pueden dar, y distribuyr beneficios. Por lo qual, si se haze con particular autoridad de las partes es injusticia contra el derecho diuino, ora sea Simonia, ora no lo sea. Pero la permutacion en otras cosas espirituales, ora sea propria, ora sea impropria, no es Simonia prohibida por derecho diuino. Toda la difficultad es, si la permutacion de vn beneficio, o de vna cosa espiritual, por otra cosa espiritual siendo con pacto, y obligacion, sea Simonia prohibida por derecho diuino. Dixe con pacto, y obligacion: porque si se haze graciosamente, y amigablemente es cierta cosa, que no es Simonia. En esta difficultad la primera sentencia es, que es Simonia. Tiene la Richardo, Syluestro Sant Antonino, Adriano, y Victoria. La segunda sentencia es, que no es Simonia prohibida por derecho diuino. Esto tiene Innocencio, y Mayores, y Soto.

Ric. in 4. d. 25. Syluest. v. Simonia §. 1. Anto. 3. p. ti. 15 c. 13. Adr. quodli. 9. arti. 3. Victo. rele. de Simonia n. 8. Innocen. ca. statuimus de trâsactionib. Mai. in 4. d. 25. q. 5. & 6. Sot. 9. de iust. q. 5. ar. 2.

¶ A esta difficultad se responde, que qualquiera de estas sentencias es probable. Lo qual se conuence con los autores, y razones que se traen en fauor de qualquiera de las sentencias. Y qualquiera de estas partes se puede defender, y seguir teniendo atencion a las razones, que se hazen en fauor de qualquiera de las sentencias.

Cap. quæsitū & c. cumolim de rerum permutationę.

¶ La primera difficultad, mas en particular es, quando vn beneficio excede a otro beneficio por el qual se permuta, si sera licito retener en lugar de pension annual el exceso del beneficio. El

exem-

exemplo es. Vn beneficio vale mil ducados, y otro con que se permuta vale ochocientos. La difficultad es, si el que tiene el beneficio, que vale mil ducados se podra quedar con pensiõn de dozientos ducados cada año. Y la duda procede hablando de la permutacion propria, o impropria.

¶ A esta difficultad se responde ser licito. Esto enseña Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase del vso de la curia Romana. Lo segundo se prueua de lo que queda dicho de las pensiones, que es licito poner pensiõn en el tal caso.

La segunda difficultad es, si es licito suplir aquel exceſſo a dinero seco en el caso de la duda passada.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que es Simonia compensar con dinero las dignidades Ecclesiasticas. Quiero dezir, que si se permuta vn canonicato simple con vn Arcedianato, los quales son iguales en los redditos porque cada vno vale mil ducados, y el Arcedianato en dignidad es mas excellente. En este caso el recebir dinero, y darle por suplir el exceſſo en la dignidad es manifiesta Simonia. Esto enseña Orellana, y Medina, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque esta dignidad Ecclesiastica tiene razon de cosa espiritual: porque es ministerio y officio espiritual. Luego no es licito comprarla con dinero. Lo mismo se ha de dezir del derecho, que tiene a tal silla en el Choro, que no se puede vender. Porque depende, y esta annexo a la dignidad Ecclesiastica. Lo mismo se ha de dezir, que no se puede poner pensiõn por el tal exceſſo. Porque la pensiõn se puede redimir con dinero.

¶ Digo lo segundo, que no es Simonia supplir con dinero el exceſſo en los redditos, quando vn beneficio que se permuta con otro, es mas rico, principalmente, quando el dinero que se recibe es para bien de la misma Iglesia. Esta conclusiõn se entiende de su naturaleza, y auiendo buena fè, y no teniendo animo de comprar, o vender el beneficio: porque muchas vezes en el supplir con dinero el tal exceſſo, esta palliada la vsura. Dizese que este suplemento cede en commodidad de la Iglesia, quando se vne perpetuamente al beneficio, como estipendio por el ministerio espiritual. Deuese, que aquel dinero, que se recibe por el exceſſo se haga vna perpetua vnion del con el beneficio, que le queda, para que sea estipendio por el ministerio spiritual. Esto assi declarado enseña Orellana, y communmente los discipulos de S. Thomas. Prueuase del derecho, en el qual se determina esto. Lo segundo se prueua;

Cap. Ad quæstiones de rerum permutatione.

por-

porque no es Simonia, como diximos en la duda passada, poniendo pension. Y la pension se puede redimir con dinero. Luego el exceſſo se puede suplir con dinero. Desuerte que el Summo Pontifice, a quien pertenece determinar el derecho diuino de lo tocante al estipendio, que se deue a los ministros de la Iglesia pudo muy bien aquel dinero aplicarlo como estipendio por el ministerio de la Iglesia, sin que en esto aya Simonia. Esto enseña la Summa Angelica: y cita a Panormitano, y Sylueſtro tiene lo mismo, y Cayetano y Soto. Verdad es, que Adriano tiene lo contrario, y dize que erro grauemente la Summa Angelica, y que no tiene tal sentencia Panormitano, y da otra exposicion a aquel capitulo. Ad quæstiones. Pero la sentencia es bien probable. Porque limita el texto, el qual absolutamente dize ser licito.

Sũma Angel. v. permutatio. §. 6. Syl. v. permutatio q. 6. Cai. super ar. 4. cita. So. q. 7. cita ta ar. 1. Ad. quod li. 9. ar. 3. ad 9.

¶ Todauia ay difficultad, la qual pone Cayetano contra este dicho. Porque del se sigue, que si se permuta vn beneficio, que tiene redditos por otro que no tiene ningunos, sino solo el titulo, que seria licito recebir todo el dinero, y todos los redditos, que tiene aquel beneficio. Lo qual es falso. Porque no seria otra cosa sino comprar el beneficio con aquel dinero que se offrece. Que esto se siga, se prueua: porque quando el beneficio que se permuta es mas rico, licito es suplir el exceſſo con dinero. Luego quando se trueca el beneficio, que tiene venta por el que no tiene ninguna, tambien sera licito suplirlo todo con dinero: porque es la misma razon.

A esta duda responde Cayetano, diziendo que no se sigue. Y a la probacion responde, que quando no es tan rico el beneficio aquella parte intrinsecamente tiene razon de cosa accessoria y que se consigue. Pero el todo no tiene razon de accessorio. Por lo qual en el caso passado es licito permutar con aquella manera de compensacion. Porque lo accessorio ha de seguir lo principal. Pero en el caso de el argumento, y de la duda, no es licito. Porque el vn beneficio no tiene redditos ningunos. Por lo qual no puede auer compensacion. Y assi el offrecer dinero, tiene razon de compra, y venta por el beneficio. Lo segũdo se puede dezir, que tambien en el caso de esta duda es licito: pero no ay compra ni venta respecto del beneficio: sino que el Summo Pontifice con la plenitud de poteſtad: que tiene todo aquel dinero lo aplica, como estipendio total, y entero por el ministerio del beneficio, que antes no tenia redditos ningunos. Esta solucion, y manera de dezir sigue Cayetano, como probable, y tambien la tiene Soto, en el lugar citado.

¶ De lo qual se sigue, que condiciones sean necessarias para escusar las permutacio-

nes

nes de Simonia. Communmente suelen señalar tres. La primera, que no se haga el contrato, o concordia, o que no se concluya hasta la sentencia, y parecer del Summo Pontifice. La segunda, que al tiempo de resignar los beneficios, la resignacion se haga muy libremente en las manos del Pontifice, y no condicional en fauor de alguna tercera persona. La tercera, que no aya de por medio dinero para suplir el beneficio, que es mas grueso. Si se guardan estas condiciones, esco la cierta, y aueriguada, que no ay sospecha de Simonia. Pero si falta alguna puede auer alguna sospecha de Simonia. Verdad es que hablando de si, aunque falte la segunda, y tercera no es Simonia. De la tercera, queda ya determinado. De la segunda consta de aquella Clementina vnica de rerũ permutatione. La razon es: porque cada vno es libre para resignar su beneficio en fauor deste, o del otro, haziẽdo la resignacion en las manos del legitimo prelado, siendo digno aql, en cuyo fauor se resigna. La primera condicion de tal suerte, es necessaria, que si se acabalse, y, tuuiesse termino el concierto, antes del consentimiento del Summo Pontifice, seria Simonia, por lo menos de derecho positiuo. Pero si espere el tal consentimiento, y se haga el contrato condicionalmente: si al Pontifice le diere gusto, y hazienqole con buena fe entera relacion de los conciertos, no es Simonia, como consta de el vso de la curia Romana, aprouado por todos. Y esto enseña Syluestro contra ciertos Doctores que hablauã muy escrupulosamente este punto. Es necessario dezir algo en lo que toca a la redempcion de la vexacion con dinero, en lo que toca a los beneficios ecclesiasticos: si es licita la tal redempcion.

Sylue. v. permutatio q. 4. & 5.

Vigesima quinta conclusion. Antes de auer adquirido derecho en el beneficio, no es licito redimir la vexacion con dinero. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Theologos y Iuristas. Prueuase del derecho, en el qual se determina esto. La razon es de Sancto Thomas en el lugar allegado; porque el tal con dinero allana el camino para alcançar la potestad espiritual. Luego es Simonia.

D. Thom. 2. 2. q. 100. ar. 2 ad 5. Ca. Matthæus de Simonia.

¶ Vigesima sexta conclusion. Despues de auer adquirido derecho en el beneficio, licito es redimir la vexacion con dinero. Esta enseña Sancto Thomas en el lugar allegado por la passada, y es commun entre todos los Theologos y Iuristas. Prueuase del derecho, en el qual se determina esto. La razon es: porque el que da el dinero despues de auer adquirido el derecho, no allana el camino con el precio para alcançar el beneficio: porque ya le posee y tiene. Luego no es Simonia. Aduiertase, que derecho adquirido en el beneficio ecclesiastico se llama aquel,

Cap. dilectus 1. de Simonia.

que

que vno tiene por la collacion del beneficio. Pero derecho al beneficio son los meritos, y qualquiera dignidad, que procede de la doctrina, y de las costúbres de aquel, a quien se ha de dar el beneficio. Por lo qual el derecho, que tiene el digno, o mas digno de justicia distributiua, no se llama derecho adquirido. Tampoco tiene derecho adquirido el electo, antes que lo confirme el superior. La razon es: porque derecho adquirido parece que significa derecho comparado, y adquirido por alguna action del superior, o prelado, que confiere el beneficio.

¶ Vigesima septima conclusion. No es Simonia, que aquel a quien se ha offrecido ya el beneficio redima la vexacion con dinero, que se le haze en el recebir de la possession. Desuerte, que si al tal le impiden la possession, puede quitar este impedimento con dinero. Esta es contra Soto que duda de esto. Pero nuestra conclusion tiene Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque la possession todo lo q̃ tiene de espiritualidad, lo tiene del titulo del beneficio. Y en el tal caso el beneficiado tiene ya el titulo, y el derecho adquirido en el beneficio. Luego ya tiene todo lo que ay de espiritualidad en la possession, y por consiguiente con el dinero no allana el camino para adquirir alguna cosa espiritual.

¶ Vigesima octaua conclusion. Licito es, antes de adquirir el derecho en el beneficio redimir la vexacion de aquellos, que de hecho pueden hazer daño, pero cóforme a derecho no pueden aprouechar. El exemplo es, si vn oppositor le detienen por fuerça para que no pida el beneficio, o le infaman gravemente delante del Obispo, el tal puede muy bien con dinero redimir la vexacion, que le hazen. Esta es contra algunos Doctores demasiado escrupulosos: pero tienen la communmente los Thomistas, y entre ellos Orellana. La razon es: porque en estos casos el oppositor, aunque no tienen derecho adquirido en el beneficio, pero tiene derecho adquirido en la oppositiõ y en su libertad, y en su fama, y en estas cosas le hazen vexacion contra derecho. Luego licito es redimir la vexacion con dinero en estas cosas. Confirmase: porque, aunque en estas cosas redima su vexacion con dinero, no allana por esso el camino, para que le den el beneficio. Porque puede acontecer, que despues de todo esto no le den el beneficio, y assi tan solamente adquiere su libertad, y fama. Luego en este caso no es Simonia. Desuerte que en este caso con el dinero, y redimiendo la vexacion tan solamente quita los obstaculos, y impedimentos. Declaremos esto con vn exemplo. Da vno dinero a vn Maestro para que le enseñe Theolo-

gia,

gia, o Canones: y con estas facultades adquiere despues vn beneficio. Este tal no se dize, que con dinero allano el camino para alcançar el beneficio, aunque remotamente, y como antecedentemẽte allano el camino con dinero. De la misma suerte en nuestro proposito, con el dinero adquirio la libertad, y la fama, y despues el beneficio. Pero por esso no se ha de dezir, que este tal es Simoniaco.

¶ La difficultad es, quando dos pleytean vn beneficio, antes que se haga la collacion a ninguno dellos, si sera licito por el bien y paz, y para que cesse el pleyto del beneficio, que vno dellos señale pensiõ al otro sobre el beneficio. La razon de dudar es: porque las tales pensiones se pueden muy bien redimir con dinero. Luego licito sera redimir cõ dinero la vexacion en el tal caso.

¶ A esta duda digo lo primero, que quando ay pleyto sobre el beneficio justamente, y licitamente se pone pensiõ con authoridad del Pontifice, por el bien de la paz. Esto enseñan todos los Theologos, y Iuristas y consta del vso. Aduiertase, que no se pone la pensiõ para redimir la vexacion, sino que el Papa. Vsando del poder de dispensar que tiene teniendo atencion a la causa dicha señalada la tal pensiõ.

¶ Digo lo segundo, que si los que pleyteauan sobre el beneficio con su propria autoridad señalassen la pensiõn, serian Simoniacos. Esto enseñan todos los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque con dinero se allanaria el camino para la cosa espiritual. De lo qual se sigue, que si dos pleytean sobre vn beneficio, y el vno dellos paga al otro las costas que ha hecho en la prosecucion del pleyto: porque cesse de tal pleyto, el tal comete Simonia. La razon es: porque en el tal caso con dinero allana el camino para el beneficio que es cosa espiritual, luego es Simonia. Aduiertase, que quando vno accepta vn beneficio con pensiõn, sino es quando la pone el Pontifice por justa causa podria auer duda si el tal comete Simonia. Pero parece, que ay razon de escusarlo de Simonia. Porque el tal no haze cosa alguna, ni redime la vexacion, sino tan solamente padece la injuria y vexacion, que le hazen en el señalar de la pensiõn. De lo dicho en el primer dicho se sigue manifiestamente la solucion de la razon de dudar.

¶ La duda es, y graue, si estando vacante la sede Apostolica, o otra Prelacia, y no queriendo los votos eligir el digno, si sera licito offrecerles dinero, para que cessen de la election del indigno, y elijan el digno. Esto disputa Cayetano muy bien. Caiet. in opusc. de Simonia q. 3.

Digo

¶ Digo lo primero. Certissimo es, que es licito offrecer dinero a los electores, porque no elijan el indigno. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razon es. porque con el tal dinero no se allana el camino para alcançar alguna cosa espiritual, y la Iglesia tiene derecho para que no elijan el indigno. Luego licito sera, y no sera Simonia offrecer dinero para este effecto. Porque en el tal caso no es otra cosa, sino redimir la vexacion, que se haze a la Iglesia en el derecho adquirido q̃ tiene. Confirmate: porq̃ el offrecer dinero con animo de q̃no se elija el indigno, no es otra cosa, sino apartar del pecado grauissimo, que se comete en la election del indigno. Luego licito es offrecer dinero en el tal caso. Lo mismo es, y lo mismo se ha de dezir, quando se da dinero: porque no elijan el digno en presencia de los mas dignos. Porque corren las mismas razones. La difficultad es, si sera licito sin rastro de Simonia offrecer dinero con este animo de que se elija el digno, ora en commun, ora en particular, nombrando a Pedro.

¶ En esta dificultad ay diuersas sentencias, las quales se pueden ver en los doctores mas en particular. La primera es de Cayetano en el lugar citado, el qual dize dos cosas. La primera es, que es licito offrecer dinero para redimir la vexacion, que se haze a la Iglesia con este animo para que se elija el digno en cõmun. La razon es: porque es licito offrecer dinero con animo de que no se elija el indigno, aunque de alli se siga, que se ha de eligir el digno, como queda determinado en el primer dicho. Luego licito sera dar dinero en nuestro caso. Confirmase: porque la Iglesia tiene derecho de justicia commutatiua, y derecho adquirido para que elijan el digno. Luego licito sera offrecer dinero, y redimir la vexacion de la Iglesia con animo, que elijan el digno en commun. Dize lo segundo, que es Simonia offrecer dinero: porque se elija el digno en particular en qualquier caso que sea, aunque este apretada la Iglesia con suprema necessidad espiritual. La razon es: porque ninguno en particular tiene derecho adquirido para la tal dignidad, antes que se elijan. Luego Simonia sera offrecer dinero. Porque seria allanar con dinero el camino para alcançar la tal dignidad espiritual. Aduiertase que ay gran differencia entre esto, que es offrecer dinero para que se elija el digno en commun, y offrecer dinero para que se elija el digno en particular. Porque offrecer dinero, para que se elija el digno en commun no es otra cosa, sino vna manera de preparacion a alguna cosa, a la qual tiene la Iglesia derecho adquirido, y le hazen gran vexacion y agrauio en este derecho sino el digno. Pero offrecer dinero

nero para que elijan el digno en singular es aparejar el camino en fauor de aquel singular para que alcançe el beneficio antes de tener derecho adquirido. Lo qual es clara Simonia. La segunda sentencia es extrema, que dize contra ambos los dichos de Cayetano, y que aun en el primero es Simonia. Esta tienen hombres bien doctos. La tercera sentencia tambien extrema es, que affirma no ser Simonia en ninguno de los casos, que dize Cayetano.

¶ A esta difficultad digo lo segundo, que la sentencia de Cayetano es la mas probable. Esto tiene Orellana, y otros discipulos de Sancto Thomas. Prueuase con las razones hechas en fauor de los dichos de Cayetano, que son muy aparentes.

¶ Digo lo tercero, que en el caso, en que es licito offrecer dinero cõ este animo, q̃ no elijã el indigno, o que elijan el digno en commun, licito es despues con buena fè procurar de gracia la election del digno en particular. Esto enseña el mismo Orellana, y otros discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque estos dos actos ambos son buenos, y el vno no se ordena al otro, ni al contrario. Luego si con buena fè procura vno graciosamente la election del digno en particular, no sera peccado. Esto tiene verdad, aunque no aya sino vn digno tan solamente. Puedese declarar con vn exemplo. En el caliz consagrado, en el qual esta junta la materia de oro o plata con la consagracion. Y el hombre gouernado con la buena razon, quando vende el caliz aparta lo vno de lo otro. Aduiertase con Cayetano, que los que tratan semejantes negocios los han de tratar muy prudentemente, y tener gran atencion: porque son negocios difficiles, en que muchas vezes se engañan los hombres. Lo qual se ha de quedar al aluedrio del varon prudente.

Vigesima nona conclusion. No es Simonia, estando en derecho diuino comprar, o vender sepultura en lugares no consagrados. Esta tiene Cayetano contra algunos hombres doctos, y lo mismo tiene Orellana, y otros hombres doctos. La razon es: porque estando en derecho natural diuino, y sin la institucion, y bendicion de la Iglesia no tiene sanctidad ni espiritualidad el sepulchro. mas que el lugar de vn hombre viuo. Luego estando en derecho natural diuino, no es peccado de Simonia comprar o vender la Sepultura. Cai. sup. c. 17. Genesis.

¶ Trigesima conclusion. Simonia es prohibida por derecho natural, y diuino comprar, o vender por mas caro precio las sepulturas por razon de la bendicion, y sanctidad que tienen de la bendicion Ecclesiastica. Esto

enseñan todos los Thomistas, y particularmente Orellana. La razon es: porque como queda dicho, Simonia es prohibida por derecho natural y diuino, vender las cosas consagradas por mayor precio por razon de la consagracion de la Iglesia. Luego lo mismo sera de la sepultura. Esto esta determinado en derecho.

Ca. nõ satis & ca. cũ in Ecclesiæ corpore. De Simonia. Et in cã. dictũ est. 1. q. 1.

¶ Trigesima prima conclusion. Simonia es prohibida por derecho positiuo Ecclesiastico, vender o comprar la misma tierra, ó suelo del sepulchro. Desuerte, que aunque el suelo, y la tierra de su naturaleza sea cosa vendible: pero por ley Ecclesiastica, se ha hecho espiritual, y que no se puede vender; porque esta junta con las cosas sagradas. Como la sacristia, y mayordomia de las Iglesias por derecho positiuo es Simonia venderlas. Porque aunque estos officios de si son temporales, por la ley Eccleſiastica se hazen como espirituales por la reuerencia deuida a las cosas sagradas, que guardan y procuran. Estas leyes se hallan en el derecho.

Ca. Abolendæ de Sepulchris cano. percipiendum 13. q. 2.

¶ Trigesima segunda conclusion. Con todo esso, es licito recebir los estipendios, y lymosnas por las sepulturas, hablando de las lymosnas acostumbradas. Esta enseñan todos los Doctores. Prueuase de el vso aprouado por los Synodos, que tassan los estipendios, y lymosnas, que se han de dar por las sepulturas de los defuntos. Confirmase: porque licito es a los clerigos recebir estipendio para su sustento, como queda determinado arriba. Luego licito sera recebir las lymosnas acostumbradas por las sepulturas para ayuda de la fabrica, y para reparar la Iglesia, y para ornamentos della. Y esto es muy justo. Porque los diffunctos moran en las Iglesias, y templos como en proprias casas. Luego justo es, que se reparen, y atauien con las lymosnas, que se dan por sus sepulturas.

¶ Trigesima tercia conclusion. No es Simonia recebir mayor precio por la sepultura, que esta en mejor lugar, y mas honrado. Pongo exemplo en la sepultura, que esta mas cerca del Altar Mayor. En esto conuienen todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase del vso commun de la Iglesia. Confirmase: porque el tal lugar mas honrado es cosa temporal: porque no es mas honrado por tener mayor bendicion, o sanctidad, sino por el beneplacito de los hombres. Lo qual se vee claramente, porque si en algun templo estuuiesse enterrado algun Rey, aquel seria mas honrado lugar para sepultura que estuuiesse mas cerca del Rey. Luego si es temporal, es vendible.

Tri-

¶ Trigesima quarta conclusion. Licitamente se puede vender, y comprar el derecho para alguna sepultura para si, y para sus descendientes y herederos, como se puede vender, y comprar vna capilla con obligacion, que no se entierre nadie, sino el, y sus descendientes. Esto enseñã communmente los discipulos de S. Thomas, particularmente Orellana. La razon es: porque esta es obligacion temporal, y se mezcla alguna honra temporal, y no es cosa espiritual. Luego licito es vender, y comprar el tal derecho. Aduiertase, que los parrochos no tan facilmente han de vender en sus Iglesias estos derechos para sepulturas, ni esto les es licito. La razon es: porque las Iglesias parrochiales son communes a todos los parrochianos, y todos ellos tienen derecho. Y assi se les haze agrauio quando se venden facilmente. Pero si ay necessidad vrgente sera licito. Pero esto mas facilmente les es licito a los religiosos. Porque los religiosos no tienen obligacion de dar sepultura en sus iglesias, ni los demas tienen derecho a enterrarse en las Iglesias de los religiosos.

¶ Aduiertase tambien, que los clerigos, y religiosos tienen obligacion de quitar qualquiera sospecha de auaricia, y de Simonia en el vender las sepulturas, y en el recebir de la lymosna por ellas. Pero principalmente se han de guardar de no induzir a alguno, a que haga voto o iure, o prometa, que eligira sepultura en sus Iglesias, o que no mudara la que ha escogido. Porque los clerigos seglares, o regulares, que tal hizieren caen en descommunion mayor latæ sententiæ reseruada al Summo Pontifice, como se determina en derecho. La qual descommunion declara muy bien Cayetano. In Clemẽtina cupiẽtes §; Iane. Cai. in Súma v. excõmunicatio c. 49.

¶ Trigesima quinta conclusion. El derecho de patronazgo propriamente, y en rigor es Simonia venderle. El tal derecho de patronazgo no es otra cosa, sino vn derecho, que se ordena a cosa espiritual como a presentar clerigos al Obispo para algun beneficio, o para capellanias. Y el tal derecho es cosa annexa a cosas espirituales, y no se puede vender, ni comprar por razon de la espiritualidad. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos con el. Pruebase de el derecho, en el qual esta determinado esto. Dixe en la conclusion quando es propriamente derecho de patronazgo. Porque si impropriamente es derecho de patronazgo, no sera Simonia comprar y vender el tal patronazgo. Porque no es cosa espiritual, ni cosa annexa a espiritual. El exemplo es en el patron, que tiene derecho temporal, por Ca. quia clerici. &c. de iurepatronatus

razon de alguna protectiõ, y tiene derecho a alguna cosa temporal. Y por esta razon tiene derecho a enterrarse en alguna capilla o en algun entierro, o derecho a distribuyr alguna lymosna cada año a los pobres. Y este patronazgo se puede vender, y comprar, como se puede vender, y comprar el derecho, que vno tiene a alguna sepultura.

¶ Trigesima sexta conclusion. Como es Simonia dar cosas espirituales por dinero, assi es Simonia dar cosas espirituales por algun seruicio, aunque se aya de hazer con el hablar. El exemplo es: si a vno le diessen vn beneficio, porque hablasse al Rey por el. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es: porque esto se puede apreciar con dinero. Luego Simonia sera dar cosa espiritual por esto.

D. Tho. 2. 2. q. 100. ar. 5

¶ Trigesima septima conclusion. Dar vn beneficio por algun seruicio que se resuelue en precio, y equiuale a el, es Simonia. Pero si no se resuelue en precio, ni equiuale a el, no es Simonia. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y muy particularmente Victoria, y Adriano. La razon es: porque entonces el beneficio no se da graciosamente, sino es como salario del tal seruicio. Luego es Simonia. Pero si no es cosa, que se resuelua en precio, ni equiuale a precio, el beneficio se da graciosamente, y assi no es Simonia. Pero este negocio es moral, y assi es necessario descender a casos particulares. Quando el Obispo paga el justo estipendio de sus seruicios a los criados, si despues les da beneficio, entonces el seruicio no se resuelue en precio, ni equiuale a el. Porque ya los criados lleuaron el justo estipendio de sus seruicios. Por lo qual lo que les da de mas se entiende darselo graciosamente. Pero quando el Obispo no paga salario ninguno a sus criados, o si se lo paga, es muy poco conforme a la calidad del seruicio, en el tal caso si da beneficio a los tales criados, se ha de entender que el seruicio se conuierte en precio de justicia, y assi no da graciosamente el beneficio. Porque su seruicio merece mayor estipendio que el que les pagan.

Vict. in rect. de Simonia p. 1. Adria. quodli. 9 art. 1. du. 2.

¶ Trigesima octaua conclusion. Quando el seruicio se haze al Obispo en vtilidad de la Iglesia, santamente puede el Obispo dar beneficio, teniendo respecto al tal seruicio, y el que sirue justamente puede esperar por este beneficio, aunque no como por precio. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: por-

que

que el tal ſeruicio haze a la tal perſona digna, y mas digna del beneficio. Y el dar el beneficio al mas digno es ſancto, y eſperar el beneficio por tener mayor dignidad tambien es bueno. Luego eſto es licito.

¶ Trigeſima nona concluſion. Seruir al Obiſpo en vtilidad del miſmo Obiſpo, o de ſus criados para alcançar ſu beneuolencia, y por eſte camino alcançar vn beneficio, de ſi es peccado: aunque no es peccado de Simonia. Eſto enſeñan los miſmos Doctores. La primera parte ſe prueua, porque el tal ſeruicio no lo haze mas digno del beneficio. Luego peccado es por eſte titulo procurar la beneuolencia del Obiſpo: y por la beneuolencia alcançar el beneficio. La ſegunda parte ſe prueua: porque en el tal caſo el ſeruicio que ſe haze al Obiſpo no tiene razon de precio. Luego no es Simonia. Verdad es, que en eſte punto ſe ha de tener grande atencion por ſer coſa ſoſpechoſa de Simonia.

¶ Quadrageſima concluſion. Dar vn beneficio por alguna dadiua, o por muchos dones, ſera Simonia, quando la dadiua, o dones tienen razon de precio, y no de otra manera. En eſta concluſion conuienen todos los diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque ſi no ay razon de precio, no ay compra ni venta de coſa eſpiritual. Aduiertaſe, que para ver quando los dones tienen razon de precio, ſe ha de tener atencion a trés coſas, que ſe ponen en derecho. La primera es la calidad de la perſona, que da y que recibe. Si la perſona que da ſuele ſer liberal, entiendeſe ſer donacion: y no precio. Pero ſi es auaro, y que da con difficultad, ha ſe de entender, que es precio. Lo ſegundo es, el tiempo de la donacion, como ſi el Obiſpo tuuieſſe neceſsidad de aquella dadiua. En el tal tiempo ſe ha de entender, que es dar para ſocorrer la neceſsidad del Obiſpo, y que no es precio. Lo tercero es, la quantidad de la dadiua. Porque ſi es coſa pequeña no ſe ha de creer, que ſe da por precio. Porque la tal dadiua no podia peruertir el animo del que la recibieſſe. Verdad es, que los Obiſpos han de tener gran cuydado de huyr de recebir dadiuas: porque es coſa de gran importancia.

¶ La duda es, ſi dar vn beneficio a vn pariente, teniendo atencion al parenteſco ſera Simonia. La razon de dudar es: porque en el derecho ſe llama Simonia. Confirmaſe: porque el parenteſco es coſa temporal. Luego dar el beneficio Eccleſiaſtico por reſpecto del parenteſco es Simonia. En eſta difficultad algunos Theologos, y entre ellos S. Bue-

Cap. Si quæſtiones de Simonia.

Ca. nemo de Simonia. Theol. in 4. d. 25. eo ibi Bonauen.

nauentura tienen ser Simonia, y lo mismo tienen algunos Iuristas, siguiendo cierta glossa del derecho.

¶ A esta difficultad se responde, que no es Simonia. Puede ser que muchas vezes aya otro peccado en dar el tal beneficio, por respecto del parentesco, como sino fuesse digno, o si ouiesse otros mas dignos. Pero no puede ser peccado de Simonia. Esta sentencia tiene Sancto Thomas en el lugar citado en la solucion del segundo, y le siguen todos sus discipulos, y particularmente Victoria, y Soto, y Adriano. La razon es: porque dar otras cosas espirituales por respecto del parentesco, no es Simonia, como dar oraciones, o sacrificios. Luego lo mismo sera del beneficio Ecclesiastico: porque es la misma razon. Confirmase: porque quando se da el beneficio Ecclesiastico: por respecto de el parentesco lo da graciosamente. Luego no es Simonia. Que lo de graciosamente consta: porque el que da el beneficio por respecto del parentesco, no recibe cosa alguna: porque el parentesco ya se lo tenia antes. Y el parentesco no es cosa, que se pueda dar y recebir. Aduiertase, que si el Obispo diesse vn beneficio a vn hombre Illustre para que finja que es su pariente, entonces seria Simonia como se dira luego. Porque el Obispo con aquella mentira, y fiction adquiere alguna cosa estimable con precio. Porque adquiere opinion de hombre Illustre.

Vict. in rel. de Simonia p. 1. Sot. 9. de iust. q. 7. ar. 3. ad 2. Adria. quodl. 9. art. 3.

¶ A la razon de dudar se responde, que en derecho se llama collacion Simoniaca aquella que se haze por causa no deuida, ni justa, aunque el beneficio se de gratis. A la confirmacion se responde, que el parentesco no es cosa que se puede dar, ni se puede estimar con dinero.

¶ La segunda difficultad es, si sera Simonia dar vn beneficio Ecclesiastico a vno, porque ruegue por el: o porque le alabe, o porque le lisongee, o por otra manera de dadiuas, que proceden de la lengua. La razon de dudar es: porque estas cosas no parece que se pueden estimar con precio. Luego no sera Simonia dar el beneficio Ecclesiastico por respecto de estas cosas. Esta difficultad disputa Adriano, Soto, y Victoria en los lugares citados. Y Adriano dize que es Simonia.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que quando los ruegos o la alabança, o la lisonja, no se resueluen en precio, ni equiualen a el, no es Simonia dar el beneficio por estas cosas, ni es simoniaco. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Victoria, Soto, Orellana. La razon es: porque el que predica o dize missa por ruegos, o por alabanças: o porque

le

le lisongee no comete Simonia, como lo dizen todos. Luego lo mismo sera del q̃ da el beneficio. Confirmase: porque en este caso no ay compra ni venta: porque estas cosas no equivalen a precio. Luego no es Simonia. Y esto esta determinado en derecho. Este dicho tiene verdad ora se de el beneficio mas principalmente, o menos principalmente por estas cosas, y ora se de al digno, o al indigno.

Ca. Salvator 1. q. 3 Can. non nulli 1. q. 1.

¶ Digo lo segundo, quando estas cosas se resuelven en precio y equivalen a el, Simonia es dar el beneficio por estas cosas. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque en tal caso ay verdadera razon de compra y venta. Luego es Simonia. Adviertase que es necessario saber, quando estas cosas se resuelven en precio, y equivalen a el. Para lo qual se ha de advertir, que si al que da el beneficio le viene alguna vtilidad, y provecho, que se pueda apreciar con dinero, en el tal caso estas cosas equivalen a precio. El exemplo es quando el Obispo da algun beneficio, porque el que lo recibe pida al Rey que de al Obispo alguna cosa vtil, y provechosa, y que se puede apreciar con dinero. Tambien puede ser exemplo, quando el mismo ruego con que se ruega al Obispo, es apreciable con dinero. Porque honra al Obispo, y se subjecta a el, y el Obispo, por aquella excellencia y honra, que se le haze, oye los ruegos, y da el beneficio. En el tal caso los ruegos equivalen a precio, y se resuelven en precio. En el tal caso es verdadera Simonia: porque ay vna manera de compra y venta.

¶ Digo lo tercero. Simonia es dar el beneficio por los ruegos o alabanças, o otras señales de benevolencia, todas las vezes que estas cosas se deduzen en pacto. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque en el tal caso la obligacion civil se puede estimar con precio. Luego sera Simonia. Confirmase: porque es vsura obligar a vno con obligacion civil a estas señales de benevolencia por razon del empreſtito. Luego en nuestro caso sera Simonia. Porque lo que en las cosas temporales es vsura en las cosas espirituales, es Simonia.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

¶ La tercera difficultad es: Si sera Simonia dar vn beneficio Ecclesiastico por amenazas o por miedo. La razon de dudar es: porque el que da el beneficio por miedo, no lo da de gracia, sino porque no puede mas, y por evitar algun mal, y el evitar el tal mal temporal se puede estimar con precio. Luego es Simonia.

Vict. in rel. lect. de Simonia p. 1. nu. 22. Adriano quodli. 2. art. 2.

¶ En esta difficultad algunos Doctores tienen ser Simonia, como lo refiere Victoria,

y entre ellos vno es Adriano.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que si el miedo se resuelue en precio y equiuale a el, sera Simonia dar el beneficio Ecclesiastico por el tal miedo: pero si no se resuelue en precio, ni equiuale a el, no sera Simonia. Esto consta de lo dicho en las dudas passadas: y se prueua con las mismas razones. La difficultad esta en declarar, quando las amenazas y el miedo se resuelueu en precio, y equiualen a el, y quando no. Para declarar esto se ha de aduertir, que el miedo se puede considerar de dos maneras. La primera es, quando tan solamente se teme el aborrecimiento, y indignacion, y se huye desto. La segunda manera es, quando se teme, que de la tal indignacion, o aborrecimiento ha de venir algun mal en los bienes, que ya tiene, o que ha de tener.

¶ Digo lo segundo. No es Simonia dar el beneficio Ecclesiastico por miedo de la primera manera, esto es, para huyr tan solamente de la indignacion de otro, y de su aborrecimiento. Esto enseña Orellana, y lo tiene por tan cierto, que lo contrario no le parece probable, y lo mismo tienen communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque dar vn beneficio por amistad, no es Simonia. Luego tampoco lo sera dar vn beneficio para huyr del odio, y aborrecimiento. Porque es la misma razon.

¶ Digo lo tercero. No es Simonia dar el beneficio Ecclesiastico por miedo para conseruar le vida, honra y fama. Desuerte que para huyr la muerte, o deshonra, o infamia no es Simonia dar vn beneficio Ecclesiastico. Esto enseña Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase del derecho, en el qual determina el Pontifice, que el que resigna el beneficio por miedo, que cae en varon constante lo han de restituyr en el mismo beneficio. Y si fuera Simonia resignar el beneficio por el tal miedo, auian de priuarle del beneficio, y no restituyrle. Luego no es Simonia. La razon es: porque la vida, honra, y fama son bienes de mas alto orden, que no se pueden apreciar con dinero, como queda dicho en la materia de restitucion. Luego en nuestro caso no es Simonia: porque no se da el beneficio por cosa que se puede apreciar con dinero. Esto es muy probable, aunque otros Doctores tienen ser Simonia: porque estos bienes, aunque sean tan excellentes se pueden apreciar con dinero.

Cap. Ad audiētiā, de ijs quæ vi metusue causa fiunt.

¶ Digo lo quarto, dar

bene-

beneficio eccleſiaſtico por miedo, y temor para huyr algun mal en la hazienda, que ſe ha de adquirir de nueuo, o recuperarſe, o conſeruarſe, es Simonia. Eſto enſeña Sancto Thomas en el lugar citado en la ſolucion del tercero, y la tienen todos ſus diſcipulos. La razon es porque en eſte caſo el tal medio ſe reſuelue en precio, y equiuale a el. Porque por aquel miedo ſe adquiere algun bien temporal, que ſe puede apreciar con dinero. Luego es Simonia. Confirmaſe: porque, ſi vn ladron ouieſſe hurtado algun dinero, y le offrecieſſen vn beneficio, porque lo dexaſſe, ſeria Simonia. Luego tambien ſera Simonia ſi ſe teme, que el ladron hurtara, y por el tal miedo ſe le da el beneficio.

¶ A la razon de dudar ſe ha de reſponder de lo que queda dicho.

¶ La vltima difficultad es, ſi dar, o reſignar vn beneficio eccleſiaſtico en confiança, y con eſperança de alcançar algun bien temporal ſea Simonia. El exemplo es en los Obiſpos, y otros, que dan beneficios, los quales ſuelen dar algun beneficio con confiança, y eſperança que guardaran el tal beneficio, para darlo a los parientes del que ſe lo dio, o con confiança, que dara los fructos, o parte dellos a vn criado, o pariente, o al miſmo que ſe lo dio. Tambien ſuelen los que tienen beneficios por ſer viejos, o enfermos, o porque no pueden conforme a derecho tener los beneficios, reſignar el beneficio en fauor de alguno, con eſperança, y confiança que ſuſtẽtara la familia ſuya. La duda es, ſi en eſtos caſos ſera Simonia. La razon de dudar es: porque la tal colacion, o reſignacion es graciosa, y liberal aunque ſe haga con confiança. Luego no es ſimonia.

¶ Digo lo primero. Eſtando en derecho diuino tal reſignacion o collacion de beneficio no es Simoniaca. Eſto enſeña Oreillana, y communmente los diſcipulos de Sancto Thomas. Prueuaſe con la razon de dudar: porque alli no ay obligacion ciuil, ni pacto, ni concierto. Luego es graciosa, y liberal, y por conſiguiente no es Simoniaca.

¶ Digo lo ſegundo, que eſtando en el miſmo derecho diuino la tal collacion o reſignacion en confiança ſabe a Simonia, y communmente es Simonia. Eſto enſeñan los miſmos Doctores. La razon es: porque aunque es verdad, que el que reſigna el beneficio pueda eſperar de gratitud alguna commodidad de aquel, en cuyo fauor reſigna, o de aquel aquien lo da: con todo eſſo es muy difficultoſo de creer, que vn clerigo pobre

que no suele ser liberal, de repente se haga liberal, y que de de gratitud cada año los fructos del beneficio, o la mayor parte dellos. Luego esto communmente es Simonia, y huele a ella.

¶ Digo lo tercero, que la resignacion, o collacion del beneficio ecclesiastico, que se haze en confiança es simoniaca, estando en derecho positiuo. El exemplo es, en el vender el officio del sacristan, o del mayordomo de la Iglesia. La qual vendicion, aunque estando en derecho diuino no sea Simoniaca, lo es estando en derecho positiuo. De la misma suerte se ha de dezir en nuestro proposito. Lo qual tiene verdad aunque la confiança se tenga de la vna parte tansolamente. Esto enseña Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase de vna constitucion de Pio quarto: en la qual determino, que las tales collaciones, y resignaciones son Simoniacas, y subjectas a las penas de los Simoniacos. Esto mismo determino Pio quinto en vna constitucion y motu proprio, que hizo el año de mil, y quinientos, y sesenta, y nueue. En la qual constitucion determina, que los que con esta confiança reciben, o tienen algun beneficio, o pensiones, o fructos de beneficios, quedan priuados de todos los officios, y pensiones ecclesiasticas, y quedan descomulgados con descommunion maior: de la qual no pueden ser absueltos, sino es por el Papa, fuera del articulo de la muerte. Las razones, que mouieron a estos Pontifices a condemnar esto por Simonia, son las siguientes. La primera: porque como queda determinado, la tal collacion, o resignacion en confiança huele a Simonia y cõmunmente es Simonia. La segunda: porque las tales resignaciones, y collaciones en confiança eran causa, que de los redditos de la Iglesia se sustentassen hombres prophanos, y seglares con gran authoridad, y algunas vezes hombres pernicioſos. La tercera es, porque las tales resignaciones, y collaciones eran causa, que los beneficios ecclesiasticos se perpetuassen en algunas casas, y familias como por derecho hereditario. Aduiertase, que quando consultan al Theologo ha de mirar diligentemente, si es confiança, o si es prouança y presumpcion, y conjectura de confiança. Para lo qual se ha de aduertir, que en la constitucion de Pio quinto se condenan algunas resignaciones por confianças. Pero porque era grandemente difficultoso prouar en el foro exterior la confiança en la misma constitucion estableció, que presumpcion, y conjecturas son legitimas, para pro-

uar

uar en el foro exterior la confiança. Las confianças puſo el Pontifice deſde el principio de la conſtitucion haſta el parrafo. Ad probandum vero plene. Y de alli adelante puſo las preſumpciones. Lo ſegundo ſe ha de aduertir, que ay gran differencia en lo que toca al foro de la conſciencia entre la confiança, y prouacion legitima, o preſumpcion Porque, ſi alguna reſignacion ſe haze en confiança, el Theologo la ha de llamar ſimoniaca, y eſta ſubjecta a las penas de la Simonia. Pero ſi ay preſumpciones legitimas para prouar la confiança, pero en realidad de verdad no vuo tal confiança, no ſe ha de dezir la tal reſignacion Simoniaca, ni confiança, ni eſta ſubjecta a las penas de la Simonia en el foro de la conſciencia. Declaremos lo con exemplo.

¶ La primera conjectura, o preſumpcion, que ſe pone en la tal conſtitucion es, ſi vno deſpues de auer cedido al beneficio, y tomado el ſucceſſor la poſſeſsion, ſe mete en el beneficio, o en las coſas del beneficio, o recibe los fructos, o el ſucceſſor, o ſu pariente remite los fructos, o parte dellos. En eſte caſo, ſi al Theologo por otra parte le conſta, que en realidad de verdad, no fue confiança, aunque ſe prueue, y vea claro eſta preſumpcion no ha de condenar la tal reſignacion, como Simoniaca, aunque en el foro exterior la condenen por tal. Porque el foro exterior, que juzga tan ſolamente de lo exterior, legitimamente procede por las preſumpciones externas. Pero el Theologo, que juzga en el foro interior de las coſas internas, y ocultas, ha de dar entera fee al que conſulta, y juzgar ſegun la realidad de verdad, y no conforme a la preſumpcion, y conjectura, la qual puede ſer falſa.

¶ La difficultad, que puede auer acerca de eſta conſtitucion es, quando es la confiança de gratitud, y no de juſticia, ſi en el tal caſo es Simonia de derecho poſitiuo. La razon de dudar es: porque el otro, a quien doy el beneficio, o en quien reſigno, de gratitud eſta obligado a correſponder. Luego licito es, confiar, que el otro reſpondera de gratitud. Por el contrario haze, que la confiança de juſticia eſtaua prohibida, y de derecho diuino es Simonia, y no auia neceſsidad, que el Papa por ſu conſtitucion la prohibieſſe. Luego quiſo el Papa quitar la confiança de qualquiera ſuerte, que fueſſe. En eſta difficultad ha

auido

auido diuersos pareceres. Vnos dizen, que qualquiera manera de confiança esta prohibida, como Simoniaca por la tal constitucion. Otros enseñan, que tan solamente la confiança de justicia.

¶ A esta difficultad se responde ser muy verisimil, que en aquella constitucion se pretendio quitar qualquiera manera de confiança por el peligro grande que auia de commeterse Simonia. Y por ser cosa tan delicada, quiso totalmente quitar qualquiera manera de confiança. Aduiertase, que en la constitucion se determina que esto tiene verdad, aunque sea la confiança de sola la parte, que dexa el beneficio. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, puesta al principio.

¶ Quadragesima prima conclusion. Conuenientes son las penas del Simoniaco, que son: que quede priuado de lo que adquirio por Simonia, y del beneficio. Y tambien los Simoniacos y mediaticos son castigados con infamia, y han de ser depuestos, si son clerigos, y incurren descommunion todos de qualquier estado que sean. Esta enseñan Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. Prueua se esta conclusion del derecho, en el qual se determina esto, como lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado.

D.Th.2. 2.q.100. art.6.

¶ Para declaracion de este punto se ha de aduertir, que aqui se ha de tratar de la restitucion, a que esta obligado el Simoniaco, aunque no es propriamente pena. Y tambien se ha de tratar de otras penas. Aduiertase tambien, que la Simonia se diuide en verdadera Simonia, y Simonia ficta. Verdadera Simonia es, quando en realidad de verdad se compra, o vende alguna cosa espiritual, o annexa a cosa espiritual. Ficta Simonia es, quando se dissimula voluntad de comprar o vender cosa espiritual. El exemplo es, si vno exteriormente se concierta con el Obispo de comprar vn beneficio: pero interiormente no tiene animo de comprarle. Esta fiction puede ser peccado de mentira, y de escandalo, y de communicar en la Simonia del que vende el beneficio: pero en realidad de verdad no es Simonia porque no es compra ni voluntad de comprar, sino voluntad fingida. Desta Simonia fingida se ha de dezir, que no tiene fuerça alguna para obligar a restitucion, ni en realidad de verdad esta subjecta a las penas de la Simonia. Tambien la Simonia verdadera se diuide en exterior Simonia, o real de vna parte, y en Simonia interior, o mental de la otra Simo-

nia

nia exterior es quando ay pacto, y concierto entre el cõprador y vendedor implicito, o explicito de comprar, y vender la cosa espiritual. Esta Simonia exterior es en dos maneras, vna es perfecta, y otra imperfecta, y començada. La perfecta acontece de dos maneras. La primera es, quando despues de la peticion implicita o explicita se entrega la cosa espiritual de parte del, que vende, y el precio de parte del que compra. La segunda manera es quando hecho el concierto del precio se entrega el beneficio espiritual, y se espera el precio para el tiempo venidero. Esta se llama perfecta y consumada: porque la compra, y vẽta se pone: en perfection, quando se entrega la cosa, que se vende, aunque se espere la paga del precio. Y el tal contrato se llama compra, y venta al fiado. A esta manera se reduze la compra, y venta de la cosa espiritual, quando los contrayentes no declarã cosa alguna exteriormente, ni hazen concierto: pero entregase el precio. En el tal caso el precio, que se entrega, tiene lugar de concierto, y es como consumacion, y fin. El exemplo es, si vn hereje mental pronuncia su heregia con animo heretico, aũque con las palabras exteriores diga, que no lo pronuncia con tal animo, es verdaderamente herege exterior, y subjecto a las penas de los herejes: y anſi en nuestro caso es Simoniaco exterior, y perfecto y subjecto a las penas de los Simoniacos. Imperfecta Simonia es quando no es consumada. Y esto puede acontecer de dos maneras. La primera es, quando hecho el cõcierto no ay tradiciõ ninguna, ni de la cosa espiritual, ni del precio temporal. La segunda manera es, quando hecho el concierto se paga el precio adelantado, y no se entrega luego la cosa espiritual, sino que se ha de hazer la entrega despues. Esta Simonia es imperfecta: porque la venta y compra no es consumada, y perfecta, hasta que se entregue la cosa que se vende. Esto es de Simonia real, y exterior. Mẽtal Simonia es la intencion de comprar o vender cosa espiritual. Esta manera de Simonia mental se halla de muchas maneras. La primera, y principal es, quando para en solo el acto interior excluyẽdo todas las demas cosas. De suerte, que ni ay concierto, ni se trata con el otro, que passe el beneficio espiritual. De manera, que anſi como el homicidio mẽtal es el animo, o intencion de causar homicidio, anſi tambien la Simonia mental es animo, o intencion de cometer Simonia real. La segunda manera es quando la intencion de comprar el beneficio, aunque de vna parte tan solamente salga fuera, con todo esso, parece que esta escondida en lo interior: y por esta razon se dize mental, y interior. El exemplo es. Vn criado del Obispo espera del Obispo vn beneficio por el seruicio, como

por

por precio, y por esta causa le sirue, pero exteriormente no ay pacto, ni manifiesta su animo al Obispo, el tal animo del criado es Simoniaco con Simonia mental. De la qual aunque procede la obra exterior del seruir, no declara aquella obra la Simonia. La tercera manera de Simonia mental es, quando de ambas partes ay depraua da intencion de comprar, y vender la cosa espiritual. Pero ninguno dellos declara a otro su praua intencion, ni explicitamente, ni se da por precio exterior cosa alguna temporal, de lo qual se ha de ver Caietano.

Caiet. in summav. Simonia c. 2. & 3. & in opus cul. de Simonia q. 3.

¶ Quadragesima segunda conclusion. Quando ay Simonia, ora sea interior, ora exterior, pero no se entrega el precio, ni la cosa espiritual, no ay obligacion de restituyr. Esto enseñan todos los Doctores citados, y muy particularmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque alli no se toma la cosa agena, sino tan solamente ay voluntad de tomarla: luego no ay obligacion de restituyr. Porque sola la voluntad por depraua da que sea, no obliga a restitucion.

¶ Quadragesima tercera conclusion. Si la Simonia exterior es perfecta, y consumada, obliga a restitucion, assi al que compra, como al que vende: por lo menos, si la Simonia se commete en la colacion de los beneficios ecclesiasticos, o en el dar de las ordenes, o en el entrar en religion. De suerte, que si Pedro compra de Paulo vn beneficio ecclesiastico por mil ducados, Pedro esta obligado a resignar el beneficio, y restituyr todos los fructos del beneficio, y Paulo esta obligado a restituyr los mil ducados del beneficio. En esto conuienen todos los Doctores. Prueua se lo primero del derecho. Lo segundo se prueua con razon clarissima: porque el beneficio no se puede apreciar con dinero, ni se puede comprar. Luego el que lleua dinero por el tiene obligacion de restituyrle, y el que tiene el beneficio es incapaz del conforme a derecho, y assi tiene obligacion de restituyrle con todos sus fructos. Esta conclusion tiene verdad, aunque aquel, a quien se hizo colacion del beneficio, aya ignorado inuencible mente, que dieron precio por el beneficio. Suele acontescer, que el padre procure con dineros vn beneficio para el hijo ignorando el hijo todo esto inuencible mente. En este caso, quando lo supiere el hijo, tiene obligacion de restituyr. La razon es: porque assi esta determinado en derecho. Desta regla estan exceptados dos casos. El primer caso es, quando el enemigo por engaño, y sin saberlo, dio precio en la colacion del beneficio. El segundo caso es, quando aquel, a quien se hizo la colacion del

1. q. 1. cã. siquis & can. presbiter & in tit. de Simonia c. de hoc & c. mandato & in alijs.

c. Matth. capit. nobis fuit c. sicut tuis de Simo.

beneficio

beneficio, expressamente repugna, y cõtradize al dar del precio, y del dinero. Assi se determina en los capitulos citados. Y es clarissima la razon. Porq̃ el enemigo por hazer mal y daño muchas vezes daria precio. Aduiertase, que en este vltimo caso estaria obligado a resignar el beneficio, y restituyr los fructos, si despues de la colació del beneficio el mismo cõsintio en el pacto, y cõcierto pagãdo el dinero, prometido o boluiẽdole a dar el dinero passado. Assi lo enseñaban cto Thomas en el sexto articulo citado en la solució del tercero da aql capitulo, sicut tuis. Verdad es q̃ Adriano, quiere q̃ en el tal caso se halle la culpa de Simonia, pero no la pena ni la obligaciõ de restituyr. Pero la doctrina de S. Thomas es mas llana, y mas conforme al texto. Tambiẽ se ha de aduertir, q̃ quando el q̃ recibio el beneficio, ignoro inuencible mente que vuo Simonia en la colacion del beneficio, quando lo supiere, tan solamente esta obligado a restituyr los fructos del beneficio en quanto de ellos se ha hecho mas rico. La razon es: porque no esta obligado a restituyr por razon de la injusta acepcion, sino tan solamente por razon de la cosa, que recibio. Pero si a sabiendas, y viendo que la colacion del beneficio era Simoniaca, y que vuo precio en ella, recibio el beneficio, esta obligado a restituyr todos los fructos q̃ recibio y todos los q̃ del beneficio se podian recebir. Porque en el tal caso tiene obligacion de restituyr por razon de la injusta acepcion.

Adriano quodl. 9. art. 3.

¶ La primera difficultad es, por fuerça de que derecho esta obligado el que vende la cosa espiritual a restituyr el precio temporal, que recibio por ella, si esta obligado a restituyr por fuerça, y virtud del derecho diuino, o del derecho positiuo. La primera sentencia es, que no ay obligacion de restituyr este precio por fuerça, y virtud del derecho diuino, sino del derecho positiuo. Esta sentencia tiene Syluestro, y refiere a Panormitano, y a Iuan Andres. Y la misma sentencia tiene Victoria y Caietano, quanto a algo. La razon es: porque en el tal caso el que dio el precio, voluntariamente le dio. Luego passo el dominio del tal precio a aquel, que dio el beneficio: y por consiguiente, estando en derecho diuino, no ay obligacion de restituyr. La segunda sentencia extrema es, que tiene obligacion de restituyr no solamente estando en derecho positiuo, sino tambien estando en derecho diuino. Esta sentencia tiene Adriano, y Soto. La razon es, porque el vsurero no solamente estando en derecho positiuo, sino tambien estando en derecho diuino, tiene obligacion de restituyr lo que lleuo mas fuera del principal. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon. La tercera

Syl. v. Simonia q. 2o. Vict. in relectione de Simonia p. 2. nu. 4.

Adriano quodl. 9. ar. 3. Sot. 9. de iust. 3. art. 2.

sentencia

sentencia es de Hostiense, y de Innocencio en el capitulo. Tuanos, de Simonia. Los quales distinguen, en los Simoniacos contra derecho positiuo ser la obligacion de derecho positiuo, y en los Simoniacos contra derecho diuino ser la obligacion de derecho diuino. Porque estos Doctores distinguen dos maneras de Simonia contra derecho positiuo. Vna es en la qual la cosa que se compra y vẽde, no era sagrada, ni espiritual antes del derecho positiuo, con el qual se prohibe la compra y venta: sino que era secular, y temporal que se podia vender y comprar. El exemplo es en la vendicion, y compra de la sacristia, o mayordomia de la Iglesia. Y esta tiene verdadera razon de compra y venta despues de la ley, y del derecho positiuo. Otra Simonia ay, que se prohibe por derecho positiuo, en la qual antes del tal derecho la materia era cosa espiritual y sagrada: pero la obra que se prohibe no era compra y venta: pero prohibese por derecho positiuo por la reuerencia deuida a las cosas sagradas, y prohibese debaxo de las penas puestas contra los Simoniacos. Por lo qual la tal Simonia aun despues del derecho positiuo no tiene propria, y verdadera razõ de Simonia. Porque aun despues del derecho positiuo no es verdadera compra y venta. El exẽplo es en las confianças: las quales aun despues de las constituciones de Pio. IIII. y Pio V. no tienen verdadera razon de compra y venta. Tambien se puede poner exemplo en la permuta de los beneficios eccleſiasticos, que se haze por propria y particular authoridad, la qual conforme a sentencia muy probable es Simonia tan solamente de derecho positiuo.

¶ Digo lo primero. En esta segunda manera de Simonia de derecho positiuo no ay obligacion a restituyr el precio, estando en derecho diuino, sino tan solamente estando en derecho positiuo. De suerte, que el que recibe los fructos del beneficio por pura confiança, no tiene obligacion a restituyr los fructos del beneficio, estando en derecho diuino, sino tansolamente, estando en derecho positiuo. Esto tienen muchos discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razon es: porq̃ en el tal caso no se recibe precio por el beneficio contra la voluntad del señor del precio. Porque no ay compra ni venta en rigor. Luego estando en derecho diuino no ay obligacion de restituyr, sino tan solamente estando en derecho positiuo y humano.

¶ Digo lo segundo: El que vende la cosa espiritual a aquel, que se le deue de justicia esta obligado por derecho diuino a restituyr el precio. El exemplo es en el cura, que vende el sacramento a vn subdito suyo, al qual estaua obligado a darsele de justicia comutatiua, que en este di-

cho

cho hablamos, quando esta obligado de justicia commutatiua. En este dicho conuienen cõmunmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razon es clara, porque este tal pecca contra justicia commutatiua lleuandole el tal precio. Luego tiene obligacion de restituyr. Porque el q̃ peca cõtra justicia commutatiua tiene obligacion de restituyr como se dize arriba en la materia de restitucion. Tambien tiene esto verdad, quando esta obligado de justicia distributiua. El exemplo es, quando el Obispo hiziesse colacion del beneficio al mas digno por precio, estaria obligado, estando en derecho diuino, a restituyr el precio. Porque como deziamos en el Obispo el quebantar la justicia distributiua obliga a restitucion, porque de justicia commutatiua esta obligado a hazer el officio de la distributiua. Luego si lleua dinero, y precio por dar el beneficio al mas digno, tiene obligacion de restituyr.

¶ Digo lo tercero, que fuera destos casos, es muy probable, que esta obligado a restituyr el precio, estando en derecho diuino. Esto tienen muchos Doctores. La razon es: porque estando en derecho diuino no tiene razon de venta ni, se passa el dominio de la cosa espiritual. Luego el que da dinero para comprar la tal cosa, no passa verdaderamente el dominio del dinero, y por consiguiente tiene obligacion de restituyrlo en derecho diuino. De lo qual se sigue, que los que venden cosas espirituales, quales son estas de que hablamos en este dicho, tienen obligacion de restituyr el precio antes de la sentencia del juez a aquel, de quien lo recibieron. Porque aquel no passo el dominio del tal precio en el que vendio la cosa espiritual. Por lo qual antes de la sentencia del juez se ha de restituyr el precio a aquel, aquien le dio. Pero despues de la sentencia del juez ha se de hazer la restitucion aquien mandare el juez conforme a derecho. De suerte, que estando en derecho diuino conforme a esta sentencia se ha de hazer la restitucion a la manera dicha. Pero es necessario declarar mas en particular las cosas perteneścientes a la restitucion, hablando absolutamente, y fuera de estos casos.

¶ La segunda difficultad es aquien se ha de hazer la restitucion del precio que se recibio por la vendicion simoniaca.

Digo lo primero, que estando en derecho diuino, quando se ha de hazer restitucion, se ha de hazer a aquel, que dio el precio: que es el comprador del beneficio. Esta es la commun sentencia de los discipulos de Sancto Thomas, y la tiene Orellana. La razon es: porque el tal no passo el do-

minio del precio en aquel, que le vendio el beneficio, porque el otro no le passo el dominio del beneficio ni pudo. Luego el dominio del precio quedo en el comprador, y por consiguiente, estando en derecho diuino a el se ha de hazer la restitucion.

¶ Digo lo segundo, que estando en derecho positiuo, y conforme a el, antes de consummada, y perfecta la Simonia se ha de hazer la restitucion a aquel, que dio el precio. Esto enseñan los mismos Doctores. El exemplo es en el, que vendio vn beneficio, y recibio precio del comprador, pero aun no le ha entregado el beneficio. En el tal caso la vendicion no esta consummada y perfecta, y assi se ha de hazer la restitucion a aquel, que dio el precio. Esto enseña Caietano, Victoria, y Soto. La razon es: porque estando en derecho diuino, la restitucion se ha de hazer al que dio el precio. Y es assi, que el derecho positiuo no castiga la Simonia, que no es consummada, y perfecta. Luego en este caso la restitucion se ha de hazer al que dio el precio.

Cai. v. Simonia Victoria & Soto vbi supra.

¶ Digo lo tercero, ser muy probable sentencia, que despues de consummada y perfecta la Simonia, no se ha de hazer la restitucion al que dio el precio sino a la Iglesia, y a los pobres, y esto estando en derecho positiuo. Es tan probable esta sentencia, que es cierto, que si vna vez se hizo la restitucion a la Iglesia, o a los pobres, no han de forçar al que vendio, ni se han de obligar a que haga otra restitucion al que dio el precio. Pruebase: porque esta es commun sentencia de todos los Iuristas, y casi todos los Theologos, Sylvestro, Caietano, Medina, y los Iuristas particularmente Nauarro y Couarruuias. La razon es: porque el tal es inhabil, y incapaz para recebir el precio, que dio por Simonia. Luego muy probable cosa es, que se deue hazer la restitucion a la manera dicha.

Syl. v. restitutio 2. & v. Simonia. §. 10. Cai. v. restit. c. 4. Medi. codice de rebus restituendis tracta. de rest. q. 2. dubio. 2. Iuris periti. ca. de hoc & c. audiuimus de Simonia Nauar. in manua. c 17. n. 37. Couar. in 2. pet. regulæ peccatum p. 2. nu. 2.

¶ Digo lo quarto, ser mas probable sentencia, que dize, que antes de la sentencia del juez se ha de restituyr el precio a aquel, que lo dio, y a aquel que compro la cosa espiritual. Esto affirman commummente los discipulos de Sancto Thomas, y muy en particular Orellana. La razon es, porque las leyes dadas contra los Simoniacos son leyes penales, como parece cosa notoria. Luego el tal precio se ha de restituyr antes de la sentencia de el juez al que le dio. Porque de otra suerte las leyes penales obligarian en conciencia, antes de la sentencia del juez.

¶ La tercera difficultad

es,

es, si el beneficio, que se recibio por Simonia, y estando en derecho diuino, aya obligacion de resignarle, o solamente por fuerça y virtud del derecho positiuo.

¶ En esta difficultad ay diuersas sentencias. La primera affirma, que ay obligacion de resignar el tal beneficio, estando en derecho diuino. Esta sentencia tiene Adriano, y Soto, y otros. La razon es, porque estando en derecho diuino, es probable que ay obligacion de restituyr el precio. Luego estando en el mismo derecho, aura obligacion de resignar el beneficio: porque parece ser la misma razon.

Adriano quodl. 9. ar. 3. Sot. art. 1. citato.

¶ La segunda sentencia es, que affirma, que estando en derecho diuino no ay obligacion de resignar el tal beneficio, sino tansolamente por fuerça y virtud del derecho positiuo. Esto tiene Sylueestro, y Caietano, y otros Doctores. La razon es la contraria: porque es muy probable, que estando en derecho diuino ay obligacion de restituyr el precio. Luego de resignar el beneficio: porque es la misma razon.

Syl. v. Simonia q. 16. Caie. in art. citato.

¶ Digo lo primero. Mas probable sentencia es, que estando en derecho diuino, no ay obligacion de resignar el beneficio. Esta es la mas common sentencia entre los discipulos de Sancto Thomas, y la sigue Orellana. La razon es: porque el religioso, que professo dando precio por la profession, es verdadero religioso, y el que dio precio por el baptismo recibio verdadero sacramento. Luego el que dio precio por el beneficio, estando en derecho diuino, se queda con el beneficio, y no tiene obligacion de restituyr. Aduiertase, que lo que esta dicho, es certissimo en la Simonia, que esta prohibida por derecho positiuo, quando el derecho positiuo no hizo las cosas sagradas, sino tan solamente prohibio las tales obras. El exemplo es en la confiança: la qual tan solamente es Simonia de derecho positiuo: aunque es assi que la tal confiança es acerca de las cosas sagradas, y que son sagradas antes del derecho positiuo, y humano. De lo qual se sigue, que el que alcanço del sumo Pontifice dispensacion en las leyes de Simonia, y compro vn beneficio del mismo Pontifice, en realidad de verdad adquire titulo del beneficio y en ninguna manera tiene obligacion de resignarle. La razon es: porque estando en derecho diuino la tal colacion era valida, y solamente era nulla por fuerça y virtud del derecho positiuo en el qual dispensa el Papa. Luego no tiene obligacion de resignarle.

¶ Digo lo segundo, que qualquier beneficio ecclesiastico ad

quirido por Simonia, estando en derecho positiuo se ha de resignar absolutamente en las manos del prelado, antes de la sentencia del juez, sacado el summo Pontificado, el qual no es necessario resignarle, aun que se aya adquirido por Simonia. Y los fructos del beneficio antes de la sentencia del juez por vso, y costumbre, se han de restituyr al erario, o camara Apostolica. Este dicho quanto a la primera parte se prueua de las extrauagantes de Paulo II. y de Martino V. y de otros capitulos, en los quales esta determinada. La excepcion de aquella parte, quanto al summo Pontifice se halla expressamente en el derecho. La razon de esta excepcion es la que señalan los Pontifices: porque en las demas elections ay recurso al superior, que puede irritar la tal election: pero en esta no ay recurso ninguno al superior. La segunda parte, quanto a lo que dize, que se han de restituyr los fructos del beneficio antes de la sentencia del juez, consta: porque el beneficio no es suyo. Luego tambien los fructos son agenos, y por consiguiente se han de restituyr. Lo vltimo, que se ayan de restituyr a la camara Apostolica, consta del vso. Desto se sigue lo primero, que al antiguo posseedor del beneficio, que vendio el beneficio, no se le ha de hazer restitucion ninguna. De suerte, que ni se ha de resignar el beneficio en su fauor, ni se le han de restituyr los fructos del beneficio: porque es inhabil para todo esto. Verdad es, que el Papa podria dispensar con el y habilitarle para el beneficio: y entonces se podria resignar en su fauor, y la colacion del beneficio seria valida. Lo segundo se sigue, que los que recibieron algun beneficio, y le poseen cô dispensacion del Papa, pueden estar seguros en conciencia, y hizierô composicion con el summo Pôtifice de los fructos del beneficio. De tal suerte que al Papa se dio parte de los fructos, y el se quedo con parte de los fructos auie dole hecho verdadera relacion. La razon desto esta clara: porque estos fructos estan aplicados a la camara Apostolica: y ansi no solamente es dispensador, sino verdadero señor de los fructos. Y ansi puede muy bien estar seguro, si se haze la verdadera relacion.

c.licit.79 dist.

¶ La quarta difficultad es del simoniaco mental, que no hizo pacto ninguno implicito, ni explicito: pero entrego el beneficio, y recibio el precio si esta obligado a restitucion, de suerte que el que compro el beneficio este obligado a resignarle, y el que le vendio este obligado a restituyr el dinero. En esta duda lo q̃ haze difficultad es el capitulo final, de Simonia, en el qual paresce, que se dize, que no ay obligacion de restitucion, sino

que

go a los demas parientes. Porq̃ esto es lo principal, y la principal obligacion: y el peccado en contrario sera mas, o menos graue conforme a esto.

Tercera conclusion: Esta virtud de la piedad no se estiende tan solamente a los parientes, sino tambiẽ a la patria, y a los ciudadanos de ella, y amigos. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el mismo lugar. La razon es: porque la propria patria es como madre de los ciudadanos: y ansi la virtud de la piedad se estiende a la propria patria, como se estiende a los parientes. Y el peccado contra la propria patria es peccado de impiedad. Desuerte, que la virtud de la piedad tiene esta naturaleza, que es emplearse en dar el deuido respecto, y reuerencia a los padres, y parientes, y a la propria patria, como la virtud de religion tiene por officio reuerenciar a Dios, que es principio supremo de todas las cosas.

¶ Quarta conclusion: La piedad se estiende a sustentar a los padres, y parientes, y a los demas, a los quales, se estiende la piedad. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo segundo. La razon es: porque en realidad de verdad esto es honrar, y reuerenciar con verdad a los parientes. Desuerte, que si estan en necessidad la virtud de piedad inclina a socorrerlos: y lo mismo es si estan en alguna graue enfermedad. Porque el que no lo haze ansi, pecca contra el precepto de honrar padre y madre, que pertenece a la virtud de la piedad.

¶ Quinta conclusion: La virtud de la piedad es virtud especial, y particular distincta de todas las demas virtudes. Esta enseña S. Thomas en el articulo tercero. La razon es: porque la piedad tiene especial y particular razon distincta de las demas virtudes: y el culto y reuerencia, q̃ haze es por particular razõ. Luego es particular, y distincta virtud. Desuerte, como la religion que reuerencia a Dios es particular virtud distincta de todas las demas: ansi tambien la virtud de piedad, que se emplea en reuerenciar, y respectar los padres y parientes, es particular virtud distincta de todas las demas virtudes.

Sexta conclusion: por occasiõ de la religion no se han de dexar las obras de piedad pertenecientes a la sustentacion de los padres, y parientes. Esto enseña S. Thomas en el articulo quarto de la question citada. Declaremos esta conclusion. Quiero dezir, que si los parientes, y padres estã en alguna graue necessidad no se ha de dexar de acudir a la tal necessidad por occasiõ de offrecer a Dios, y al culto diuino aquello, con que se ha de acudir a remediar la necessidad de los parientes. Esto consta de el Euãgelio en el qual expressamẽte se enseña esto. La razõ es porq̃ la virtud de religion, y la vir- Mat. 15.

tud de la piedad no son contrarias, sino antes tienen grande hermandad entre si. Luego en caso, que la virtud de la piedad tenga obligacion de acudir a la necessidad de los padres, no se ha de dexar por occasion de la virtud de la religion.

Cap. II. De el vicio contrario a la virtud de la piedad que se llama impiedad.

PRimera conclusion. La impiedad consiste en no dar el debito culto, y reuerencia a los padres, y parientes, y a la patria, y ciudadanos de la misma patria. Esta enseña Cayetano en la Summa, y todos los demas Summistas. La razon es: porque como queda dicho, la virtud de piedad tiene por officio darla deuida reuerencia a los parientes, y a la patria, y ciudadanos. Luego el vicio contrario ha de tener el contrario officio.

Cai. v. impietas.

¶ Segunda conclusion. La impiedad de su naturaleza es pecado mortal, y muy graue. Esto enseña Cayetano, y communmente los Thomistas. La razon es: porque es contra aquel grauissimo precepto de honrar el padre y la madre. Luego es peccado mortal de su naturaleza. Dixe de su naturaleza: porque puede acontecer, que sea peccado venial, por la imperfection de la obra, o por ser cosa leue. De esta conclusion se colligen algunos corolarios dignos de consideracion.

El primero es, que el que mata a padre, o madre, otros semejantes parientes, pecca contra el tercer precepto de honrar padre, y madre, y es mas graue peccado que el que mata otro hombre. Porque el que mata otro hombre, pecca contra justicia commutatiua: pero el que mata a su padre, o madre, o parientes, pecca contra la virtud de piedad, que es mayor, y mas excelente virtud, que la justicia commutatiua. Por lo qual el que mata a padre, o madre, o pariente alguno deue declarar esto en la confession por ser cosa necessaria para la confesion: porque muda la especie de el peccado.

¶ Lo segundo se sigue, que el que en algun contrato engaña a su padre, o madre, o persona cercana deue de declarar esto en la confession, y no basta dezir, que fue engaño que hizo en vn contrato, sino que ha de declarar la persona a quien damnifico. La razon es: porque el tal padre, o madre, o pariente tan cercano es circunstancia que pertenece a la virtud de piedad, y es contra ella y la deue declarar en la confession. Lo mismo es, si el engaño es contra la propria patria: por tener la misma circunstancia.

(;)

Tratado XIIII. De la virtud de la obſeruancia, y de ſu vicio contrario.

D. Tho. 2. 2. q. 102.

DE eſta virtud trata Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos. Porque deſpues que Sancto Thomas, trato de la virtud de la piedad, que mira a los padres, que ſon ſuperiores, trata deſta virtud, que mira tambien los demas ſuperiores. El orden de el Doctor Angelico, fue que deſpues de auer tratado de la virtud de religion, q̃ mira al ſupremo ſeñor, y le reſpecta como a tal por ſer principio de todas las coſas, luego trato de la virtud de la piedad, que mira, y reſpecta a los padres, que ſon ſuperiores por naturaleza, y luego trata de la obſeruancia, que mira a los demas ſuperiores.

Cap. I. De la obſeruancia, que es virtud, que mira a los ſuperiores.

PRimera concluſion. La obſeruancia es particular virtud diſtincta de las demas virtudes. Eſta enſeña S. Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada, en el articulo primero. La razon es: porq̃ la religion, aunque reſpectamos, y reuereciamos a Dios, es eſpecial y particular virtud, como q̃da dicho, y lo miſmo es de la virtud de piedad, cõ q̃ reſpectamos los parientes. Luego lo miſmo ſera de la virtud de obſeruancia. De ſuerte q̃ eſta virtud es diſtincta de todas las demas virtudes.

Segunda concluſion: Eſta virtud tiene por officio reſpectar, y reuerẽciar a los ſuperiores, q̃ eſtã conſtituydos en dignidad, y tiẽ ẽ ſuperioridad, como a los reyes y Principes, y otras perſonas ſemejãtes. Eſta enſeña S. Thomas y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. La razon es: porq̃ eſtos tales tienen razõ y manera de padres. Luego como a los padres ſe les deue eſpecial, y particular reſpecto: anſi tambien a eſtos tales ſe les deue particular reſpecto, y reuerencia, y eſte es officio proprio de la virtud de la obſeruãcia.

Tercera cõcluſion: para declarar mas eſto, la virtud de la obſeruancia ſe eſtiende a aquellos,

que

que estan constituydos en dignidad, y tienen por officio gouernar los demas, como superiores, y padres. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo segundo. Declaremos esta conclusion. A aquellos, que estan constituydos en dignidad, y tienen alguna manera de excelencia, deueseles respecto, y la deuida honra, conforme a la dignidad, y excellencia que tienen. Pero a los que tienen dignidad, y juntamente gouiernan, por tener superioridad, y ser como padres se les deue, no solamente honra, sino tambien obseruancia, que es virtud particular distincta de las demas virtudes.

Cap. II. De el vicio contrario a la obseruancia.

PRimera conclusion: La obseruancia tiene su vicio contrario. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es: porque todas las virtudes tienen sus vicios contrarios especiales, y particulares. Luego, si la obseruancia es virtud particular, como en hecho de verdad lo es, tendra su vicio particular contrario a la virtud.

¶ Segunda conclusion: Este vicio consiste en no dar la deuida honra, y respecto a los superiores, que estan constituydos en dignidad, como la virtud de la obseruancia consiste en respectar, y reuerenciar los superiores.

¶ Tercera conclusion, que se sigue de lo passado. Este vicio sera peccado de su naturaleza, La razon es: porque es contrario a la virtud. Luego ha de ser vicio. Porque todo lo que es contrario a la virtud de necessidad ha de ser vicio.

(;)

Trata-

que basta hazer penitencia del tal peccado. En esta difficultad ay varias, y diuersas sentencias. Las quales refieren communmente los Doctores. Brevemente sera razon declarar este punto.

¶ Digo lo primero, que estando en derecho natural, lo mismo se ha de dezir del Simoniaco mental, que hablamos, y del real quanto a la restitucion del precio, y la resignacion del beneficio. La razon es: porque la Simonia exterior no añade malicia ninguna sobre la interior, y por otra parte es verdadera Simonia, aunque no ay pacto, ni concierto. Luego estando en derecho natural lo mismo se ha de dezir.

¶ Digo lo segundo, ser muy probable, que por ningun derecho, el que compro el beneficio por Simonia esta obligado a resignarle. Porque este tal no esta obligado por derecho diuino, como queda ya dicho, ni tampoco esta obligado por derecho positiuo, como dizen communmente los Theologos, y Iuristas. Y esto parece, que significa el capitulo mandato. Luego no ay obligacion a restitucion.

¶ Digo lo tercero, siguiendo la sentencia de los que dizen, que el Simoniaco, que vende la cosa espiritual, no esta obligado por derecho diuino a restituyr el precio, consiguientemente se ha de dezir, que no esta obligado el Simoniaco mental a restituyr el precio. La razon es: porque el derecho positiuo parece que no obliga a restitucion.

¶ Digo lo quarto: Si se tenga la sentencia, que affirma, que el que vende el beneficio por derecho diuino, esta obligado a restituyr el precio consiguientemente se ha de dezir, que despues de las leyes positiuas del Pontifice, esta obligado a restituyr el precio en la simonia mental. Esto se ha de entender no solamente de la Simonia mental, quando tuuo mal animo el que dio el precio, aunque de parte del que le recibio no vuo mal animo, sino q̃ en realidad de verdad entendio, que se lo dauan de gracia, y no como precio. Porque en el tal caso el que dio el dinero lo dio inuoluntariamente, y no pretendio hazer donacion. Y ansi el que lo recibio, aunque lo aya recibido con buena fee, quando lo supiere, esta obligado a restituyrle por razon de la cosa recibida: y mientras no lo supiere esta escusado con la ignorancia inuincible, que tiene. Pero si por el contrario el que dio el dinero, lo dio con buen animo, y liberalmente, y de gracia, y el que lo recibio tiene animo Simoniaco, el que le recibio, quando supiere el buen animo con que se lo dieron, no tiene obligacion de restituyrlo, y mientras no lo supiere tendra obligacion de restituyrlo por razon de la conscien cia erronea. Este dicho ansi declarado se prueua, porque el vsurario mental esta obligado en

todo derecho a restituyr. Luego tambien estara obligado a restituyr el Simoniaco mental. El capitulo Mandato tiene varias, y diuersas expoſiciones: las quales traen communmente los Doctores, y anſi no es neceſſario ponerlas en este lugar, por ser ſumma.

¶ Quadrageſima quarta concluſion: Las penas, que incurren los Simoniacos mentales, ſe reduzen a quatro generos, y maneras de penas. La primera es reſtitucion del precio, y reſignacion del beneficio: o de la coſa eſpiritual. La ſegunda es la deſcommunion, que ſe incurre. La tercera la ſuſpenſion en la execucion de las ordenes, que ſe adquieren por Simonia. La quarta es la infamia. Eſtas penas ſe hallan en los derechos ya citados, y las trae ſancto Thomas en el lugar citado en las ſoluciones de los argumentos. Aduiertaſe lo primero, que teniendo, que la reſtitucion del precio ſe ha de hazer por fuerça y virtud del derecho poſitiuo, y no eſtando en derecho diuino, es propriamente pena puesta por el derecho poſitiuo. Pero eſtando en la ſentencia que affirma, que ay obligacion de reſtituyr el precio eſtando en derecho diuino, no es propriamente pena. Como no es pena de el ladron, que tenga obligacion de reſtituyr lo que hurto. Tambiē la inhabilidad para recebir beneficios, hablando propriamente, y en rigor, no es pena. Porque la pena propriamente es en ſubjecto, que tiene habilidad, y aptitud. Por lo qual la negacion de habilidad, y aptitud no es propriamente pena. Y anſi eſta inhabilidad ſe incurre antes de la ſentencia del juez ſin otra condenacion.

¶ Quadrageſima quinta concluſion: Las miſmas penas de los Simoniacos incurren los medianeros. En eſta concluſion cōuienen todos los Doctores, aſsi Theologos, como Iuriſtas. La razon es: porque en las conſtituciones alegadas de Martino V. y de Paulo II. eſta determinado anſi: de ſuerte, que el que es tercero o medianero, para que ſe compre vn beneficio incurre las miſmas penas. Eſto tiene fundamento en la razon: porque estos en realidad de verdad ſon Simoniacos, como es homicida el que aconſeja, que maten a alguna perſona, y incurre las penas del homicida.

¶ Quadrageſima ſexta cōcluſion. Los Simoniacos y medianeros, no incurren eſta deſcommunion, ſino es deſpues de auer entregado la coſa eſpiritual. En eſto conuienen todos los Theologos, y Iuriſtas. De ſuerte, que aunque ſe entregue el dinero: y el precio ſino ſe entrega la coſa eſpiritual, no ſe incurren las penas puestas contra los Simoniacos. La razon es: porque no ſe incurren eſtas penas, ſino es deſpues de auer cometido perfecta Simonia, y vendicion. Y no es perfecta Simonia, ni vendicion

hasta,

haſta, que ſe entregue la coſa que ſe vende. Luego no ſe incurren las penas.

¶ La difficultad es, en caſo, que vno entrego la coſa eſpiritual: pero no ſe entrego el precio, ſi en el tal caſo ſe incurren las penas pueſtas contra el Simoniaco, y ſi las incurren los Simoniacos, y medianeros. La razon de dudar es: porque las penas ſe incurren por la perfecta Simonia, y vendicion. Y en el tal caſo ¡es perfecta la Simonia, y la vendicion: porque en entregandoſe la coſa es perfecta la vendicion. Luego incurrenſe las penas, que eſtan pueſtas en derecho contra los Simoniacos.

¶ En eſta difficultad, y por la razon hecha algunos Doctores enſeñan, que en el tal caſo en realidad de verdad ſe incurren las penas pueſtas contra los Simoniacos. Eſto tiene Caietano, y Soto.

Cai. v. Simonia & in opuſcu lo de Simonia q. 1. Sot. in art. 1 citato.

¶ A eſta difficultad ſe reſponde, ſer muy probable, que no ſe incurrã las penas pueſtas contra los Simoniacos, ſino es deſpues de entregada la coſa eſpiritual, jũtamẽte cõ el precio. Eſto enſeña Nauarro, y alegan otros Doctores, y eſto tiene Caſiodoro, y Iuan Gomez, como lo dize el miſmo autor, y Orellana, y communmente los diſcipulos de Sãcto Thomas. Prueuaſe del eſtylo de la curia Romana, que no tienen por Simoniacos, ſino es que ſe entregue la coſa eſpiritual, y el precio. Y eſte eſtylo tiene fuerça de ley. Luego no ſe incurren las penas, ſino es en el tal caſo. Confirmaſe: porque no eſta del todo perfecta y conſumada la vendicion de la coſa eſpiritual, haſta que ſe entregue el precio, que ſe da por ella. Luego no ſe incurren las penas haſta entonces. Que eſto ſea anſi conſta porque la venta es vn contracto mutuo de ambas partes. Luego no eſta perfecto, y conſumado haſta que ambas partes concurran, la vna dando la coſa eſpiritual, y la otra dando el precio de la coſa eſpiritual. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar pueſta por la contraria ſentencia.

(*)

Nauar. in allegato commentario nu. 18 & 19.

Tratado XIII. De la virtud de la piedad.

D.Th.2.2.q.101. Sumistæ v. pietas.

DE esta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y particularmente los Summistas.

Capitulo I. De la essencia, y naturaleza de la virtud de la piedad.

PRIMERA conclusion. La virtud de la piedad se estiende a los padres, y demas parientes. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo primero. Esta conclusion se prueua declarandola. Deuese aduertir que assi como la virtud de religion se ordena a Dios, si se emplea en darle el deuido respecto, y reuerencia: assi tambien la virtud de la piedad es special virtud, que tiene por officio respectar, y reuerenciar a los padres. La razon es: porque bien assi como a Dios se le deue particular respecto, y reuerencia, por ser principio de todo nuestro ser, y de todo nuestro bien: assi tambien a los Padres se les deue particular respecto: y la virtud de la piedad tiene por officio respectar y reuerẽciar los padres. Y esta es vna grã obligacion, que tienen los hijos a los Padres. Por lo qual en el Decalogo, y entre los mandamientos de Dios el tercero se pone, honrar padre, y madre. Y este precepto pertenece a la virtud de la piedad: y este es su officio, y su naturaleza es emplearse en esto.

¶ Segũda cõclusiõ. Esta virtud de la piedad no se estiende tansolamente a los padres, sino tambien a los demas Parientes. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es: porq̃ los parientes se refieren a los mismos padres, y assi se les deue respecto, y la piedad tiene por officio esto mismo. Pero deuese aduertir que la obligacion, q̃ nace, y procede de esta virtud en lo que toca a honrar, y reuerenciar los parientes, es mayor, o menor, conforme a la mayor, o menor coniuncion del parentesco que ay. Maior obligacion, y la principal obligacion es de honrar el padre y madre: porq̃ son mas cõjũctos, y mas cercanos: y luego a los

Tratado XV. Dela virtud de la obediencia, que se deue a los Prelados, y Superiores.

D. Tho. 2. 2. q. 104. Sūmistæ v. obedientia.

DE esta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y Summistas.

Cap. I. De la naturaleza, de la obediencia.

PRIMERA Conclusion. La virtud de la obediencia tiene por officio proprio, en que se emplea obedecer a los superiores, y los inferiores tienen obligacion de obedecer a los superiores. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo primero. La razon es: porque assi como en las cosas naturales las superiores mueuen, y gouiernan las inferiores: assi tambien en lo moral fue necessario, que los superiores, por la razon, y por la voluntad gouernassen los inferiores: lo qual es mandarles. Luego los inferiores estaran obligados a obedecer por la virtud de la obediencia a los superiores. Y este es el officio proprio y particular de esta virtud de la obediencia.

¶ Segunda conclusion: La virtud de la obediencia es especial, y particular virtud distincta de todas las demas virtudes de suerte, que es distincta de la religion y de la piedad, y de todas las demas. La razon es: porque la obediencia tiene particular razon, que es obedecer los preceptos, y mandatos de los superiores. Y esta razon es muy distincta de todas las demas razones. Luego la obediencia es particular virtud distincta de todas las demas virtudes. Aduiertase, que la obediencia es virtud moral, que resi de en la voluntad, y que haze prompta la voluntad para cumplir el precepto de aquel, que es superior, y manda alguna cosa.

¶ Acerca destas cosas pertenecientes a esta virtud es la primera difficultad, si el subdito esta obligado a obedecer a los superiores en todas las cosas.

A esta duda digo lo primero, que el subdito no tiene obligacion de obedecer a los superiores en lo que toca a lo que tiene en la mente, y en la voluntad interior. Esto enseña Syluestro en el lugar citado, y lo trae de Sancto Thomas. La razon es: porque lo que tiene el superior pre-

cia

cisamente en la mente, y en la voluntad, no se ordena al subdito y inferior a manera de precepto, ni es declaracion de su voluntad. Luego en el tal caso no ay obligacion de obedecer. Esto se entiende sino fuesse, que los actos interiores se descubriessen por los exteriores, que entonces auria obligacion de obedecer al superior en la manera, que fuesse el precepto, y mandato.

¶ Digo lo segundo, que en los mandatos exteriores ay obligacion de obedecer los subditos a los superiores en la manera, que fueren superiores. Esta enseña Sylvestro en el lugar citado. El qual se declara: porque en la Republica ay diuersas maneras de superiores. Vnos son superiores en lo espiritual, otros en cosas temporales, y otros en otras maneras. Y a cada vno en su manera ay obligacion de obedecer. La razon es: porque la virtud de la obediencia obliga de su naturaleza a obedecer a los superiores.

¶ La segunda difficultad es, si la obediencia obliga siempre a peccado mortal.

¶ A esta dificultad digo lo primero, que la obediencia obliga a peccado mortal de su naturaleza, quando el precepto verdaderamente es precepto, que obligue a peccado mortal: y quando se manda con la fuerça y virtud obligatoria a peccado mortal. Pero quando no es precepto en todo rigor, sino largamente: como quando el superior manda vna cosa sin poner precepto: en el tal caso no es peccado mortal sino tan solamente peccado venial, quando mucho.

¶ Digo lo segundo, quando el superior manda alguna cosa con fuerça, y virtud de precepto se ha de tener atencion a lo que manda para ver si es peccado mortal, o venial. De suerte que si la materia es graue, y de momento sera peccado mortal: pero si la materia es ligera, y leue, en el tal caso es peccado venial. Por lo qual suele ser regla general de todos los Doctores, que en los preceptos, y mandatos de el derecho se deue tener atencion a la grauedad de la materia, para ver, si obliga a peccado mortal.

Tercera conclusion: A Dios se ha de obedecer infalliblemente en todo lo que manda. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo quarto. La razon es: porque lo que Dios manda infalliblemente, y certissimamente es justo, y sancto: y por otra parte Dios es supremo señor y superior. Luego los preceptos que Dios pone, se han de guardar, y deuemos obedecer a sus mandamientos.

¶ Quarta conclusion. Al superior, y a los prelados se ha de obedecer en lo que mandan justa y razonablemente. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo quinto. La razon es: porque

en el tal caso es obedecer al mismo Dios, y no obedeciendo al superior, y prelado, faltase en la obediencia, que se deue a Dios. Porque el prelado, y superior en la tierra tiene las vezes de Dios. Aduiertase, que el prelado, puede mandar algunas vezes justa y sanctamente: y en el tal caso es cosa cierta, que se le ha de obedecer, y se deue obedecer por la razon hecha. Pero podria acontecer, que no mandasse justamente, y con razon: y entonces no tendria obligacion el subdito de obedecer. Lo qual puede acõtecer por dos caminos. El primero es, porque ay precepto de otro superior en contrario. Como si el prelado, o superior, mandasse alguna cosa contra el precepto diuino, no auria obligacion de obedecerle, o si mandasse algo contra lo que tiene mandado su superior, no auria obligacion de obedecerle. El segundo camino es, si el prelado, o superior mandasse alguna cosa en la qual el inferior no le esta subdito, no auria obligacion de obedecerle. La razon esta clara, porque en el tal caso no le esta subdito. De todo esto, que pertenece a la obediencia, que deuen los subditos, y religiosos a su prelado, se ha de dezir mas en particular, quando se trate de el estado de los religiosos.

(?)

Cap. II. De la inobediencia, que es vicio contrario a la virtud de la obediencia.

DE esta manera trata S. Thomas, y todos sus discipulos particularmente Cayetano, y los Summistas.

D. Tho. 2. 2. q. 105. Summistæ v. inobediẽtia.

PRimera conclusion: La inobediẽcia de su naturaleza es peccado mortal. Esta enseña S. Thomas en la questiõ citada en el articulo primero. La razon es: porque el no obedecer al superior, y al prelado es resistir a la voluntad de Dios, y es cõtra la charidad de Dios, y del proximo. Luego es peccado mortal de su naturaleza. Por lo qual en las sagradas escripturas este peccado se cuẽta entre los peccados mortales. Verdad es, que aũque de su naturaleza es peccado mortal, podria ser peccado venial por ser la materia leue.

Segunda conclusion, para declaracion de la primera. La desobediẽcia de intenciõ, de si es peccado mortal, esto es en materia graue. Esta enseña Cayetano en la Sũma. Declarala desta manera. La desobediencia puede acõtecer de dos maneras. La primera es, materialmente. Como quãdo vno no pretẽde desobedecer sino por otro camino, y cõ otra intẽciõ haze cõtra los preceptos de Dios, o del superior. Y en el tal caso la desobediẽcia no es especial peccado ni particular de el qual

trata

tratamos aqui: sino es general, que se halla en todos los peccados. El que comete peccado de injusticia, o de fornicacion, es desobediente en esta manera. Pero la grauedad del tal peccado se ha de mirar de la materia. De otra manera puede vno ser desobediente, formalmente, y de propria intencion, menospreciando el precepto de el superior. Y este tal comete peccado de desobediencia formalmente y es peccado especial contra la virtud de la obediencia.

Tratado XVI. De la gratitud, que es virtud.

D. Th. 2. 2. q. 106. *DE esta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.*

Capit. I. De la naturaleza de la gratitud.

PRIMERA Conclusion: La gratitud es particular, y especial virtud distincta de las demas virtudes. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo primero. La razon es: porque la gratitud tiene particular y especial razon distincta de las demas virtudes. Porque tiene especial razon de deuda. Porque es deuido al bien hechor la gratitud por particular, y especial razon: y assi es virtud especial. Estamos obligados a dar gracias a Dios por fuerça y virtud de esta virtud, que tiene por officio dar gratias a Dios. Tambien es officio proprio de esta virtud ser grato, no solamente a Dios, sino tambien al bien hechor: aunque sea hombre, en razon de serlo ay vna manera de deuda para agradecerselo.

¶Segunda conclusion: Esta virtud de su naturaleza siempre recompensa al bien hechor algo mas de lo que recibio, por lo menos segun el affecto. Esto enseña S. Thomas en la question citada en el articulo vltimo. La razon es: porque mientras no recompensa mas, ni da mas, de lo q̃ recibio, no parece, que es grato enteramente, sino que da lo que deuia. Luego tiene obligaciõ en la recompensacion de dar algo mas por lo menos con el affecto.

Cap.

Cap. II. De la ingratitud, que es vicio contrario.

D. Tho. 2. 2. q. 107. Summistæ v. ingratitudo.

DE este vicio trata Sãcto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas.

PRimera conclusion. La ingratitud no es otra cosa si no no corresponder cõ la debuida gratitud, dando gracias con la obra, o con la palabra por los beneficios recebidos, o con el animo reconociendolos. Esta enseña S. Thomas en el articulo primero de la question citada, y Cayetano en la Summa. La razon es: porque la ingratitud es vicio contrario a la virtud de gratitud. Luego como la gratitud tiene por officio proprio recompensar de esta manera los beneficios recebidos: assi tambien la ingratitud tiene por officio proprio lo contrario.

¶Segunda conclusion: La ingratitud es especial, y particular vicio. Esto enseña S. Thomas en la question citada en el articulo primero, y segundo. La razon es: porque la gratitud es particular, y especial virtud, como queda determinado. Luego la ingratitud es especial y particular pecado.

¶Tercera conclusion: La ingratitud de su naturaleza es pecado: pero no es peccado siempre mortal. Esta enseña S. Thomas en el articulo tercero. Que sea peccado es cosa cierta, y auerriguada: porque la ingratitud es contraria a la virtud de gratitud. Luego necessariamente ha de ser peccado. Que no siempre sea peccado mortal, consta manifiestamente. Porque la gratitud tiene por officio proprio q̃ el hombre de liberalmente alguna cosa: lo qual no obliga de baxo de peccado mortal. Luego no es peccado mortal. Pero sera peccado venial por la negligencia, y descuydo, que ay en esto. Finalmente Sancto Thomas affirma que puede ser alguna vez peccado mortal la ingratitud, o por el menosprecio interior, o tambien por lo que se quita, y no se da: porque ay obligacion de darlo al que hizo el beneficio, o absolutamente, o en caso de necessidad. Como si el bien hechor estuuiesse en necessidad, que obligasse a socorrerle. Pero aduiertase, que la ingratitud, que es ser ingrato con menosprecio de el beneficio recebido es peccado mortal de su naturaleza. Pero puede ser peccado venial, o por ser el beneficio pequeño y de parte de la materia, que no es graue, sino leue como lo dize Sancto Thomas en el articulo tercero.

(?)

Tratado XVII. De la vindicacion.

D. Th. 2. 2. q. 108.

De esto trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

PRimera cõclusiõ: La vindicacion algunas vezes es licita. Esto enseña S. Thom. y todos sus discipulos en el lugar citado, en el articulo primero. Esta conclusion tiene necesidad de declaracion. La vindicacion, o el vengarse se haze por algun mal, que se da a aquel, que offende, o pecca. Pero ha se de aduertir el animo de aquel, que se venga. Porque si el tal tan solamente pretende el mal de aquel, de quien se venga, es de el todo illicito. Porque el holgarse de el mal de el proximo, es contra la virtud de la charidad. Y assi es cosa illicita pretender tan solamente el mal de el proximo. Y esto tiene verdad, aunque sea desseando el mal de el proximo, que me hizo agrauio, y injuria. Porque no ha de peccar vn hombre, porque el otro pecco. Pero quando fuere anssi, que el animo principalmente mira el bien, al qual se viene por la pena de el que pecca, desuerte: que castigandole, y en el castigo se pretende la enmienda, y el refrenarle, y la paz y quietud de los demas, y la conseruacion de la justicia, y de la honra de Dios: entonces el pretender vengança es bien illicito. Desuerte, que vengarse suena mal pero pretender el castigo por el bien es licito y sancto.

¶ Segunda conclusion: El vengar la injuria, y el agrauio hecha al proximo pertenece a especial, y particular virtud, que se llama justicia vindicatiua. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo segundo. La razon es: porque esta virtud tiene especial razon y particular razon de deuda. Luego es especial virtud. Como la injusticia legal, que mira el bien commun es especial, y particular virtud distincta de las demas virtudes: porque mira especial razon de deuda: anssi tambien la justicia vindicatiua es especial virtud: porque mira particularissima razon de deuda. Aduiertase muy bien lo que toca a esta virtud: porque es grandemente necessario para lo que toca a la vida humana. Porque muchas vezes acontece entre los hombres el

ser

ſer vno injurioſo en orden a otro y hazerle algun agrauio, y injuſticia, y es neceſſario ſaber como ſe deue auer en lo que toca al vengarſe: porque no aya en eſto peccado.

¶ Tercera concluſion: El vengar la injuria, que ſe haze al proximo, es coſa juſta y ſancta, y obra de juſticia en el principe, y en el ſuperior, y juez. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de Sancto Thomas, y particularmente Cayetano en la Summa. La razon es: por que eſta virtud de juſticia vindicatiua reſide en el principe, o juez, que mira el bien commun, y pretende que no ſe haga agrauio, ni injuſticia a nadie. Deueſe conſiderar, que el particular puede muy bien tener obra propria de eſta virtud. Porque puede deſſear la vengança en orden a los bienes que diximos arriba. Y el tal deſſeo de vengança por eſtos bienes, y con las deuidas circunſtancias, es obra de eſta virtud. Pero el vengarſe por ſus proprias manos, no es licito, ſino que ha de ſer por orden de el juez. Por lo qual eſta virtud completa, y perfectamente, no puede tener la obra de vengarſe ſino es en el principe, o juez.

Caiet. v. vindicatio.

¶ Quarta concluſion: Vengarſe qualquier particular, o vengar a otros es illicito a qualquier particular, ſino fueſſe defendiendoſe: que eſſo propriamente no es vengarſe. Eſta enſeña Cayetano en el lugar citado. La razon es: porque el caſtigar es obra propria de aquel, que tiene poder ſobre el que caſtiga. Y el particular no tiene tal poder. Luego ſera coſa illicita. Por lo qual no es peccado deſſear, que el juez, caſtigue el agrauio hecho. Pero ſeria peccado, que el por ſi miſmo caſtigaſſe, o deſſeaſſe caſtigar a qualquier particular. De lo qual ſe ha de ver Cayetano en el lugar citado: porque alli habla muy bien.

Tratado XVIII. De la virtud de la verdad.

D. Tho. 2. 2. q. 109.

DE esta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos muy a la larga

Cap. I. De la essencia, y naturaleza de esta virtud.

PRimera conclusion: La verdad, o veracidad es verdadera virtud. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo primero. Declaremos esta conclusion. Dixe en ella verdad o veracidad. Porque en este lugar la verdad no es la que se pone en el entendimiento especulatiuo: sino es lo mismo que veracidad: que no es otra cosa, sino vna inclinacion a tratar verdad. Esto supuesto, esta conclusion se prueua, facilmente. Porque esto, que es tratar verdad, es acto bueno. Luego ha de pertenecer a alguna virtud, y ansi pertenece a la virtud de veracidad, que llama Sancto Thomas verdad. Esta verdad es especial virtud distincta de las demas virtudes: porque tiene especial y particular razon.

¶ Segunda conclusion: La verdad, o veracidad es vna virtud, que pertenece a la justicia, y es como parte suya. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo tercero de la question citada. La razon es: porque el tratar verdad, dize orden a los demas, y encierra en si vna manera de deuda. Porque a los demas se deue el tratarles verdad. Luego en alguna manera pertenece a la virtud de justicia. De lo qual se ha de ver Sancto Thomas, y Cayetano en el lugar citado.

Capit. II. De la mentira.

D. Th. 2. 2. q. 110. & in Sũma v. mẽdacium.

DE esta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas particularmente Cayetano.

PRIMERA Conclusion: La mentira no es otra cosa, sino vna falsa significacion de la voz con intencion de engañar a otro:

com-

como quando vno dize vno por otro, teniendo intencion de engañar al prox mo. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo primero, y muy particularmente Cayetano en la Summa. Desuerte, que mentir no es otra cosa, sino dezir vno por otro, con intencion de engañar a otro.

¶ Segunda conclusion. La mentira de su naturaleza es peccado intrinsecamente. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en aquella question en el articulo tercero. La razon es: porque el mentir es contra la razon, y contra la veracidad. Luego es peccado. Hemos de considerar que las palabras de su naturaleza se ordenan al trato humano. Por lo qual, quando vno trata mentira con intencion de engañar, esto haze cõtra la buena razon, y es vn desorden grande que trae consigo malicia intrinseca: por lo qual siempre es peccado. Confirmase: porque la mentira es contra la virtud de la verdad, como es cosa sabida, y notoria. Luego es peccado de su naturaleza.

¶ Tercera conclusion: La mentira de su naturaleza no es peccado mortal. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo quarto. La razon es, porque este vicio tan solamente tiene contrariedad con la verdad. Luego de su naturaleza no es peccado mortal. Verdad es, que en algun caso podra ser peccado mortal por razon de alguna cosa, que se junta, o de alguna injuria, y agrauio que se haze, como se declarara despues en la siguiente conclusion.

¶ Quarta conclusion: La mentira se diuide muy bien en mentira jocosa, y officiosa, y pernicios. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo segundo. Declarase esta conclusion de esta manera. Mentira jocosa es, que no es prejudicial, ni haze daño a nadie: y tan solamente se dize la tal mentira por dar gusto, y entretener. Y la tal mentira tan solamente es peccado venial. Otra manera de mentira es officiosa, que no haze injuria a nadie, ni causa detrimento, antes trae vna manera de prouecho al tercero. Y esta tan solamente es peccado venial. La tercera manera de mentira es pernicios, que es injurios, o nociua a las cosas diuinas, o humanas. Como quando vno dize mentira con agrauio de tercero, leuantandole algun falso testimonio. Y esta manera de mentira de su naturaleza es peccado mortal, por ser contra la charidad, y contra la virtud de justicia. Verdad es, que esta manera de mentira puede ser, que no llegue a ser peccado mortal por tres caminos. El primero es: por la imperfection de la obra por la imperfecta deliberacion. La segunda

manera es, quãdo se dize la mẽtira injuriosa sin animo de detracher, y por otra parte el daño que se haze, no es notable. En el tal caso no es peccado mortal. La tercera manera es por la imperfection de la materia: por ser el agrauio, que se haze leue, y no graue. Aduierte Cayetano en la Summa, que toda mentira acerca de la sagrada escriptura es mentira pernicioſa.

Cap. III. De la hypocrisia.

D. Th. 2. 2. q. 111. Sũmistæ v. hypocrisis.

DE esta materia trata Sãcto Thomas, y todos sus discipulos particularmẽte Cayetano, y los Summistas.

PRimera conclusion: La hypocrisia es peccado de su naturaleza. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo primero. Aduiertase, que hypocrisia no es otra cosa, sino fingir persona de justo, no lo siendo, o demas justo, no siendo tanto. Ansi la diffine Cayetano enel lugar citado. La razon de la conclusion es: porque la hypocrisia tiene fuerça de mentira, y equiuale a ella. Luego de su naturaleza es peccado, que tiene alguna contrariedad con la verdad, o veracidad. De suerte, que ansi como las palabras se ordenan a declarar lo que ay en el entendimiento, y quando se dize lo que no se siente es mentira, ansi tambien las señales exteriores se ordenan a declarar lo interior: y ansi es hypocrisia mostrar en lo exterior ser vno sancto, no lo siendo.

¶ Segunda conclusion: La hypocrisia de su naturaleza no es peccado mortal. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo quarto. La razon es: porque de su naturaleza tan solamente tiene fuerça de mentira, y equiuale a ella, la qual no es peccado mortal. Aduiertase, que la hypocrisia de su naturaleza tiene por fin la vanagloria: pero no de suerte, que ponga en ella el vltimo fin y ansi de su naturaleza es peccado venial. Pero si se pusiesse el vltimo fin en la vanagloria, seria peccado mortal. Tambien se deue aduertir, que este vicio, aunque no sea peccado mortal, de su naturaleza, pero es muy nociuo: porque enciende el fuego de la soberuia, que es principio de todo mal.

Cap. IIII. De la jactancia.

D. Th. 2. 2. q. 112. Sũmistæ v. jactancia.

DE este vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas particularmente Cayetano.

PRimera conclusion: Iactancia no es otra cosa, sino con

pala-

palabras dezir de ſi, leuantandoſe mas de lo que es, o de lo que parece. Eſta enſeña Sancto Thomas en el articulo primero de la queſtion citada, y Cayetano en la Summa. Deſuerte que el jactarſe, no es otra coſa, ſino con palabras leuantarſe vno ſobre ſi, y mucho mas de lo que es y de lo que pide ſu eſtado y condicion.

¶ Segunda concluſion: La jactancia de ſu naturaleza es peccado venial. Eſta enſeña Sancto Thomas en el articulo ſegundo de la queſtion citada. La razõ es: porq̃ la jactãcia de ſu naturaleza ſe opone a la verdad. Luego de ſu naturaleza no es mas que peccado venial. Deſuerte, que es vna manera de mentira. Pero aduiertaſe con el Doctor Angelico, que bien anſi, como la mentira que de ſu naturaleza es peccado venial, puede ſer alguna vez peccado mortal, ſiendo la mentira injurioſa: anſi tambien la jactancia puede ſer peccado mortal, aunque de ſu naturaleza ſea peccado venial. El exemplo es, quando vno ſe jactaſſe de alguna coſa contra la gloria de Dios, como jactaua el Rey de Tyro, y dezia, que el era Dios. O ſi ſe jactaſſe diziendo algunos agrauios y contumelias contra el proximo, como ſe jactaua el Phariſeo, diziẽdo, que no era como los demas hombres, &cet.

Capit. V. De la Ironia.

DE eſte vicio trata S. Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los Summiſtas particularmẽte Cayetano. D. Tho. 2. 2. q. 113. Summiſtæ v. ironia.

PRimera concluſion. Ironia es vicio contrario a la jactancia, y no ſignifica otra coſa, ſino vn vicio contrario a otro vicio. Como prodigalidad es vicio contrario a la auaricia, y tambien a la liberalidad: anſi tambiẽ la ironia es vicio contrario a la virtud de la verdad, y al otro vicio, que es la jactancia. Deſuerte que anſi como la jactancia es cõtra la verdad, porque ſe finge vn hombre mas de lo que es: anſi tãbien la ironia por defecto, finge menos de lo que es.

¶ Segunda concluſion. La ironia de ſi es peccado. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado en el articulo primero, y ſegundo, y Cayetano en la Summa. La razon es: porque la ironia es vna eſpecie de mentira. Luego es peccado de ſu naturaleza, como lo es el mentir. Aduiertaſe, que la ironia puede ſer q̃ niegue alguna coſa grande, que en realidad de verdad tiene en ſi y reconoce en ſi, o puede affirmar de ſi algũ defecto, q̃ en realidad de verdad no tiene ni reconoce en ſi. Por lo qual ſiempre es peccado. Pero eſta ironia ſe puede diuidir como la mentira. Porq̃ puede ſer iocoſa, y officioſa, o

perniciosa. La pernicioſa es peccado mortal: porque es contra la charidad de Dios y de el proximo. Porque vſa de aquella ironia, y manera de humildad para engañar al proximo. Y quando lo haze para moſtrarſe humilde y para eſte fin dize de ſi alguna coſa mala, mas es jactancia, que no ironia.

Tratado XIX. De la virtud de la Amiſtad, que ſe llama affabilidad.

DE eſta virtud trata Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos.

D.Th.2. 2.q.114.

Cap.I. De la Amiſtad, o affabilidad.

PRimera concluſion. La amiſtad, o affabilidad es eſpecial virtud. Eſta enſeña S. Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada en el articulo primero. La razon es: porque la affabilidad ordena a el hombre para q̃ ſe aya conuenientemẽte en orden a los demas hõbres en la conuerſacion: y en los dichos y en los hechos. Luego es eſpecial, y particular virtud. Deſuerte q̃ eſto, q̃ es ſer vno affable en orden a los demas hombres tratando, y conuerſando con ellos es virtud: y eſta virtud tiene eſto por officio.

Segunda concluſion. Eſta affabilidad, y manera de virtud es vna manera de parte de la juſticia. Eſto enſeña S. Thomas en el lugar citado en el articulo ſegũdo La razon es: porque la affabilidad ordena al hombre en ordẽ a los demas hombres, y ay vna manera de deudá legal. Porque es deuido de honeſtidad: que vn hombre ſea affable en ordẽ a los demas hombres. Luego tiene vna manera de parte de juſticia.

Cap.II. De la adulacion, q̃ es vicio contrario a la affabilidad.

DE eſte vicio trata Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos.

D.Th.2. 2.q.115.

PRimera concluſiõ. La adulacion es peccado. Eſta enſeña Sancto Thomas en el articulo primero, y Cayetano en la Summa. La razon es: porque la adulacion es contraria de la affabilidad, que es virtud. Luego la adulaciõ es peccado. Deſuerte, que la aduiaciõ no

es

es otra cosa sino vna excessiua alabança o complacencia con palabras, o con hechos en la commun conuersacion.

¶ Segunda cõclusion: La adulacion puede ser pecado mortal de tres maneras. La primera es por razon de la materia, que se alaba: como si alabassen a vno de vna cosa, que es peccado mortal. O por razon de el fin: como si vno alaba a vno para hazerle mal corporalmente, o spiritualmente. O por razon de la ocasiõ como si vno alabando a otro le es ocasion de peccar. De estas tres maneras puede serla adulacion pecado mortal. De los dos primeros modos es cosa notoria, y no se pueden escusar, porq̃ son contra la charidad. El tercer modo se ha de entender con alguna moderaciõ, teniendo atenciõ a la occasion de pecar, si es dada, o recebida. Y assi es cosa aduertida, y pẽsada de el, q̃ alaba, que aquel q̃ es alabado de aquella alabança suele caer en pecado mortal. Y otras circunstancias se hã de mirar para ver si es peccado mortal la adulacion. Pero la adulacion es peccado venial quãdo a vno le alaban de peccados veniales, o de obras buenas con sola intenciõ de hazerle plazer.

Cap. III. Del litigio, que tambien se oppone a la virtud de la affabilidad.

D.Th.2. 2.q.116. Sumistæ v. litigiũ

DE este vicio trata S. Thomas, y todos los discipulos, y los Summistas particularmente Caietano.

PRimera cõclusion. Litigio se toma de dos maneras. Esta cõclusion enseña Caietano en la summa en el lugar citado. Declaremos esta conclusion. Litigio significa vna cõtencion, cõ la qual cõtiende, y porfia vno cõtra la verdad, de la qual trata S. Thomas y particularmẽte Caietano en la misma summa, verbo contẽtio. En este sentido no pertenece a este lugar, ni es contra la virtud de affabilidad. La segũda manera de litigio es, quãdo vno en la conuersaciõ humana se oppone a todos con palabras, o cõ gestos, y ademanes, o cõ mouimiento alguno. Por lo qual haze, q̃la conuersaciõ sea molesta, y pesada y causa tristeza en aquellos, con quien conuersa. Y en este segũdo se toma este lugar esta palabra litigio.

¶ Segũda cõclusion. Litigio es peccado de su naturaleza. Esta enseña S. Thomas en la question citada en el articulo primero, y Caietano en la summa. La razõ es: porq̃ es vicio contrario a la virtud de affabilidad. Luego es peccado. Porque lo que se oppone a virtud, es peccado. Este pecado puede acõtecer de dos maneras. La vna es, quãdo se haze de proposito y con intencion de ser molesto en la conuersacion. Otras vezes puede acontecer materialmente, no teniendo aduertẽcia a la molestia, que se causa en la conuersacion, y

de ambas maneras es peccado.

¶ Tercera cõclusion. El litigio de ordinario es peccado venial. Esto enseña S. Thomas en el segundo articulo, y Caietano en el lugar citado. La razon es, porque de ordinario no es la materia graue, sino muy ligera, y es pequeño el daño que se haze al proximo, como es cosa notoria. Luego no es peccado mortal de ordinario. Verdad es, que puede ser peccado mortal por hazer notable daño al proximo. Como, si vno pretendiesse confundir al proximo con la contencion, o hazerle digno de menos precio delante de los ojos de los demas, seria peccado mortal por el graue detrimento

(.;.)

Tratado XX. De la virtud de la Liberalidad.

D.Th.2. 2.q.119.

DE esta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

Capitulo I. De la naturaleza de la virtud de la liberalidad.

PRimera cõclusiõ. La liberalidad es virtud. Esta cõclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo primero. La razon es, porq̃ la liberalidad pone orden, y medio en lo q̃ toca al vsar de los bienes tẽporales, y de la hazienda. Luego la liberalidad es verdadera virtud. El officio proprio de esta virtud es dar los bienes temporales con liberalidad, no estando encogido en el dar.

¶ Segunda conclusiõ. La liberalidad es vna virtud, que tiene por materia propria el dinero, o lo que se puede cõprar y vender cõ dinero, y que es estimable cõ dinero. Esto enseña S. Thomas en el articulo segũdo y tercero de la dicha questiõ. Adonde dize, q̃ estos bienes vtiles son la materia propria de esta virtud. El liberal vsa liberalmente de el dinero, y de lo q̃ se puede apreciar con dinero.

¶ Tercera cõclusiõ: Obra propria de esta virtud es dar el dinero, o lo q̃ se aprecia con dinero. Esta enseña S. Thomas en el articulo quarto. Sigue se esta conclusion de la passada. Porque la

virtud

virtud de la liberalidad tiene por officio proprio dar el dinero, o lo que se aprecia cō dinero. Luego el dar liberalmente estas cosas es officio proprio de la liberalidad. ¶ Quarta cōclusiō. La liberalidad, auq̄ no es justicia, ni parte suya, pero tiene vna cōueniencia grande cō la justicia. Esta enseña S. Thomas en el articulo 5. La razon es: porque la liberalidad de lo q̄ es suyo propriō en lo qual differe de la justicia, que da lo ageno. Tiene vna conueniencia con la justicia: porque la liberalidad mira a otro tercero, como la justicia.

Cap. II. De la auaricia.

D.Th.2. 2.q.118. Sumistæ v. auaritia.

DE este vicio trata Sancto Thomas y todos sus discipulos y los Summistas.

PRimera cōclusiō. La auaricia es peccado. Esta enseña S. Thomas en la question citada en el articulo primero, y Caietano en la summa. La razō es: porque la auaricia es contraria a la virtud de la liberalidad. Luego es peccado. Porque a la virtud no se oppone sino peccado. De suerte, que en este sentido la auaricia es vn vicio contrario a la liberalidad, y significa vn appetito desordenado de el dinero, o de cosas, que se aprecian con dinero.

¶ Segunda conclusion. La auaricia es especial peccado. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo segundo. La razon es: porque la auaricia se oppone y es contraria a la virtud de la liberalidad, la qual es especial, y particular virtud. Luego la auaricia es especial, y particular peccado.

¶ Tercera conclusion. La auaricia de su naturaleza no es peccado mortal. Esta enseña Sancto Thomas en la question citada en el articulo quarto. La razon es: porque communmente hablando, la auaricia no es contra el amor de Dios, ni contra el amor de el proximo. Luego no es peccado mortal. Verdad es, que si la auaricia fuesse vn amor tan desordenado de el dinero, que tomasse lo ageno en graue cantidad, en el tal caso la auaricia seria peccado mortal por estenderse a peccado mortal.

¶ Quarta conclusion. La auaricia es vicio capital. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo septimo. La razon es: porque al dinero obedecē todas las cosas: y ansi a la auaricia se consiguen algunos peccados. Porque la auaricia consiste en appetito desordenado de el dinero. Luego el auaricia es vicio capital, de el qual manan y proceden otros vicios.

Capitulo III. De la prodigalidad.

D.Th.2. 2.q.119. Sumistæ v. prodigalitas.

DE este vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas.

Primera

PRimera cõclusion: La prodigalidad es vicio oppuesto a la liberalidad, y a la auaricia. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo primero. Que sea vicio oppuesto a la liberalidad, consta manifiestamente. Porque la liberalidad pone medio, y orden en la distribucion, y donacion de los bienes proprios, y derramalos con tassa, y medida: pero la prodigalidad sin orden, y sin medida. Luego opponese a la liberalidad. Que sea vicio contrario a la auaricia consta, porque el auaricia es detenida, y encogida en la distribucion y donacion de los bienes temporales: y la prodigalidad es excessiuamente larga. Luego tienen contrariedad entresi. De suerte, que a la liberalidad se opponen dos vicios contrarios.

¶ Segunda conclusion: La prodigalidad de su naturaleza es peccado. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo segundo y Caietano en la summa. La razon es: porque la prodigalidad haze contradicion a la virtud de la liberalidad. Luego es peccado. Porque a la virtud no se puede opponer cosa, que no sea peccado.

¶ Tercera conclusion. La prodigalidad de su naturaleza es menor peccado, que la auaricia. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo tercero. La razon es: porque la auaricia mas differe de la liberalidad, que no la prodigalidad. Porque la prodigalidad tiene vna manera de conueniencia con la liberalidad: porque da largamente. Luego mas graue peccado es la auaricia, que tiene mayor oppoficion con la virtud de la liberalidad.

¶ Quarta cõclusion. La prodigalidad no es peccado mortal de su naturaleza. La razon es: porque la prodigalidad es menor peccado, que la auaricia, como queda dicho. Y la auaricia no es peccado mortal de su naturaleza, y de ordinario. Luego la liberalidad tampoco no es peccado mortal de su naturaleza, ni es contra la charidad de Dios, y del proximo. Aduiertase, que la prodigalidad puede ser peccado mortal juntandose con otro vicio. El exemplo es: si vno por ser prodigo fuesse injusto, y no pagasse lo que deue, o si fuesse impio, no sustentando sus hijos, como tiene obligacion, o si fuesse causa de no dar limosna a los pobres en caso que tuuiesse necessidad, y obligacion de dar lymosna.

¶ Sancto Thomas trata de vna virtud, que se llama, Epicheya, que es virtud extraordinaria, y que mira casos extraordinarios, y por esso no es necessario tratar aqui de ella. Que quisiere saber la naturaleza de esta virtud lea a Sancto Thomas en el articulo primero de aquella question. Esta virtud tiene por officio proprio en los casos particulares mirar el bien commun, y la razon de la justicia, dexando las palabras de la

D.Th.2.2.q.120.

ley,

ley, y lo que ſuena. El caſo es, que es exemplo de eſto, quando vn gran capitan por ley vuieſſe mandado, que a perſona ninguna ſe abrieſſen las puertas de la ciudad, por el daño, que podria venir de los enemigos. Si ſucedieſſe, que llegaſſen a la puerta algunos capitanes de grandiſsima importancia para el bien commun, que ſe pretende en la ley, en el tal caſo la meſma virtud de epicheya enſeña, y ordena, que ſe abran las puertas. Por que eſta virtud mira, y tiene atencion al bien commun, y a la razon de la juſticia, no teniendo atencion a las palabra de la ley.

Tratado XXI. De la virtud de la fortaleza.

D.Th.2. 2.q. 123. *DE eſta virtud trata Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos.*

Capitulo primero. De la naturaleza de eſta virtud.

PRIMERA concluſion: La fortaleza es virtud, y virtud particular, y eſpecial diſtincta de todas las demas virtudes. Eſta enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada en el articulo primero y ſegundo. La razon es: porque eſta virtud quita todos los impedimentos, y los aparta, y vence: de ſuerte, que el hombre viua ſegun la razon. Luego la fortaleza es virtud ſpecial y particular. De ſuerte, que eſta virtud tiene por oficio proprio quitar los impedimentos, que retrahen la voluntad, para que no ſigua el bien de la razon. Por lo qual, como dize Sancto Thomas, en el articulo tercero, y quarto la fortaleza principalmente tiene por materia los temores que le retrahen de el bien de la razon: y la fortaleza confirma el animo de el hõbre contra muy grandes peligros, particularmente de la muerte.

¶Segunda concluſion: La fortaleza es virtud cardinal, o principal. Eſta enſeña Sancto Tho-

mas

mas, y todos sus discipulos en el articulo onze de la questiõ citada. Esta conclusion se ha de declarar. Virtud cardinal o principal se llama: porque es rayz de las demas. Y la fortaleza da constancia, y firmeza para desechar el miedo, y osadias demasiadas: por lo qual es virtud cardinal.

Cap. II. De el martyrio, que es obra propria de la fortaleza.

D.Th.2. 2.q.124.

DE el martyrio trata S. Thomas, y todos sus discipulos.

PRimera cõclusion. El martyrio es obra propria de virtud, y no de qualquiera virtud, sino de la virtud de fortaleza. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en la questiõ citada en el articulo primero, y segundo. Que sea obra de virtud, se prueua, porq̃ la razon propria de el martyrio consiste en que este firme en la verdad, y perseuere en la justicia cõtra los impetus de los que persiguen. Luego el martirio es obra buena, y obra de virtud. Que sea obra de la virtud de fortaleza consta: porque a la fortaleza pertenece confirmar el hombre en el bien de la virtud, principalmente contra los peligros, y muy particularmente contra los peligros de la muerte. Y es assi, que en el martyrio se confirma el hombre en el bien de la virtud, pues no dexa la fee, ni la justicia por los peligros de la muerte. Luego el martyrio es obra propria de la virtud de la fortaleza.

¶ Segunda conclusion: El martirio es obra de grandissima perfection. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la questiõ citada, en el articulo tercero. Porque en el martyrio pone el hombre la vida por el amigo, y por Dios. Luego el martyrio es obra de grandissima perfection. Deuese considerar, que aunque el martyrio es obra propria de la virtud de la fortaleza: pero la virtud de la charidad ordena esta obra al bien diuino, y por este camino viene a ser esta obra del martirio de grandissima perfection.

¶ Tercera conclusion. La razon de el martyrio perfecta es, que el hombre en realidad de verdad muera, y ponga la vida por Christo. De suerte, que si a vno le hieren con grandissimas heridas, si escapa de ellas no tiene perfecta razon de martyrio. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo quarto. La razon es: porque el martyr ha de menospreciar todas las cosas por Christo: y vna de las mas principales es la vida. Luego hasta que ponga la vida por Christo, no sera verdadero martyr.

Capitulo tercero. De el temor.

D.Th.2. 2.q. 125. Sumiſtæ v. timor.

DE eſta materia trata Sãcto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los Summiſtas particularmente Caietano.

PRimera concluſion el temor, auque de ſi no ſea pecado: pero puede ſer peccado por muchas maneras. Eſta enſeña Sancto Thomas en el articulo primero, y Caietano en la ſumma. Declaremos eſta concluſion, explicando los modos y maneras, como puede el temor ſer peccado. La primera manera es, ſi ſe teme mas, o menos de lo que es razon. En el tal caſo por el modo de temer es peccado. La ſegunda manera es, confiriendo vna coſa, que ſea de temer a otra, y teniendo mas lo que ſe ha de tener menos. Y eſto puede ſer alguna vez peccado mortal. El exemplo es, ſi vno temieſſe mas la muerte corporal, que la muerte ſpiritual, o ſi temieſſe mas la ira de el Rey, que la ira de Dios: y en otras coſas ſemejantes.

¶ Segunda concluſion: El temor deſordenado ſe oppone a la fortaleza, que tiene por materia propria los peligros de la muerte. Eſto enſeña Sancto Thomas en el articulo ſegundo. La razon es: porque la virtud de la fortaleza tiene por proprio officio vencer los peligros de la muerte, y triumphar de ellos. Luego el temor, que principalmente es acerca de los peligros de la muerte, es contraria a la fortaleza.

¶ Tercera concluſion. El temor algunas vezes eſcuſa de peccado, o alomenos haze que ſea mas ligero, y no tan graue. Eſta enſeña Sancto Thomas en el articulo quarto. Prueuaſe de el derecho. En el qual ſe dize que el que con miedo ſe dexa ordenar de vn Obiſpo hereje, tiene color de eſcuſa. La razon es: porque el temor cauſa alguna manera de inuoluntario. 1.q.1.cãnon. conſtat.

Capitulo quarto. De la intimidad, o el no temer.

DE eſta materia trata Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los Summiſtas. D.Th.2. 2. q. 16. Sumiſtæ v. intimiditas.

PRimera concluſion. La intimidad, o el no temer los peligros, de la vida, o de los miembros, o de los bienes temporales, quando, y como conuiene, es peccado contrario a la fortaleza. Eſto enſeña Sancto

Thomas

Thomas en el articulo primero y segundo, y Caietano en la summa. La razon es: porque es contra la buena razon no temer semejantes peligros.

¶ Segunda conclusion: Este no temer es peccado mortal algunas vezes contra la recta razon. Como, si vno no teme con consentimiento deliberado peligros notables, y graues, como son los ya dichos. Aduiertase, que este peccado puede ser venial por falta de aduertencia. Como si vno es tan necio, que no sabe apreciar los peligros graues, y no los pesando, no los teme: y podria ser tan necio que quedase escusado de peccado. Tambien puede ser venial por la imperfection de la materia: como si los peligros fuessen pequeños, o de cosas de poco momento.

Capitulo quinto. De la audacia.

D.Th.2. 2. q. 27. Sumistæ v. audacia.

DE este vicio trata S. Thomas, y todos sus discipulos, y los Sumistas,

PRimera conclusion. La audacia, o atreuimiento es vn vicio, que se oppone a la fortaleza, por exceder, y no guardar el medio. Esta enseña Sancto Thomas y sus discipulos, y Caietano en la summa. De suerte, que ansi como el temor es contrario a la fortaleza por defecto, y por falta: ansi tambiē la audacia es contraria a la fortaleza por exceſſo, y porque no guarda el medio dela fortaleza. Por lo qual los audaces son reprehendidos.

¶ Segunda conclusion. Este vicio communmente es peccado venial, como la desordenada ira, y el desordenado temor. Porque no es contrario a la charidad. Verdad es: que podria ser en algun caso peccado mortal por razon de otra materia, que se le juntasse. Como si fuesse demasiadamente audaz, y pusiesse a peligro notable la vida, o los miembros, o en otro caso semejante.

(?)

Tra.

VALENCIA - PROPIEDAD INTELECTUAL - BIBLIOTECA PROVINCIAL Y REGISTRO DE LA

Tratado XXII. De la virtud de la Magnanimidad.

D.Th.2. 2.q.129.

DE esta virtud trata Santo Thomas, y todos sus discipulos.

Capitulo primero. De la naturaleza de la Magnanimidad

PRIMERA conclusion. La magnanimidad tiene por materia propria, grãdes honras. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo primero, y segundo de la question citada. De suerte, que bien assi como la virtud de la fortaleza tiene por materia propria grandes peligros, quales son los peligros de la muerte: assi tãbien la magnanimidad tiene por materia propria grandes honras.

¶ Segunda conclusion. La magnanimidad es verdadera virtud. Esta enseña el Doctor Angelico en el articulo tercero. La razon es: porque esta virtud pone medio en el apetecer grandes honras, y sigue el bien de la razon, en lo que toca a esto. Luego es virtud. De suerte, que bien assi como la fortaleza es verdadera virtud: porque sigue el bien de la razon en los grandes peligros, particularmente de muerte: assi tambien la magnanimidad es virtud por la misma razon: porque pone medio y orden en las grandes honras. Como dize Sancto Thomas en el articulo quarto es especial virtud: porque tiene special materia, acerca de la qual tiene particular officio, y tiene vna manera de conueniencia con la fortaleza, quanto a lo que queda dicho.

Capitulo II. De la presumpcion.

D.Th.2. 2.q.131. Sumistæ v.præsumptio.

DE este vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y Summistas particularmente Caietano.

PRimera conclusion: La presumpcion, es peccado de su naturaleza. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo primero, y Caietano en la Sũma en el lugar alegado. Declaremos esta conclusion. Presumpcion no es esta cosa sino

vna obra interior, o exterior, con la qual el hombre pretende alguna cosa, que excede su facultad, y poder, como sino excediesse, sino que fuesse muy medida y commensurada con el. Por lo qual la presumpcion es peccado. La razon es: porque es contra la recta razon.

¶ Segunda conclusion. La presumpcion es vicio contrario, y oppuesto a la magnanimidad por exceso. Esto enseña el Angelico Doctor en el articulo segundo. La razon es: porque el presumptuoso no guarda el medio, que pone la razon en apetecer grandes honores, y honras. Luego la presumpcion es contraria a la magnanimidad.

¶ Tercera conclusion, que se sigue de la passada. La presumpcion es peccado algunas vezes venial, y otras vezes mortal. Esta enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y Caietano muy particularmente en la summa. Declaremos esta conclusion. Sera peccado venial, quando no es perniciosa, ni injuriosa, de suerte que no haze daño a persona alguna: porque entonces no es contra la charidad de Dios, ni de el proximo. Sera peccado mortal quando fuere prejudicial al proximo y le hiziere injuria y agrauio. El exemplo es, si vno presumiesse de medico, no lo siendo, o no teniendo tanta sciencia, y curasse a vno haziendole daño, o poniendose a peligro de hazerle daño. Lo mismo es, si vno que no tiene sufficiencia para confessar presumiesse de hazer el officio de confessor con peligro de tercero, y de hazerle injuria, y agrauio. En este caso seria peccado mortal la tal presumpcion. Lo mismo seria, si vno presumiesse de letrado, no lo siendo, y hiziesse officio de abogado, no teniendo sufficiencia para hazer el tal officio, y por no tener la tal sufficiencia, echasse a perder algun negocio, de que le huviessen cargado. En el tal caso tambien seria peccado mortal, por el agrauio que haze al tercero, y porque echa a perder el tal negocio. Lo mismo es en otros casos semejantes.

Capitulo tercero. De la ambicion.

D.Th. 2.q.131. Sumistæ v. ambitio.

DE este vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas y particularmẽte Caietano

PRimera conclusion: La ambicion de su naturaleza es peccado. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo primero de la tal question, y Caietano en la summa. La razon es: porque la ambicion significa vn apetito desordenado de la honra, de-

suerte

ſuerte que el tal apetito es contra la buena razon. Luego la ambicion es peccado.

¶ Segunda concluſion: La ambicion no es peccado mortal, ſino fueſſe de parte de la coſa, en la qual ſe apetece la honra, o de parte de el fin. Eſta pone Caietano en la ſumma. Prueuaſſe declarando eſta concluſion con exemplos. Exemplo de lo primero es, ſi vno apeteciesſe honra por auer cometido algun peccado o delicto. Exemplo de lo ſegundo es, ſi vno puſieſſe ſu vltimo fin en la honra: como ſi vno cometieſſe algun peccado mortal, por conſeguir la honra. En eſtos caſos ſeria pecado mortal la ambicion. Eſta ambicion ſe oppone a la virtud de magnanimidad por exceſſo. Porque como dize Sancto Thomas en el articulo tercero la ambicion importa vn apetito deſordenado acerca de las honras. Luego la ambicion ſe oppone a la magnanimidad por exceſſo: por que apetece grandes honras ſin freno ninguno. De ſuerte, que bien mirado, la ambicion no es otra coſa ſino vn apetito deſordenado de honra, como dize Cayetano, verbo. ambitio, en la Summa. Por lo qual la tal ambicion es peccado. Y no es peccado mortal, como queda dicho, ſino es de parte de aquello, en que ſe apetece la honra, como ſi vno quiſieſſe, y pretendieſſe honra, y ſer honrado en alguna coſa que fueſſe peccado mortal, o ſi puſieſſe el vltimo fin en la honra, que es bien criado. Siendo aſsi, que ſolo Dios es el vltimo fin. Y que es peccado mortal poner la criatura por vltimo fin, o amarla y apetecerla como a vltimo fin. De lo qual todo ſe ha de ver Cayetano en el lugar citado, que habla elegantemente como ſuele.

Capitulo IIII. De la vana gloria.

D.Th.2.2.q.132. Caiet. v. gloria humaniapetitus.

DE eſte vicio trata S. Thomas, y todos ſus diſcipulos, y Caietano en la ſumma.

PRimera concluſion: La vana gloria es peccado. Eſta enſeña Sancto Thomas en el articulo primero, y Caietano en el lugar citado. La razon es: porque el tal apetito es contra la recta razon. Porque no ordena la gloria, y honra a la gloria de Dios. Luego es peccado. Aduiertaſe, que la vana gloria no ſolamente tiene lugar, quando es de coſas falſas, que no tienen fundamento ninguno de verdad, como quando vno ſe gloriaſſe de ſer ſabio, o virtuoſo ſiendo anſi, que en realidad de verdad no lo es: ſino tambien, quando vno deſſea gloria de coſas trāſitorias. Por todas

las cosas transitorias son vanidad, y assi el apetito, y desseo de la gloria de las cosas transitorias, se dize muy bien ser vana gloria.

¶Segunda conclusion. La vana gloria no siempre es peccado mortal, sino tansolamente, quando el amor de la gloria de el mundo repugna a la charidad. Esta enseña Sancto Thomas, y Caietano en el lugar citado. Declaremos esta conclusion. Puede esta gloria, o amor de la gloria de el mundo tener repugnancia con la charidad, quãto a aquello, de lo qual quiere tener gloria: como si tuuiesse gloria de alguna cosa, que es peccado mortal. Tambien puede ser peccado mortal, quanto a la intencion de aquel, que apetece la gloria humana. El exemplo es en aquel, que pone su vltimo fin en la gloria humana, y la antepone al cumplimiento de los diuinos preceptos.

¶Tercera conclusion. Este vicio se oppone a la virtud de magnanimidad. Esta enseña S. Tho. en el articulo segundo. Porque la magnanimidad pone medio y orden acerca de las grandes honras. Y la vana gloria es apetito desordenado acerca de la hõra, y gloria. Luego la vana gloria es vicio oppuesto y cõtrario a la virtud de magnanimidad.

¶Quarta conclusion. La vana gloria es vicio capital. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo quarto de la question citada. La razõ es: porque la vana gloria es vicio, de el qual como de rayz y principio, se siguen otros muchos vicios, y de alli nacen. Luego es vicio capital. Porque vicio capital no es otra cosa, sino vn vicio, de donde nacen muchos vicios.

Capitulo V. De la pusilanimidad.

De este vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y Summistas, particularmente Caietano. D. Th. 2. 2. q. 133. Sumistæ v. pusilanimitas.

PRimera conclusion. La pusilanimidad de su naturaleza es peccado. Esta enseña S. Thomas en el articulo primero, y Caietano en el lugar citado. Pusillanimidad es vn vicio, con el qual el hõbre por ser de poco animo, se retrahe de obras grandes, y grandes hõras. Esta es la naturaleza de este vicio. La razon de la conclusion es: porque la pusilanimidad se oppone, y tiene contrariedad con la magnanimidad. Luego es vicio y peccado. Porque lo que contradize la virtud de necesidad ha de ser vicio, o peccado.

¶Segunda conclusion: La pusillanimidad es mayor peccado, que la presumpcion. Esta enseña Sancto Thomas en el segundo articulo, en la solucion de el quarto argumento, y Caietano en la summa. La razon es:

por-

porq̃ eſtos dos vicios tienen oppoſicion y contrariedad con la magnanimidad. Y mayor oppoſicio tiene la puſilanimidad. Porque la preſumpcion tiene mayor ſemejança con la magnanimidad, y no es tan differente. Luego mayor peccado es la puſilanimidad, y mas contrario a la virtud.

¶ Tercera concluſion: La puſilanimidad algunas vezes es peccado mortal. Eſta enſeña Caietano en el lugar citado. La razon es: porque algunas vezes retrahe de coſas grandes, que ſon neceſſarias para la ſalud eterna, o de el cumplimiento de lo que cae debaxo de precepto. El exemplo es, ſi vno por puſilanimidad no cumplieſſe el precepto, que le ponen de aceptar algun officio como ſer Obiſpo. En el tal caſo ſeria peccado mortal. Pero quando retrahe de otras virtudes, que no ſon neceſſarias para el proximo, ni para la ſalud de las animas, en el tal caſo ſera peccado venial tan ſolamente.

(?)

D.Th.2. 2.q.134.

Tratado XXIII. De la virtud de la Magnificencia.

De eſta virtud trata Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el.

Capitulo I. De la naturaleza de la virtud de la Magnificencia.

Primera concluſion. La magnificencia es virtud, y eſpecial virtud. Eſta enſeña S. Thomas en el articulo primero, y ſegundo. Que ſea virtud conſta manifieſtamente: porque obrar alguna coſa grande es proprio de la magnificẽcia, y de alli toma el nõbre y pertenece a la razon de virtud. Luego la magnificencia es virtud. Que ſea eſpecial virtud conſta porque el officio proprio de la magnificencia es hazer alguna coſa grãde, y de gran importancia. Y eſto es ſpecial razon de virtud. Luego la magnificencia es ſpecial, y particular virtud.

¶ Segunda cõcluſion. La materia de la magnificẽcia ſon los grãdes gaſtos de los quales vſa el magnifico para hazer la obra grande. Eſta enſeña S. Thomas

en el art. 3. De suerte que a el tal el amor del dinero no le retrahe ni retira de gastar para hazer obras grãdes. Luego la materia desta virtud son los grãdes gastos.

Capitulo segundo. De la paruificencia.

D.Th.2. 2.q.134. *DE este vicio trata S. Tho. y Caietano enla Summa no hizo mẽcion de el por no ser cosa de mucha importancia.*

PRimera cõclusion. La paruificẽcia es vicio, y peccado. Esta enseña S. Thomas en el articulo primero. La razõ es: porque la paruificencia tiene opposicion, y contrariedad con la magnificencia, que es virtud. Luego es vicio, y peccado.

¶ Segũda conclusion: Este vicio, y pecado cõsiste en faltar en lo q̃ pide la magnificẽcia, y por este camino es cõtra la razõ. De suerte, q̃ bien anſi como la magnificencia tiene por officio proprio obrar cosas grãdes, y no retirarse de esto por el amor de el dinero: anſi tãbien el vicio cõtrario tiene por officio obrar cosas peq̃ñas en aq̃lla materia, y genero. Por lo qual tiene razon de vicio. ¶ Tercera cõclusion. La paruificencia de ordinario es peccado venial, sino es que sea causa de que no se haga alguna cosa grande, la qual era necessario hazer conforme a la ley de Dios. De suerte, que si no es causa de algun quebrantamiẽto de algũ precepto no sera pecado mortal.

Tratado XXIIII. De la virtud de la Paciencia.

D.Th.2. 2.q.138. *DE esta virtud trata Santo Thomas, y todos sus discipulos.*

PRimera conclusiõ: La paciencia es virtud. Esta enseña en el articulo primero. La razõ es porq̃ la paciẽcia enfrena la tristeza, de suerte q̃ el hombre triste puede muy biẽ seguir el biẽ de la razõ. Luego la paciẽcia es verdadera virtud. Hemos de cõsiderar, q̃ todas las virtudes morales se ordenã a cõseruar el biẽ de la razõ, ya q̃ puede el hõbre seguir el biẽ de la razõ no obstãte la passiõ. Y vna de las passiones mas efficaces, y q̃ mas turbã el bien de la razon es la tristeza. Por lo qual la paciẽcia, q̃ templa esta passiõ en medio de los trabajos, es virtud, y vna de las grandes virtudes como lo enseña S. Thomas en el articulo segũdo: y es menester mucha ayuda y fauor de Dios para alcançar esta virtud.

¶ Segunda conclusion. La paciẽcia es vna parte de fortaleza: porque esta junta a la misma fortaleza, como virtud secundaria a la principal. Esta enseña Sãcto Thomas en el articulo quarto.

La

La razon es porq̃ es proprio de la fortaleza ſufrir, y tener animo en los peligros grandes principalmente de muerte. Luego la paciencia que tiene tambien ſufrir es parte de la fortaleza, y virtud adiunta a la miſma fortaleza.

Tratado XXV. De la Perſeuerancia.

D.Th.2. 2.q.137.

DE eſta virtud trata Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos.

Capitulo primero. De la naturaleza de la Perſeuerancia.

PRimera cõcluſiõ la perſeuerãcia es virtud y virtud ſpecial. Eſta enſeña S. Thomas en el articulo primero. Que ſea virtud conſta manifieſtamẽte: porque el perſeuerar en lo bueno tiene razon de bien. Luego es virtud. Porque obrar bien es proprio de la virtud. Que ſea ſpecial virtud, cõſta: porq̃ la virtud es de obiecto difficultoſo y bueno: y anſi a donde vuiere ſpecial razon de bien, y de difficultad aura ſpecial virtud. Y en eſto, q̃ es perſeuerar en las obras buenas, como es neceſſario, ſe halla ſpecial razon de bien, y de difficultad. Luego la perſeuerancia ſera ſpecial virtud.

¶ Segũda cõcluſiõ: La perſeuerãcia es parte de fortaleza, y virtud adiũta a ella, como a mas principal. Eſto enſeña S. Thomas en el art. 2. La razõ es porq̃ la fortaleza es virtud principal: porq̃ guarda firmeza en aq̃llas coſas, en las quales es coſa difficultoſiſsima guardar firmeza, como en los peligros de la muerte. Luego neceſſario ſera, q̃ a la fortaleza ſe jũte otra virtud, cuyo officio cõſiſte en ſuffrir firmemente alguna coſa difficultoſa. Y ſufrir la difficultad, q̃ viene de obrar mucho tiẽpo buenas obras, pertenece a la perſeuerãcia. Luego la perſeuerãcia es parte de fortaleza, y adiunta a ella. Por lo qual como dize S. Thom. en el art. 3. a la perſeuerancia pertenece la conſtancia, q̃ es vna manera de firmeza.

Cap. II. De la molicie.

D.Th.2. 2.q.138. Sumiſtæ v. molitie.

DE eſte vicio trata S. Tho. y todos ſus diſcipulos, y los Sũmiſtas particularmẽte Caiet.

PRimera cõcluſion. La molicie es pecado. Eſta enſeña S. Thom. en el art. 1. y Caietano en la ſumma. La razon es: porque es vicio oppueſto a la perſeuerancia. Luego es pecado. Porq̃, como hemos dicho lo q̃

se oppone a la virtud, siempre esp.ccado. Declaremos este vicio. Es vn defecto oppuesto a la perseuerancia, con el qual el hõbre es de tal suerte dado a las delectaciones, que no solamente se aparta de las cosas, que pueden entristecer, sino tambien de las cosas, que puedẽ quitar el deleyte para apartarse de el camino de la virtud. Y esto es cosa llana, que es peccado, pues es contra la recta razon.

¶Segũda concluſion: La molicie puede ser peccado mortal, y peccado venial, conforme a la materia. Esta enseña Caietano enel lugar citado, declarada de esta manera. Porque si vno de tal suerte es muelle de animo que por esta occasion, y razõ dexa de cumplir con los mandamientos, es peccado mortal: pero, sino quiebra precepto alguno por su occasion sera peccado venial. Aduiertase, que si este vicio se teme por el pecado de voluntaria polucio: es pecado mortal, y no solamente pecado mortal, sino peccado contra natura.

Capitulo III. De la pertinacia.

DE este vicio trata Sancto Thomas en la misma question, en el articulo tercero, y Caietano en la summa verbo pertinacia.

PRimera concluſion: Pertinacia no es otra cosa, sino vn perseuerar en la propria sentencia, y proprio parescer, quando no conuiene: y mas de lo que conuiene. Por lo qual la pertinacia se oppone a la perseuerancia por exceſſo, y la molicie por defecto. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado.

¶Segunda cõcluſion. La pertinacia de si es peccado. Esto enseña Caietano, y Sancto Thomas en el mismo lugar. La razon es: porque es contra la recta, y buena razon, y contra la perseuerãcia. Luego es pecado. Aduiertase, que sera peccado venial o peccado mortal, conforme a la materia. Porque si la pertinacia fuere acerca de alguna cosa de poca importancia, como es el plantar vn arbol, o otra cosa semejante: en el tal caso no sera peccado mortal, sino tan solamente peccado venial: porque entonces no es perniciosa la pertinacia. Pero si fuesse acerca de alguna cosa perniciosa, como acerca de cosas de la fe, y que son perniciosas al hombre, seria peccado mortal, por razon de la materia: porque son injuriosas a Dios o a el hombre.

(?)

Trata-

Tratado XXVI. De la virtud de la Templança.

DE esta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos. D. Tho. 2. 2. q. 141.

Cap. I. De la naturaleza de esta virtud.

PRIMERA Conclusion la templança, es virtud, y particular, y especial virtud. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el articulo primero, y segundo de la question citada. Que sea virtud se prueua: porq̃ la templãça importa vna moderacion, q̃ haze la razon acerca de algunas cosas. Luego es virtud. Que sea virtud particular y especial se prueua: porq̃ la templãça tiene especial materia, y especial razõ: porq̃ refrena el apetito de aq̃llas cosas, que grandemẽte atraen al hombre. Luego la templança es especial, y particular virtud, q̃ tiene particular materia, y particular razon de bien.

Segunda conclusion: La templança hablando propriamente, tiene por materia propria las cõcupiscencias, y delectaciones de el tacto. Esta enseña Sancto Thomas, y sus discipulos en la question citada, articulo tercero, y quarto. Desuerte que el officio proprio de esta virtud, es templar estas concupiscencias, y delectaciones de el tacto: para q̃ no impidan el bien de la razon sino q̃ pueda muy bien obrar la razõ no obstante estas concupiscencias, y delectaciones de el tacto. Declaremos esto, en lo q̃ toca a las delectaciones, y concup. scencias, que ay acerca de el comer, y de el beuer, y de otras cosas tocãtes a las concupiscencias, y delectaciones de la carne.

¶ Tercera conclusion: La templança ha de tener su regla, y medida, conforme a la necesidad de la vida presente. Desuerte, que la destemplança en el comer o en el beuer se ha de tomar de el exceſſo, que vno haze, teniendo atencion de la necesidad de la vida presente. Si tiene necesidad de comer en cierta cantidad, y excede de ella es peccado de destemplança por la razon ya dicha. Lo mismo es en otras cosas, como lo enseña Sancto Thomas en el articulo sexto. La razon es: porque el comer, y beuer se ordena a remediar la necesidad de esta vida presente. Luego qual-

go qualquier exceſſo, que vuiere en eſto, ſera peccado de deſtemplança. Lo miſmo digo de otras coſas, que tienen ſemejança con eſta.

¶Quarta concluſion: La templança es virtud cardenal, eſto es, virtud principal. Eſta enſeña Sancto Thomas en el articulo ſeptimo. La razon es: porque la templança, como queda dicho, tiene por materia propria las delectaciones, y concupiſcencias de la carne, que tienen grandiſsima fuerça en el miſmo hombre. Luego es virtud cardinal, y principal.

Cap. II. De los vicios contrarios a la virtud de la templança.

D.Th.2. 2.q.142. *DE eſto trata Sancto Thomas, y ſus diſcipulos.*

PRIMERA Concluſiõ: La inſenſibilidad no es otra coſa, ſino vn huyr de las delectaciones ſenſibles naturales, ſin cauſa razonable. Eſta enſeña Sancto Thomas en el articulo citado, y Cayetano en la Summa, verbo, inſenſibilitas.

¶Segunda concluſion: La inſenſibilidad es peccado, aunq'rariſsimo peccado. Eſta enſeña Cayetano en la Summa en el lugar citado. Que ſea peccado conſta manifieſtamente: porque es contra la buena razon. Aduiertaſe, que eſte peccado puede ſer mortal: como ſi vno aborrecieſſe tanto las delectaciones ſenſibles que no quiſieſſe comer lo neceſſario, para ſuſtentarſe, o no quiſieſſe dar el debito quando eſta obligado. Eſte vicio es raro, y extraordinario: porque commũmente los hombres ſon inclinados a los deleytes de la carne.

¶Segunda concluſion. La deſtemplança es peccado. Eſta enſeña Sancto Thomas en el articulo ſegundo, y quarto. La razon es: porque la deſtemplança es contra la buena razon: y es contraria a la virtud de la templança. Luego la deſtemplança ſera peccado. Aduiertaſe, que ſera peccado venial, o mortal conforme a la grauedad de la materia, y teniendo atẽcion a otras circunſtancias, como ſe declarara abaxo en ſu proprio lugar.

Trata

Tratado XXVII. De la virtud de la Abſtinencia.

D.Th.2. 2.q.146.

DE eſta virtud trata Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos.

Capit. I. De la naturaleza de la Abſtinencia.

PRimera concluſiõ: La abſtinencia, que es quitarſe el mãjar es virtud, quãdo ſe rige y gouierna por la razon. Eſta enſeña S. Thomas y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. La razon es: porque la tal abſtinencia tiene vna obra buena, y gouernada por la razõ. Luego la abſtinencia es virtud. Deſuerte que ſu proprio officio es quitarſe los manjares, quãdo lo pide la razon y no de otra manera. Porq̃ ſi ſe quitaſſe los manjares, quando tiene neceſsidad de comer para el ſuſtento de la vida humana, no ſeria abſtinencia ni ſe gouernaria por la razõ, ſino antes ſeria peccado.

¶ Segunda concluſion. La abſtinencia es eſpecial virtud. Eſta enſeña Sancto Thomas en el ſegundo articulo. La razon es: porque la abſtinencia tiene eſpecial razon de bien, y conſerua el biẽ de la razon contra los impetus de las paſsiones. Porque las delectaciones de el guſto, que traen conſigo los manjares tienen grãfuerça para diuertir el hombre de el bien de la razon. Y la virtud de la abſtinencia tiene por officio proprio el preualecer cõtra eſtas delectaciones, y anſi es eſpecial y particular virtud.

Capit. II. De el ayuno.

D.Th.2. 2.q.147. Súmiſtæ v. ieiunĩ

DE eſta materia trata S. Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los Sũmiſtas.

PRimera concluſion. El ayuno es obra propria de la virtud de abſtinencia. Eſta enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el articulo primero y ſegundo. La razon es: porque el ayunar es obra buena, por la qual el hombre ſe quita los manjares, y la comida y beuida conforme a las reglas de la razon. Luego la abſtinencia tiene por obra propria el ayunar, y el ayunar, es obra de la virtud de la abſtinencia.

¶ Segunda concluſion: El ayuno cae debaxo de precepto

natu-

natural algunas vezes. Quiero dezir, que el abstenerse, y no vsar de manjares, puede ser que caya debaxo de precepto natural, aunque no en la forma, y manera que vsa de el ayuno la Iglesia, y con las circunstancias que vsa. El exemplo es, si vno tuuiesse necessidad de no comer o beuer para lo que toca al cumplimiento de algun precepto, estaria obligado a hazerlo ansi, por fuerça y virtud de el precepto natural y diuino. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo segundo. La razon es: porque no comer, ni beuer es entonces necessario para no caer en peccado. Luego cae debaxo de precepto. El exemplo es, si vno fuesse inclinado a deshonestidad, y por comer algunas cosas, o beuer sin tassa se pusiesse a peligro de ser deshonesto, en el tal caso tendria obligacion por fuerça, y virtud de el precepto diuino de ayunar, esto es no comer aquellas cosas, que le ponen en este peligro moral.

¶ Tercera conclusion. Precepto Ecclesiastico ay de ayunar algunos dias, y en algun tiempo, el qual precepto obliga debaxo de peccado mortal. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el mismo lugar, y communmente todos los Doctores. Esta conclusion consta manifiestamente de el vso de toda la Iglesia, y de el derecho, en el qual se manda el ayuno Ecclesiastico, los quales se traheran abaxo. Para declaracion de esta materia se deue aduertir, que cosa sea ayuno, y que cosas sean de necessidad de este ayuno ecclesiastico, que cae debaxo de precepto positiuo de la Iglesia. Como dize Cayetano en la Summa, tres cosas son necessarias para la sustancia, y essencia de el ayuno. La primera es la qualidad de los manjares: porque todo ayuno de la Iglesia pide abstinencia de carne, desuerte que el que ayuna ayuno Ecclesiastico no puede ni deue comer carne. Esta primera condicion es necessarissima, como consta manifiestamente de el derecho, y de el vso. El ayuno Ecclesiastico encierra en si esta condicion que es no comer carne. Verdad es, q̃ Cayetano en el lugar citado pone differencia entre la quaresma, y los demas ayunos, que en la quaresma es necessario que aya abstinencia, no solamente de la carne, sino tambien de los hueuos, y de leche, y de los demas lacticinios, como es queso, y otras cosas semejantes. De suerte, que en la quaresma no se pueden comer estas cosas, ni carne. Pero en los demas ayunos dize Cayetano, que no es licito comer carne: pero que es licito comer hueuos leche y las demas cosas, que se hazen de leche conforme a la costũbre de la tierra. De manera, q̃ si ay costumbre de comer hueuos, y leche en los dias de ayuno de entre año, sera licito comerlos, y sino ay tal costumbre no sera licito. De lo qual parece, q̃ se sigue biẽ cla-

ramen-

ramente, que en doctrina de Cayetano no es tan intrinseco al ayuno el no comer hueuos, y leche, y las demas cosas pertenecientes a esto, como el no comer carne: porque se salua verdadero ayuno, comiẽdo leche, y queso, y no se salua comiendo carne. Luego mas intrinseco es al ayuno, el no comer carne. La quaresma en particular pide abstinencia de carne, y de hueuos y de todas las demas cosas que se hazen de leche. Verdad es que dize Cayetano, que si en alguna parte se vsare comer estas cosas en quaresma, o manteca, como se vsa en algunos obispados, en tal caso sera licito comer estas cosas, y los subditos estan escusados, pues los prelados lo saben, y no reprehenden el tal vso. Esta es la primera condicion de el ayuno, y es grandemẽte necessaria, para la essencia, y naturaleza de el ayuno.

Acerca de esta condicion ay algunas difficultades. La primera difficultad es de aquellos, que por necessidad comen hueuos en quaresma, sin priuilegio ninguno, sino por la necessidad que tienen si estos tales tienen obligacion de ayunar, suppuesto q̃ tienen licencia para comer hueuos. La razon de dudar es: porque el no comer hueuos es intrinseco a el ayuno, particularmente de la quaresma. Luego en teniendo licencia para comer hueuos, por la necessidad: no aura obligacion de ayunar. Confirmase, y declarase la fuerça de este argumento: porque el que come carne por necessidad: no tiene obligacion de ayunar: porque falta en la substancia de el ayuno, que es no comer carne. Luego el, que come hueuos, y las demas cosas de leche por necessidad, no tiene obligacion de ayunar: porque falta en la qualidad de el manjar.

A esta difficultad se ha de responder, que el que come hueuos sin priuilegio ninguno, sino por necessidad, que le da licencia el medico, tiene obligacion de ayunar. Esta es la commun sentencia de los Doctores. La razon es: porque el no comer hueuos en el dia de ayuno, no es tan essencial al ayuno, como el no comer carne: como queda ya dicho. Desuerte, que se salua la essencia de el ayuno, comiendo hueuos, y no comiendo carne. Luego obligacion tendra el tal a ayunar, aunque coma hueuos por necessidad, y sin priuilegio. Esto se entiẽde, quando no tiene necessidad tambien de comer entre dia, o de cenar. Porque entonces seria cosa differente. De lo qual se responde a la razon de dudar, que el no comer carne, es muy essencial al ayuno y ansi no se pued salua el ayuno comiendo carne. Pero el no comer hueuos, no es essencial al ayuno, y ansi puede auer verdadero ayuno comiendo hueuos. La confirmacion queda tambiẽ explicada de lo dicho. De lo qual se sigue, que quando a vno por necessidad le dan licencia

para

para comer carne, no tiene obligacion de ayunar. Porq̃ cõ el comer carne no se cõpadece el ayuno, por ser cosa tan essencial al ayuno el no comer carne.

La segunda difficultad es de el que tiene licencia por priuilegio, para comer hueuos en la quaresma, si este tal estara obligado a ayunar. El exemplo es en los que comen hueuos por virtud de la Bulla de la Cruzada, que da licencia a algunas personas para comer hueuos, y leche, y otras cosas semejantes en quaresma. Destos tales es la difficultad, si tendran obligacion a ayunar, y si sera verdadero ayuno. La razon de dudar es: porq̃ falta en la qualidad de el manjar perteneciente al ayuno dela quaresma. Luego no auia obligacion de ayunar. Confirmase: porque el ayunar en quaresma comiendo hueuos se haze por priuilegio. Luego si tengo licencia y priuilegio para comer hueuos no tengo obligacion de ayunar. Porque puedo vsar de el priuilegio, y no vsar, que el priuilegio no haze necessitar.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que sin duda ninguna el tal esta obligado so pena de peccado mortal a ayunar. Esta es commun sentencia de todos los Doctores particularmente discipulos de S. Thomas, y consta de el commun vso de los fieles. La razon es: porque como q̃ da dicho el no comer hueuos, y leche, y las demas cosas pertenecientes a esto, no es essencial al ayuno, de suerte q̃ como q̃da dicho se salua verdadero ayuno, comiendo hueuos y leche. Luego aunq̃ vno tenga licencia para comer hueuos, y leche, y otras cosas semejantes en quaresma, y tenga priuilegio de su sanctidad para ello, no se le quita la obligacion de ayunar. Hemos de considerar, q̃ en quaresma esta vedado el comer carne, y el comer hueuos, y leche de tal manera, q̃ aũq̃ vno no tenga obligaciõ de ayunar por falta dla edad, tiene obligaciõ a no comer carne ni leche ni las demas cosas, q̃ pertenecẽ a la leche. Por lo qual, aunq̃ el Papa dispẽse en lo q̃ es no poder comer hueuos, no por esso dispẽsa enel precepto de el ayuno. Delo qual se responde a la razõ de dudar puesta en el principio de la duda. A la confirmaciõ se respõde facilmente, q̃ el priuilegio de poder comer hueuos no necessita al q̃ le tiene, sino q̃ los puede cõmer, y los puede dexar de comer. Suppuesto q̃ vsa de el priuilegio comiendo hueuos corre le obligaciõ de el precepto de ayunar. Porque puede ayunar muy bien comiendo hueuos, y assi tiene obligacion de ayunar. Quanto a esto es buen exemplo el de algunos Doctores, o de casi todos los Doctores, q̃ enseñan, q̃ el que tiene bulla, y priuilegio para oyr missa en tiempo de entredicho, esta obligado a oyrla en las fiestas. Porque por el priuilegio no esta impedido para oyr missa antes tiene quitado el impedimento, y esto suppuesto corre-

le

ſe el precepto de oyr la miſſa.

¶La tercera difficultad es perteneciente a los Iubileos, que traen dias de ayuno, que ſuelen traer tres dias miercoles, y viernes, y ſabado, ſi eſtos tales pueden ganar el Iubileo ayunando deſuerte, que coman hueuos, y leche, particularmente teniẽdo bulla de la cruzada: y priuilegio para poder ayunar comiẽdo hueuos y leche. La razon de dudar es: porque quando el Iubileo pide ayuno ſe ha de entender de el ayuno de la Igleſia, que es riguroſo no comiendo carne ni hueuos, ni leche.

En eſta difficultad algunos hõbres doctos han teniendo, q̃ no ſe gana el Iubileo ayunando de la ſuerte dicha, y con las dichas condiciones, por la razon q̃ eſta pueſta.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que ſin duda ſe gana el Iubileo, teniẽdo bulla de la cruzada, por la qual ſe puedẽ comer hueuos, y leche, y ayunar. Eſta es la commun ſentencia de los Doctores, particularmẽte de los diſcipulos de S. Thomas. La razon es: porq̃ en el tal caſo es verdadero ayuno, como cõſta de lo que q̃da dicho. Luego ganaſe el Iubileo ayunãdo de eſta ſuerte: porque el Iubileo no pide mas de que ayunen tres dias.

A la razõ de dudar ſe reſpõde, q̃ el Papa para conceder el Iubileo p̃ de ayuno cõmun y ordinario, qual es el que ſe haze comiendo hueuos, y leche, por priuilegio y con la bulla de la cruzada.

La ſegunda condicion de el ayuno es la hora de el ayuno, q̃ ſea conueniente. El que ayuna no ha de comer mas de vna vez al dia, y eſto es de eſſencia de el ayuno. La hora ha de ſer a medio dia, acerca de medio dia, poco mas, o menos como dize Cayetano. Y mientras mas tarde fuere ſe ayuna mejor, y ſe cũple mejor con el ayuno. Eſto conſta de la obſeruancia de la Igleſia, y eſte es el vſo commun de los fieles los quales en los dias de ayuno comen a las doze, o cerca de las doze. Deſuerte que eſto no conſiſte en indiuiſible, ſino que ſe ha de mirar moralmente.

¶Acerca de eſta condicion ay algunas dudas dignas de ſaber. La primera es ſi en algun caſo ſera licito comer mas q̃ vna vez al dia. La razon de dudar es: porque el precepto de la Igleſia lo manda, y ordena anſi.

A eſta difficultad ſe ha de reſpõder, q̃ no ſe puede comer mas q̃ vna vez al dia, deſuerte que en realidad de verdad ſea comida, y tenga nombre de comida. Por q̃ ſi tomaſſe alguna niñeria por la mañana, o por la tarde por vía de medicina, no ſe q̃bra̅ta el ayuno. Porque en realidad de verdad eſſo no es comer: porq̃ la materia es peq̃ña, y de poca quãtidad. Lo miſmo ſe ha de dezir de otras perſonas, q̃ ſiruẽ y prueuã los mãjares para ſazonarlos, eſtos tales no quiebran el ayuno: porq̃ aquello no es comida, por la pequeñez de la materia. Verdad es, que el ayuno natural

se quebraria en este caso, desuerte que no podria comulgar: pero en lo que toca al ayuno ecclesiastico, que cae debaxo de precepto seria verdadero ayuno.

La segunda difficultad es de aquel, que a medio dia come de masiado, y excesiuamente en cantidad, si este tal cumple con el precepto de el ayuno, no comiendo mas que vna vez. La razon de dudar es: porque el tal come por dos vezes, y aquella comida equiuale a dos comidas. Luego no cumple con el precepto de el ayuno. Confirmase: porque el ayunar es obra de la virtud de abstinencia, como queda dicho, y la Iglesia por su precepto manda esta obra de virtud, y el que assi come no haze obra de virtud, ni de abstinencia. Luego no cumple con el precepto de la Iglesia.

¶ A esta difficultad se responde, que el tal cumple con el precepto de la Iglesia. Esta enseña Cayetano en los lugares citados, y Couarruuias, y otros Doctores. La razon es: porque este tal cumple con la forma de el precepto, que pone la Iglesia. Porque no come mas que vna vez al dia. Luego el tal ayuno es valido para cumplir con el precepto de la Iglesia.

Cou. li. 4 var. c. 10. nu. 11. & 12.

A la razon de dudar se ha de responder, que aunque aquella comida sea tal y tan grande que sea equiualente a dos comidas con todo esso en realidad de verdad no es mas que vna comida excessiua. Por lo qual el tal, que come tan solamente vna vez guarda el precepto de la Iglesia, que manda que no se coma mas de vna vez. y no tassala quãtidad de la comida. A la confirmacion se responde, que aquella obra es de ayuno, y de abstinencia, quãto a la substancia aũq̃ no se guarda la forma de el ayuno natural, por el exceſſo en la comida, y assi se cumple con el precepto. Porque cosa sabida es, que se cumple con muchos preceptos con la substancia de la obra, aunque no se guarde el modo deuido. Como cumplira vno con el precepto de la virtud de la justicia pagando la deuda, que deue, aunque no lo pague con el modo, que pide la misma virtud de justicia.

¶ La tercera duda es, si quebranta el ayuno aquel, que siendo cõbidado a beuer en dia de ayuno, por vrbanidad toma alguna cosa de comida, para beuer. El Maestro Medina en su Summa enseña, que el tal no quebranta el ayuno. El Padre Fray Manuel Rodriguez enseña, que quebranta el ayuno, y en esto repugna grandemente al Maestro Medina.

Man. Rodri. in Sũma c. 23. in principio.

¶ A esta difficultad se responde facilmente, que si lo q̃ se toma de comida para beuer fuesse en grande cantidad, seria peccado mortal, y quebrantaria el ayuno, y en esto dize bien el Padre Fray Manuel Rodriguez entendiendolo assi: porque seria comer muchas vezes en dia de ayuno. Pero si fuesse pequeña canti-

dad

dad, y vna niñeria, como es lo ordinario, q̃ ſe come vna dozena de confites, o vna coſa ſemejãte en el tal caſo, no es peccado mortal, ni eſto tiene razon de comida. Deſto habla el Maeſtro Medina: porque eſto es lo ordinario que ſuele acontecer, quando vn hombre beue entre dia. Y hablando de eſto tiene verdad lo que dize el Maeſtro Medina, que aquello es vrbanidad, y no quebranta el precepto. Y tiene razon: porque en ſemejãtes dias no combidan a comer para beuer con coſas de gran cantidad, ni q̃ quebranten el ayuno.

¶ La quarta difficultad es de el, que come muchas vezes en el dia de ayuno, ſi el tal comete muchos peccados mortales, o can ſolamente vn peccado mortal. La razon de dudar es: porque el que en dia de ayuno come muchas vezes carne, pecca muchos peccados mortales, como es coſa notoria. Luego el que come muchas vezes en dia de ayuno, pecca muchos peccados mortales, porque parece q̃ es la miſma razon de lo vno y delo otro.

A eſta duda ſe reſponde, que el tal no pecca muchos peccados mortales, ſino vno tan ſolamente, quando come quebrantando el ayuno. Eſta es commun reſolucion de todos los Doctores. La razon es: porque el precepto de ayunar tan ſolamente obliga a no comer mas que vna vez, de ſuerte que el comer ſola vna vez pertenece a la eſſencia de el ayuno. Luego por el miſmo caſo, q̃ ſe quiebre el ayuno comiendo mas que vna vez al dia, o en el dia no q̃da lugar de peccar mas quanto a el quebrantamiẽto de el ayuno. Deſuerte, que ay grãn differencia, quanto a eſto en lo que toca a el precepto de el ayuno, y al precepto de no comer carne. Porq̃ el precepto de no comer carne obliga ſiempre deſuerte, q̃ todas las vezes, que vno come carne pecca cõtra el tal precepto. Y aſſi ſi come muchas vezes carne en el dia que no ſe pue de comer, pecca varios y diuerſos peccados. Pero en lo q̃ toca a el otro precepto ſolamente obliga a ayunar. Y en no auiendo lugar de ayunar no obliga el tal precepto por lo qual deſpues de auer comido mas q̃ vna vez, no obliga mas el precepto: y aſſi no ay muchos peccados. Delo qual ſe reſpõde clara y facilmẽte la razõ de dudar pueſta al principio. Eſta es la verdad, aunque Couar ruuias en el lugar citado, parece que tiene lo contrario. Cou. n. 13

¶ Todauia queda difficultad acerca de eſto miſmo de el que ayuna por voto, deſuerte, que hizo voto de ayunar tal o tal dia, ſi el tal comieſſe carne muchas vezes en el miſmo dia, ſi peccaria diuerſos peccados contra el miſmo voto. La razon de dudar es: porque eſte tal no hizo voto mas, que de ayunar. Luego por el miſmo caſo, que quebro el voto, y no ayuno por auer comido mas que vna vez, no tiene mas obligacion, y cometio tan ſolamente vn peccado. En eſta

difficultad el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado enseña, que el que quiebra el ayuno Ecclesiastico comiendo mas que vna vez, no pecca mas que vn peccado, aunque coma despues diuersas vezes. Pero en lo que toca a los ayunos de voto, dize q̃ en estos se ha de mirar la intencion de el que hizo el voto. El qual si voto solamente de ayunar tal dia pecca mortalmente la primera vez, que come carne en aquel dia, mas no pecca mortalmente en las demas vezes, que la comiere pues no prometio mas que ayunar. Empero si tuuo intencion de votar el ayuno: y no comer carne aquel dia, no solamente pecca mortalmente, comiendo carne la primera vez, sino comiendo carne las demas vezes.

¶ A esta difficulcad mi parecer es absolutamente, y sin distinction ninguna que es la misma razon de el ayuno, que cae debaxo de voto, y de el ayuno Ecclesiastico, y que cae debaxo de precepto Ecclesiastico, y que no es necessaria distinction ninguna, quanto a este punto. Porque el voto de ayunar absolutamente hablando, no encierra en si mayor obligacion que el precepto Ecclesiastico de ayunar. Digo que no obliga a mas cosas aunque el vinculo, y la obligacion sea mayor. Y assi si el ayuno Ecclesiastico tan solamente se quiebra comiendo la primera vez, lo mismo se ha de dezir de el ayuno, que cae debaxo de voto. Porque si vno tuuo intencion de obligarse no solamente a ayunar, sino tambien a no comer carne, entonces seria differentissima razon, porque no es precisamente voto de ayunar. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, y a puesta. De lo qual se sigue, que en auiendo precepto, y mandato de ayunar ayuno Ecclesiastico, se cometen dos peccados, quando se come dos vezes carne. La razon es: porque el precepto Ecclesiastico de la Iglesia de ayunar, obliga tambien a no comer carne. Por lo qual si vno por su regla, y constitucion tiene precepto de ayunar en algun dia, estara obligado a no comer carne, y aunque aya quebrantado el ayuno, comiendo la primera vez carne, le boluera a quebrantar segunda vez, y tercera comiendo diuersas vezes carne.

Aduiertase acerca de el no comer mas que vna vez, a lo qual obliga el ayuno Ecclesiastico, q̃ no obliga a no beuer. Desuerte, que puede muy bien vno que ayuna beuer muchas vezes antes de comer, y despues de comer, y no pecca contra el tal precepto. Verdad es, que puede ser peccado mortal, o venial el beuer antes, o despues de comer cõtra otros preceptos, pero no contra el precepto de ayunar.

Tambiẽ se ha de aduertir, que antiguamente la hora de comer en el dia de el ayuno era a las tres de la tarde: pero agora

como

como deziamos, y conſta de el vſo, la hora de comer el dia de el ayuno es a medio dia, media hora antes poco mas o menos, como lo dize Couarruuias en el lugar citado numero catorze. En eſto la coſtumbre tan recebida entre los fieles ha declarado, que la obligacion es de comer a las doze media hora mas o menos, y que en eſto no ay genero ninguno de eſcrupulo. Verdad es, que el Maeſtro Medina en la Summa y otros Doctores affirman, que como ſe coma vna vez tan ſolamente, aunque ſea a las ocho, o las nueue de el dia no ſe quebranta el precepto de el ayuno. Y eſto refiere Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, y no lo impugna. Pero mi parecer es, que no es coſa ſegura el comer a las ocho, o a las nueue antes de las doze, media hora mas o menos. La razon es: porque todos los fieles que tienen cuenta con ſu conſciencia, no ſe atreuen a comer antes de las onze y media, y hazen grande eſcrupulo de lo contrario. Y eſto conſta de la coſtumbre. Luego ſeñal es, que eſto no es licito ſino illicito. Eſte es mi parecer, y tengo por cierto, que peccaria mortalmente el que hizieſſe lo contrario, no teniendo priuilegio, de lo qual ſe dira luego.

Lo que toca a los priuilegios de paſſar ayuno, o de otras coſas ſemejantes, no pertenece a eſte lugar. Porque quanto a eſto cada vno tiene obligacion de no exceder el priuilegio, que tiene, ſino que puede ſeguirle quanto a lo que el priuilegio ſuena tan ſolamente.

¶ La quinta difficultad es, ſi ſera licito en dias de ayuno ſin bulla, o en quareſma comer vizcochos, o ſin otro ſemejante priuilegio. En eſta difficultad Manuel Rodriguez en el lugar citado dize, que tiene duda de eſto. La razon es: porque a la queda la ſubſtancia de el hueuo, y quedando alli no ſera licito comer vizcochos, pues no es licito comer hueuos en ſemejante tiempo. Y anſi eſte autor inclina en que no es licito comerlos.

¶ A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que a la colacion no tengo por peccado mortal comer vn vizcocho, o dos. La razon es: porque aunque no ſea licito comer hueuos en ſu propria forma ni cõuertidos en otra ſubſtancia: pero la cantidad de hueuos q̃ ſe halla en dos o tres vizcochos es muy peq̃ña, como es coſa notoria, y lo dizẽ los q̃ hazẽ vizcochos. Y anſi eſta engañado el padre F. Manuel Rodriguez en dezir q̃ cada vizcocho lleua vn hueuo. Lo q̃ digo en la colacion digo al comer por la miſma razõ. De todo lo dicho ſe ſigue claramẽte lo que diximos al principio, q̃ ſon tres las cõdiciones neceſſarias de el ayuno. La qualidad de el mãjar la hora cõpetẽte y que aya tan ſolamente vna comida. Y eſte ayuno cae debaxo de el precepto Eccleſiaſtico, como ya queda declarado en la

conclusion que queda puesta arriba.

¶ Quarta conclusion de lo mismo pertenec iente a la collacion: Licito es hazer collacion. Esta consta de el vso de todos los fieles, y de todos aquellos, que tienen sciencia, y consciencia, y ansi lo enseña Cayetano en el lugar citado. La razon es: porque aunque es ansi, que no es licito comer mas que vna vez en el dia de el ayuno, pero la colacion no ha de ser comida para sustentacion, sino tan solamente ha de seruir para que la beuida no haga mal. Por lo qual dixo muy bien Cayetano, que la colacion no ha de seruir de sustentacion de la naturaleza, ni se ha de tomar para esso: porque esso seria boluer a comer segunda vez sino ha se de tomar para poder beuer desuerte, que la beuida no haga mal, aunque indirectamente la tal colacion sirua de sustentacion de la misma naturaleza. Y quando no vuiera otro camino por donde se pudiera hazer colacion, bastaua la costumbre ya introduzida para que fuesse licito hazer colacion.

La difficultad es acerca de esto la quãtidad de la colació q̃ ha de ser para no q̃brar el ayuno, y para q̃los fieles, q̃ tienẽ desseo de no passar el precepto de la Iglesia acierten a hazer la colacion.

A esta duda se respõde, que la quantidad de la colacion ha de ser pequeña, que sirua de que la beuida no haga daño. Entre los religiosos a lo menos de nuestra religion el vso es, q̃ no se come pan ni nguno: sino tan solamente vna pera o vnos higos, media dozena de ellos, o otra cosa semejante. Pero yo no tendria escrupulo, conforme a el vso q̃ ay entre los fieles, q̃ vno hiziesse colació cõ la quantidad de vn quarteró de pã, y tres, o quatro azeytunas, o vn poco de conserua, o otra cosa semejante: desuerte q̃ todo ello excediesse poco mas de quantidad de vn quarteron. No es regla mathematica, sino moral que excediendo vn poco mas, no sera peccado mortal, sino fuesse la cantidad muy notable que entonces seria graue peccado por el exceso. Porque entonces seria comer segũda vez. Verdad es, que ha de auer en esto grande moderacion: porq̃ de otra manera no se ayuna, ni se guarda la substãcia de el ayuno: porque vna de las condiciones es no comer mas que vna vez. Por lo qual son muy necios algunos, que hazen colacion en gran cantidad, desuerte que quiebran el ayuno, y suppuesto, q̃ lo quiebran, y no ayunan, el cenar les seria de mas prouecho.

La difficultad esta de la colació, que se haze la vispera de Nauidad, si sera licito hazer la grande, y con variedad de cosas, y si esto es licito a todos los fieles. Es particular difficultad de aq̃l dia, por ser aquella noche tan regozijada, y tan celebre. En esta difficultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es q̃ no se quiebra el ayuno aquel dia ha-

zien-

ziendo colacion larga, y con variedad de frutas, y coſas pertenecientes a la colacion. Deſuerte, que aquel dia ſe cumple con el ayuno comiendo tan ſolamente vna vez a medio dia, y deſpues a la colacion pueden comer las coſas dichas. No ſe pueden comer en colació hueuos, ni otras coſas ſemejantes que ſiruen de cena, ſino tan ſolamente las que ſiruen a la colacion. Eſta ſentencia tiene el Maeſtro Medina en ſu Summa. La razon que le mueue es la coſtumbre de los fieles, que de ordinario hazen colació con muchas coſas, y mas larga, que los de mas dias, y lo ſaben los prelados y callan. Eſta ſentencia tienen tambien otros Doctores. La ſegunda ſentencia es contraria a eſta, que en ninguna manera es licito hazer colacion mas larga aquel dia, que todos los demas, y que ſi ſe haze ſe quebranta el ayuno. Eſta ſentencia tiene Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la concluſion octaua, y trae a Nauarro, que tiene la miſma ſentencia. La razon es: porque dize, q̃ eſta coſtumbre no eſta recebida entre los temeroſos de Dios, y que los prelados vniuerſalmente tampoco lo conſienten, ni lo hazen. Alguno podria ſer, que lo hizieſſe por ſer viejo, o por otra ſemejante razon.

Nauar. in Man. ca. 21. n. 15.

A eſta difficultad digo lo primero, que los que tuuieſſen voto de ayunar la vigilia de Nauidad auiendo hecho el tal voto con intencion de ayunar, como los demas dias ſin duda ninguna no podrian hazer larga colacion, y con muchas coſas. La razon es clara: porque el tal voto de derecho diuino obliga a ayunar como los demas dias: y anſi ſeria peccado mortal no ayunar como los demas dias, y conſiguientemente no podria hazer larga colació. Digo teniẽdo intẽcion de hazer voto de ayunar como los demas dias, y anſi ſe ha de entẽder F. Manuel Rodriguez en el lugar citado. Porque ſi el voto fueſſe de ayunar como ayunan los demas, y como obliga el miſmo ayuno: entonces ſe ha de eſtar a lo que dixeremos de la duda principal.

¶ Digo lo ſegundo. Ambas a dos me parecen probables ſentẽcias, y que ſe pueden ſeguir. Eſto ſe prueua cõ la autoridad de los Doctores, q̃ tienẽ eſtas ſentẽcias y con las razones hechas en ſu fauor. Eſto ſe entiende en las partes donde ay coſtumbre de hazer ſemejante colacion con muchas coſas, como de ordinario la ay en toda Eſpaña. Entre los religioſos eſta coſtumbre no ha prealecido. Porque ſiempre hazen colacion con moderacion aunque ſea la vigilia de Nauidad. Por lo qual de los tales tẽgo yo muy gran duda, que los religioſos puedã vſar de la tal ſentẽcia.

Quinta concluſiõ: El precepto del ayuno en los dias de ayuno obliga debaxo de peccado mortal a todos aquellos, q̃ no tienen legitima eſcuſa. Eſta enſeña Cayetano en la Summa, y Manuel

Rodriguez en el lugar citado en la primera conclusion. La razon es: porque es precepto general de la Iglesia, en el qual se manda vna cosa substancial, y graue. Luego obliga debaxo de peccado mortal. Esta conclusion tiene necesidad de declaracion: porq̃ acerca de ella ay algunas dificultades. Ante todas cosas los dias de ayuno de la Iglesia por mandato, y precepto suyo o por costumbre, que tiene fuerça de precepto son muy sabidos, y assi no es necessario referirlos en este lugar.

La primera difficultad acerca de esta conclusion es, si este precepto es tan general que obligue a todos los fieles, que han llegado a los años de discrecion, como obliga el precepto de la confession. La razõ de dudar es: porq̃ parece q̃ es la misma razon de todos los fieles, y q̃ todos ellos parece que tienen la misma razõ de abstenerse y ayunar. En esta difficultad el Padre Fray Manuel Rodriguez en la primera conclusion enseña, que los q̃ no han llegado a edad de veynte y vn años cumplidos no son obligados so pena de peccado mortal a ayunar toda la quaresma, aũque bien son obligados a ayunar algunos dias de ella, y las vigilias de ayuno mas o menos segũ q̃ mas o menos llegan a la dicha edad, conforme la costumbre de la tierra, y cita a Sylvestro, y la Summa Angelica, y a Nauarro, y a Cordoua: y el mismo dize, q̃ los Canonistas van por otro camino. Desuerte, que segun este autor aunque vno no aya cumplido veynte y vn años, esta obligado a ayunar algunos dias.

Syl. v. ieiunium q. 6 Suma An

A esta difficultad se responde que por fuerça y virtud de el precepto de la Iglesia, no esta ningun fiel obligado a ayunar dia alguno de precepto. Esta resolucion es comun de todos los Doctores, particularmente Nauarro en el lugar citado. Porq̃ este autor enseña expressamente q̃ a los moços, que no han llegado a veynte y vn años cumplidos no les corre obligacion de ayunar los ayunos de la Iglesia, por fuerça y virtud de el precepto, aunq̃ por alguna necesidad particular los podrian mandar ayunar. Esta resolucion consta de el vso comun, y vniuersal de toda la Iglesia, q̃ no obliga a los tales, que no tienen veynte y vn años a ayunar ni toda la quaresma, ni parte de ella, ni los ayunos de entre año. Es muy bien hecho, que los moços se acostumbren a ayunar los ayunos de la Iglesia, segun las fuerças que tuuieren: pero no tienen obligacion de precepto de ayunar los dias de ayuno de la Iglesia ni todos ni algunos. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que no es la misma razon de todos los fieles. Porque la Iglesia que auia de poner precepto general de ayuno se quiso acomodar a aquellos que pudiessen llevar el ayuno generalmente, como son aquellos que tienẽ veynte y vn años, que tienen ya fuer-

ge. v. ieiuniũ Nau. in Ma. c. 21. n. 15. Cor. decaloꝺ q. 69

ça baſtante. Aduiertaſe, que en lo que toca a no comer carne en la quareſma, ni en los demas dias de ayuno de entre año obliga generalmente a todos, aunque no eſten obligados a ayunar, ſi no fueſſe por alguna neceſsidad y lo miſmo es de el mandato de no comer hueuos, ni leche. Quanto a eſto dize muy bien Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, y alega algunos Doctores.

La ſegunda difficultad es de los religioſos, que por fuerça, y virtud de ſu regla tienen precepto de ayunar algunos dias de el año, como ſon los padres de S. Franciſco: los quales de precepto particular de ſu regla tienen obligaciõ de ayunar los viernes y otros dias. La difficultad es, ſi eſtos tales eſtaran obligados a ayunar debaxo de precepto antes de auer cumplido veynte y vn años. La razon de dudar es: por que la Igleſia no los quiſo obligar por el precepto general a que ayunaſſen antes de veynte y vn años: teniendo atencion a la neceſsidad, y que era razon que crecieſſen, y ſe augmentaſſen. Luego el precepto, y mãdato de la religion particular ſe ha de entender de la miſma ſuerte, demanera que obligue tan ſolamente a los que han cumplido veynte y vn años. En eſta difficultad, y por eſta razon el Maeſtro Medina en ſu Summa enſeña, que los padres de Sant Franciſco, y los de otra religion, que tengan ſemejante conſtitucion, o regla no tienen obligacion ſopena de peccado mortal a ayunar el ayuno de la regla, antes q̃ tengan veynte y vn años cũplidos: porque dize, que el tal precepto de la regla ſe ha de entender conforme al tenor de el precepto Eccleſiaſtico.

A eſta duda mi parecer es, ſer coſa cierta, que los tales tienen obligacion ſopena de peccado mortal a ayunar, y que el tal precepto de la regla los obliga aun que no tengan cumplidos veynte y vn años. Y eſto tengo por cã cierto, que no tengo por opiniõ probable, deſuerte que ſe pueda ſeguir, la contraria ſentencia. Eſta es commũ doctrina de todos los Doctores. La razon es: porque es differentiſsima coſa de el precepto general de la Igleſia, y de el particular de tal religion. Porq̃ el precepto general fue coſa conuenientiſsima, q̃ obligaſſe generalmẽte a aq̃llos, q̃ podía cũplir con el precepto generalmente hablando, quales ſon los que ſuben de veynte y vn años. Pero el precepto particular de alguna religion era differente coſa. Luego a los tales les obliga. Confirmaſe: porque el que no ha llegado a cumplir veynte y vn años, puede muy bien hazer voto de ayunar, y el tal voto le obliga, ſopena de peccado mortal, como es coſa notoria entre todos los Doctores, y eſto por ſer el voto ley particular, que vno ſe pone a ſi miſmo. Luego lo miſmo ſera de el religioſo de la orden de Sant Franciſco: porq̃

por voto solenne y particular se obliga a viuir conforme a la regla de Sant Francisco. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, que es grandissima la differencia que ay entre precepto de la Iglesia general, y commun, y entre el precepto particular de alguna religion.

La tercera difficultad es, si los que han cumplido veynte y vn años se pueden escusar de el ayuno, que esta mandado por algunas causas, y razones, o si todos generalmente estan obligados a ayunar, sin que en esto aya excepcion.

¶ A esta difficultad se responde, que por muchos caminos puede vno estar desobligado, y escusado de el ayuno. Esta es cómun resolucion de todos los Doctores y particularmente la tiene Nauarro en el lugar citado, y Cayetano en la Summa. Esta resolucion se ha de probar trayendo las escusas razonables, q̃ puede auer, para que vno este escusado de el ayuno. La primera causa es la impotencia, quando vno no puede ayunar, porque entonces esta legitimamente escusado de ayunar. El exemplo es en los viejos, que no pueden ayunar, y tienen necesidad de comer. Estos tales se escusan por esta causa, la qual es muy razonable. Particularmente, que la vegez es vna manera de enfermedad, que no da lugar a poder ayunar. Vie-
Nauar. in Man. lo. jo se llamara como dize Nauarro en el que sube de sesenta años. Verdad es, que Cayetano enseña, que esto se ha de dexar al varon discreto: porque algunos son mas viejos de cincuenta años, y mas debilitados, que otros de sesenta: y muchos ay que tienen sesenta años, y mas y estan muy fuertes, y pueden muy bien ayunar. Por lo qual no es regla cierta y infallible el auer passado de sesenta años, para quedar desobligado de el ayuno. Verdad es que de ordinario los tales suelen tener sufficiente impotencia para escusarse de el ayuno. Lo mismo seria, si otro de veynte y quatro, o veynte y cinco años, o de treynta estuuiesse tan debilitado, que no pudiesse ayunar, este tal estaria escusado legitimamente de ayunar.

La segunda causa, por donde vno se puede escusar legitimamente de la obligacion de el ayuno, es por la necesidad. Por este camino se escusan de ayunar los trabajadores: los quales no podran exercitar su officio bien, ni ganar de comer ayunando. Esto tiene verdad en los officios, que traẽ consigo trabajo, como son los canteros, los herreros, y otros semejantes officios, y parecidos a estos. Porq̃ si el officio no trae cõsigo trabajo corporal o no es tã grãde el trabajo, q̃ quite el poder ayunar, el tal officio no escusa de la obligacion de el ayuno. Quales seã estos officios q̃ no traẽ cõsigo tãto trabajo corporal, se ha de dexar al aluedrio de el varon discreto y prudẽte. El officio de escriuano, o procurador, y abogado no traẽ cõsigo tan-

cita. n. 16 Cai. in 2. 2. q. 147. ar. 4.

tanto trabajo: que eſcuſen legitimamente de la obligacion de el ayuno, y lo miſmo es de otros officios parecidos a eſtos. Pero deueſe aduertir, que quando algunos ſe eſcuſan legitimamente de la obligacio de el ayuno por ſer trabajadores, los tales eſtan obligados a ayunar los dias, que no trabajan: porque entonces no corre la razon legitima de el cuſarſe de el ayuno. Eſto tiene verdad, ſino fueſſe, q̃ quedaſſen tan canſados de el trabajo de el dia paſſado, que no pudieſſe ayunar, o ſi fueſſe anſi, que ayunando el dia, que no es de trabajo quedaſſe tan debilitado, que no pudieſſe trabajar el dia ſiguiente. Porque entonces no tendrja obligacion de ayunar, aunque no fueſſe dia de trabajo. Todas eſtas coſas ſe han de mirar moralmente: porque ſon coſas morales. A eſtas dos cauſas ſe reduze tambien la enfermedad, que es cauſa legitima de no ayunar. Porque la enfermedad es cauſa que el hombre no tenga potencia para ayunar: y tambien, que el trabajo de el enfermo es muy grande.

¶ La tercera cauſa legitima, por la qual ſe eſcuſa vno de la obligacion de el ayuno, es la piedad. El exemplo es, ſi vno por ayunar ſe impidieſſe de hazer vna obra de mayor charidad, en el tal caſo, no eſtaria obligado a ayunar. Como ſino pudieſſe ſeruir a vn enfermo, que tiene grã neceſsidad ayunando, no eſtaria obligado a ayunar. Lo miſmo es ſi vnieſſe velado toda la noche, de tal fuerte, y calidad, que deſpues no tunieſſe fuerças para ayunar, eſte tal eſtaria legitimamente eſcuſado de la obligacion de el ayuno.

¶ La quarta cauſa legitima es, la diſpenſacion. Porque aquel, q̃ eſta diſpenſado porquien tiene egitimo poder de diſpenſar en la ley de el ayuno, eſte tal q̃da legitimamẽte eſcuſado de ayunar q̃ne eſta ſea legitima cauſa, es coſa notoria: porq̃ el tal puede alçar la ley para los particulares. Es neceſſario declarar, quien ſon los que legitimamente pueden diſpenſar. Primeramente el Papa puede diſpenſar vniuerſalmente en todos los ayunos. La razon es: porque el Papa tiene poder vniuerſal ſobre todos los fieles, y ſobre todas las leyes potitiuas. Luego puede muy bien diſpenſar en la ley de el ayuno.

¶ La difficultad es, ſi el Obiſpo, o parocho o los prelados de las religiones, pueden diſpenſar con ſus ſubditos en el precepto de el ayuno, de tal fuerte, y calidad que no tengan obligacion de ayunar. La razon de dudar es por la parte affirmatiua: porque eſtos tienen ſuperioridad ſobre aquellos, q̃ ayunan. Luego auiẽdo cauſa legitima podran muy bien diſpenſar en la ley de el ayuno. Por la contraria parte haze, que la ley de los ayunos es ley puеſta por el ſummo Põtifice, q̃ es ſuperior a todos los prelados. Luego los demas prelados no podran diſpẽſar propriamẽte, y

en rigor con sus subditos en la ley de el ayuno. Porque los inferiores no puede dispensar en la ley de los superiores.

¶ En esta difficultad Manuel Rodriguez enseña, que el Obispo puede dispẽsar, para que vno teniendo justa causa no ayune, y aun el parrocho, ausente el Obispo puede hazer lo mismo, y qualquiera prelado de las religiones puede dispensar con sus subditos auiendo justa causa para ello.

Man. Rodri. in sũma c. 24. con. 1.

¶ En esta difficultad digo lo primero, que el Obispo, y el parrocho en su ausencia y el prelado de la religion respecto de sus subditos propriamente no tienẽ authoridad de dispensar en la obligaciõ de el ayuno de la Iglesia puesto por su santidad. De suerte, que si el precepto de ayunar es vniuersal para toda la Iglesia, y puesto por el summo Pontifice, no pueden en rigor los dichos dispensar en el tal precepto ni quitar la obligacion de el tal ayuno. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es la que esta puesta por la parte contraria. Confirmase: porque en los demas preceptos del summo Pontifice, no pueden dispẽsar con sus subditos los dichos, y referidos en la duda. Luego tampoco podran dispensar en este precepto, hablando propriamente.

¶ Digo lo segũdo, q̃ los dichos tienẽ authoridad sobre sus subditos para declarar quãdo tenẽ justa escusa, para q̃ no les obligue el precepto de el ayuno. Y declarando los tales podra el subdito con buena conscien cia dexar de ayunar. Esta declaraciõ llama el P. Manuel Rodriguez dispensaciõ: pero propriamẽte no es dispẽsacion, sino declaraciõ. El exẽplo es: Esta vn subdito de el obispo, o de el prelado de la religiõ dudoso, si tiene justa y legitima causa, para q̃ no le obligue el ayuno, y parecele, q̃ tiene justa causa: pero no se segura enteramẽte: enel tal caso puede el superior dẽclarar ser legitima la causa, y dezirle q̃ no tiene obligaciõ de ayunar, y el subdito no ayunãdo q̃dara seguro en conscien cia. Lo mismo puede hazer el Cura en ausencia de el Obispo: porq̃ tiene cargo de las almas. Lo q̃ toca a los priuilegios, q̃ tienen los religiosos, y los prelados de las religiones, quãto a esto, no ay para q̃ traerlo aqui solamẽte hã de cõsiderar: q̃ deue guardar el priuilegio al pie dela letra como suena. Aduierte muy biẽ Caietano en el lugar citado a los prelados, q̃ quando los subditos les vinierẽ a pedir licencia para no ayunar, porque les parece, que para ello tienẽ causa sufficiente en el tal caso el prelado no deue dezir al subdito, q̃ lo dexa sobre su conscien cia, porq̃ esto seria para cõfusiõ de el subdito, y para enredarle la cõsciencia, sino deue dezir lo q̃ deue hazer, mirando mucho a la causa, y cõsiderãdo si es legitima y sufficiente. Porq̃ si el prelado tiene tal authoridad de declarar para bien, y seguridad

de

de las consciencias, y para quitar escrupulos razõ sera, que el prelado vse de esta authoridad y deue vsar de ella aligerando todo lo que fuere possible las consciencias de los subditos. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar de la vna, y de la otra parte.

¶ La segunda difficultad es quando el Papa que puede dispensar en el ayuno y en el precepto ecclesiastico, dispensa con vno, sin causa razonable, si queda libre de el ayuno, de suerte que no quede obligado a ayunar. La razon de dudar es: porq̃ esta ley tã solamente es de derecho positiuo, en el qual puede muy bien el Papa dispensar por su propria voluntad. Luego si en hecho de verdad dispensa sin causa razonable la dispensacion sera valida.

¶ En esta difficultad Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion segunda absolutamente, y sin limitacion enseña que la dispensacion sera valida, y que no peccara este tal dexando de ayunar.

¶ A esta difficultad digo, lo primero, que si el Papa dispensa entendiendo, que no ay razonable causa ni sufficiẽte para dispensar en el ayuno, sino, q̃ el por su libre voluntad quiere dispẽsar, la dispensaciõ es valida, y no peccara el subdito no ayunando. Esto conuence la razõ de dudar: y assi se ha de entender Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado.

¶ Digo lo segundo, que no auiendo causa razonable, y diziendole al Papa, que lo es y proponiendosela por tal de suerte, que le engañaron en esto, la dispensacion no es valida, y dexando de ayunar el subdito peccara mortalmente. La razon es: porq̃ el Papa en el dar la tal dispẽsacion no fue voluntario, pues vuo engaño. Luego no dispenso, y por consiguiente no vale la dispensacion, ni queda escusado de el ayuno: antes pecca el q̃ pide la tal dispensacion con aquel engaño.

¶ Digo lo tercero, que quando el Obispo, o el prelado, o cura declara, que ay causa sufficiente para el no ayunar, si en realidad de verdad no fuesse assi, porque le engañaron, en el tal caso la declaracion no valdria nada: y si dexasse de ayunar peccaria mortalmente por no auer sido verdadera la relacion. Esto se entiende aduirtiendo el que no era verdadera la relacion. Porque sino lo aduirtiesse: sino que en realidad de verdad con buena fee dixo lo que entendia, aunque se engaño, en el tal caso no peccaria, y la buena fee le escusaria. Aduiertase, que el que pidiesse dispensacion al Papa sin razon ninguna, seria peccado, y peccado venial, sino viuiesse escandalo, o daño notable de tercero, como lo dize Caietano. Lo mismo se ha de dezir de la ley positiua de el Principe, quando se le pide dispensacion. Caie. 1. 2. q. 96.

Digo

¶ Digo lo quarto. Quando el ayuno, de el qual se pide dispensacion al inferior, fue mandado por otro su igual antecessor, puede entonces el dicho inferior dispensar en el auiendo causa. El exemplo es, quando el Obispo passado de vna ciudad puso precepto, de que ayunassen cierto dia, el successor puede muy bien dispensar en el tal ayuno con sus inferiores. Esto enseña Nauarro. La razon es: porque el tal tiene la misma potestad, y igual potestad con el passado. Luego como el passado podia muy bien dispensar en aquel precepto de el ayuno, podra tambien dispensar el Obispo presente. Todo esto se ha de hazer con causa, y razon, como queda dicho. Aduiertase, que en lo que toca a la dispensacion, no es visto, que el prelado la haze, sino dize expressamente, que la haze aunque permita hazer algo: lo qual no se puede hazer sin su dispensacion. Ansi lo dize Fray Luys Lopez. Verdad es, que quando lo manda, y ay causa razonable es visto dispensar con el. Exemplo es, si el Obispo mandasse comencarne a vno en dia prohibido, es visto dispensar con el auiendo justa y razonable causa. Como si el Papa mandasse ordenar a vn illegitimo, sabiendo, que es illegitimo, es visto dispensar con el, como lo dize Medina en la summa. La razon esta clara: porque el tal mandato no seria licito, sino dispensasse con el. Luego si se lo manda hase de entender, que dispensa con el, y que de otra manera no se lo mandaria.

Nauar. in prælud. 9. nu. 31.

F. Luys Lopez in instruct. consc. ca. 4.

Medi. in suma fol. 54.

¶ La tercera difficultad es, si el superior puede dispensar en la obligacion de el ayuno, que obliga por fuerça, y virtud de algun voto, o juramento sin auer causa razonable para dispensar y si la tal dispensacion es valida, de suerte que no quede obligado a ayunar. La razon de dudar es: porque como queda dicho el Papa puede dispensar en el precepto de el ayuno de suerte, que es valida la tal dispensacion, aunque no aya causa razonable. Luego lo mismo sera en este caso: porque parece la misma razon.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que la tal dispensacion, no seria valida, y que el ansi dispensado quedaria obligado en conciencia a ayunar. Esta es commun sentencia de todos los discipulos de Sancto Thomas en la materia de voto. La razon es, porque la obligacion de el voto, y juramento es obligacion de derecho diuino, y ansi no puede dispensar el superior sin auer causa legitima. Y ansi esta es la differencia entre los ayunos de la Iglesia y el ayuno, que obliga por fuerça de voto, que el ayuno de la Iglesia precisamente es del derecho positiuo, en el qual

puede

puede muy bien diſpenſar el prelado por ſu voluntad ſin auer cauſa alguna. Pero el ayuno obligatorio por fuerça de voto, o juramento tiene fuerça de el derecho natural, y diuino: y anſi no puede diſpenſar en el tal ayuno ſin auer cauſa razonable: porque de eſta manera, y no de otra le eſta cometida la diſpenſacion. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

¶ La quarta difficultad es de aquel, con quien ſe diſpenſo, que pueda comer carne en tiempo de ayuno, ſi eſte tal eſta diſpenſado para ayunar, de ſuerte que pueda con buena conſciencia no ayunar. En eſta difficultad ay varios, y diuerſos pareceres. La primera ſentencia es, q̃ en eſte caſo en ninguna manera eſta diſpenſado en el ayuno, ſino que tiene obligacion de no comer mas que vna vez y no cenar. Eſta ſentencia tiene Medina Complutenſe. Su razõ puede ſer, porque eſte, aunque eſte diſpenſado en lo que toca a comer carne no eſta diſpenſado en lo demas, que pertenece al ayuno, como es no comer mas, que vna vez. Luego no queda diſpenſado en el ayuno, quanto a todo, ſino tan ſolamente quanto a lo que es no comer carne. Deſuerte, que el ayuno eccleſiaſtico por fuerça, y virtud de el derecho poſitiuo tiene dos coſas. La vna es no comer carne, y la otra no comer mas que vna vez. Luego puede eſtar diſpenſado, y tener licẽcia quanto a lo que es no comer carne, y no quanto a lo demas, que es no comer mas que vna vez. La ſegunda ſentencia totalmente oppueſta a eſta es, que en el tal caſo no ay obligacion de ayunar. Eſta tiene Caietano, y comunmente los diſcipulos de S. Thomas. La razon es porque es de eſſencia de el ayuno eccleſiaſtico el no comer carne. Luego por el miſmo caſo, que vno tenga licencia de comer carne, no tiene obligacion de ayunar: porque no queda ſuſtancia ni eſſencia de ayuno. La tercera ſentencia como media es, que ſi eſta diſpenſado para comer carne: porque le haze mal el peſcado, y hueuos, no puede cenar, ſino, que eſta obligado a ayunar no comiendo mas que vna vez al dia. Pero, ſi le concedieron el comer carne por eſtar flaco, y para que cobre ſalud, y conualezca, en el tal caſo puede muy bien cenar, y no eſta obligado a ayunar. Eſta ſentẽcia tiene Manuel Rodriguez en el lugar citado en la concluſion ſeptima, y alega al Maeſtro Victoria, y Cordoua, y dize eſte author, que eſte negocio mas ſe ha de mirar moralmente, que no metaphyſicamente, y que moralmente ſus razones conuencen. Cord. in ſuo quæſtionario q. 143.

¶ A eſta difficultad la ſentencia de Caietano me parece muy mas probable, y caſi cierta, y moralmente hablando no me parece, que ay differencia entre el vn caſo, y el otro. Y la razon de Caietano me parece muy cõuenicẽte, moralmente hablando. Por-

que

que si la substancia del ayuno cõsiste, como en vna parte en no comer carne: luego teniendo licencia para comer carne no queda sustancia, y essencia de el ayuno. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar de la contraria sentencia, diziendo, que aquellas dos conclusiones las junto el derecho positiuo para hazer vna essencia de ayuno, y ansi qualquiera de ellas, que falte no queda sustancia de ayuno.

¶ La quinta difficultad es de aquel, que tiene necessidad euidente para no ayunar, si puede dexar de ayunar, sin dispensaciõ alguna, sino por su proprio parecer.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que en el tal caso no ay duda ninguna, sino que puede muy bien dexar de ayunar. Esto enseña Sancto Thomas y con el todos sus discipulos. La razon es: porque este tal sabe euidentemente que no le obliga el precepto de el ayuno teniendo aquella necessidad. Luego no pecca no ayunando.

D.Th.2. 2.q.147. art.3.

¶ Digo lo segundo, que si vno con buena fee dexa de ayunar entendiendo y estando persuadido, que tiene causa razonable para que no le obligue el ayuno, no pecca mortalmente no ayunando. Esto enseña Caietano en el lugar de Sancto Thomas immediatamente citado. La razon es: porque en cosas semejantes no es necessario, que aya euidencia metaphysica, sino basta moral certidumbre: la qual tiene este tal por estar ansi persuadido. Luego no pecara mortalmente, dexando de ayunar.

¶ Sexta conclusion. El ayuno obliga muchas vezes por varios y diuersos caminos. Esta conclusiõ es commun entre los Doctores. Quiero dezir, q̃ algunas vezes puede auer diuersas obligaciones, respecto de el mismo ayuno. El exẽplo es, si vno hiziesse voto de ayunar los dias de ayuno de la Iglesia. Este tal estaria obligado por fuerça y virtud de el precepto de la Iglesia, y juntamente por fuerça y virtud de el voto, q̃ se le jũta, como accidẽtalmẽte. De suerte, q̃ si el tal q̃brantasse el tal ayuno, tẽdria obligaciõ de cõfessar, q̃ tenia hecho voto de ayunar aquel dia, o aquellos dias. Esta es commun sentẽcia de todos los Doctores. La razon es: porque el tal ayuno tendria dos razones formales de virtud. Porque perteneceria por vna parte a la virtud de tẽplança, cuyo acto proprio es el ayunar, o a la virtud de abstinencia, y jũtamente perteneceria a la virtud de religiõ, cuyo es acto proprio el voto. Por lo qual el pecado cõtrario seria pecado cõtra ambas virtudes, y tẽdria ambas formalidades, y seria necessario declararlas en la confession, porq̃ seria cõtra la virtud de abstinẽcia, y tãbien cõtra la religiõ. Y ansi tẽdria dos formalidades: las quales necessariamẽte se han de declarar en la confession.

Acerca

¶ Acerca de eſta cõcluſion ay vna difficultad. Y es quando vn miſmo ayuno eſta mandado por diuerſos ſummos Pontifices, ſi en el tal caſo ſe cometen dos peccados o tan ſolamente vn peccado. La razon de dudar para probar, que ſon dos peccados ſe toma de lo dicho, porque quando ay precepto, y voto ſe cometen dos peccados, o vn miſmo peccado, que equiuale a dos, y tiene dos formalidades, las quales neceſſariamente ſe han de declarar en la confeſsiõ. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo porque entonces ay dos preceptos de dos Pontifices, y parece que eſta mandado el tal ayuno por dos vezes.

¶ A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que en el tal caſo no ſon dos pecados, ni dos razones formales de pecado, ſino tã ſolamente vn peccado. La razon es porq̃ ambos a dos los mãdatos, y preceptos proceden debaxo de vna miſma razon formal, y pertenecen a la miſma virtud de abſtinẽcia. Por lo qual el no ayunar no tiene razon de dos peccados, ſino tan ſolamente de vn peccado, que es contra la virtud de abſtinencia. Por lo qual el que quebranta el ayuno no tiene obligacion de dezir, que el tal ayuno eſtaua mandado en diuerſos mandatos de diuerſos Papas.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde facilmente de lo dicho, que en el caſo paſſado auia dos razones formales en el ayuno, que ſon razon de abſtinencia, y religion. Y anſi el quebrantamiento de el ayuno tiene las miſmas dos razones formales, que neceſſariamente ſe han de declarar en la confeſsion. Pero en eſte caſo no ay dos razones formales, ſino tan ſolamente vna, la qual ſe manda por ambos preceptos. El exemplo es muy bueno, ſi vno vuieſſe hecho voto de ayunar vn dia, y eſte voto lo confirmaſſe muchas vezes, quando quebrantaſſe el tal voto, no tendria obligacion de dezir, que aquel voto lo auia confirmado algunas vezes. Porque todos eſtos votos tienen vna miſma razon formal, y no ay diuerſidad ninguna.

¶ La ſegunda difficultad es, quando vn miſmo dia de ayuno eſta mandado, por diuerſos preceptos, en eſte ſentido, que el tal dia es ayuno por dos caminos, lo vno por ſer vigilia de vn ſancto y tambien, porque por otra parte es quatro temporas. La difficultad es, ſi en eſte caſo tiene razõ de dos pecados de tal ſuerte, y calidad, q̃ el q̃ quebranta el tal ayuno, tẽga obligaciõ de declarar eſto en la cõfeſsiõ. Lo miſmo es en otros caſos ſemejãtes. Y en lo q̃ toca al precepto de oyr miſſa ſuele eſto acõtecer vezes. Por q̃ eſta vno obligado a oyr miſſa por ſer Domingo, y juntamẽte por ſer fieſta en el miſmo Domingo: porque cae alli vna fieſta de guardar. La difficultad es, ſi no oye miſſa, ſi comete dos pecados. En eſta difficultad ay dos

sentécias. La primera sentencia, es, que en el tal caso comete dos peccados, porque el no ayunar en el tal dia equiuale a dos peccados, y ansi es necessario en la confession declarar, que no ayuno en vn dia, que estaua obligado a ayunar por varios y differentes titulos. Lo mismo dizen en el caso de no oyr missa en vn dia de fiesta por dos titulos. Esta enseña Nauarro, y Fray Luys Lopez. La segũda sentencia es. En el tal caso tan solamente es vn peccado, y no tiene dos malicias, de suerte, que no es necessario, que el que quebranto el ayuno, se acuse de que era dia, que estaua obligado a ayunar por dos titulos. La razon es: porque aquellos dos titulos no sacan el ayuno de la virtud de abstinencia, y ansi no tiene dos razones formales, sino vna. Y tambien, q̃ la diuersidad de preceptos deba xo de la misma razon formal no causan distinctos peccados. Esta sentencia tienen communmente los Doctores contra Nauarro, y tiene la Henriquez.

Nauar. in manu. ca. 11. nu. 4. F. Luys Lopez in instr. con sci. 1. par. cap. 39.

Henriq. lib. 2. de pen ca. 5.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que la primera sentencia es probable: pero mas probable me parece la segunda. La probabilidad de la primera se prueua con la authoridad de los Doctores, que la tienen, y con la razon hecha en su fauor, que tiene fuerça para causar alguna probabilidad. De suerte, que en el tal caso el quebrar el ayuno es como si quebrasse dos dias de ayuno. Y ansi no equiuale a dos peccados de distincta spece, porque no tiene dos formalidades como conuence la razon hecha, por la contraria sentencia: pero equiuale a quebrantamiento de dos ayunos, contra la misma virtud, y a dos peccados numericos. Y en este sentido tiene probabilidad aquella sentẽcia. La segunda sentencia es muy mas probable por la authoridad de los Doctores, que la tienen, y por la razon, que se haze en su fauor, que tiene mas fuerça para causar, y conuencer mayor probabilidad. Porque no solamente el tal quebrantamiento de ayuno no tiene dos razones formales contrarias a diuersas virtudes: pero aun no tiene razon de dos peccados numericos. Porque este tal tan solamente estaua obligado a ayunar vn dia, aũque por dos caminos pertenecientes a la misma virtud. Luego en el tal caso aun no tiene razon de dos peccados numericos. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

¶ La tercera difficultad es de los padres de familias: que cuydan de alguna casa, si estan obligados a compeller a ayunar los ayunos de la Iglesia a su familia, de suerte que sino lo hazen pequen mortalmente. La razon de dudar es: porq̃ el tal tiene obligacion particular a cuydar de su familia. Luego obligacion tiene a hazer, que guarden este precepto de la Iglesia. En esta difficultad Manuel Rodriguez en el lugar citado en la cõclusion quar-

ta,

ta enſeña, que no eſta obligado a compelerlos, ſino a corregirlos fraternalmente, con mayor diligencia, y cuydado, que a los eſtraños. Y dize que eſta es ſentencia de Soto. Eſto dize eſte author, que ſe ha de entender quãdo los tales hijos, criados, y ſiervos de la dicha familia no ayunaran aunque ſe lo mandara el Padre de familias, antes buſcaran el almuerço, y la cena: pero dize que les deue negar la cena. Y cita a Nauarro.

Sot. de ratione tegendi ſecretum memb. 2. q. 3. cõc. 3. Nau. li. 3. conſi. tit. de obſeruat. ieiunij conſ. 2.

¶ A eſta difficultad digo, que mi parecer es, que el Padre de familias eſta obligado muy eſtrechamente a hazer, que los de ſu familia, que no eſtan impedidos ayunen los ayunos de la Igleſia. Eſto conuence la razon pueſta en el principio de la duda. Porque el padre de familias eſta obligado a hazer, que los de ſu familia viuan chriſtianamente, y conforme a las leyes de la Igleſia. Y vna de ellas es la que manda el ayuno, y anſi tiene obligacion de hazer que ayunen, y poner todos los medios conuenientes para eſto. Y en eſte ſentido tiene obligacion de compellerlos aq̃ ayunen, y cumplan con los preceptos de la Igleſia. Y muy en particular tiene obligacion de hazer eſto en orden a ſus proprios hijos, porque tiene obligacion de criarlos conforme a las leyes de la Chriſtiandad. Si en eſto fueſſe deſcuydado el padre de familias peccaria mortalmente, porque faltaria a ſu obligacion. El ha de hazer diligencia, para que los de ſu familia ayunen, y ſi ellos no ayunaren en el tal caſo no correra por el, ſi no por ellos, porque el cumplio con ſu obligacion.

¶ Toda via queda difficultad acerca de el padre de familias, ſi pecara mortalmente, quãdo en los dias de ayuno que pueden ſus criados ayunar, los compelle, y les manda hazer obras incompatibles con el ayuno, las quales comodamente ſe pueden paſſar a otro dia. En eſta difficultad Manuel Rodriguez en el lugar citado expreſſamente enſeña ſer peccado mortal, y cita a Paludano, y Gabriel, y Nauarro.

Nauar. in manuali c. 11. nu. 27.

¶ A eſta difficultad digo lo primero, que ſi ſin cauſa ni razon alguna los compellieſſe, y mandaſſe hazer ſemejãtes obras en dia de ayuno, ſeria peccado mortal. En eſte ſentido es verdad lo que dize eſte author. La razon eſta clara: porque en el tal caſo ſeria querer, que ſus criados quebrantaſſen el ayuno: lo qual en ninguna manera es licito. Luego en eſte caſo ſeria peccado mortal. De eſto no tengo duda ninguna.

¶ Digo lo ſegundo, que ſi con alguna cauſa, y razon baſtante manda a ſus criados en el dia de ayuno, que hagan alguna obra, con la qual no ſe compadece el ayuno, en el tal caſo no pecca mortalmente mandandoles la tal coſa y compelendolos a que la hagan eſto conſta, por el vſo de todos los fieles, que tienen

buena conſciencia, que lo hazẽ anſi. De ſuerte, que el padre de familias no tiene obligació a hazer que ſus criados no trabajen el dia de ayuno auiendo razon y cauſa para ello, ſolamẽte porque ayunen. Porque aunque es verdad, que aquellas obras ſe podrian hazer otro dia, con todo eſſo no tiene obligacion de hazerlas ſiempre paſſar a otro dia: porque el otro dia tendran tambien que hazer.

¶ Toda via queda difficultad, ſi hizieſſen, o los compellieſſe a hazer a los criados alguna obra para ſu recreacion, y guſto, de la qual ſe ſigue que no puedan ayunar aquel dia, ſi ſe lo podia mandar el padre de familias. El exemplo es de vn ſeñor, que en dia de ayuno para ſu recreacion manda a ſus criados, que vayan con el a caça de la qual ſabe, y tiene por cierto, que vendran los criados tan canſados, que no podran guardar el ayuno. La difficultad es, ſi ſera licito cõpellerlos a eſto y mandarles, que vayan a caça, pues no era negocio tan neceſſario, y preciſo el yr a caça.

¶ Digo lo tercero, que en eſte caſo tiene alguna difficultad, de la qual ſe ha de dezir luego en otra duda paſſada la immediata. De la doctrina de el padre Manuel Rodriguez parece, que ſe ſigue no ſer licito, ſino que es peccado mortal. Pero eſto tiene mucha difficultad: porque muchos hombres de buena conſciencia vſan el mandar eſto a ſus criados en dias ſemejantes, y no hazen eſcrupulo de mandarſelo. Porque en eſte caſo parece, que ay alguna razon para mandarſelo, que es la recreacion de el ſeñor. De lo qual diremos luego en paſſando a otra duda.

¶ La quarta difficultad es de los meſoneros, y bodegoneros, que en los dias de ayuno adminiſtran a los hueſpedes indifferentemente cenas, y comeres, con los quales ſe quebranta el ayuno, ſi eſtos tales peccan mortalmente. La razon de dudar es: porque eſtos tales ſon cauſa de q̃ los otros hueſpedes no guarden el ayuno de la Igleſia. Luego peccan mortalmente en eſto. Porque el que es cauſa de que ſe quebrante el ayuno de la Igleſia, peca mortalmente.

¶ En eſta difficultad Manuel Rodriguez en el lugar citado en la concluſiõ quinta enſeña, q̃ los tales no pecã, ſi lo hazen cõ animo ſenzillo, y ſin mala intenciõ.

¶ Digo lo primero q̃ ſi los tales lo hizieſſen con mala intencion, pretendiendo q̃ los hueſpedes q̃braſſen el ayuno, ſeria peca do mortal. En eſto conuienẽ todos los Doctores. La razon es: porque entonces ſeria concurrir con los miſmos hueſpedes a quebrar el ayuno, y ſerian cauſa moral de que lo quebraſſen: lo qual es peccado mortal.

¶ Digo lo ſegũdo, q̃ ſi los meſoneros, o ſemejantes officiales lo hazen ſinceramente, y les dã los manjares, que piden en dia

de

de ayuno, no peccã mortalmente. Esto enseñã tambien cõmunmente los Doctores. La razõ es: porque los tales no tienen obligacion a saber, si tienen necesidad, ni les obliga precepto alguno a inquirir esto. Luego puede muy bien sin pecado alguno darles los manjares, que pidieré. Particularmente, que ellos deuen presumir, que tienen necesidad de cenar, o de comer carne, o de otra cosa semejante. Y esto enseña muy particularmente Caietano en la suma. De lo qual se respõde a la razon, de dudar: que los tales no son causa de que los huespedes quebrãten el ayuno: porque no tienen obligacion a saber la necesidad, que tienẽ los huespedes, ni les pertenece a ellos, tratar de esto.

¶ Toda via queda difficultad quando el mesonero supiesse claramente, que el huesped no tiene necesidad de comer carne, o de quebrantar el ayuno, si en el tal caso peccaria el mesonero ministrandole, manjares, con que le quebrasse. Porque entõces parece, que ya seria concurrir con el tal al quebrantamiento de el ayuno.

¶ A esta difficultad se responde, que sabiendo, que ellos tienen determinacion de quebrar el ayuno, o comer carne, no peccan los mesoneros ministrandoles semejantes manjares. Esto enseñan communmente los Doctores. La razon es: porque en el tal caso los mesoneros no concurren al quebrantamiento de el ayuno, pues ellos estan determinados de quebrantarle, o comer manjar contrario. Aduiertase, que en el tal caso no tienen obligacion a negar a los huespedes los manjares por via de correction fraterna. Porque de ordinario los mesoneros no pueden corregir a los huespedes, que passan, particularmente siendo gente authorizada. Y tambien, que si les niegan los manjares, los hallaran en otros mesones o en otras partes. Por lo qual no tienen semejante obligacion.

¶ Toda via queda acerca de esto difficultad de vno, que por algun achaque, o alguna necesidad no esta obligado a ayunar si este tal pecca mortalmente cõbidando a cenar otro, que tiene obligacion de ayunar. La razon de dudar es: porque este tal no le conuida a acto malo, sino a que le haga compañia. Luego no es peccado mortal.

¶ En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que no es peccado mortal. Ansi lo enseña Nauarro, y sigue a Caietano. Nauar. in manua. c. 21. n. 24.

¶ A esta difficultad digo lo primero, que si conuida al que esta aparejado para ayunar es peccado mortal. Esta es mejor sentencia. La razon es: porq̃ entonces es causa que el otro quebrante el ayuno. Confirmase: porque si vno que esta enfermo conuidase a otro sano a que comiesse carne el dia prohibido seria peccado mortal. Luego lo mismo es si el cõui

da a que quiebre el ayuno: porque es la misma razon.

¶ Digo lo segundo, que si conuidasse a vno, que esta aparejado para quebrantar el ayuno, y que tiene proposito de quebrantarle, en el tal caso no seria peccado mortal. Porque en el tal caso no seria causa de que el otro quebrantasse el ayuno. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, y se ha de ver Fray Luys Lopez.

F. Luys Lopez in instruc. conf. 1. p. ca. 59.

¶ La quinta difficultad es de el que pone impedimento, con el qual no puede cumplir el precepto de el ayuno, si el tal pecca mortalmente poniendo el tal impedimento. El exemplo es en vno, que de su grado, y voluntad juega a la pelota: de tal suerte, y calidad, que queda despues tan cansado, que en ninguna manera puede ayunar. La difficultad es, si en el tal caso podra quebrantar el ayuno, y si peccara quebrantandole, o si peco contra el precepto del ayuno, quando se imposibilito, y se puso a jugar, aduirtiendo esto.

¶ En esta difficultad entre los Doctores ay diuersas sententencias, y pareceres. La primera sentencia es, que en el tal caso peco mortalmente, quando puso el tal impedimento, aduertiendo, o deuiendo aduertir, que se auia de seguir el quebrantamiento de el ayuno. De manera, que en el caso puesto peco mortalmente, quando se puso a jugar la pelota, aduertiendo, o deuiendo aduertir, que no auia de poder ayunar, y cumplir con el precepto de el ayuno. Lo mismo es en otros casos semejantes. Esta sentencia tienen algunos graues Doctores, y entre ellos suelen referir a Caietano, y a Cordoua, y a Vega. Y tiene la claramente Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion sexta. La razon de esta sentencia es, porque el tal tiene obligacion de precepto de ayunar. Y pone impedimento al ayuno, como lo suponemos, y al cumplir con este precepto. Luego pecca mortalmente imposibilitandose al tal cumplimiento. Como suelen dezir los Theologos, que el que se embriaga, aduirtiendo, o deuiendo aduertir, que ha de quebrantar el precepto de oyr missa, en esta peca mortalmente, quando pone impedimento al cumplimiento de el precepto de oyr missa.

Cai. 2. 2. q. 150. ar. 4. Cor. li. 5. quæst. q. 171. Vega de iust fica. q. 13.

¶ La segunda sentencia es contraria a esta, que en el caso puesto no peca poniendo impedimento al ayuno. Esto enseña Medina en su suma. Y pone exemplo en los caminantes de apie, aunque tomen el camino por su passatiempo: los quales no tienen obligacion de ayunar llegando no fatigados y trabajados. Y dize que esto tiene verdad

Medi. in summa fol. 99.

aunque

aunque el camino ſe hizieſſe por ver a ſu amiga, ſi deſpues quedan canſados, y fatigados. El tal peccara contra otro precepto de no fornicar: pero no peccara contra el precepto de ayunar. Tambien ſe pueden traer otros exemplos. La razon de eſte Doctor es, porque el precepto de ayunar obliga a todos aquellos, que pueden ayunar, y no a los, que no pueden ayunar. Y en realidad de verdad en el tal caſo no pueden ayunar. Luego no los obliga el precepto de ayunar, y por conſiguiente no ayunando no peccan mortalmente.

¶ Digo lo primero: que es coſa cierta, y aueriguada, que ſi no ſe aduierte, que ſe pone impedimento para el cumplimiento de el precepto de el ayuno, o no lo deuio de aduertir, no ſe pecca mortalmente, quando ſe pone el tal impedimento. El exemplo es, ſi vno por ſu recreacion ſe pone a jugar a la pelota, y no aduirtio, ni pudo aduertir, que auia de quebrantar el precepto de el ayuno, ni ſentirſe fatigado, ni canſando, de ſuerte que no pudieſſe ayunar. Lo qual puede muy bien acontecer. La razon es: porque en el tal caſo el quebrantamiento de el ayuno no fue voluntario enſi, ni en ſu cauſa, como es coſa notoria. Luego en ninguna manera fue peccado. Confirmaſe: porque como dizen los Theologos, ſi vno ſe embriaga no aduirtiendo, ni pudiendo aduertir, que no auia de oyr miſſa en el dia de precepto, no pecca mortalmente contra el precepto de oyr miſſa. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo. Porque es la miſma razon.

¶ Digo lo ſegundo: que de ordinario, aunque la primera ſentencia tenga probabilidad mas, probable me parece la ſeguda. Eſte dicho tiene dos partes. La primera parte ſe prueua con la authoridad de los Doctores, que tienen la primera ſentencia, y con la razon: que ſe haze en ſu fauor. La ſegunda parte ſe prueua con la authoridad de los Doctores, que tienen la ſegunda ſentencia, y con la razon que ſe haze en ſu fauor, que tiene mas probabilidad. Confirmaſe: porque el no jugar a la pelota no es medio de ſi ordenado para el cumplimiento de el precepto de el ayuno. Luego no eſta vno obligado a dexar de jugar a la pelota en orden al cumplimiento de el precepto de el ayuno. Por lo qual no es la miſma razon de aquel, que ſe embriaga, y por embriagarſe no oye miſſa. Porque el no ſe embriagar, y el no ſe diuertir es medio de ſi ordenado al cumplimiento de el precepto de oyr miſſa. De donde ſe ſigue la ſolucion de la ra-

zon, que se haze por la sentencia contraria. Porque no esta vno obligado a ayunar, sino quando puede, y por fuerça, y virtud de el tal precepto tan solamente tiene obligacion de poner los medios de si necessarios para el cumplimiento de el tal precepto, como ya queda dicho.

Capitulo tercero. De la gula.

D.Th.2.2.q.148. Sumistæ v.gula.

DE este vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los summistas.

PRimera conclusion. La gula de su naturaleza es peccado. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo primero de la question citada, y lo mesmo enseñan los Summistas. La razon es: porque la gula no es otra cosa, sino vn apetito desordenado de comer, o beuer. Luego la gula es peccado, y es peccado contra la virtud de la templança, que pone medio en el apetito de comer, y beuer, para que no exceda el hombre en lo que toca a esto.

¶ Segunda conclusion: Quando el hombre pone el vltimo fin en el comer, o beuer, la tal gula es tan desordenada, que es peccado mortal. El exemplo es, quando vno quebranta el precepto de el ayuno, o de no comer carne, o otro precepto semejante perteneciente a la virtud de la templança. En el tal caso sera peccado mortal la gula. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo segundo de la tal question, y todos los Summistas. La razon es: porque en el tal caso por el peccado de la gula se aparta el hombre de Dios, y de el vltimo fin. Luego pecca mortalmente.

¶ Tercera conclusion: La gula de los casos ordinarios no es peccado mortal, sino peccado venial. Como si vno come vn poco demasiado, y no con la templança deuida, pecca venialmente. Esto enseñan todos los Doctores en el lugar citado. La razon es: porque en el tal caso la gula no haze, ni es causa, que el hombre se aparte de el vltimo fin, sino tan solamente diuierte vn poco. Luego no es peccado mortal, sino peccado venial. Pero aduiertase, que los Doctores en los lugares citados llaman este vicio capital: porque de este vicio proceden como de principio otros vicios.

¶ De lo dicho en estas conclusiones, particularmente en la segunda, se sigue, que si vno come, o beue tan desordenadamente, que le haga

nota-

notable daño a la ſalud, pecca mortalmente. La razon es: porque en el tal caſo paſſa el precepto diuino, que ay de mirar por la ſalud y vida. Dixe, ſi le haze notable daño: porque ſi fueſſe poco el daño, no ſeria peccado mortal, ſino peccado venial. Tambien ſe deue aduertir, que muchas vezes, aunque el daño ſea notable, ſe puede muy bien eſcuſar vno de peccado mortal, quando no lo aduierte, ni deue aduertir lo. El exemplo es en el enfermo, que muchas vezes bebe exceſsiuamente, o come algunas coſas, que le pueden hazer daño: el tal ſe puede eſcuſar por eſte camino.

¶ De lo dicho tambien ſe ſigue lo ſegundo, que el que ſe embriaga a ſabiendas, pecca mortalmente, hablando commun, y regularmente. La razon es, porque el tal beue de tal ſuerte, y calidad, y tan deſtempladamente, que le haze notable daño. Porque pierde la razon, y el ſer de el hombre, aunque ſea por breue eſpacio. Dixe, regular, y communmente. Porque, ſi fueſſe neceſſario para la conſiſtencia, o ſalud de el indiuiduo, beuer demaſiado en cantidad, de ſuerte que vno ſe vuieſſe de embriagar, en el tal caſo no ſeria peccado mortal beuer vino exceſsiuamente, aunque el hombre ſe huuieſſe de embriagar. De ſuerte, que el embriagarſe en el tal caſo no es peccado mortal. El exemplo es, ſi vno tuuieſſe vna enfermedad, y para ſanar de ella fueſſe neceſſario beuer mucha cantidad de vino, de ſuerte que ſe ſiguieſſe embriaguez, no ſeria peccado mortal. Lo qual ſe declarara luego mas extenſamente.

¶ La difficultad es acerca de eſto. Porque ſi por alguna razon es peccado mortal embriagarſe: es porque el hombre por breue eſpacio pierde el juyzio, y la razon. Y ſi eſta fueſſe cauſa baſtante ſeguirſehia que tambien ſeria peccado mortal el acto matrimonial: porque en el por breue eſpacio ſe pierde el vſo de la razon con la fuerça, y virtud de el deleyte. Lo qual en ninguna manera ſe deue dezir, como conſta de lo que queda dicho en la materia de matrimonio.

¶ A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que no es la miſma razon de lo vno, que de lo otro. La razon de la differencia es: porque el acto matrimonial ſe ordena de ſu naturaleza a la cõſeruacion de la ſpecie, que es biẽ mas diuino, y vniuerſal, que la conſeruacion de el indiuiduo. Por lo qual el vſo matrimonial, es licito, y Sancto con detrimento alguno de el indiuiduo. Y anſi no es peccado mortal, aunque aya aquel detrimento en lo que toca al vſo de la razõ. Particularmẽte, que es muy poco, y por breuiſsimo eſpacio, y no parece coſa de conſidera-

cion. Pero el comer, y beuer ordenase a la consistencia de el indiuiduo, y ansi el beuer excessiuamente y con detrimento de el indiuiduo, embriagandose, es peccado mortal. De lo qual se sigue otra differencia clarissima entre estas cosas dichas, y por la misma razon. Porque en ningun caso es licita la polucion, o acto carnal para conseguir salud. De suerte, que aunque diga el medico, que vno no tiene remedio de cierta enfermedad, sino tiene polucion, por ninguna via es licito tenerla, aun en el tal caso. La razon es clara: porque la seminacion de su naturaleza no se ordena a la consistencia, y salud de el indiuiduo, sino de la specie, y ansi no se ha de ordenar a la tal salud. Pero el comer, y beuer se ordena de su naturaleza a la conseruacion de el indiuiduo, y a la consistencia de el: y ansi es licito en algun caso beuer demasiado, aunque se sigua embriaguez, si esto es necessario para la salud, y consistencia de el indiuiduo. La razon es: porque el comer y beuer se ordenan de su naturaleza a este fin. De lo qual se dira luego mas a la larga.

Cap. IIII. De la virtud de la sobriedad.

De esta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. D. Th. 2. 2. q. 149.

PRimera conclusion: La sobriedad es virtud, que tiene por materia propria el vino, de suerte que sirue de templar, y moderar el beuer el vino. Para que vno con moderacion vse de el vino, se pone la sobriedad.

¶ Segunda conclusion: La sobriedad es virtud especial, y particular. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, articulo primero, y segundo. La razon es: porque la virtud de su naturaleza se ordena a conseruar el bien de la razon, de tal suerte, que adonde ay especial, y particular impedimento, alli se ha de poner especial, y particular virtud. Y es ansi, que el beuer vino tiene especial razon de impedir el vso de la razon. Luego para templar el beuer el vino se ha de poner especial, y particular virtud, que modere, y quite este impedimento. De suerte, que hemos de considerar, que la virtud de la sobriedad es especial, y se pone particularmente, para que el hombre se temple en el beuer. De suerte, que no se pone esta virtud para el comer, sino muy particularmente para que el hombre se temple en lo que es beuer vino.

¶ Tercera concluſion: El beuer vino no es de ſi illicito: pero puede lo ſer, como peraccidens, como dizen los Theologos. Esto es por algunas condiciones, que ſe le pueden juntar, como es beuer vino exceſsiuamente, o beuer vino de ſuerte que le haga daño a la ſalud, o ſi vno beueſſe vino teniendo voto de no le beuer. Eſto enſeña Sancto Thomas en el lugar citado en el articulo tercero. Porque por todos eſtos caminos tiene razon de mal, y de peccado.

¶ Quarta concluſion: La templança en el beuer, y la virtud de ſobriedad mas es neceſſaria en las perſonas graues, y de dignidad, como en los Obiſpos, en los prelados, en los mayores. Eſto enſeña Sancto Thomas en el lugar citado en el articulo vltimo. La razon es: porq en eſtos tales ha de reſplandecer mas la razon. Luego eſtos tales han de eſtar mas lexos de todo lo que fuere impedimento de el buen vſo de la razon: Por lo qual en los tales ha de reſplandecer grandemente eſta virtud, y el vicio contrario es muy feo en ellos.

Ca. V. De la embriaguez vicio contrario a eſta virtud.

D.Th.2. *DE eſte vicio trata Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el y los Summiſtas.*

2.q. 150. Sūmiſtæ v. ebrietas.

PRIMERA Concluſion: La embriaguez, que dize vna obra deſordenada en lo que toca a beuer vino es peccado, y peccado de gula. Eſta enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado en el articulo primero. Declaremos eſta concluſion, y luego ſe probara facilmente. La embriaguez puede ſignificar dos coſas. La vna es el miſmo impedimento de el vſo de la razon, que nace, y procede de el beuer. Y eſte impedimento no es peccado. Y anſi la embriaguez en eſte ſentido no es peccado, ſino como effecto de el peccado, o de el beuer. Puedeſe tomar tambien de la ſegunda manera por la obra miſma de beuer vino en demaſiada cantidad, de ſuerte que quite el vſo de la razon. Y eſto de dos maneras. La primera es, no lo aduertiendo, ni pudiendo aduertir. Y en eſte ſentido no es peccado. Puedeſe tomar de la ſegunda manera por la obra de beuer vino demaſiadamente, viendo, y aduertiendo, que ſe ha de ſeguir eſte daño de impedirſe el vſo de la razon, y en eſte ſentido es peccado. La razon es: porque es obra deſordenada contra el buen vſo de la razon.

¶ Segunda concluſion: La

embriaguez de su naturaleza es peccado mortal. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo segundo de la questión citada. La razon es: porque es vna obra muy desordenada, por la qual se causa muy gran daño en el vso de la razon. Esto se entiende, como ya d'ximos, quando el beuer vino es sin moderacion. Porque, como deziamos arriba, puede acontecer, que el beuer vino demasiadamente no sea peccado, ni contra la deuida moderacion, por ser alguna vez necessario para la salud, y consistencia de el individuo. Aduiertase, que como dize Sancto Thomas en el vltimo articulo de la questión citada la embriaguez alguna vez escusa de peccado en orden a las obras, que se hazen adelante. Y no escusa de peccado en quanto es peccado, sino en quanto quita el vso de la razon.

Cap. VI. De la virtud de la Castidad.

D. Th. 2. 2. q. 151.

DE esta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los demas autores todos, que escriuen sobre el.

PRimera conclusion: La castidad es verdadera virtud. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el primer articulo. La razon es: porque la razon de virtud consiste en la moderacion, y en el templar el apetito desordenado contra la razon. Y es assi, que la castidad tiene por officio proprio el moderar, y templar el apetito sensitiuo, para que no preualezca contra la razon. Luego la virtud de la castidad es verdadera virtud, y que tiene por officio proprio el moderar el apetito sensitiuo.

Segunda conclusion: La castidad es especial virtud. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo segundo de la questión citada. La razon es: porque la castidad tiene particular objecto, y materia en la qual pone orden, y medio, que son los deleytes de la carne, que los templa de tal suerte, y calidad, que no preualezcan contra el bien de la razon. Luego la castidad es especial, y particular virtud.

Tercera conclusion: La castidad es virtud distincta de la abstinéncia. Esta enseña S. Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo tercero. La razõ es: porq̃ la abstinéncia hablãdo propriamente, tiene por officio el moderar las delectaciones de la carne en la comida, y beui-

da

da, deſuerte, q̃ no preualezcā cōtra la razon. Pero la caſtidad tēpla, y modera las delectaciones de la carne en el vſo venereo, y deshoneſto, para que no preualezcan contra la razon, ni impidan el vſo de la razon.

Cap. VII. De la virginidad.

D.Th.2. 2.q.152.

DE eſta virtud trata Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el.

PRIMERA concluſion: La virginidad conſiſte en la integridad de la carne, y en ſu entereza. Eſta enſeña Sancto Thomas en el articulo primero. Declaremos eſta concluſion por la doctrina de Sancto Thomas. La virginidad dize dos o tres coſas. La primera es, la entereza de la carne, deſuerte que no aya auido delectacion venerea. Por lo qual lo primero, que dize la virginidad de parte de el cuerpo es, que no aya violacion de el ſello virginal. Lo ſegundo es la delectacion, que ſe cauſa de la reſolucion de la ſimiente. Lo tercero es el propoſito de jamas experimentar tal delectacion. Deſuerte, que la virginidad dize entereza de la carne, y no auer experimentado tal delectacion venerea. Y finalmente dize propoſito firme, de nunca experimentar ſemejante delectacion. Y eſto es lo mas formal, y principal que ſe halla en la virginidad, aunque encierre en ſi todas las demas coſas.

¶ Segunda concluſion: La virginidad es coſa muy loable, y es virtud. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado en el articulo primero, y ſegundo. La razon es: porque la virginidad, y el propoſito perpetuo de limpieza ſe ordenan de ſu naturaleza al ſeruicio de Dios, y para eſtar vno mas libre, y mas expedito para la diuina contemplacion. Luego la virginidad de ſu naturaleza es virtud. Por lo qual en las religiones, adonde los hombres eſtan dedicados, y conſagrados al culto diuino ſe profeſſa limpieza, y virginidad.

¶ Tercera concluſion: La virginidad de ſu naturaleza es mas excellente, que el matrimonio. Eſta enſeña S. Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado en el articulo quarto. La razon es: porque la virginidad ſe ordena al bien de el alma, y a la eleuacion de la mente en Dios, y el matrimonio ſe ordena al bien de el cuerpo, y a la conſeruacion de la eſpecie, ſegun eſſer material.

Luego la virginidad es mas excellente, que el matrimonio.

(*.3.*)

Cap. VIII. De la Luxuria, que es vicio contrario a la virtud de castidad, y a otras virtudes.

D.Th.2.2.q.153. Sūmistæ v. luxuria.

DE este vicio disputa Sancto Thomas, muy a la larga, y todos sus discipulos, y todos los Summistas.

PRIMERA Conclusion. La materia propria de la luxuria son las delectaciones de la carne, y las concupiscencias. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo primero. Esta conclusion es facil de explicar, y de probar. Porque todos los hombres saben muy bien, y entienden, que la luxuria tiene por materia propria las delectaciones venereas, y concupiscencias de la carne. Las quales no se refrenan por la virtud de la castidad, y por la limpieza.

¶ Segunda conclusion: El vso de las cosas, y delectaciones venereas, no es intrinsecamēte malo, sino q̄ puede ser bueno, como se vee claramente en el vso matrimonial. La razon es: porque el tal vso se puede moderar y templar por la razon, de tal suerte, que no sea malo, ni peccado. Desuerte, que bien assi, como el comer y beuer, si es ordenado por la razon no es peccado, sino obra de virtud: porque el comer, y beuer se ordena a la conseruacion de el indiuiduo, assi tambien el vso de las cosas venereas, puede ser regido, y gouernado por la razō y en el tal caso, no sera peccado sino obra de virtud. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo segundo de la question citada.

¶ Tercera conclusion: Si el tal vso de estas cosas no se temple, y modere por la razon es peccado, y vicio, el qual se llama luxuria. Esto enseñan Sancto Thomas, y los que escriuen sobre el en el articulo tercero. La razon es: porque en el tal caso el vso de estas cosas no es conforme al bien de la razon, sino muy contrario a el. Luego en el tal caso sera peccado.

¶ Quarta conclusion: La luxuria es vicio capital. Esta enseña Sancto Thomas, y todos los que escriuen sobre el en el articulo quarto. La razon es: porque el vicio capital es aquel, de el qual manan, y proceden muchos vicios. Y es assi, que de la luxuria manan y proceden otros vicios como es cosa notoria. Luego la luxuria es vicio capital, que se estiende a muchos vicios. Aduiertase, que este vicio tiene muchas especies, como lo enseña Sancto Thomas en la question siguiente. Porque la luxuria tiene seys especies, q̄ son, simple fornicacion, adulterio incesto, estupro, rapto, y vicio cōtra natura.

De

De todas estas especies de luxuria hemos de dezir en particular.

Cap. IX. De la simple fornicacion, que es vna especie de luxuria.

D.Th.2. 2.q. 154. ar.2. Summistæ v. fornicatio.

DE esta materia disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y los Summistas.

PRIMERA Conclusió: La fornicacion simple es peccado mortal. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, y los Summistas tãbien. La razon es: porque la fornicacion simple dize vna desordenacion, que es el detrimento de la vida de aquel, que nace de la tal fornicacion. Porque el tal, hablando de si, no se puede criar en la vida racional conuenientemente. Luego de su naturaleza es pecado mortal. Aduierte se, que la fornicacion simple no es otra cosa, sino tener parte con vna muger soltera siendo tambien el hombre soltero.

La difficultad es si la fornicacion simple esta prohibida por derecho natural y diuino.

A esta difficultad se ha de responder, que esta prohibida por derecho natural y diuino. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado y ansi lo enseña Couarruuias. Y esto consta de la razon hecha que es de Sancto Thomas. Por lo qual aquel precepto, no fornicaras, es precepto de el Decalogo, y es precepto natural, y diuino.

Cou. sup. 4. decretaliũ p.2. c. 8. §.5. n.17.

De lo qual se sigue, que el precepto de no fornicar, obliga en qualquier caso, y no es licito cõsentir en el, aunque sea por miedo de la muerte. De suerte, que si a vna muger le pusierenvn punal a los pechos, y la amenazassen con la muerte, sino consentia en la fornicacion, no es licito en el tal caso consentir: y si consiente pecca mortalmente. Esto enseña Soto, y Nauarro. De lo qual se sigue, que mucho mas es illicito que vn hombre con miedo de la muerte consienta en la fornicacion. De suerte, que si a vno le amenazan con la muerte: porque consienta en fornicacion alguna, por ninguna via deue consentir. El exemplo es, si a vno le amenazassen con miedo, que caye sse en varon cõstante, para que se casasse cõ vna muger, y juntamente consummasse el matrimonio, seria peccado mortal el consentir en la tal copula. La razon es: porque en el tal caso no es valido el matrimonio, y por consiguiente la copula es fornicaria, y illicita, aunque se haga por miedo de muerte. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto.

Sot. li.1. de iust.q. 1. art. 1. Nauar. in Man. ca. 16.n.1.

Segunda conclusion: La fornicacio simple no es grauissimo peccado, aũque es peccado mor-

Sot. li.5. de iust.q. 2.art.1.

tal

tal. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, en el articulo tercero. La razon es: porque otros peccados ay mas graues como son los peccados spirituales, y los sacrilegios, y otros peccados semejantes. De suerte que este pecado, aunque es mortal, no es de los peccados mas graues.

¶ Tercera conclusion: Los tocamientos impudicos son peccados mortales. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo quarto, y esto enseñan los Summistas. El Angelico Doctor dize, que es lo mismo de los osculos, y abraços. Declara esto de esta manera y dize, que estas cosas se pueden considerar de dos maneras. La primera es de su propria razon, y naturaleza: y si ansi se consideran no tienen razon de peccado mortal. Porque estas cosas se pueden hazer, sin que aya delectacion libidinosa, y mala como se hazen quando se hazen por buena amistad, liana, y sincera, o por costumbre de la patria, o por otra causa razonable. En el tal caso no tienen razon de peccado mortal. Pero estas mismas cosas, pueden ser peccado mortal por razon de la causa de donde nacen, y proceden. Como el dar lymosna puede ser peccado mortal, si se haze por induzir a otro a algũ peccado mortal. En el tal caso por ser la intencion mala se haze la obra de dar lymosna mala. De la misma suerte en nuestro proposito estas obras puedẽ ser peccado mortal por nacer de el consentimiento en la delectacion illicita. Deuese aduertir, que en España, donde preualece la malicia, y la corrupcion, y no ay esta llaneza, ni lo pide la costumbre de la patria estas obras y tocamientos communmente, y regularmente son peccado mortal. Porque communmente son libidinosas, y traen consigo delectacion libidinosa. El peccado que se halla en estas cosas se reduze a simple fornicacion, quanto es entre solteros. Porque es consentir en la delectacion libidinosa, como lo dize el Angelico Doctor en el lugar citado. Si entre otras personas tienen estas obras circunstancia, lo diremos en su proprio lugar.

De lo qual se sigue, q̃ la muger cõmũmẽte, y regularmẽte no ha de consentir tocamiẽtos, y semejantes obras, que se entiende ser libidinosas, porque seria consentir en obra que es peccado mortal.

La difficultad es, si en algun caso seria licito, que vna muger cõsintiesse semejantes obras o tocamiẽtos, o besos, sin que fuesse peccado mortal. La razon de dudar es: porque muchas vezes podria auer escandalo de lo contrario. El exemplo es, en caso que vn hombre abraçasse vna muger en publico, y delante de mucha gente. En este caso, aunque ella entendiesse ser abraço illicito, si

se

ſe alborotaſſe, y no conſintieſſe ſemejante abraço, ſeria eſcandalizar los demas, y dar a entender que el otro comete peccado mortal. Luego en el tal caſo, parece que ſeria illicito. Por el contrario haze, que parece, que en el tal caſo ſeria conſentir en el peccado mortal, que el otro comete. Luego ſigueſe no ſer licito el conſentir el tal abraço.

¶ Digo lo primero, que quando de las circunſtancias, y de otras coſas concurrentes ſe entendieſſe, que los abraços, o tocamientos, o oſculos no ſon libidinoſos, la tal muger podria muy bien en publico, y en ſecreto conſentirlos, y no ſeria peccado. La razon es: porque en el tal caſo eſtas obras no ſon peccado. Eſto ſe puede colligir de las circunſtancias, y de la perſona y de el modo de proceder de la tal perſona.

¶ Digo lo ſegundo, que quando de las circunſtancias ya dichas ſe colligieſſe claramente que eſtas obras ſon libidinoſas, y peccado mortal, de la otra parte el conſentirlas regularmente, y communmente ſeria peccado mortal. Eſto ſe prueua de lo que ya queda dicho atras. Aduiertale, que lo miſmo es ſi de las circunſtancias dichas, y de las demas coſas vuieſſe duda razonable, ſi las tales obras ſon libidinoſas. Porque en caſo de duda ſe pone a peligro claro de conſentir en lo que es peccado mortal, y el que ama el peligro, y ſe pone en el peccta.

¶ Digo lo tercero: Quando en las circunſtancias dichas ſe collige ſer cierto, que las tales obras ſon libidinoſas, y ſe hazen en parte publica, donde lo veen todos, y ſon obras vſadas conforme a la coſtumbre de la patria en el tal caſo, no parece ſer peccado mortal. Dixe haziendoſe en publico y ſiendo conforme a la coſtumbre de la patria. Porque ſi fueſſe en ſecreto, o no ſiendo coſtumbre vſada, ſeria peccado mortal el conſentir aquellas obras. Pero con eſtas circunſtancias no es peccado. La razon es: porque en el tal caſo ſeria coſa eſcandaloſa, el no conſentir ſemejantes obras, y por conſiguiente, no es peccado el conſentirlas. Porque ellas de ſi ſe pueden hazer con buen animo, y ſe pueden hazer con mal animo.

¶ Digo lo quarto, que algunos tocamientos ay, que de ſu naturaleza ſon tan impudicos, como en las partes ſecretas, que en ninguna manera, ni por camino alguno ſe deuen conſentir, ni en publico, ni en ſecreto, y ſiempre ſon peccado mortal. Eſto ſe entiende, ſino fueſſe en caſo de neceſsidad, en orden a curar de alguna enfermedad.

Quarta concluſion: Los oſculos entre ſolteros de ſuyo ſon peccado mortal, ordenados al acto carnal, o libidinoſo. Dixe or-

dena-

denados a acto carnal: porque si no son ordenados a este acto, no son de suyo peccado mortal. La razon es: porque los tales osculos, como ya queda dicho, tienen la malicia de la fornicacion. Luego si se ordenan a ella, son peccado mortal: y si no se ordenan a la fornicacion no tienen razon de peccado: porque les viene ser peccado de este fin. De suerte, que todas estas obras ya dichas, quando tienen malicia la tienen de este fin. Por lo qual muchas vezes los osculos no tienen razon de peccado, si se ordenan al amor natural, como entre los hermanos. Lo qual enseña Sancto Thomas, y Nauarro, y Cordoua.

D. Tho. in lo. cit. Nauar. in Man. ca. 16. n. 11. Cor. detegendo secreto mẽbro 2. q. 2 conc. 2. Man. Rodri. in Sũma c. 102 conc. 2.

La difficultad es, si los osculos, y abraços, y otros tocamientos, que son peccado mortal, y los ay en la fornicacion simple, si es necessario confessarlos en la confession, que se confiessa la fornicacion. En esta difficultad Manuel Rodriguez enseña, que no son de la necessidad de la confession, ni se han de declarar en ella, sino tan solamente la fornicacion, o el hauerla pretendido.

A esta difficultad digo lo primero, que los osculos, y abraços y tocamientos impudicos, que commun y ordinariamente ay en el acto carnal no es necessario declararlos en la confession, sino basta dezir, y confessar el peccado de la fornicacion. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es: porque confessando y diziendo en la confessiõ la fornicacion, quedan dichos estos actos, y estas obras implicitamente, por estar juntas con el acto carnal.

¶ Digo lo segundo: que si los osculos, y tocamientos fuessen cosa extraordinaria, y no communmente vsada, seria necessario declararlos en la confession. La razon es: porque estos tocamientos, y osculos son peccado mortal, y no quedan dichos en la confession, quando vno confiessa el peccado de fornicacion por ser cosas extraordinarias. Luego necessidad ay de declarar en particular estas cosas dichas.

La segunda difficultad es, si peccan mortalmente los que tienen baños para hombres, y para mugeres, y mandan a sus criados, que son moços que lauen a las mugeres que entran en los baños.

¶ En esta difficultad Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion vltima vniuersalmente enseña, que estos tales que tienen estos baños, peccan mortalmẽte, y estan en estado, q̃ no deuẽ ser absueltos, sino los dexan. La razon de este autor es: por el gran peligro, que ay en lo que toca a lauar los mancebos las mugeres, y cita a Nauarro en su fauor, el qual enseña que la costumbre que ay de esto es corrupcion.

Nau. li. 5. consiliorũ titulo de pœni. & remiss. consi. 6.

¶ En esta difficultad digo lo primero, que no me parece cosa digna de reprehender assi vniuersal-

uersalmente, ni se puede condenar. La razon que me mueue es: porq no siempre en los baños ay este peligro, aunq los ministros sean moços, y lauen mugeres, o al contrario las mugeres lauen los hombres. Porq puede ser tales los ministros q no aya peligro ninguno en esto. Y assi en el tal caso no se deuen condenar aquellos, q tienen baños particularmente, que los que tienen los baños de ordinario no entienden ni deuen entender, que ay esse peligro, particularmente procurando tener tales ministros.

¶ Digo lo segundo, que en caso, que se entendiesse, y se supiesse, q los ministros corren peligro, y se ponen a peligro de offender a Dios, en el tal caso los que tienen baños eran dignos de reprehension, y se auian de condenar a peccado mortal, por el peligro q ay, y no los absoluer hasta quitar el tal peligro El exemplo muy facil es en los mesoneros, que tienen en su casa criadas de buen parecer con peligro de los huespedes, y quiças las tienẽ cõ este intẽto, y para esse effecto. En este caso procede muy [illegible] en la razõ de este autor.

Quinta conclusion. Los solteros, q estan amancebados, estan en estado de peccado mortal de simple fornicacion. Desuerte q es como vna continuacio de este peccado. En esto conuienẽ todos los Theologos. La razõ es: porq los tales estan de assiento en este peccado mortal de fornicacio. Por lo qual estos tales tienen obligacion de declarar en la confession el estado, q tienen, y mientras duraren en aquel estado no los han de absoluer: porque estan en estado de peccado mortal. Particularmẽte quãdo tienen la occasion muy a la mano, de tal suerte, q les es causa de peccar mortalmente. Y aunq prometan la enmienda auiendo la prometido otras vezes, y no se auiendo enmendado, no los han de absoluer: porq no traen verdadera contricion, ni proposito de enmendarse de sus peccados, lo qual es necessario para absoluerlos. De las penas que incurren los amancebados, assi seculares, como Eccleasticos se ha de dezir abaxo.

Sexta conclusion: Las mugeres publicas, y cantoneras estan en estado de peccado mortal. En esta conuienen todos los Doctores. Es tan notoria esta cõclusion, que no tiene necessidad de probança alguna. Solamente se deue aduertir, que las tales mugeres estã en estado de peccado mortal, conforme al animo, que tienen, y como estan expuestas a peccar. Porque si estan determinadas de admitir a todos de qualquier estado, y condicion, que sean, ora sean seglares, o clerigos, o religiosos, en el tal caso estan en estado grauissimo de peccar todos estos peccados. Pero si tuuiessen determinacio de admitir tã solamẽte solteros, en el tal caso no seria peccado, ni estado de peccado, sino de fornicacion. Lo ordinario, y commun

es, que tienen animo, y propoſito de admitirlos a todos para ſus intereſſes, y ganancias.

La primera difficultad es, ſi es licito y ſancto permitir eſtas mugeres publicas, y rameras. La razon de dudar es: porque parece que es conſentir en ſus peccados. Luego no es licito permitirlas.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que es licito permitir eſtas mugeres, y que viuan en alguna parte de la ciudad. Eſto enſeñan communmente los Doctores de Doctrina de Sant Auguſtin, y Sancto Thomas, y todos los Thomiſtas, y communmente los Doctores. La razó es: porque eſto no es neceſſario para el bien commun, y para el bien publico, para que no aya otros mayores peccados y delictos. Luego licito es permitir eſtas mugeres. Aduiertaſe con Nauarro, q̃ el lugar donde eſtan ſemejantes mugeres ſea conforme a lo que diſpone el derecho en lugar diputado, para eſte effecto.

D. Th. 2. 2. ar. 10

Nauar. in Man. ca. 17. n. 195

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, que los ſuperiores, que permiten ſemejantes mugeres no conſienten en ſus malas obras, y mal trato, ſino miran en eſto por el bien commun y procurã euitar otros mayores daños, y anſi no es peccado, ſino licito. De lo qual ſe ha de ver Nauarro en el lugar citado. En el qual dize que Dios permitte algunos males, para euitar otros mayores, o para que ſe ſigan otros mayores bienes. Por lo qual la poteſtad humana, que imita la diuina, puede muy bien hazer lo miſmo. Eſta es Doctrina de Sancto Thomas en el lugar citado, y del la trae Nauarro.

¶ La ſegunda difficultad es, ſi es licito permitir, que eſtas mugeres publicas tengan patronos y defenſores. La razon de dudar es: porque parece que eſtos tales conſienten en ſus delictos y peccados, y las ayudan, y fauorecen en ellos. Luego no es licito. A eſta difficultad ſe ha de reſponder ſer licito tener los tales patrones, no para que las fauorezcan en ſus peccados, ſino para que las defiendan de gente ruyn, y de los que las pueden hazer mal: y tambien para procurar ſaber, y entender, ſi las tales tienen alguna enfermedad contagioſa, para que no hagan daño en la republica. Porque eſto es neceſſario para el buen gouierno de la republica. Y a eſtos tales les deuen ſalario, pues las defienden. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar diziendo que eſtos no ſon patrones de ſus peccados, y anſi no peccan. Si las tales mugeres pueden recebir dinero, y eſtipendio por ſu cuerpo, y por entregarle, queda dicho en la materia de reſtitucion. Adonde ſe dize ſer licito lleuar el juſto eſtipendio, aunque la obra ſea peccado. Pero no ha de auer engaño, y manera de violencia. Porque en tal caſo ſeria peccado mortal lleuar coſa exceſsiua con eſte engaño, o manera de violen-

cia

cia y auria obligacion de reſtitucion.

¶ La tercera difficultad es, ſi es licito alquilar caſas a ſemejantes mugeres, que han de vſar ſemejante officio en las tales caſas.

¶ En eſta difficultad ay algunas coſas ciertas, que no tienen ningun raſtro de difficultad. La primera coſa cierta es, que no es licito alquilarles las caſas a eſtas mugeres por mayor precio, que las alquilarian a mugeres honeſtas, por razon de que ganan mas, que otras recibiendo alguna parte de la ganancia. Eſto enſeña Nauarro en el lugar citado de Doctrina de Cayetano en el lugar immediatamente alegado de Sancto Thomas. La razon es: porque la caſa no merece mayor precio por habitarla vna muger publica, y ramera, que por habitar la vna muger honeſta. Luego injuſticia ſeria lleuarle mayor precio. Confirmaſe: porque tambien ſeria participar en aquella ganancia torpe, y ſuzia, ſi por razon de ganar mas le lleuaſſe mayor precio, por la caſa. Luego en el tal caſo ſeria peccado. La ſegunda coſa, que es cierta es, que no es licito alquilar caſas a eſtas mugeres en aquella parte de la ciudad, en la qual la Republica, no permitte, que moren, y ay ley, que lo defiende. Eſto enſeña Nauarro en el lugar citado de el capitulo, quæ contra mores. diſtinctione octaua. La razon es: porque a eſtas mugeres les eſta prohibido por ley, que mira el bien de la Republica que no moren en aquella parte de la ciudad. Luego el que les alquila la caſa en ſemejante parte, pecca por ſer cauſa que quebranten la ley de la Republica. Aduiertaſe que en el tal caſo no dezimos, que pecca el que alquila la caſa por alquilarla, para que alli ſe cometan peccados, y fornicaciones, de lo qual diremos luego: ſino pecca contra la ley por ſer cauſa, que el otro paſſe vna ley juſta y ſancta. De lo qual ſe colige, que el que alquila caſa a eſtas mugeres en la parte de la ciudad, que no eſta prohibido, por las leyes publicas, no peccara contra eſta ley, ni por eſte camino, pues no ay ley, que vede el morar eſtas mugeres en la parte de la ciudad que eſta determinada para ellas.

La difficultad es, ſi alquilar las caſas a ſemejantes mugeres, que ſe ſabe, que las quieren, y habitan para peccar ſera peccado por alquilarlas, como para eſte effecto y officio. Porque como el ſaſtre, y el çapatero alquila la caſa para eſte officio, anſi tambié las mugeres publicas alquilan las caſas para exercitar ſu officio. En eſta duda la razon que puede auer de dudar es: porque parece que es conſentir en el peccado de las tales mugeres: y anſi no parece licito.

¶ En eſta difficultad algunos Doctores enſeñan ſer peccado mortal el alquilar las caſas a

estas mugeres en las quales se exercitan en estos officios. Esto enseña Nauarro en el lugar citado, y lo mismo enseña vltimamente Manuel Rodriguez. Aũque Manuel Rodriguez hablando de el alquiler de las casas no dize en particular, que es peccado mortal. La razon de el Doctor Nauarro es: porque se da ocasion de peccar dandoles casa en q̃ viuan, y en la qual se exercitan en sus peccados. Luego es peccado mortal: porque es como concurrir como ayudando las mismas mugeres. Esta y otras semejantes razones trae el Doctor Nauarro en confirmacion de esta sentencia.

Man. Rodri. in Súma c. 20; con. 3. & conc. 1.

A esta difficultad digo lo primero, que el que alquilasse las casas a estas mugeres para este fin, y para que se exercitassen en tan mal officio, y con esta intencion, no ay duda, sino que pecaria mortalmente. Esta deue ser commun sentencia de todos los Doctores, en la qual no ay difficultad ninguna. La razõ es: porque este tal tiene fin, que es peccado mortal. Luego pecca mortalmente.

Digo lo segundo, que si vno alquila la casa a semejantes mugeres, no con intencion de que se offenda Dios, sino con intencion de que las viuan, y habiten no me parece que pecca mortalmente. Esta sentencia tiene Mayores, y tienenla cõmunmente los Doctores. Y esto significa Manuel Rodriguez en la primera conclusion. Prueuase lo primero de la vniuersal costumbre de todos los fieles, que tienẽ buenas consciencias: los quales sin escrupulo ninguno alquilan sus casas a mugeres semejantes, sabiendo, y entendiendo que en ellas se han de exercitar en estos officios malos. Luego señal es, que el alquilar estas casas no es peccado alguno. Confirmase: porque la corte Romana viendolo el Papa, y entendiendolo se alquilan estas casas a semejantes mugeres y no lo reprehende, y los confessores absuelue aquellos, q̃ les alquilan las casas. Luego cierta cosa es, y aueriguada, que no es peccado mortal el alquilarselas. Lo segundo se prueua: porque el alquilarles las casas para que viuan, no es concurrir al peccado de la fornicacion, ni consentir en el. Porque la casa se pue le muy bien habitar cõ otro fin, y para exercitarse en otro officio. Luego esto no es peccado mortal. Confirmase: porque la Republica justa y tanctamente permite estas mugeres publicas, y rameras. Y esto no se puede hazer cõmmodamente, sino es alquilandoles casas, donde viuan, porque de ordinario no las tienen. Luego no es peccado el alquilarles las casas.

May. in 4 dis. 15. q. 35.

A la razon de dudar se ha de responder, que en el tal caso, los que les alquilan las casas no les dan occasion de peccar a estas mugeres: porque se las alquilan para que viuan en ellas, sino las mismas mugeres se toman la occasion de peccar. Y lo mismo hi-

zieran

zieran en otra qualquiera parte: y anſi no es peccado ninguno el alquilarſelas.

¶ La quarta difficultad es de las moças, o moços, que ſiruen a las mugeres malas, y cantoneras, abriendo la puerta a los que vienen a peccar con ellas, y las acompañan a ellas, quando van a peccar, o les hazen las camas, ſabiendo, que han de peccar en ellas, y les lleuan villetes, en los quales les ruegan que vengan a tratar con ellas, y otros ſemejantes recaudos.

¶ La difficultad es, ſi los tales peccan mortalmente en todas eſtas coſas. La razon de dudar es, porque eſtos tales no hazen eſtas coſas por mal fin: ſino porque ſon criados, y reciben ſalario de ſus amas, y por eſte fin les ſiruen. Luego hazer eſto no es peccado ninguno.

¶ En eſta difficultad Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſion tercera al principio de ella, parece que reſuelue, que eſto no es peccado, ſino fueſſe que los tales criados tuuieſſen complacencia de el peccado de eſtas mugeres, y ſe mueue con la razon hecha. Y a eſte propoſito trae vn conſejo de Nauarro. Aunque deſpues en el diſcurſo de la concluſion de la explicacion de ella, parece que enſeña ſer peccado el hazer eſtas coſas.

¶ A eſta difficultad ſe ha de reſponder, diziendo lo primero que ſi las tales criadas, o criados tuuieſſen complacencia de el peccado, que le auia de cometer ſin duda ninguna peccarian mortalmente. En eſto han de conuenir todos los Doctores. La razon es clara: porque en el tal caſo tienen complacencia, y conſentimiento en el peccado de los tales. Luego peccan mortalmente, como peccan ellos miſmos.

¶ Digo lo ſegundo, que los criados, o criadas, que lleuan villetes, y que llaman a las tales perſonas para peccar, y que ſaben eſto: porque es cierto moralmente hablando, o lleuan recaudos para llamarlas, eſtos tales ſin duda peccan mortalmente. La razon es: porque eſtos ayudan el peccado, y ſon como inſtrumentos morales, y cauſas proximas de el peccado, que los otros cometen. Luego peccado mortal es hazer todas eſtas coſas. Confirmaſe: porque eſto conſta de la commun eſtimacion de los hombres, que tienen a eſtos tales por perſonas, que peccan en eſtos miniſterios, y en ſeruir en eſtos officios. Porque quando el officio es tan malo, no ſe puede en ninguna manera exercitar, ni por ningun precio. Y anſi ſe reſponde a la razon de dudar, que en ninguna manera es licito, aunque ſe tenga atencion al ſalario, y ſe haga por el ſalario. El exemplo es en la miſma muger, que no puede cometer el peccado de fornicacion, aunque tenga intencion al ſalario, y eſtipendio que le dan: por-

que esso es malo: y ansi por ningun fin se puede hazer licito.

¶ Digo lo tercero, que otras cosas, y otros ministerios, que no son ocasion, como immediata, sino mediata, y muy larga de pecar, no es peccado mortal hazerlas, como seruir a estas mugeres perdidas en otros ministerios, y seruicios como es darles de comer a ellas, y a los que vienen a tratar cõ ellas, y hazer la cama y seruirlas en otros semejantes ministerios. La razõ es, porque estos son seruicios generales, y communes de que ellas pueden vsar bien, y mal, y ansi no son causa de el peccado. Luego el seruirlas en semejantes obras, no es peccado mortal. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, que esta puesta al principio. Porque las obras, que de su naturaleza son malas en ninguna manera es licito hazerlas por qualquier fin q̃ sea. Como no es licito mentir, por qualquier fin que sea, aun que tenga aparencia de bien. Pero quando la obra es de si, y de su naturaleza buena, o que de su naturaleza no es peccado entonces se puede hazer por buen fin, y con el tal fin sera buena,

Cap. X. De vna especie de Luxuria, que se llama stupro.

PRIMERA Conclusion. Stupro es vna especie especial, y particular de luxuria, que consiste en conocer, y tratar de vna donzella. De suerte, que por razon de el quebrantamiento de el sello virginal, es especial peccado. Esta enseña S. Thomas y todos sus discipulos, y communmente los Doctores, y Summistas. La razon es: porque por razon de este quebrantamiento de el sello virginal, se impide de legitimo matrimonio, y se pone en camino de ser muger perdida y se haze agrauio al padre, en quanto tiene obligacion de guardar la hija. De suerte, que es especial, y particular circunstancia el ser donzella, y particular peccado. D. Th. 2. 2. q. 154. art. 6. Sũmistæ v. stuprũ.

¶ La difficultad es, si en el varon es particular circunstancia el ser virgen, de suerte que sea especial, y particular peccado la primera vez, que vno llega a vna muger, como lo es en la muger, el llegar la primera vez al varon. En esta difficultad ay diuersos pareceres, como queda dicho en la primera parte de la Summa en el tratado de el sacramento de la penitencia en el capitulo diez y nueue, en la quinta difficultad.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que es muy mas probable, que no es particular circunstancia, ni muda la especie de el peccado en el hombre quando pierde la virginidad, y llega la primera vez a muger, ni es necessario declarar esto en la confession, como que

da

da resuelto en el mismo lugar, de doctrina de Sancto Thomas, y Cayetano. Ni es la misma razon de los hombres, que de las mugeres. Porque el hombre no pierde casamiento por esso, ni corren en el las razones, que corren en las mugeres. Y assi en los hombres no es especial, y particular peccado, como lo es en las mugeres.

Segunda conclusion. No solamente es stupro, quando vna muger consiente en la exterior obra carnal, sino tambien quando en el acto interior consiéte, y siendo donzella desea llegar a varon, y perder la virginidad. Esta es commun doctrina de todos los Doctores. La razon es: porque en Doctrina de Sancto Thomas la obra exterior, y interior acerca de el mismo obiecto son de la misma especie. Luego si la obra exterior tiene especial razon de peccado, y es stupro, el consentimiento interior, que va a esso mismo, tendra especial razon de peccado. La difficultad suele ser acerca de esto, si vna muger, que esta tenida por donzella, como vna religiosa, o otra semejante persona, y en realidad de verdad, no lo es, y tiene consentimiento interior en alguna obra carnal, estara obligada a declarar en la confession, que no es donzella, aunque este tenida por tal. Porque esta circũstancia disminuye grãdemente el peccado, y lo haze de otra especie: porque en realidad de verdad no es stupro, sino fornicacion, o otro peccado, que no tiene esta circunstancia. Esta difficultad esta declarada en el lugar citado de la primera parte de la Summa, en el articulo sexto. Lo que es cierto, y averiguado es, que si es donzella, tiene obligacion de confessar esta circunstancia, aunq̃ sea el peccado de consentimiento interior, que no proceda a la obra. Porque siempre tiene especial razon de peccado, y pertenece a particular especie de luxuria.

¶ De lo que toca a la restitucion, que se deue hazer, quando vno conoce y trata a vna muger donzella, queda disputado arriba en la materia de restitucion, donde se trata desto muy a la larga. Y tambien en la primera parte de la Summa en el tratado de matrimonio, luego al principio, hablando de los desposorios. Lo que toca a la substancia, y essencia de el peccado en orden al vicio de la luxuria, queda declarado en estas conclusiones, y no es necessario passar adelante.

Capit. XI. De el rapto que es vna especie de Luxuria.

DE esta especie de Luxuria trata Sancto Thomas en la misma question en el articulo diez y siete.

PRimera conclusion. El rapto consiste en tener parte con

vna muger por fuerça y violencia. Desuerte, que bien ansi, como el peccado de rapina es tomar la cosa agena, con fuerça, y con violencia: ansi tambien el rapto es vna especie de luxuria, por la qual se trata por vna persona por fuerça, y violencia. Esta es doctrina de Sancto Thomas, y de todos los Sumistas en el verbo, raptus.

Segunda conclusion. El rapto es especial peccado, que es necessario declararlo en la confession. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Summistas en el lugar citado. La razõ es: porque en el tal caso se haze violencia a la persona, cõ quien se trata. Luego es especial peccado, y especial circunstancia. Desuerte, q̃ como es especial circunstãcia, y especial peccado de rapina tomar la cosa por violẽcia: ansi tãbiẽ es especial pecado tratar cõ muger alguna por violencia.

Tercera cõclusiõ. Esta malicia de este pecado puede estar esparzida por otros peccados de luxuria, y junta con ellos. Esta enseña S. Thomas, y otros Doctores. Declaremos esta conclusion. Si la muger, q̃ arrebatan, y a quien hazen violencia, es donzella, el peccado de rapto esta junto cõ el de estupro, si es casada, esta jũto con adulterio y si es religiosa o que tiene voto estara junto con el sacrilegio.

La difficultad es de vna muger desposada por palabras de futuro si el esposo la conociesse carnalmente: haziendo le violencia, si en el tal caso seria peccado mortal de rapto. La razon de dudar es: porque el que esta desposado, aunque sea por palabras de futuro, tiene por fuerça, y virtud de el contrato derecho alguno de justicia al cuerpo de la desposada. Luego aunque la conozca carnalmente por violencia no sera rapto, ni sera peccado de luxuria.

A esta difficultad digo lo primero, que sin duda sera peccado de rapto. La razon es: porque el desposado por palabras de futuro no tiene derecho al cuerpo de la desposada, perfecto y cumplido. Luego haziendole violencia sera rapto. Porque por solo el matrimonio de presente se adquiere perfecto y cumplido dominio de el cuerpo de la muger. Confirmase: porque si el desposado por palabras de futuro tiene parte con su desposada peca mortalmente, y es peccado de fornicacion, por lo menos. En lo qual se vee que no tiene entero dominio de el cuerpo de la desposada. Luego si la arrebata por fuerça y la conoce carnalmente, sera rapto.

¶ Digo lo segundo, que si es desposada por palabras de presente, quando es verdadero matrimonio, en el tal caso no seria peccado de rapto. Porque ya el tal desposado tiene derecho de justicia entero, y perfecto sobre el cuerpo de la tal desposada. Aduiertase, que esto se entiende despues de passado el tiempo, q̃ le da el derecho a la tal

despoſada para poder paſſar a religion. Porque dentro de aquel tiempo no puede el deſpoſado por palabras de preſente hazerle fuerça, y violencia. Porque todo aquel tiempo tiene derecho para mirar, y conſiderar, ſi quiere paſſar al eſtado mas perfecto de la religion.

¶ A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que el deſpoſado por palabras de futuro no tiene derecho entero conſumado, y perfecto al cuerpo de la deſpoſada. Y anſi ſi la conoce carnalmente arrebatandola, y haziendo la violencia, es eſpecial y particular pecado. Y aunque es verdad, que en el deſpoſorio de preſente, y hecho por palabras de preſente ſe adquiere perfecto dominio: pero el derecho da cierto eſpacio, para que los tales deſpoſados ſe veã, en lo q̃ toca a paſſar a eſtado mas perfecto, qual es el eſtado de la religiõ. Tãbiẽ ſe ha de cõſiderar, q̃ en lo q̃ toca al foro exterior, el tal deſpoſado aunq̃ ſea por palabras de futuro ſe eſcuſa de el delicto de rapto, de ſuerte que no lo caſtigaran como a tal, como lo dize S. Thomas en la ſolucion de el vltimo argumento. La razon es: porque el deſpoſado tiene algun derecho al cuerpo de la deſpoſada, el qual adquiere por aquel contrato de juſticia.

Cap. XII. De el adulterio que es vna manera y eſpecie de luxuria.

DE eſte peccado diſputa S. Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada enel articulo octauo, y los Summiſtas en el verbo, adulterium.

PRimera cõcluſion: El adulterio no es otra coſa: ſino conocer carnalmẽte la muger agena, ó el varon ageno. De ſuerte, que eſte peccado puede acontecer entre hombre y muger caſados ambos, o qualquiera de ellos, que ſea caſado. Porque de todas eſtas maneras es adulterio. Eſto enſeña Sancto Thomas y comunmente los Doctores, y por ſer eſta la diffinició de el matrimonio, no tiene neceſsidad de otra probança.

¶ Segunda concluſiõ: El adulterio es ſpecial, y particular eſpecie de peccado. Eſta enſeña Sancto Thomas, y todos los Doctores. La razon es: porque como dize Sancto Thomas, en el adulterio ſe pecca de dos maneras. La vna es contra caſtidad, y contra el biẽ de lo que ha de nacer. Lo otro ſe pecca contra la fidelidad deuida en el matrimonio, y anſi tiene ſpecial razon de peccado, y ſe llama adulterio. Aduiertaſe, que aunque es verdad, que es adulterio en conociendo carnalmente la muger caſada, o tratando con varon caſado, y es peccado mortal: pero mas graue peccado mortal ſera notablemente, ſi ambos ados ſon caſados, de ſuerte, que ſera neceſſario declararlo

en la confesion. Porque en el tal caso el adulterio es consummado, y perfecto de ambas partes, y de ambas partes tiene razon de adulterio: lo qual no tiene quando sola vna de las personas es casada. La difficultad es, quando se trata con vna persona, que tan solamente es desposada por palabras de futuro, si en el tal caso es adulterio. La razon de dudar es: porque entonces no se llega a muger casada, sino tan solamente desposada. Luego no sera adulterio el tratar con la tal muger.

¶ A esta difficultad se ha de responder, conforme a lo que esta dicho en la materia de matrimonio, ser lo mas probable, y conforme a razon, que en el tal caso el peccado tiene circunstancia. Y aunque no es adulterio perfecto, y consummado, pero reduzese a especie de adulterio. Porque el desposado comiença a tener algun derecho a la desposada por el precedente contracto de desposorios. Por lo qual el conocerla carnalmente tiene particular circunstancia, la qual es necessario declarar en la confesion.

¶ De lo que toca a restitucion, si se ha de restituyr algo al marido, a quien se haze el agravio por el adulterio, o teniendo la adultera hijo de el adultero, queda dicho muy extensamente en la materia de restitucion.

¶ La difficultad muy particular, que puede auer acerca de esto es, quando el marido consintiesse con la muger, en que tuuiesse copula carnal con algun hombre, si en el tal caso, seria adulterio la tal copula. La razon de dudar es: porque en este caso no se hazia injuria ninguna al marido. Porque al que lo sabe, y lo entiende, y lo quiere no se haze injuria, como dizen communmente los Theologos. Y es assi, que en el tal caso el marido sabiendolo lo quiere y consiente en la tal copula. Luego no se le haze injuria al marido, y por consiguiente no es adulterio. Porque adulterio dize injuria, que se haze al marido.

¶ En esta difficultad algunos modernos Theologos, que no siguen la doctrina de Sancto Thomas, han querido dezir, que en este caso no es adulterio, ni se haze injuria al marido. Conuencense con la razon hecha en fauor de esta sentencia.

¶ A esta difficultad se responde muy facilmente ser cosa certissima, que en el tal caso es verdadero adulterio, aunque mas consienta el marido en semejante conocimiento carnal. Esta es commun sentencia de todos los Theologos, particularmente Thomistas. Consta manifiestamente de la razon de Sancto Thomas, que

se

ſe toma y procede de la diffinicion de adulterio, que es copula carnal con la muger agena. Y en el tal caſo ay verdadera copula carnal con la muger agena. Luego ay verdadero adulterio.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde facilmente de la doctrina de Caietano en el articulo ſexto de eſta queſtion, adonde dize, que la doctrina de Ariſtoteles, y de los Theologos, que dizen que al que lo ſabe y lo entiende, y lo quiere, no ſe haze injuria ſe ha de entender en las coſas, de que el hombre es ſeñor, por ſu voluntad, y por ſu libre aluedrio, y no de aquellas, que no tiene el dominio, y ſeñorio por ſu voluntad y libre aluedrio. Declaremos eſto: porque de ſu declaracion quedara facil y llana la ſolucion de eſta razon, con que ſe conuencen los contrarios, para tener la contraria ſentencia: la qual no tengo por ſegura. Dos maneras ay de bienes: Vnos ſon, de los quales tiene el hombre dominio, y ſeñorio, por ſu propria voluntad, y libre aluedrio, como ſon los bienes de fortuna, la hazienda, y otras coſas ſemejantes. Como de eſtos bienes tiene el hombre ſeñorio por ſu voluntad, y por ſu libre aluedrio, digo por ſu miſma voluntad, y libre aluedrio les puede dar de mano, y echar de ſi el ſeñorio, que tiene de ellas. En eſtas coſas por eſta miſma razon tiene verdad, que el que ſabe, y entiende, y quiere no le hazen injuria. Si vno vee, que le toman vna coſa de eſtas, y conſiente en el tomarſela, y no le hazen injuria. Otros bienes ay naturales, en los quales no tiene el hombre ſeñorio por ſu voluntad, y libre aluedrio, ſino que el author de naturaleza le conſtituyo guarda, como natural de aquellos bienes, como ſon los bienes naturales, la vida los miembros. Y en eſtos bienes ſe le haze a vn hombre agrauio, y injuria, aunque lo ſepa, y conſienta. Si vn hombre dixeſſe a otro, que le cortaſſe vn braço, y el otro ſe lo cortaſſe, le haria agrauio, y injuria, en quanto es guarda natural de el braço. Porque eſta cuſtodia, y guarda natural no puede el hombre por ſu voluntad lançarla de ſi. Viniendo al nueſtro propoſito: a eſta manera, y de eſta manera ſe ha de dezir, que de el vinculo matrimonial, en el qual ſe entregan los cuerpos, naturalmente nace, y procede la obligacion de guardar el vno al otro fidelidad. Y eſta obligacion, como es natural al matrimonio, en ninguna manera puede ninguno de ellos deſecharla de ſi, por ſu voluntad y conſentimiento. Por lo qual aunque mas conſienta

Sciẽti & volenti non fit iuria.

el

el varon, en que otro trate con su muger, siempre queda lugar de injuria, y de adulterio. Por lo qual la razon, con que se conuencen estos Doctores es friuola, y de ninguna fuerça, considerada atentamente, y como se deue considerar

¶ De lo que toca al varon, si puede con buena conscientia matar a la muger, quando la halla actualmente en el delicto, queda declarado en la primera parte de la summa, en la materia, y tratado de matrimonio. Alli se ha de ver.

Cap. XIII. De el incesto, que es special, y particular specie de luxuria.

DE esta materia trata Sancto Thomas en la question citada, en el articulo nono, y los Summistas verbo. Incestus.

PRimera conclusior: El incesto no es otra cosa, sino vna copula carnal entre parientes, o affines. Ansi lo determina Sancto Thomas, y los Summistas en el lugar citado. Esta conclusion no tiene necessidad de probança: porque es la diffinicion de este peccado. De suerte, que todos los Doctores ansi Theologos, como Iuristas conuienen en esto, que si vno conoce carnalmente vna parienta, o afin en los grados prohibidos, es peccado mortal de luxuria, como luego diremos: porque tiene particular deformidad el tratar con parienta, o affin.

¶ Segunda conclusion: El incesto es particular specie de luxuria, que tiene particular deformidad, de suerte que es necessario declarar esta deformidad en la confession. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas en el lugar citado. La razon es: porque tiene particular deformidad, tener semejante copula carnal. De suerte, que como no es licito el matrimonio entre los tales parientes, o affines: ansi tambien la copula carnal, a la qual se ordena el matrimonio, tiene esta particular deformidad en razon de luxuria. Aduiertase, que como queda dicho en la materia de confession, tratando de las circunstancias, necessario es declarar en la confession el grado prohibido de el parentesco, o afinidad, en que estan los que tuuieron semejante copula. La razon es: porque por lo menos agraua notabilissimamente particularmente en los primeros grados. Como si vn padre tuuiesse copula carnal con su hija, o la madre con su hijo: o si fuesse entre hermanos. De esto no ay difficultad ninguna, aunque mas digan algunos Doctores: porque proceden sin causa y razon.

¶ Tercera conclusion, que se sigue de lo dicho, quando el marido tuuo copula carnal cõ vna parienta de su muger en primero, o segundo grado, y tiene copula carnal con su muger, pidiendo le el debito conjugal, peca mortalmente peccado de incesto, si esto passa antes que dispensen con el. Esto es cierto, y auerguado entre todos los Doctores. La razon es: porque por la tal copula, que tuuo cõ parienta de su muger dentro de aquellos grados, se hizo affin con ella. Luego llegando su muger, y pidiendole el debito, pecca peccado de incesto. Dixe pidiendo el el debito: porque si tiene copula carnal pidiendo ella el debito no es peccado de incesto, ni peccado alguno. Lo mismo se ha de dezir de parte de la muger. Tãbien se ha de dezir lo mismo de ambas partes, quãdo ambas partes tuuiessen impedimẽto por auer tenido copula illicita cõ algũ pariente de el marido, o de la muger dẽtro de los grados prohibidos por el cõcilio Tridẽtino.

¶ Quarta conclusion, incesto es tener copula carnal con la hija de baptismo, y con las demas personas, que se contrahe parentesco espiritual. Esto enseñan todos los Theologos en el lugar citado, y los juristas, y entre ellos muy particularmente Nauarro. La razon es clara: porque en el tal caso se contrahe parentesco spiritual de tal suerte, y calidad, que no puede auer matrimonio entre los tales. Luego en el tal caso la copula carnal sera illicita, y incestuosa. De lo qual se sigue, que si este impedimento de parentesco spiritual sobreuiene a los, que estan casados la copula carnal entre ellos pidiendo el debito conjugal sera incesto: porque es copula carnal entre parientes. Esto se entiende, si ay copula antes de la dispensacion.

¶ La difficultad es, si es incesto conocer carnalmente vna bija de confession. El exemplo es: Vn sacerdote confesso vna muger, y despues tuuo parte con ella, aunque sean algunos dias despues de la confession. La dificultad es, si en el tal caso este peccado tendra verdadera razon de incesto. La razon de dudar es: porque el que conoce carnalmente la que baptizo, que es hija spiritual por el baptismo, pecca mortalmente peccado de incesto. Luego lo mismo sera de el que conoce carnalmente la hija de confession: porque parece que es la misma razon.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que en ninguna manera es peccado de incesto, aunque la copula carnal sea muy proxima a la confession. No digo, que no es grauissimo peccado, y que es particular circunstancia: q̃ de esto diremos luego. Sino tan solamente determino, que no es peccado de incesto. Esto enseñan, y deuen enseñar todos los Doctores. La razon es porque de el sacramento de la confession conforme a derecho

Iuris periti c. 1. de eo qui cognouit consanguineam &c. Nauar. in man. cap. 16. nu. 3.

no

no nace, ni procede parentesco alguno spiritual. Luego la tal copula no puede ser incestuosa. Porque como queda dicho en la primera conclusion incesto es copula carnal entre parientes, o afines. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo, que conforme a derecho, de el baptismo nace, y procede parentesco spiritual, como esta determinado en el derecho. Por lo qual tener copula carnal con la hija de el sacramento de el baptismo es incesto. Pero en el derecho no esta determinado, que de el sacramento de la penitencia proceda algun impedimento, ni algun parentesco spiritual: y assi la copula con la hija de confesion no es incesto. La razon, porque el derecho quiso, y determino, que de el baptismo naciesse impedimento espiritual, y no de la confesion pudo ser, porque el baptismo, como es sacramento, que no se puede repetir, ni iterar, no tenia a grande inconueniente, que de el naciesse parentesco espiritual: porque no se multiplica tanto. Pero de la confesion era gran inconueniente: porque se multiplicaria mucho el parentesco por repetirse tanto la confesion.

¶ La duda es, si es circunstancia, que mude la especie, o agrauante, desuerte, que sea necessario declarar le en la confesion, aunque no sea incesto. La razon de dudar es porque no parece, que ay razon ninguna, que conuença, ser circunstancia, que mude la especie, o que agraue notablemente. De esta difficultad queda dicho en la primera parte de la summa en el tratado de matrimonio, en lo de la circunstancias. Alli se ha de ver, porque esta tratado muy extensamente.

¶ Quinta conclusion. No es incesto tratar vn hombre con vna muger parienta de otra, que conocio carnalmente: si era parienta en el tercero, o quarto grado, y en los demas. Esto enseñan communmente los Doctores, y en particular Iuan Gutierrez. La razon es: porque el concilio Tridentino quito el impedimento de la affinidad, que nacia de la copula fornicaria en el tercero, y quarto grado, de tal suerte que el que tiene copula carnal con vna muger, se puede casar con vna su deuda en el tercero, y quarto grado. Y assi queda determinado en la materia de matrimonio. Luego el que conoce carnalmente a vna muger deuda en tercero, o quarto grado de la primera, con la qual auia tenido primero parte, no comete peccado de incesto. De esto se ha de ver lo que queda dicho en la materia de matrimonio, en la primera parte de la summa.

¶ Acerca de todo lo que queda dicho ay vna difficultad, si todos los peccados de incesto

Iuan Gutierre. in quæst. canonicis. §. 23. nu. 3.

son

son de la misma especie. El exemplo es: El peccado de incesto, que se comete con la madre, o la hija con el padre, si todos estos peccados tienen vna misma deformidad, y son de la misma specie. Parece, que si: porque todos son peccados de luxuria, que pertenecen a la specie de incesto. Por el contrario ay algunas razones. La primera es: porque distincto parentesco es el de consanguinidad, que el de affinidad, y tambien el parentesco spiritual. Luego el peccado parece que ha de ser de distincta specie, quando se comete con estas personas. La segunda razon es: porque ay algun parentesco, el qual de derecho natural impide la copula, como dirime el matrimonio, como se vee en el primer grado de consanguinidad. Y otro impedimento ay de derecho positiuo, como se vee claramente en otros grados, y en el parentesco espiritual. Luego el peccado cometido no sera de la misma especie. En esta difficultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que los incestos son de diuersas especies, de tal suerte y calidad, que la diuersidad de los grados de la consanguinidad haze diuersas especies de incesto. Y lo mismo se ha de dezir de la diuersidad de los grados de affinidad. Esta sentencia sigue el Doctor Nauarro. La segunda sentencia es, que solamente es vna specie de incesto en todos estos grados. Esta sentencia tiene Caietano, y lo mismo tiene Soto, y otros Doctores. Caie. 2. 2. q. 154. ar. 9. Sot. in 4. distin. 18. q. 2. art. 4.

¶ A esta difficultad digo lo primero, ser muy probable, que el incesto en todos los grados es de la mesma specie, y tiene la misma deformidad. La razon es la que queda dicha: porque como significa Sancto Thomas en el lugar alegado, tienen vna misma deformidad. Esta sentencia tiene grandissima probabilidad en todos los grados de affinidad, y consanguinidad, q no son de derecho natural, como son todos los grados de affinidad, y consanguinidad fuera de el primero de consanguinidad. De los quales diremos luego vna palabra.

¶ Digo lo segundo, que con todo esso mi parecer es, que es necessario declarar en la confession el grado de affinidad, o consanguinidad. La razon es: porque aunque no mude la especie agraua notablemente. De lo qual queda dicho en la primera parte de la summa, en el tratado de penitencia, tratando de las circunstancias.

¶ Digo lo tercero, que el incesto, que comete el hijo con la madre: o el padre con la hija, o nieta, tiene vna particular circunstancia, que parece que muda la especie, de suerte, que es necessario declararla en la confession. La razon es: porque estos incestos tienen vna particular deformidad contra la virtud

Naua. in manua. c. nu. 4.

de la

de la piedad, que no tiene los demas incestos, cometidos cometidos con las demas parientas. Y el padre pecca contra la virtud de fidelidad, que deue a sus hijos. Tambien es bien aparente que es necessario declarar en la confession, si es hermana. Porque el derecho natural impide, y irrita el matrimonio entre los hermanos. De todo esto se ha de ver lo q queda dicho en la primera parte en el tratado de matrimonio.

Cap. XIIII. De el sacrilegio, que es specie de luxuria,

De este peccado trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo decimo, y los Sūmistas en la palabra sacrilegiū.

Primera conclusion. Sacrilegio es vna particular specie de luxuria, distincta de todas las demas species, y que tiene particular deformidad. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado y los Summistas en el lugar citado. La razon es: porque algunas vezes por la luxuria se pone mancha en alguna cosa, que pertenece al culto diuino, como se vee claramente en aquel, que ha hecho voto de castidad. Luego el sacrilegio puede ser particular, y special deformidad de luxuria.

¶ Segunda conclusion: Sacrilegio es tener parte con vna religiosa, o vna muger secular con vno, que esta ordenado de orde sacro, o con vn religioso. Esto enseñan communmente los Theologos en el lugar citado, y Nauarro. La razon es: porque en el tal caso ay violacion de cosa sagrada, y de persona sagrada, y por consiguiente ay sacrilegio. Aduiertase, que como deziamos arriba, que el adulterio puede tener razon de adulterio de ambas partes por ser ambas casadas, o tan solamente de la vna parte, porque solamente la vna es casada, y el adulterio es perfecto, y consumado, quando ambas partes estan ligadas con el vinculo de el matrimonio, y entonces es mas graue el adulterio: assi tambien hemos de dezir, que el sacrilegio puede ser de ambas partes, porque ambas partes estan consagradas al culto diuino: y en el tal caso es mas graue el sacrilegio. O puede ser que de vna parte tan solamente sea sacrilegio. Y esto es necessario declararlo en la confession.

Nauar. in manua. c. 6. nu. 21.

¶ Tercera conclusion: Sacrilegio es tener acto carnal en la Iglesia: y es necessario declarar esta circunstancia, particularmente hablando de el acto illicito. Esta enseñan communmente todos los Doctores. La razon es: porque es contra la consagracion de la Iglesia, la qual esta consagrada para el culto diuino. Lo mismo se ha de dezir de la polucion, que se tiene dentro de la

Iglesia

Iglesia, este tal comete peccado de sacrilegio por la misma razõ. Como lo dize Nauarro en el lugar citado, en el numero nono, y decimo. Pero el que estando en la Iglesia tiene pensamiẽtos, y desseos deshonestos, pero no de de cumplirlos en la Iglesia, sino fuera de la Iglesia, este tal no comete sacrilegio. Porq el acto interior no repugna, ni es contrario a la sanctidad de el lugar, como lo es la obra exterior. Tambien se deue aduertir, que ni las palabras, ni vistas deshonestas, tenidas en la Iglesia, tienen perfecta razon de sacrilegio. Pero si vuiesse tocamientos deshonestos en las partes secretas, estando en la Iglesia, es sacrilegio, como lo enseñan commũmete los Doctores, y particularmente Nauarro en el lugar citado, en el numero diez y siete, siguiendo en esto a Syluestro. La razon es: porque estos tocamiẽtos son obras exteriores, que tienen repugnancia con el lugar sagrado.

¶ La difficultad es, si el tener parte con vna muger en vn dormitorio de vn monasterio, sera sacrilegio. La razon de dudar es: porque el que tiene parte con vna muger en vn cemiterio, es sacrilegio, como lo enseña Sancto Thomas, y Nauarro: y Cordoua. Luego lo mismo sera de aquel, que tiene parte cõ vna muger en vn dormitorio.

Nauar. in manua. c. 16. nu. 3. Cord. de casibus conscientiæ.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que no es sacrilegio. La razon es: porque propriamente hablando, el dormitorio no es lugar consagrado para el culto diuino, ni dedicado a el. Por lo qual con la copula illicita, tenida en el tal dormitorio, no ay violacion de cosa sagrada, y por consiguiente no sera peccado de sacrilegio, como no seria peccado de sacrilegio tener parte con vna muger en vnas herededades, o casas de la Iglesia.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que el cemiterio, que tiene tanta conjuncion, y affinidad con la Iglesia, esta dedicado al culto diuino. Por lo qual la copula carnal tenida en el tal lugar, es sacrilegio: pero la copula carnal tenida en el dormitorio, no es sacrilegio. Otras cosas que pertenecen a este punto estan dichas en la materia de penitencia, hablando de las circunstancias.

Capitulo XV. De el vicion contra natura, que pertenece al vicio de la luxuria.

DE este peccado trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo vndecimo y los Summistas en la palabra, peccatum contra naturam, & Sodomia.

PRIMERA conclusion: El peccado contra naturaleza, es vna particular y especial especie de luxuria. Esta enseña Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es: porque el peccado contra naturaleza tiene special, y particular deformidad dentro de la razon de luxuria. Porque repugna a la misma razon natural, y por esso particularissimamente se llama peccado contra la razon natural. Luego tiene especial, y particular deformidad dentro de el vicio de la luxuria. Aduiertase, que como dize el Angelico Doctor, este vicio puede acontecer de muchas maneras. La primera es, sin copula carnal, teniendo polucion voluntaria, y entonces se llama polucion, o molicie. La segunda manera es, quando ay copula con algun animal, que no es de la mesma especie, y en el tal caso se llama bestialidad. La tercera manera es, quando es entre personas de la misma especie, como entre hombres, o mugeres: pero por el vaso no viado, y en el tal caso se llama sodomia. La quarta manera es quando no se guarda el orden natural de la copula, o quanto al instrumento de la copula, o quanto a otros modos bestiales de copula.

¶ Segunda conclusion: Este peccado contra naturaleza es grauissimo peccado mortal, y entre los peccados de luxuria es el grauissimo. Esta enseña Sancto Thomas en la question citada en el articulo doze. La razon es: porque dentro de las especies de luxuria tiene grauissima deformidad. Porque la copula es contra naturaleza, y contra su deuido orden natural. Luego es grauissimo peccado entre los peccados de luxuria.

¶ La difficultad es, si este peccado contra naturaleza es distincto especie, en todos aquellos modos, que diximos en la primera conclusion. La razon de dudar es: porque no parece, que ay razon alguna conuenciente, que estos peccados se distinguan specie.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que todas estas maneras de peccado contra naturaleza, parece que se distinguen especie de suerte, que son de diuersas razones. Assi lo affirma Caietano en el articulo vndecimo, de la question citada, a donde lo explica galanissimamente. En este lugar no es posible declarar mas en particular estas razones especificas de estos peccados. Tan solamente se deue aduertir, que es necessario declarar en la confession el peccado contra naturaleza, que cometio en particular, si fue polucion, o sodomia, o bestialidad, o el otro modo de peccado contra naturaleza, que no tiene particular nombre:

porque

porque estos peccados son de distincta especie, y por lo menos agrauan notabilissimamente.

¶ La segunda difficultad es, si la bestialidad es peccado de diuersas especies. La razon de dudar es, por la diuersidad especifica de las bestias, que ay, y de los animales, que vnos son machos, y otros hembras.

¶ A esta difficultad se responde, que la bestialidad es vicio de vna especie. Assi lo affirma Caietano en el lugar citado. Porque este vicio tan solamente, consiste en tener copula con algun animal de otra especie: por lo qual no es necessario declarar en la confession el animal, con que se tiene parte. De todo lo qual se ha de ver Caietano en el lugar citado, que habla muy doctamente. Porque estas cosas no se pueden declarar mas en particular en este lugar, por ser por manera de summa. Sera necessario dezir algo de las penas, que pertenecen a este delicto.

¶ Tercera conclusion: El sodomita publico, y notorio es irregular, y queda irregular. Esto enseñan communmente los Doctores. De lo qual se ha de ver Nauarro. La razon es: porque todo aquel, que es notado de algun crimen enorme, y digno de deposicion, queda irregular. Y si sodomita publico, y notorio es notado de vn grauissimo crimen, y muy enorme, por el qual merece, que le depongan de sacerdote. Luego queda irregular. Aduiertase, que el notado de tal delicto, merece ser depuesto. Y assi este tal no se puede ordenar, ni puede celebrar sin licencia de el Papa, ni sin su dispensacion,

Naua. in manua. c. 25. n. 75. & 77 ca. 27. num. 248.

¶ La difficultad es, si el sodomita secreto es irregular, o suspeso. La razo de dudar es: porq̃ la irregularidad, o suspension se pone por el delicto. Y el delicto el mismo es secreto, y oculto, y publico, y notorio. Luego la misma irregularidad se incurre, quando es occulto.

¶ En esta difficultad Couarruias, y otros Doctores Juristas tienen, que el tal incurre irregularidad, y aun algunos dizen ser commun sentencia.

Couar. in clementinasi furiosus 1. p. c. 1. nu. 6.

¶ A esta difficultad mi parecer es, ser muy mas probable, que en este caso no se incurre irregularidad. Assi lo tiene Nauarro en el lugar vltimadamente citado numero 249. Y lo tienen otros muchos Doctores. La razon es: porque la irregularidad nunca se incurre, sino es que este assi determinado en el derecho. Y es cosa cierta, que no ay derecho ninguno, que diga que en este caso se incurre irregularidad. Luego cosa cierta es, que no se incurre. De lo qual se sigue, que tampoco incurre suspension: porque no ay en el derecho donde se determine la tal suspension.

¶ A la razon de dudar se responde facilmente, que en

el derecho se halla ser irregular el que es notado de crimen enorme, y digno de deposicion, qual es el crimen de sodomia. Aduiertase, que es grandissima differencia en orden a la vida humana, la que ay entre este delicto, quando es publico, y notorio, y quando es secreto. Porque quando es secreto, no haze tanto mal, como quando es publico. Por lo qual justamente pudo el derecho poner pena a los que estan publicamente notados de este vicio, y no ponerla a aquellos que no estan notados de este vicio publicamente, aunque lo ayan cometido en secreto.

¶ Quarta conclusion: Todos los sacerdotes assi seculares, como regulares, de qualquier grado, o dignidad que sean, que cometen este delicto, quedan priuados de todo priuilegio clerical, y de todo officio dignidad, y beneficio ecclesiastico. Esto se prueua de vna constitucion de Pio. V. dada en el año de mil y quinientos, y sesenta y ocho, en el tercer año de su pontificado.

¶ La difficultad es, acerca de esta constitucion, si esta pena la incurre qualquier sodomita, que comete vna vez este peccado nefando. En esta difficultad ay dos differentes sentencias. La primera sentencia es, que affirma, que qualquier sodomita incurre esta, aunque no se exercite en esse peccado. Esto tiene Salzedo. Prueua esta sentencia de otra constitucion de el mismo Pio quinto, de la qual hizo mencion Pio quinto en la constitucion ya citada, en la qual tan solamente dize, siquis perpetrauerit &c. Si alguno cometiere el tal crimen nefando, incurra las penas dichas. Luego qualquiera sodomita incurre estas penas. La segunda sentencia es, que no incurre estas penas qualquier sodomita, sino aquel que se exercita ordinariamente en este peccado. Esta sentencia tiene Nauarro. Prueua esta sentencia. Lo primero: porque en la misma constitucion segunda de Pio quinto se dize expressamente, que esta pena se pone contra los exercentes, que se exercitan en este vicio. En la qual palabra parece, que sign fica, que no se pone la tal pena contra aquellos, que cometen vna vez este delicto, sino contra aquellos, que se exercitan en el. Tambien lo prueua: porque dize que anssi lo declaro Gregorio tercio decimo, siendo preguntado acerca de esta difficultad.

¶ A esta duda mi parecer es no auiendo manifiesta declaracion de el Pontifice, que ambas sentencias son probables. La primera aunque es rigurosa tiene mucha probabilidad por ambas las constituciones de Pio quinto. Y aquella palabras exercentes no quie-

Salzed. in pract. criminali c. 66.

Nauar. in manua. c. 27. num. 249.

re

re dezir otra coſa ſino que el que cometiere, o los que cometieren tal delicto ſean caſtigados con aquellas penas. Y eſto conſta de la practica, y exercicio de los juezes.

¶ La ſegunda ſentencia es mas piadoſa, y tiene fundamento en lo ya dicho. Deueſe aduertir, que conforme a eſta ſentencia, la ſegunda conſtitucion de Pio quinto, en la qual ſe pone aquella palabra, exercentes, declara la primera, ſiquis perpetrauerit. Porque es coſa muy ordinaria declarar los Pontifices la conſtitucion primera por la ſegunda.

¶ Acerca de aquella conſtitucion de Pio quinto ſe deue aduertir, que aunque es verdad, que la polucion voluntaria es peccado contra naturaleza, como luego diremos, con todo eſſo es coſa cierta, que no es comprehendida en la dicha conſtitucion, ni el que comete eſte peccado incurre en las penas. La razon es: porque la tal pena en aquella conſtitucion ſolamente ſe pone a los, que ſe exercitan en copula ſodomitica. La qual propriamente hablando ſolamente es ſodomitica, quando ſe conſuma la copula carnal dentro de el vaſo contra naturaleza, como lo dize Nauarro en el lugar citado. Por lo qual a la polucion, que ſe haze fuera de el vaſo natural no eſta pueſta eſta pena.

¶ Tambien ſe deue aduertir acerca de eſta conſtitucion, que puede auer vna difficultad, y es, ſi incurren eſtas penas los que cometen, y ſe exercitan en el peccado de la beſtialidad. La razon de dudar es: porque eſtas penas tan ſolamente ſe ponen a aquellos, que ſe exercitan en el peccado de ſodomia. Y el peccado de la beſtialidad propriamẽte, y en rigor no es ſodomia. Luego conforme a la conſtitucion no ſe incurren eſtas penas.

¶ A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que eſtas penas incurren los que ſe exercitan en el peccado de la beſtialidad. La razon es: porque como dize la Gloſſa. Cierto es en derecho, que la ley penal ſe eſtiende de vn caſo a otro mas graue, quando en el ay la miſma razon. Y es anſi, que es peccado mas graue el de la beſtialidad, y milita la miſma razon: pues es peccado contra naturaleza. Luego en el tal caſo ſe incurren eſtas penas dichas. Gloſſa in cap. 1. de tẽpo. ord. di. lib. 6.

¶ A la razon de dudar ſe reſponde facilmente de lo dicho, que aunque es verdad, que en aquella conſtitucion tanſolamẽte ſe nombra el peccado de ſodomia, pero hale de entender tambien el peccado de beſtialidad, que es mas graue, y es contra natura.

¶ Acerca de la miſma cõſtitucion queda otra difficultad, ſi eſtos tales incurren luego las dichas penas, antes de la ſentencia

de el juez, de suerte que en el foro interior de la conſciencia tengan eſta obligacion. Nauarro en el lugar citado dize, que ipſo iure quedan los tales preſbyteros priuados de ſus dignidades. De lo qual colligen algunos, y lo tienen anſi, que luego queda priuados de eſtas dignidades.

¶ A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que eſtos tales presbiteros no incurren las dichas penas ipſo facto en el foro interior de la conſciencia, ni eſtan obligados a dexar luego las dignidades, y los officios. Eſta es commun ſentencia de los Doctores, particularmẽte diſcipulos de Sancto Thomas. Y eſto tiene el proprio Nauarro, quando dize, que quando el legiſlador pone penas graues ipſo facto a los tranſgreſſores de ſu ley, no eſtan obligados los tales tranſgreſſores a ſer executores de ſu ley, ni de las penas, que ſe amenazan en la tal ley: porque ſeria ocaſion de grandes peccados, ſi ellos eſtuuieſſen obligados a executar enſi miſmos las tales penas. La razon es; porque ſon leyes penales, de las quales queda dicho, que no obligan en conſciencia antes de la ſentencia de el juez.

Nauar. in manu. c. 23. n. 66.

¶ Aduiertaſe, que el peccado de la ſodomia, y beſtialidad es reſeruado a los Obiſpos, y no tienen authoridad de abſoluer de el, ſino es con facultad, y licencia de el ordinario.

Cap. XVI. De la luxuria, en particular, quanto a la polucion,

DE eſta materia trata Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el articulo citado, y los Sũmiſtas verbo, pollutio.

PRimera concluſion. La polucion voluntaria es peccado mortal contra naturaleza. Eſta enſeña Sancto Thomas, y todos los Summiſtas en los lugares citados. Prueuaſe lo primero de la doctrina de Sant Pablo, que dize, que el que comete el tal peccado, no poſſeera el reyno de los cielos. Lo ſegundo ſe prueua de la razon de Sancto Thomas en el articulo: porque la polucion tiene particular deformidad contra naturaleza, pues la ſeminacion de ſu naturaleza ſe ordena a la conſeruacion de la eſpecie. Y la polucion le quita eſte fin, ab quo ſe ordena naturalmente. Luego es peccado contra naturaleza. La concluſion habla, quando es voluntaria. Porque, ſino fueſſe voluntaria, ſino mere natural, no ſeria peccado ninguno. Como ſuele acontecer tener polucion en ſueños, ſin auer precedido volũtad alguna, ſino que es meramente natural, y en el tal caſo no es voluntaria, ni tiene razon de peccado. Porque para la razon de peccado, como dize S. Auguſtin ha de tener razon de voluntario.

2. Cor. 5.

Segunda

¶ Segunda conclusion. La polucion puede ser voluntaria en sí, o en su causa. De suerte que puede acontecer de dos maneras el ser voluntaria. La primera manera es, quando es voluntaria en sí misma: porque la quiere, y la procura. La segunda manera es quando es voluntaria en su causa. Esta conclusiõ es de todos los Doctores. Que pueda ser voluntaria en sí misma es cosa notoria, y sin difficultad. Que pueda ser volũtaria en su causa, cõsta: porque la causa puede ser preuista. Porq̃ puede vno muy bien preuenir, que de algunas cosas se le suele seguir polució, como de algunos pensamientos deshonestos, o de algunos tocamiẽtos, o de comer algunas cosas, q̃ suelẽ ser causa de este effecto. Luego la tal polucõ sera voluntaria en esta causa, y no en sí misma. Por lo qual la polució sera pecado cõforme a la causa, si la causa que dio fuere peccado mortal lo sera tambien ella: y si fuere venial sera lo mismo.

¶ De esta conclusion se sigue, que quãdo vno come cosas calientes, o haze otras semejantes diligencias, para este effecto pretendiendole, seria peccado mortal. Pero sino hiziesse semejantes cosas pretẽdiendolo, en el tal caso no seria pecado mortal. Porque estas cosas de suyo no son pecado mortal, sino quando mucho peccado venial: y por cõsiguiẽte el effecto no tiene mas malicia, que ser peccado venial.

¶ Sigueſe lo segundo, que quando se sigue polucion de disputar cosas venereas, o de oyrlas en la confesion, como puede acõtecer en el tal caso, no sera pecado, porque la causa no es peccado. Para declaracion de todas estas cosas se deue aduertir con el Angelico Doctor, que tres cosas han de concurrir, para q̃ vna cosa sea voluntaria, y querida indirectamente. La primera es, que pueda vno euitar la causa. Lo segundo, que este obligado a ello. Y lo tercero, que no lo haga. Y en estos casos dichos, aunque vno pueda dexar la disputa de las cosas venereas, y el oyr las tales confessiones, no tiene obligacion a ello. Porque estas cosas de sí son licitas, y ansí no se consiente en la polucion indirectamente. D. Tho. 1.2. q. 6. art. 3.

¶ De lo qual se sigue, q̃ aquel, q̃ sin causa ninguna se pone en peligro de polucion, pecca mortalmente. Porque entonces es querida la misma polució. Pero si con causa vrgente, y licita, no consintiendo en ella, no pecca.

¶ La difficultad es de el marido, y de la muger, que sienten, q̃ de tratarse, y abraçarse y de los osculos, se ponen en peligro de polució fuera de el vaso natural, si estos tales peccan mortalmente. La razõ de dudar es: porque los tales tocamiẽtos, y obras de sí son licitas, y no excedẽ de peccado venial. Luego la polució, q̃ es voluntaria en esta causa tãso lamente sera peccado venial.

¶ A esta difficultad se ha de respõder, que seria peccado mor-

Caie. 1.2. q. 74. art. 7. & in 1ma v. interrogatio &c. 6 preceptū

tal. Esto enseña Caietano. La razon es: porque para estas cosas, y para estos tocamientos no ay causa vrgẽte, ni necessaria. Luego no quitando la tal causa, sera peccado mortal. Por lo qual no es regla cierta, y infallible, que la polucion, que ensi no es procurada no tiene otra malicia, sino la de su causa: desuerte que si la causa es licita la polucion es licita. Esta regla no es del todo verdadera. Porque es licito que los casados se abraçen, y tengan los tocamientos ya dichos. Pero la polucion, que de aqui se sigue es illicita. Por lo qual esta regla se ha de entender, que ha de ser la causa licita, y vrgente, como lo explica Medina en su summa.

Medi. in summa pag. 681.

¶ Tercera cõclusion. La polucio es peccado mortal, aunque sea por la salud corporal. Desuerte, que si vno por consejo de vn medico de mala cõsciencia tuuiesse polucio pretendiendo cõ ella tener salud corporal, seria pecado mortal. En esto conuiene todos los Doctores. La razon es: porque la seminacion no se ordena de su naturaleza a la conseruacion, y consistencia de el indiuiduo, sino de la specie. Luego cõtra el orden de naturaleza es ordenar este effecto a la salud, y cõsistencia de el indiuiduo: y por consiguiente sera peccado mortal cõtra el ordẽ de naturaleza.

¶ Quarta conclusion. El peccado de polucion es mas graue peccado, que la fornicacion. En esto conuienen todos los Doctores. Porque, como dize Sancto Thomas, el peccado contra natura es peccado mas graue entre todos los de luxuria. Y es ansi, que la polucion es peccado cõtra natura, como es cosa notoria. Luego el tal peccado sera mas graue, que la fornicacion, y aũ es mas graue, que muchos pecados de luxuria. Lo qual se conuẽce con la misma razon hecha.

¶ Quinta conclusion. Puede acontecer, que la polucion comience entre sueños, y estando vno durmiendo, y se acabe estãdo despierto, nõ consintiendo deliberadamente en ella, y entonces no es peccado, ni es peccado permitirla a mas no poder, para que no succeda alguna enfermedad de el calor. Esto enseñan los Doctores particularmẽte Nauarro. La razon es: porque en el tal caso la polucion en ninguna manera es voluntaria. Luego no sera peccado.

Nauar. in manuali c. 16. nu. 7.

¶ Sexta conclusion. Puede acontecer el tener polucion medio entre sueños, y no de el todo despierto, y en el tal caso no sera peccado mortal. Esta conclusion enseñan communmente los doctores. La razon es: porque es cõmun doctrina de ellos, que el defecto da el vso de la razon en los que estan medio dormidos, y que no tienen entero juyzio haze, que lo que de suyo era peccado mortal, no lo sea. Luego en el tal caso no sera peccado mortal por este defecto. Pero aduiertase, que como deziamos, no es peccado mortal pero puede ser peccado venial,

como

Naua. in Ma. præludio 9. n. 10.

como lo dize Nauarro. Porque puede acontecer, que en el tal caſo tenga juyzio para peccar venialmente, y no para peccar mortalmente, como es coſa notoria.

¶ La difficultad es, quando vno puſo cauſa de la polucion de tal ſuerte: que fueſſe peccado mortal, ſi eſte tal podra hazer de ſuerte, y calidad, que la polucion no ſea peccado mortal. La razon de dudar es: porque ya fue voluntaria en ſu cauſa mortal. Luego no puede dexar de ſer peccado mortal.

¶ A eſta difficultad ſe ha de reſponder, diziendo lo primero, que hablando de la polucion en ſu cauſa ya parece, que no ſe puede quitar la malicia por auer ſido querida en ſu cauſa, y rayz.

¶ Digo lo ſegundo, que hablando de la polucion en ſi miſma, puede ſer que no ſea peccado. Eſto enſeña Medina, y otros Doctores. La razon es: porque antes que ſe ſiga la polucion en ſi miſma, puede muy bien retraer la voluntad. El exemplo es, quando vno ſe echo a dormir con peligro de no oyr Miſſa en dia de fieſta, y aduertiendo el tal peligro, y deſpues deſperto y quiſo oyr Miſſa, y le peſo de el peccado paſſado. De eſta miſma ſuerte ſe ha de dezir, que la polucion, a que ſe dio cauſa mortal, no ſera peccado mortal en ſi, ſi antes que duerma le peſa de la cauſa, que dio con el dolor deuido de ella: la tal polucion, aunque ſe ſiga, no ſera peccado mortal. La razon es: porque la polucion en ſueños no tiene otra malicia, ſino es la de ſu cauſa: y aſſi quitada la malicia de ſu cauſa, como ſe quita por el dolor en la penitencia, queda tambien quitada la malicia de la polucion. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

Med. 1. 2 q. 71. ar. 5.

¶ Sexta concluſion: En ninguna manera es licito deſſear tener polucion entre ſueños, ni deleytarſe en ella. Eſta enſeñan muchos Doctores, Medina, Soto, Cordoua. La razon es, porque lo que es licito deſſear, es licito procurarlo. Y en ningun caſo es licito procurar la polucion. Luego tampoco ſera licito deſſearla, ni deleytarſe en ella. Aduiertaſe, que bien puede vno deleytarſe de el effecto, que ſe ſigue de la polucion, como es la ſalud de el cuerpo: pero no es licito deſſear la miſma polucion, ni gozarſe de ella.

Med. 1. 2 q. 74. ar. 6. Sot. in 4. d. 21. q. 1. ar. 7. Cor. li. 2. quæſt. q. 10.

¶ Septima concluſion: La polucion voluntaria, aunque es peccado contra naturaleza, con todo eſſo puede pertenecer a otra eſpecie de peccado, conforme a el obiecto, que tiene delante, quando comete eſte peccado. Deſuerte, que ſi tiene por obiecto vna donzella, tendra razon de ſtupro, ſi vna caſada de adulterio, y ſi vna religioſa, de ſacrilegio. Y todo eſto es neceſſario declararlo en la confeſsion. La razon es: pe

que es nueua deformidad distinta specie. Luego ha se de declarar en la confessiõn. Porque todas las circunstancias, que mudan la especie, necessariamente pertenecen a la confession.

¶ Vltima conclusion: Este peccado suele ser tan continuo, y ordinario, que esta vno como amancebado de si mismo, de tal suerte, que es necessario quando se viene a confessar detenerle la absolucion, por falta de disposicion. El exemplo es, si vn hombre cada dia, o cada tercer dia cometiesse este peccado, seria necessario al tal penitente detenerle la absolucion por la falta de proposito, que tiene. La razon es: porque a vn amancebado se le ha de detener la absolucion por falta de este proposito necessario para confessarse. Luego lo mismo sera de el q̃ comete este peccado tan frequentemẽte. El confessor en el tal caso deue amonestar al penitente, que se enmiende, y darle algunos exercicios sanctos, en que se emplee, para diuertirle de este peccado, como son rezar el rosario de nuestra Señora, y algunos ayunos, y otros loables exercicios. Porque de esta manera podria ser, que se enmendasse y salliesse de este peccado.

Cap. XVII. De la Luxuria cometida en el pensamiento con delectaciõ morosa.

DEsta materia trata S. Tho. y todos sus discipulos en los luzares citados, y los Summistas en la palabra, delectacion morosa.

PRimera conclusion: La delectacion morosa, siendo voluntaria es peccado mortal. Declaremos esto. Tiene vno vn pensamiento carnal, y consiente en deleytandose en el. Este tal pensamiento se llama deleytacion morosa, y es peccado mortal. Esto enseñan todos los Theologos y Summistas. La razon es: porque consiente en vna cosa, que de si es peccado mortal y camino para peccar mortalmente. Aduiertase, que dixe en la conclusion, siendo voluntaria. Porque si no es voluntaria, ni aduertida, no sera peccado. Si vno tiene vn mal pensamiento, y luego que lo aduierte lo echa de si, no pecca aunque este pensamiento dure mucho. Pero si se detiene en el con vna imperfecta deliberacion, no pecca mortalmente, sino tan solamente peccado venial. Pero si lo aduierte es peccado mortal. como queda dicho. Tambien sera peccado mortal, si es negligente en sacudir de si el mal pensamiento, no consintiendo en alguna dele-

ctacion. Tambien se aduierta, que ay gran peligro en admitir semejantes pensamientos de carne, porq̃ de su naturaleza, son peligrosos, y se pegan al coraçon, y ansi es necessario despedirlos de si.

¶ La difficultad es, si todas las delectaciones morosas son de la mesma especie, de tal suerte, y calidad, que el que se deleyta pensando en vna donzella, o en vna casada, o en vna religiosa, cometa peccado siempre de la misma especie. La razon de dudar es: porque este tal no se deleyta, sino de el pensamiento, y no de tratar, carnalmente con esta differencia de personas. Luego el peccado siempre es de la mesma especie en todos estos casos. En esta difficultad algunos modernos Theologos, que no son de la escuela de Sancto Thomas enseñan, que todas estas delectaciones morosas son de la misma especie, y entre ellos muy particularmente Vazquez: y este autor se mueue por la razon hecha. Y dize, que todas estas delectaciones no tienen otra malicia, sino la que tiene la simple fornicacion. Por lo qual no es necessario declarar, en la confession mas de que tuuo vna delectacion morosa de vn pensamiento, sin declarar en particular el pensamiento de que se deleyto, y si fue el tal pensamiento acerca de donzella, o de religiosa, o casada.

Vazq̃z in 1.2. disp. 112. c.2.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que esta doctrina no es verdadera, sino que se ha de dezir, que estas delectaciones morosas son de differente especie. De suerte que el que se deleyta en pensar en vna muger donzella, es stupro, y si se deleyta en pensar en vna muger casada, es adulterio: y si se deleyta en pensar en alguna religiosa, es peccado de sacrilegio. Esta es commun sentencia de los Thomistas, y de otros Doctores, y tienela Sant Antonino, y la Summa Tabiena, y Navarro, y Cayetano. La razon es porque este tal se deleyta de el pensamiento, que tiene acerca de tal obiecto. Luego la tal delectacion tomara la malicia de el tal obiecto, y se ha de reduzir a la malicia de el acto exterior. Y por consiguiente, como la malicia de el acto exterior es de especie distincta: ansi tambien en el acto interior es de especie distincta. De suerte que se ha de dezir en el tal caso, que la delectacion morosa, y algun pensamiento acerca de vna donzella, en su manera toca virtualmente el tal obiecto, y por consiguiente es de tal especie. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo, que este tal no se deleyta tan solamente de el pensamiento, que tiene, sino tambien de el pensamiento, que toca a tal persona. Y

Ant. 2. p. ti. 5. c. 1. §. 6. Tabiena v. luxuria. q. 8. Nain Man. c. 16. n. 9 & c. 6. n. 8.

consiguiéte toca con la delectacion virtualmẽte en la persona, y haze, que el peccado sea de otra especie de la que fuera el acto exterior.

¶La segunda difficultad es, si es licito, que el casado se deleyte de la copula passada, la qual tiene al presente, o que puede tener. En esta difficultad es cosa cierta, y averiguada, que los casados en la misma copula puedẽ tener delectacion, sin cometer en esso peccado mortal. La razon esta clara: porque la copula entre los casados es licita, y por lo menos no es peccado mortal. Luego tampoco lo sera el deleytarse de la copula. Porque la deleytacion es cosa, que acompaña a la misma copula, quando se tiene de presente. De esto no ay difficultad entre los Doctores.

La difficultad es, quando vno que es casado se deleyta de la copula carnal con su muger la qual copula no tiene de presente, sino que esta ausente, y se deleyta como si actualmente tuuiesse copula con su propria muger. De esto ay difficultad entre los Theologos, y Doctores, si es peccado mortal, o si es cosa licita. En esta difficultad Nauarro tiene ser peccado mortal de la misma suerte, que si la viuda se deleytasse de la obra passada. Pero dize, que el casado se puede gozar sin peccar mortalmente de que tuuo copula carnal con su muger, y de que en ella se deleyto, como se ha de conceder [illegible]mo de las viudas. Esta mesma sentencia parece, que tiene Sylvestro, y Cordoua, y otros modernos Theologos.

Nauar. in Man. ca. 16. n. 10.

Syl. v. delectatio q. 2. Cor. li. 1. q. 2. du. 12. Palu. in 4. d. 9. q. 3. ar. 1. nu. 7. Ant. 2. p. ti. 5. c. 1. §. 5. Caiv. delectatio.

La segunda sentencia es comun entre los Theologos, que no es peccado mortal durante el matrimonio, tener tal delectacion. Esta sentencia tiene Palude, Sant Antonino, Cayetano, y otros Doctores. Esta es comun sentencia de todos los modernos. La razon es: porque si fuesse peccado mortal la tal delectacion, seria porque carece de el fin de la generacion. Y esto no basta para ser peccado mortal. Porq̃ si esto bastasse, seguir seya que todas las vezes, que los casados se deleytan en los tocamientos, y osculos no pretendiendo tener copula seria peccado mortal, lo qual no se ha de admitir. Luego la tal delectacion no sera peccado mortal. Y no es la misma razon de el viudo, o viuda. Porque despues de deshecho el matrimonio no ay la misma causa, que escusa de la delectacion de peccado mortal, como la ay durãte el matrimonio; y esta sentencia tengo por verdadera.

Todauia q̃da difficultad, si es peccado mortal esta delectaciõ, quando no solamẽte ay delectaciõ, sino q̃ ay alguna alteraciõ, o algunos mouimientos torpes.

A esta difficultad se ha de responder, que en este caso, si ay polucion fuera de el vaso natural o peligro de ella, sera peccado mortal por razõ de la poluciõ contra naturaleza. Pero si no ay polu-

cion

cion, ni peligro de ella, sino tan solamente alguna alteracion en los miembros de solo el pensamiento, no sera peccado mortal. Pero si con algun tocamiento en los miembros naturales vuiesse alguna prouocacion a deleytacion, seria peccado mortal. La razon de differencia es, porque quando la alteracion se sigue de el pensamiento, o deleytacion licita con su propria muger, es cosa natural, y assi no es mortal. Pero quando se prouoca la naturaleza con tocamientos, estando ausente la muger, no es acto conjugal, ni se consigue de acto conjugal, pensado, ni se ordena al fin de el matrimonio, como lo supponemos. Por lo qual no sere duze al matrimonio: y assi no se puede escusar de peccado mortal. Si los casados tuuiessen deleyte de los tocamiẽtos mutuos no seria peccado mortal. Pero si cada vno por si con tocamientos, para deleytarse o prouocarse a deleytacion, seria peccado mortal. Pero si se hiziesse en ausencia de la muger, con intencion de tener parte con ella la qual espera, que vendra luego, no seria peccado mortal, porque se ordenaria al fin de el matrimonio.

La tercera difficultad es de la viuda, si es licito, que se deleyte de el acto conjugal passado, o la viuda de el acto conjugal, que esta por venir. En esta difficultad ay diuersas sentencias. La primera sentencia es, que no peccado mortal, assi lo tiene Palude, y la Summa Angelica, y dize se que lo tuuo Victoria, y lo tiene Cayetano, y la Summa Armila, y Sylvestro, y Cordoua, y Fray Pedro de Soto. La razon es: porque deleytarse de lo que no fue peccado mortal, no es mortal y la copula passada, o que esta por venir no es mortal. Luego la deleytacion no es mortal. Confirmase: porq̃ no es pecado mortal aprouar la copula carnal, q̃ se tuuo en el tiẽpo del matrimonio. Luego no es peccado deleytarse de la tal copula. Porq̃ mas es aprouarla, que deleytarse de ella. Y el mismo argumento se haze delos desposados. Verdad es: que Sylvestro y Cordoua ponen dos limitaciones. La primera es, que no aya peligro ninguno de pollucion. Porque en caso que lo vuiesse, seria peccado mortal. La segunda es, que no aya alguna alteracion, o mouimiento sensual. Porque entonces seria peccado mortal. Porque el tal mouimiento no se ordenando al fin de el matrimonio, no se podria escusar de peccado. De los desposados Cayetano, y la Summa Armila, y Cordoua, y Nauarro dizen, que es peccado mortal, tener deleytacion libidinosa en la voluntad de la obra futura. Y como despues diremos, ponen differencia entre la desposada, y la viuda.

La segunda sentencia es, que affirma, que los tales peccá mortalmente en deleytarse de estos actos venereos. Esta sentencia tienen algunos modernos Th-

Pal. in 4. d. 9. q. 3. ar. 1. Súma Ang. v. cogitatio nu. 2. Cai. to. 1. opus. tra. 14. du. 2. & in Súma v. dele ctatio Armi. eodẽ v. num. 3. Sylvest. v. delecta tio q. 3. Cordo. q. 23. dub. 11. So. li. de institutione sacerdotũ lectio. 9.

Nauar. in Man. ca. 16. n. 9.

logos, y entre ellos tiene esta sentencia Vazquez en el lugar arriba citado. Desuerte que aunque sea deleytarse de la copula de preterito, o de futuro siempre es peccado mortal.

En esta difficultad se deue aduertir, que en esta delectacion se pueden considerar dos cosas. La primera es la substancia de la obra que deleyta. Lo segundo es la razon que ay por la qual deleyta, que es su bondad. Y la malicia moral se ha de mirar dela razon, y bondad que mueue a delectacion. Y esta bondad se puede mirar de varias maneras, en la obra, y en el acto de el matrimonio passada, o futura. La primera consideracion es, q̃ aquella obra es cõueniente, y deleytable al tacto. Y este deleyte es venereo, y libidinoso. Desuerte que esta es vna de las razones: porque puede causar deleyte. Lo segundo se puede considerar en aquella misma obra la razon de bien honesto. Porque la copula matrimonial tiene en si razon de bien honesto. Lo tercero se puede cõsiderar la bondad de commodidad, y vtilidad: y esta razon no es libidinosa. Porque se tiene atẽcion a que de aquella copula se siguirã hijos, y succesiõ, y por aq̃l camino se euita la fornicaciõ. Esto suppuesto a esta difficultad.

Digo lo primero, que si la copula matrimonial passada, o futura, se cõsidere dela segunda o tercera manera es licito, o por lo menos no es peccado mortal de deleytarse de la copula passada, o q̃ esta por venir considerandola de estas dos maneras. Desuerte que si se deleyta de aquella copula passada, o futura por el bien honesto, que ay en ella, o por la vtilidad, y commodidad, que se sigue de la tal copula, no es peccado ninguno. En esto han de cõuenir todos los Doctores. La razon es: porque la tal copula segun esta consideracion es buena y tiene razon de biẽ, y no encierra en si alguna razon de peccado mortal, como es cosa notoria y manifiesta. Luego deleytarse de la tal copula, segun esta razõ ya dicha, en ninguna manera sera peccado mortal.

Digo lo segundo, que si la copula carnal passada, o futura se considere segun que es deleytable con delectacion venerea, el deleytarse de ella, sera peccado mortal. Esto enseñan muchos modernos Theologos. La razõ es, porque la tal delectacion segun esta consideracion no tiene razon de bien, sino de peccado mortal. Desuerte que biẽ assi, como a la viuda no es licito deleytarse en la obra exterior, assi tãbien no le es licito deleytarse interiormente. Y lo mismo es de la desposada. Aduiertase, q̃ como dizẽ algunos destos Doctores q̃ la delectaciõ, q̃ agora de presente tiene la viuda, o la desposada es absoluta, y no debaxo de condicion, y assi siendo libidinosa, y venerea es peccado mortal. Desta manera se pueden conciliar las dos sentencias passadas.

¶ La quarta difficultad es, si

es licito deleytarſe de vna obra que de ſi era peccado mortal pero eſcuſaſe la tal obra de ſer peccado mortal por la ignorancia inuincible. Exemplo es en vno, que tuuo copula carnal con vna muger agena penſando con ignorancia inuincible, que era ſu muger, como le acontecio a Iacob con Lia. La difficultad es ſi de la tal obra paſſada podra vno deleytarſe.

¶ En eſta difficultad la primera ſentencia es de Palude. El qual affirma, que ſi vno por ignorancia o furioſo matava vn hombre, y deſpues eſtando en ſu juyzio ſe deleyta de auerle muerto pecca mortalmente. Por lo qual dize ſer peccado mortal deleytarſe dela polución, que tuuo en ſueños. Y eſto parece que lo entiende de la delectacion venerea que puede tener de la memoria de la tal polucion. Porque eſte Doctor affirma, ſer licito deſſear la polucion nocturna, y deſpues de auerla tenido gozarſe de ella, por la vtilidad de el cuerpo. Eſta ſentencia tiene Cordoua. Eſte Doctor entiende eſta ſentencia de la deleytacion deel obiecto prohibido por derecho diuino. Porque tiene no ſer peccado mortal deleytarſe de la obra prohibida por derecho poſitiuo que ſe hizo con ignorâcia inuincible, o eſtando fuera de juyzio. Como ſi vno comieſſe carne en viernes no peccando, en eſto ſe podria deſpues deleytar de eſto. Finalmente concede con Paludano, que es licito deleytarſe de la polucion, que tuuo en ſueños, y deſſearla por la vtilidad corporal. Eſta ſentencia no tiene otra razon, ſino es que el obiecto de ſi es peccado mortal, y anſi parece que ſiempre la delectacion ha de ſer peccado mortal.

Pal. in 4. d. 9. q. 3. ar. 1.

Cor. li. 2. q. 30.

La ſegúda ſentẽcia es de algunos modernos Theologos, q̃ enſeñá q̃ ſiẽpre es peccado mortal el deleytarſe dela tal obra aũque ſea por qualquiera vtilidad. La razõ es: porq̃ la tal obra por ninguna vtilidad ni prouecho ſe puede hazer ſino es peccãdo mortalmente, ſi ſe haze la obra eſtando en juyzio entero. Luego el deleytarſe de la tal obra, ſera peccado mortal.

En eſta difficultad Adriano tiene otra ſentẽcia, q̃ parece ſer la mas probable. Y eſta ſentẽcia dize dos coſas. La primera es, q̃ el cõſentir en alguna obra q̃de ſi es peccado mortal, teniẽdo entero juyzio, para q̃ſe haga, eſtãdo fuera de juyzio, o en ſueño, y durmiẽdo o cõ ignorancia es peccado mortal. El exẽploes. Eſtavno en vela, y cõ entero juyzio, y cõſiẽte en vn homicidio, q̃ ſe haga eſtãdo furioſo, o en ſueños, o cõ ignorãcia. Eſte tal pecca mortalmẽte. Eſto ſe entiende, quando es conſentimiento efficaz, que ã ſu naturaleza pone los medios para q̃ ſe ſiga la obra. Eſte dicho de ſi es manifieſto, y lo hã de enſeñar todos los Doctores. La razõ es: porq̃ eſtãdo en juyzio cõſiẽte efficazmẽte en vna obra de ſu naturaleza es pecado mortal. Luego es peccado mor

Adr. in 4. q. 4. de eu chariſtia.

Dizelo segundo, que vn consentimiento de complacencia, que no es causa de la obra, esto es, que no es causa de el homicidio, o dela polucion, o la delectacion de la tal obra por buen fin, no es peccado mortal, como si se haze, por alguna vtilidad. La razon es: porque la tal complacencia, o delectacion no tiene contrariedad a virtud alguna. Luego no es peccado mortal.

De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar de ambas las sentencias.

La quinta difficultad es, si es licita la delectacio de vna obra qes peccado mortal debaxo de aquella condicion, si fuesse licito. El exemplo es ordinario, si vno tuuiesse delectacion de vn homicidio, o fornicacion, si fuera licito. En esta difficultad ay diuersas sentencias. La primera es que affirma ser peccado mortal. Esta tiene Cayetano, y Nauarro, y la Summa Armila.

Cai. 1.to mo opus. tract. 14 dub. 1. Nauar. in Sūma ca. 16. nu. 9. Sūma Armi. v. delectatio n. 4.

La segunda sentencia es, que la tal delectacion no es peccado mortal. Esta tienen algunos modernos Theologos.

¶ A esta difficultad se ha de responder conforme a lo que queda dicho en la duda passada.

Cap. XVIII. En el qual se han de tratar algunas cosas pertenecientes al peccado de la carne, en commun y en general, y que se pueden hallar en todas las especies de Luxuria.

DE esta materia disputan los Theologos, en los lugares citados.

PRIMERA Conclusiō. Quanto a las penas de los amancebados. Los clerigos deue ser priuados de los frutos de sus beneficios, quanto a la tercera parte, si amonestados de sus superiores no se enmiendan, y si amonestados perseueraren con las mismas mancebas. Esta conclusion se prueua de el Cōcilio Tridentino, en el qual se determina esta verdad. Esta constitucion, y este decreto es muy justo, y Sancto, como lo dize el mismo concilio: porque es razō que los clerigos dedicados al culto diuino viuan muy conforme a la ley de Dios, y limpiamente.

Cōc. Trid. sess. 25. ca. 14.

Acerca de esta conclusion la difficultad es, que se entiende en nombre de clerigo. La razon de dudar es: porque parece, que tan graue pena no se deue poner sino a aquellos, que son presbyteros de Missa.

A esta difficultad se ha de responder, que en este decreto parece que habla de todos los clerigos particularmente ordenados de ordenes mayores, y todos estos incurren esta pena. Porque el concilio en nombre de clerigos dize en el mesmo decreto, que se entienden los que estan

dedi-

dedicados al culto diuino: y abaxo los llama ministros de la Iglesia. Y mas abaxo dize expressamẽte, que prohibe a qualesquier clerigos tener mancebas. Luego de el decreto de el cõcilio se colige claramente, que habla por lo menos de los clerigos de orden sacro. Porque estos estan ya cõsagrados, y dedicados al culto diuino. De lo qual se respõde facilmẽte a la razõ de dudar, q̃ aũq̃ es graue la pena, tiene lugar en estos clerigos: porque tienen obligacion a limpieza, pues estan dedicados al culto diuino.

¶ Aduiertase, que estos tales deuen ser amonestados de sus superiores, y si no se apartan de sus mancebas, deuen ser priuados de la tercera parte de los frutos de los beneficios, o de las pensiones o de otras cosas semejantes. Antes dize el concilio, que ipso facto quedan priuados, y que se han de aplicar los tales fructos a la fabrica de la Iglesia, o a otro lugar pio, conforme al parecer de el Obispo. Pero si con la misma, o con otras perseuerare, en el amancebamiento deuen ser amonestados segunda vez, y si amonestados no dexan el delicto no solamente pierden todos los fructos de sus beneficios, y pensiones, sino tambien han de ser priuados por el ordinario de la administracion de los beneficios por todo el tiempo que le pareciere, y quedan suspensos. Passa mas adelante la determinacion de el concilio, y dize que si estando assi suspensos no se apartaren de sus mancebas, o de la conuersacion de otras mugeres, seran priuados de todos los beneficios, porciones, officios, y pensiones Ecclesiasticas perpetuamente, y quedaran inhabiles para los tener perpetuamente hasta, que se vea en ellos manifiesta enmienda. Por lo qual los ordinarios dispensen con ellos. Y si enmendados tornaren al delicto, fuera de las sobredichas penas seran castigados por el ordinario con pena de descommunion. Y si no fueren beneficiados, o no tuuieren pensiones deuen ser castigados por el ordinario considerando la perseuerancia, y qualidad de su peccado con pena de carcel, suspension del orden, y inhabilidad para los officios, que pueden tener, y con otras penas, que los sacros canones ponen. Si el Obispo fuere amancebado, y amonestado del Synodo no se enmendare, quedara suspenso ipso facto, y perseuerando en su vicio, siendo necessario se remitira al Summo Pontifice.

Todo esto esta determinado en aquel decreto celebre de el Concilio Tridentino.

¶ La difficultad es, quando el clerigo, que esta amancebado es pobre, y necessitado, si en el tal caso se han de priuar de los frutos de el beneficio.

A esta difficultad digo lo primero que al tal clerigo, aunque padezca alguna pobreza se le hã de quitar los frutos de el beneficio, conforme a la determinacion de el concilio. La razon es:

que es cosa conueniente, que el que lo desmerece particularmẽte con delicto tan contrario a la pureza de los ministros de la Iglesia, padezca pobreza. Y esso es lo q̃ pretẽdio el Conc. Tridẽtino castigar al tal cõ pobreza.

Digo lo segũdo, q̃ si el clerigo fuesse tan pobre, que no tuuiesse otra cosa, de q̃ se sustentar, en el tal caso le deuẽ dar alimẽtos. La razõ es: porq̃ en este caso la equidad dicta, q̃ le dẽ alimẽtos de el beneficio. El exẽplo es enel clerigo pobre, q̃ esta suspẽso de el beneficio, al qual le deuen dar alimentos de el beneficio, como lo enseñan los Doctores juristas, particularmẽte, Preposito. Este dicho es de Salzedo, q̃ declara ansi el Concilio Tridentino.

Præpositus. cap. presb. colũ. 232. Salze. in tract. crimi. c. 79.

La segũda difficultad es, si el tal clerigo pierde no solamente los frutos, de el beneficio, y de la pẽsiõ, sino tãbiẽ las distribuciones quotidianas: La razon de dudar es: porq̃ el cõcilio solamẽte dize de los frutos de el beneficio, y pẽsiones, y otras cosas semejãtes. Luego no se pierden las distribuciones quotidianas. ¶ A esta difficultad, se ha de respõder, q̃ tambiẽ se pierden las distribuciones quotidianas. Esto enseña Nauarro, declarãdo el cõcilio. La razõ es: porq̃ las distribuciones quotidianas tãbien son fructos de el mismo beneficio. Luego tãbien se pierdẽ. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Nau. lib. 5. cõsiliorũ tit. de verborũ signific. ĩ. 6.

¶ La tercera difficultad es de clerigos, q̃ cometen tan sola vna vez el peccado de luxuria, teniendo parte con vna muger tan solamente vna vez, si estos tales clerigos pierdẽ los frutos de el beneficio. En esta difficultad es cosa cierta, y auerigũada, conforme al decreto de el concilio, que el clerigo amonestado que se aparte de cierta cõuersacion mala, sino se apartare de ella, pierde la tercera parte de los fructos, como queda dicho. La difficultad es de el que tuuo parte con vna muger tan solamente vna vez. En esta difficultad algunos Doctores enseñã, q̃ pierde, y deue ser priuado de el tos fructos el tal clerigo. La razon es: porque los derechos antiguos ordenaró, q̃ el clerigo fuesse depuesto por sola vna fornicaciõ. Y el Cõcilio Tridentino no quiso menos prohibir este peccado, q̃ el derecho antiguo, antes mas, puesañadio nueuas penas. Y cõforme al derecho antiguo era prohibido a los clerigos no solamẽte tener mãcebas, o otras mugeres sospechosas en casa o fuera de casa, mas aũ llegar a ellas, y tener cõ ellas alguna cõuersacion. Luego visto es, q̃ el Cõc. Tridẽ. quiso ponerpenas a los clerigos q̃ tienẽ vna vez sola trato con las mugeres. Esta sentẽcia es probable. ¶ A esta difficultad mi pareceres, q̃ lo cõtrario es mas probable. Porq̃ el Cõcilio Tridẽtino tã solamẽte habla de los amãcebados, y no de los q̃ vna vez cometierõ peccado de carne como cõsta de el mismo cõtexto. Tambiẽ se pruebã esto de el vso cõmũ de la Iglesia, q̃ nũca priua de es-

Cap. presbyter oc tuagesima prima d.

Ca. sicut c. si autẽ & c. clerici de cohabitatione clericorũ & mulierũ.

tos fructos por vn acto carnal. Y el vso es interprete de la ley. Y aunq̃ es verdad, q̃ el Cõcilio Tridentino renueua las penas antiguas, quanto a esto, q̃ el Obispo los pueda castigar cõ ellas: pero no quãto a esto. Particularmẽte q̃ no cõsta, q̃ aya semejãte pena en el derecho. De lo qual se respõde a la razõ de dudar. Aduierta se acerca de esto, que el amancebamiento es nombre general, que encierra en si qualquiera pecado que se comete con muger, ora sea casada, ora soltera, ora sea religiosa, o de otro qualquier estado.

La tercera difficuluad es, si los amancebados clerigos, que estan suspensos dizen missa, si incurren irregularidad.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que sin duda ninguna incurrẽ irregularidad. La razon es: porque si esta suspenso delos actos de sus ordenes incurrira irregularidad exercitandolos: de los clerigos de ordenes mayores. Porq̃ hablando de los clerigos de ordenes menores ay differencia entre los Doctores. Porq̃ algunos enseñan q̃ no incurrẽ irregularidad, como lo dize Nauar. Couar. y Salzedo. La otra sentẽcia es, q̃ los tales ordenados de ordenes menores, si estan publicamẽte amãcebados incurrẽ irregularidad. Esta es cõmun sentẽcia, como dizen estos Doctores citados, y por ser cõmun sentẽcia dizẽ, q̃ se deue de acõsejar a los tales que pidan dispensacion a su Sanctidad.

Nauarro ca. si quãdo excepcio. 11. co. 53. de rescript. Coua. in clemẽ. si furiosus. 1. p. §. 1. n. 5. Salzedo in pract. crimi. c. 79. pag. 264

¶ A esta difficultad mi parecer es, que ambas sentencias son muy probables, lo qual se conuence con la authoridad de los Doctores, que tienen ambas las sentencias. Y teniendo la primera no me parece ser necessaria dispensacion, pues es muy probable aquella sentencia.

Finalmente se deue considerar acerca de las penas, que incurren los clerigos amancebados, q̃ los tales si tienen hijos de mancebas, no pueden subir a otro grado de mas alta dignidad, q̃ la que tienen. Y esto tiene verdad, aunque se enmienden. Esto determino Pio V. en vn motu proprio el qual refiere Rojas en su Epitome.

Rojas in Epito ca. 27. n. 192

Segunda conclusion, de las penas delos seglares amancebados. Los tales seglares amancebados, de qualquiera condicion, q̃ sean si despues de amonestados de el ordinario de officio tres vezes, no dexarẽ las mãcebas, hã de ser descõmulgados, de la qual descõmunio no podrã ser absueltos hasta q̃ obedezcã. Y si descõmulgados perseueraré por espacio de vn año en el amãcebamiẽto, menospreciãdo las cẽsuras ecclesiasticas ha de proceder cõtra ellos el ordinario con seueridad, y rigor conforme la calidad de su delicto. Esta conclusion se prueua de el Concilio Tridentino: en el qual se determina esto con estas mismas palabras. Aduiertase, q̃ puede muy biẽ el juez proceder cõtra los amãcebados por ot vias, y caminos, y poniẽdo e

Cõc. Tri dẽ. s

Penas fuera de las, que estan puestas en este lugar. Porque en el derecho estan puestas otras penas contra los concubinarios. Por lo qual el juez puede muy bien poner la pena, que el quisiere conforme a la grauedad de el delicto.

¶ Vltimamente se deue aduertir con Nauarro, y Fray Luys Lopez, que si el señor estuuiera amancebado con su esclaua le puede muy bien cõpeler el juez a que la venda, sino tiene fuerça para resistir. La razon es: porq̃ le puede compeler a q̃ la venda, si la trata mal, y le da mala vida forçãdola con crueldad. Luego tãbiẽ la podra cõpeler en este caso, porq̃ es mayor el daño, q̃ le haze pues es daño espiritual. Otras cosas auia pertenecientes a esta materia, las quales son faciles, y por esso no es necessario tratarlas en este lugar en particular. Basta tratar las que estan dichas.

Naua. in Man ca. 16. n. 22. Fr. Luys Lopez in instru cõ sciẽtiæ 1. p. c. 68.

Tratado XXVIII. De la Clemencia, y mansedumbre.

De esta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

D. Th. 2. 2. q. 157.

Cap. I. De la naturaleza de esta virtud.

PRimera conclusion. La clemencia, y mansedumbre son virtud y tienẽ razon de virtud. Esta enseña Sãcto Thomas en el articulo segundo. La razõ es: porque la virtud moral consiste en refrenar el apetito sensitiuo, de tal suerte, que este subjecto a la razõ. Y es assi, que la clemẽcia, y mansedũbre subjectan el apetito a la razon templãdole y moderandole. Luego la clemẽcia, y mansedũbre es virtud. Como enseña Sancto Thomas en el articulo primero, la clemencia, y mansedumbre son lo mismo.

¶ Segunda conclusion: La clemencia, y mansedũbre es parte de la tẽplança, en quanto es virtud adiuncta a la tẽpląça, como a virtud principal. Esto enseña S. Thomas en el articulo tercero. La razon es porque la mãsedumbre imita a la templança en quanto refrena el apetito, y las vehementes concupiscencias, como lo haze la templança. Luego es parte de la templança.

Cap. II. De la ira, que es vicio contrario a la mansedumbre.

D. Th. 2. 2. q. 158. Sũmistæ v. ira.

De la ira disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Sũmistas.

PRI-

PRimera concluſion: La ira puede ſer licita, y ſancta, y buena. Eſto enſeña S. Thomas en el articulo primero. La razon es: porque ſe puede vno enojar guiado por la razon, y de tal ſuerte, que la ira ſea cõforme a razon. Y anſi dize Dauid, que puede tener vno ira ſin peccar. Luego la ira en el tal caſo ſera licita, y ſancta, y no ſera peccado, como quando el padre juſtamente ſe ayra con ſu hijo.

Segunda concluſion. La ira algunas vezes es con peccado, y es peccado. Eſto enſeña S. Thomas en el articulo ſegundo. La razon es: porque puede ſer q̃ la ira no ſe gouierne por la razon, y en el tal caſo la ira ſera peccado: porq̃ no ſe gouierna por la razon. Como quando vno ſe enoja ſin razon alguna, es peccado por no ſe gouernar por la razõ.

¶ Tercera concluſion: La ira algunas vezes es peccado mortal. Eſto enſeña Sancto Thomas en el articulo tercero de aquella queſtion. La razon es: porque puede vno por la ira apetecer la vengança, o que es injuſta de ſi, o en orden a aquel que la deſſea. Porque puede vno deſſear, que maten a otro, no mereciendo tal caſtigo. O puede deſſear la muerte a otro, de tal ſuerte, que aunque la merece el por ſer particular perſona, no la puede deſſear para cumplir ſu deſſeo. Y anſi en el tal caſo es peccado mortal, y contra la charidad de el proximo. Verdad es, que puede ſer tan imperfecto el acto de parte de aquel, que eſta enojado por falta de la razon, que ſea peccado venial: o tambien ſi el caſtigo fueſſe de poco momento.

Quarta concluſion: La ira es vicio capital. Eſta enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos en el articulo ſexto. La razon es: porque vicio capital es aquel, que es rayz, y principio de donde manan, y proceden otros muchos vicios. Y es anſi que de la ira manan y proceden muchos vicios: Luego la ira es vicio capital. De todo lo qual ſe ha de ver Cayetano en la Summa, verbo, ira.

Cap. III. De la crueldad.

DE eſte vicio trata Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los Sũmiſtas particularmente Cayetano. D. Th. 2. 2. q. 159. Sũmiſtæ v. crudelitas.

PRimera concluſion: Crueldad es tener vn animo atroz en lo q̃ toca a caſtigar. Eſta concluſion es de todos los Doctores citados, particularmente de Cayetano. Eſta concluſiõ no tiene neceſsidad de probãça: por q̃ es la definicion de la crueldad. Conſta ſer eſto anſi de el cõmun conſentimiento de todos los hõbres, que tienen por cruel al tal.

Segunda concluſion: La crueldad es vicio oppueſto a la clemẽcia. Eſto enſeña S. Thomas en el articulo primero. La razon es: porque la clemẽcia importa vna blandura de animo, y vna dulçura grande con que diſminuye

castigo y la pena. Luego la crueldad se opone a la clemécia. Porque la crueldad dize todo lo contrario.

Tercera conclusion: La crueldad de su naturaleza es peccado mortal. Esta enseña Cayetano en el lugar citado de la Summa. La razon es: porque la crueldad dize excesso en castigar. El cruel tiene causa para castigar: pero no tiene modo. Luego pecca contra el proximo castigandole mas de lo que el merece.

Tratado XXIX. De la Modestia.

D.Th.2. 2.q.160.

De esta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

Cap.I. De la naturaleza de la Modestia.

PRimera conclusion. La modestia es parte de la templança, de tal suerte, y calidad, que es annuncta a la virtud de la templança, como a virtud principal. Esta enseña S. Thomas en el articulo primero. La razon es: porque como queda dicho la templança tiene por officio templar, y moderar las concupiscencias de la carne, que son difficultosissimas de templar. Luego la modestia, que tiene por officio moderar, y têplar otras cosas, y no son tã difficultosas, como lo declara el Doctor Angelico ser parte de la têpláça, y virtud annuncta a ella, como a principal.

Segunda conclusion. La modestia tiene por materia propria no solamente las obras exteriores, sino tambien las obras interiores. Esta enseña S. Thomas en el articulo segundo. La razon es: porque bien assi, como la têplança refrena no solamente las obras exteriores, sino tambien las obras interiores: assi tãbien la modestia tiene por officio propio templar, y moderar todas las obras. Aquel se llamara modesto, y en realidad de verdad lo sera, que en las obras interiores y exteriores se templare, y fuere modesto.

Cap.II. De la humildad, q̃ es especie de modestia.

D.Th.2. 2.q.161.

De esta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

PRimera conclusion: La humildad es verdadera virtud. Esta enseña S. Thomas en el articulo primero. Humil-

dad

dad, segun que es virtud, importa en su propria razon vn abatirse a cosas baxas laudablemente. Ansi lo enseña S. Thomas en la solucion de el segundo. Esto supuesto la razon de esta conclusion es: porque la humildad templa el animo para que no se vaya a las cosas altas sin freno, y sin moderacio. Luego la humildad es virtud, y muy cōforme a razō.

Segunda conclusiō: La humildad es parte de la modestia, o tēplança. Esta enseña S. Thomas en el articulo quarto. La razon es: porque proprio es dela modestia, y de la templança, refrenar el apetito y las passiones, como ya queda dicho. Y ansi todas las virtudes: que tienen por officio refrenar son partes de la modestia, o templança. Luego la humildad, que refrena el animo: para que no se vaya desordenadamente a las cosas altas, sera parte de modestia, y templança.

Cap. III. De la soberuia, q̄ es vicio contrario a la humildad.

D.Th. 2. 2.q.162. Sūmistæ v. superbia.

DE este vicio trata S. Thomas, y todos sus discipulos y los Summistas.

PRimera cōclusiō: La soberuia cō la qual vno se leuāta sobre si mismo es peccado. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el articulo primero, y segū do. La razō es: porq̄ el estimarse y tenerse en mas de lo q̄ es, es cōtra la recta razō. Luego es peccado. ¶ Segūda conclusion: La soberuia, si es consummada, y perfecta es peccado mortal. Esta enseña S. Thomas en el articulo quinto, y Cayetano, verbo, superbia. Declaremos la conclusion: Soberuia consummada es, quando vno se engrādece de tal manera, q̄ llega a no se q̄rer subjectar a la diuina regla. Y entōces la soberuia es peccado mortal. La razon es: porque el no q̄rerse subjectar a la diuina regla encierra en si menosprecio dela diuina disposicion. Luego es peccado, y graue pecado. Aduiertase, q̄ esta soberuia cōsumada tiene quatro especies, o quatro ramos. La primera es, quando vno se ensalça tanto como si no tuuiera los bienes, q̄ tiene de Dios. La segūda es: quādo se ensalça de tal manera, como si los bienes, q̄ tiene los tuuiesse por sus meritos. La terceramanera es, quādo se ensalça de tal manera, como si los tuuiesse singularmente, despreciādo todos los demas. La quarta manera es: quādo se ensalçade tal suerte de el bīe, q̄ no tiene como si lo tuuiera. La soberuia cōsumada, segū la primera especie, menosprecia a Dios su bien hechor. En la segūda la diuina gracia. En la tercera menosprecia la multiplicacion de la diuina largueza en los otros. En la quarta menosprecia la diuina misericordia. ¶ Tercera conclusion: La soberuia imperfecta es peccado venial, hablando communmente, y regularmente. Esta ens[illegible] Sancto Thomas, y Cayet[illegible] en el lugar citado. So[illegible]

imperfecta es, quando el hõbre se engrandece en su affecto, pero no de suerte, que no se quiera subjectar a Dios, y a todas aquellas cosas, q̃ son de necessidad de salud eterna. La razõ es: porq̃ esta soberuia es muy imperfecta, y sin injuria de Dios, ni de el proximo. Luego es pecado venial. Pero aduierte Cayetano, que estos peccados veniales de la soberuia, se ha de tener grandissimo cuydado, con yrlos quitã do, porque impiden grandemẽte la vida espiritual de el alma.

¶ Quarta conclusion: La soberuia es vicio capital. Esta enseña Sancto Thomas, en el articulo vltimo de aquella questiõ. La razon es: porque vicio capital es aquel, que es rayz de muchos peccados. Y es ansi, q̃ la soberuia es rayz de muchos pecados, como es cosa notoria, y lo dizen todos los Sanctos. Luego la soberuia es vicio capital.

Tratado XXX. De la virtud de la Estudiosidad.

D.Th.2. 2.q.166. *DE esta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.*

Capitulo I. De la naturaleza de esta virtud.

PRimera conclusion. La estudiosidad es virtud. Esta enseña S. Thomas en la questiõ citada en el art. primero. La razon es: porque la estudiosidad pone medio segun la razon en lo que toca a el apetito de saber. Luego es virtud. Porque la virtud es la q̃ pone medio, y se gouierna por la razõ. Esta cõclusion se ha de explicar en la siguiente.

Segunda conclusion. La estudiosidad directamente, o derechamente no tiene por materia propria el conocimiento, sino el apetito, y studio de adquerir el conocimiento. Esta enseña Sancto Thomas en el mismo lugar. Tiene necessidad de declararse. Aduierte Sancto Thomas, que de otra manera se ha de juzgar de el conocimiento de la verdad, y de otra manera de el apetito, y studio de conocer la verdad. El conocimiento de la verdad de si es bueno: aunque por razon de alguna cosa, que se le junta, puede ser malo: porque la sciencia algunas vezes ensoberuece. Pero el apetito, y studio de conocer la verdad, puede ser bueno, y puede ser malo. Y ansi la virtud de la estudiosidad es necessaria para poner

medio

medio en el apetito, y estudio de conocer la verdad. Por lo qual la estudiosidad, que pone medio en esto, es virtud. Esto se declara mas en la conclusion siguiente.

¶ Tercera conclusion. El apetito, y studio de conocer la verdad puede ser malo de algunas maneras. Esta enseña S. Thomas en el mismo articulo. Declaremos, y probemos esta conclusion, trayendo los modos, y maneras como puede ser malo. La primera manera es, quando vno con su studio va a la verdad, y al conocimiento de ella, segũ que es malo. Como si vno desseasse, y procurasse el conocimiento de la verdad, segun, que ensoberuece al hombre: segun esta razõ seria el tal desseo y studio malo. Lo mismo es, si vno procurasse, y desseasse saber algunas cosas, para peccar. De otra manera puede ser vicio, y peccado por ser desordenado el apetito: y studio de la verdad, y de aprehender la verdad. Y esto de quatro maneras. La primera es quãdo vno estudia algunas cosas inutiles, y por estudiarlas dexa de aprehender lo que es necessario. En el tal caso el estudio es peccado, y no tiene medio. La segunda manera es, quando vno apetece saber alguna cosa de quien no es licito: como los que pretẽden saber alguna cosa de el demonio: lo qual es curiosidad supersticiosa. La tercera manera quando vno apetece conocer algunas verdades acerca de las criaturas, el qual conocimiento no refiere en el deuido fin, qual es el conocimiento de Dios. La quarta manera es, quando vno procura conocer alguna verdad que es sobre la facultad de su ingenio. Porque entonces se pone a peligro de caer en algũ error. Por lo qual dize el Sabio, que no hemos de pretender saber las cosas, que son sobre la facultad de nuestro ingenio. La virtud de estudiosidad pone tassa, y medio, y moderacion en todas las cosas.

¶ Quarta conclusion. A la virtud de estudiosidad pertenece el dar orden, en que el hombre Christiano sepa todas las cosas, que son necessarias, y pertenecẽ a su estado. De suerte, que ha de saber los articulos de la fee, los mandamientos, y las demas, cosas, que esta obligado a saber, cõforme a lo que queda dicho arriba en el tratado de la virtud de la fee. Por lo qual el Christiano, que no sabe lo que deue saber, conforme a su estado, peca mortalmente contra esta virtud.

Cap. II. de la curiosidad.

PRimera conclusion. La curiosidad es vn apetito desordenado de conocer algunas cosas por el entendimiento, o por el sentido. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo segundo de la question citad
Por lo qual la curiosidad
cio contrario a la virtu
estudiosidad. Porque

medio, y orden en lo que se ha de conocer, y saber, y la curiosidad dize exceſſo: y demasia en lo q̃ es conocer: ora sea por el entẽdimiento, ora sea por el sentido.

¶Segunda conclusion. La curiosidad es peccado. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y los Sũmistas en la palabra curiosidad, particularmente Caietano. La razon es: porque la curiosidad dize apetito, y estudio desordenado de saber. Luego es peccado. Confirmase: porque la curiosidad es vicio cõtrario a la virtud de estudiosidad luego es peccado. Porq̃ a la virtud se opone el vicio, y peccado.

¶Tercera conclusion. La curiosidad de si no es peccado mortal, sino es, que se haga mortal de alguna cosa, que se le junte. Esta enseña Caietano en la summa en el lugar citado. Declaremos esto. Si vno tuuiesse tanta curiosidad, que quisiesse aprender de el demonio, en el tal caso la curiosidad por juntarse con este vicio, seria peccado mortal, y lo mismo es en otros casos semejantes. Pero la curiosidad de si, no es peccado mortal, porque no es cõtra la charidad de Dios, ni de el proximo.

Tratado XXXI. De la Modestia.

De esta trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el.

Cap. I. De la naturaleza desta virtud.

Primera cõclusiõ. La modestia es vna virtud moral, que tiene por officio proprio, el moderar y templar los mouimiẽtos exteriores de el ornato exterior de el cuerpo. Esta pone S. Thomas en el articulo primero. Porq̃ en los mouimiẽtos exteriores y en el vestido, y ornato puede auer exceſſo, pone S. Thomas la virtud de la modestia, q̃ [illegible]ẽla y modera estos mouimien[illegible]teriores, y el ornato de el [illegible]. Cõsidera S. Thomas, q̃ [illegible], o muger se puede cõsiderar de dos maneras, y esto aũn en lo exterior. La primera manera es ſegũ la cõueniẽcia de la persona, y la calidad de ella, si es hõbre, o muger, y q̃ estado, y calidad tiene. La segũda manera es, segũ q̃ se ordena a otras personas en negocios, y en otras cosas semejãtes. La virtud de la modestia tẽpla y modera lo exterior, quãto al ornato de la persona en si misma de suerte q̃ sea de tal y tal calidad cõforme a como lo pide la persona. Tãbiẽ pone medio en los mouimientos exteriores, en ordẽ a las demas personas, de

suerte

suerte, q̃ no aya exceſſo en eſſo, ſino q̃ aya tẽplança. Eſte es el officio proprio de la virtud de la modeſtia. ¶ Segũda concluſion. Los q̃ no guardã el deuido modo en todo eſto, pecã cõtra eſta virtud de la modeſtia. En qualquier eſtado, y cõforme a la calidad de la perſona tiene vno obligaciõ de guardar la deuida modeſtia en el veſtido, y ornato de ſu perſona, y en los mouimiẽtos exteriores: y a eſto inclina la modeſtia. Y quãdo no ſe guarda eſto ſe pecca contra la virtud de la modeſtia. El religioſo en el ornato ha de guardar la deuida modeſtia, y lo miſmo es en los mouimiẽtos exteriores, quãdo trata algũ negocio. Porq̃ d otra manera los ha de trarar el religioſo, q̃ el ſeglar. Y lo miſmo es en ſu proporciõ de los eccleſiaſticos, y otras perſonas ſemejantes. Todo eſto ſe declarara mas en particular en lo ſiguiente.

Cap. II. De el juego.

DE eſto trata S Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada en el articulo ſegundo, y los Summiſtas, tratando de el juego.

PRimera cõcluſiõ. Neceſſaria es alguna virtud, q̃ tenga por officio proprio poner medio, y templar los exceſſos, y defectos, q̃ puede auer en los juegos, y eſta virtud ſe llama, eutropelia. Eſta enſeña S. Thomas en el lugar citado. La razon es: porq̃ en lo q̃ toca a los juegos puede auer exceſſo, y ſer demaſiados: y puede auer defecto, porque puede vn hõbre faltar en eſto. Luego neceſſaria es eſta virtud, que põga medio en eſto. Puede vn hõbre faltar enlo que toca a los juegos: porque es vn hombre melãcolico, y triſte, q̃ no ſe ſabe refrenar, y yr a la mano en eſto. Virtud ſeria aprouecharſe de el juego cõ tẽplança, y moderacion para deſechar de ſi el ſpiritu triſte, y melancolico, y para q̃ deſcãſe el alma, y la virtud de eutropelia inclina a eſto. Tambien puede acontecer, q̃ ſea grande el exceſſo en jugar, y eſta demaſia templa eſta virtud, y eſte es ſu officio proprio en todas las maneras de juegos.

¶ Segunda concluſiõ. Eſta virtud de eutropelia: q̃ pone moderacion en los juegos es adiũcta a la virtud de modeſtia. Eſta enſeña S. Thom. enel lugar citado. La razõ es: porq̃ biẽ anſi, como la modeſtia pone ordẽ, y modo en el ornato y mouimientos exteriores de el cuerpo, anſi tãbien la eutropelia es vna manera de modeſtia, q̃ pone ordẽ, y moderacion en lo q̃ toca a los juegos. Por loqual ſera neceſſario tratar aquí algo de lo q̃ toca al juego. Hablando en particular de lo q̃ toca al juego, que communmẽte ſe llama juego, como es el juego de los naypes, y otros juegos ſemejãtes, que tienẽ razõ de contrato, entre las partes. En eſtos juegos no ay duda ni ſino que puede auer mu ceſſo, y cõmunmẽte lo

bien puede auer defecto. Lo cõmun es el auer exceſſo. De eſto ya ſe ha dicho, que puede ſer virtud, jugar algun rato, y entretenerſe, aunque ſea a los naypes. Porque ſiendo con moderacion repoſa, y deſcanſa el alma para deſpues tratar con mayor fuerça, lo que tocare al eſpiritu.

¶ Tercera concluſion: El exceder en los juegos algunas vezes puede ſer pecado mortal. Eſto enſeña Caietano en el lugar citado de S. Thomas. Declaremos eſta cõcluſion. Quãdo el exceſſo en el juego de ſi, y de ſu naturaleza es peccado mortal, entonces es pecado mortal. El exẽplo es, quando en los juegos ſe vſa de algunas obras, q̃ de ſi ſon peccado mortal, como ſon palabras torpes, y ſuzias, y laſciuas, que ſe ordenan a mal: entonces el exceſſo en el juego es pecado mortal. Si vno para cauſar delectacion vſaſſe de palabras torpes, o de meneos, o coſas ſemejãtes, como puede acontecer en las comedias, en el tal caſo el exceſſo de los tales juegos ſeria pecado mortal. Lo miſmo es, ſi en otros juegos ſe hizieſſen injuſticias, y coſas ſemejentes, el exceſſo ſeria peccado mortal.

¶ Quarta cõcluſion. El jugar por codicia de ganar, no ſiempre es auaricia ni peccado. Eſta enſeña Caietano en el miſmo lugar. Declaremos eſta concluſion. Cierta coſa es, que no es [illegible]icia, ni nace de auaricia el [illegible] para ganar, ni es ſuffi[illegible]ſeñal de auaricia, que no jugaria vno ſino fueſſe por la ganancia. La razon es: porque eſto no es, ſino querer, que el juego ſea verdadero. Y trae conſigo el juego vna manera de victoria, que deleyta y recrea el alma. Por lo qual no es ſeñal de auaricia, no querer jugar, ſino ay dinero. Tan ſolamente es ſeñal de que preten victoria en el juego, y que apetece aquella manera de excellencia. Iugar por auaricia, es, quando el principal motiuo, para jugar es la ganancia, y de eſta principal intencion ſe mueue. Y eſtos tales no ſe dize, que juegan propriamente hablando. Porque el fin principal de el juego, es la delectacion. Y eſtos tales no les mueue la delectãcion, ſino la ganancia. De lo dicho ſe collige facilmente la probança de la concluſion pueſta.

¶ Quinta concluſion. La auaricia, que interuiene en el juego, no ſiempre es peccado mortal, aunque algunas vezes es pecado mortal. Eſta pone Caietano en el lugar citado. La regla cierta, y infallible es, q̃ quando la auaricia, que ſe halla en el juego ſe oppone tanſolamente a la virtud de la liberalidad, es peccado venial, y quando ſe oppone a la virtud de la juſticia, por cometerſe algun pecado de injuſticia, en el tal caſo ſera pecado mortal. Aduiertaſe cõCaietano en el lugar citado, q̃ quando vno juega por auaricia, lo q̃ gana en el tal juego ſe llama turpe

lucrum,

lucrum, ganancia torpe. Quando se comete injusticia en el juego se ha de declarar al presente, para que se entienda, quando ay obligacion de restituyr.

¶ Sexta conclusion: Estando en derecho natural tansolamente, por el juego se passa el dominio, de lo que se juega. De suerte, que si juegan a los naypes, o al axedrez, o a otra qualquiera cosa, por el tal juego se passa el dominio de lo que se pierde. Esto enseñan todos los Doctores en la materia de restitucion, y particularmente los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque en el tal caso es vn contrato de ambas partes, que de su naturaleza no trae consigo injuria alguna. Luego estando en derecho natural por este contrato se passa el dominio. Aduiertase, q̃ esto se entiende con dos condiciones. La primera es, q̃ los que juegan, puedan enagenar sus bienes. Porque sino pueden no podrá passar el dominio, ni jugar. La segunda es, que no aya engaño, ni violencia en el juego. Porque auiendo engaño, o fraude, no podran passar el dominio.

¶ Acerca de lo que queda dicho de esta conclusion se deue aduertir, que no es fraude vsar de las cautelas de el juego, las quales son licitas en el mismo juego, conforme al aluedrio de varones discretos, y prudentes, y sabios en las leyes de el mismo juego. Tambien se deue aduertir, que se reduze a violécia vna gran importunidad, y muy demasiada, y principalmente el solicitar a otros con palabras asperas, y duras, y afrentosas para que jueguen, de tal suerte, que tendran al otro, sino juega, por hombre duro, y rustico. En estos casos no es visto, querer jugar ni passar el dominio.

¶ Septima conclusion: En el juego es necessaria igualdad de parte de ambos los que juegan, y de otra manera no sera verdadero juego, ni se passara el dominio de lo que se juega. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y Iuristas, sin sacar ninguno. La razon es: porque el juego es vn contrato de justicia como es cosa notoria. Luego en el tal juego ha de auer igualdad y sino la ay no sera juego, ni se passara el dominio: y sera peccado mortal contra justicia.

¶ De esta conclusion se sigue, que es illicito jugar en caso, que vno sea mas auentajado en saber jugar, que el otro. Y en el tal caso es peccado mortal contra justicia: y ay obligacion de restitucion. La razon es: porque en el tal caso no ay igualdad en el juego, sino grandissima desigualdad: porque se auentaja en el. Aduiertase, que si el que sabe mas jugar amonesta a el otro, y le aduierte, que juega mas que el, y con todo esso el otro porfia que jueguen en el tal caso, es muy aparente cosa, que puede el que sabe mas jugar lleuar al otro el dinero, que se gana en el juego. Y puede assi lleuar no por titulo de juego: pues no ay ig-

dad en el contrato, sino por titulo de donacion. Porque es visto hazer donacion de lo que le ganan, suppuesto que le aduierten de el exceſſo, que le tiene en el juego. Aduiertaſe tambien, q̃ si ambos a dos ignoran, qual de ellos juega mas, y cõ todo esso, ellos se conciertan, diziendo, jugemos, exceda qual excediere en el saber el juego, en el tal caso licito es el contrato. Porque de ambas partes ay igualdad, y se ponen a igual peligro. El exẽplo es, quando se celebra vn contrato, ignorando la negociaciõ y el valor de la cosa, y diziendo, valga lo que valiere, dadme esta cosa en tanto. Porque entonces ay igualdad de todas partes.

¶ Acerca de esta conclusion ay algunas dudas. La primera duda es, de aquel, q̃ sabe que tiene juego, con el qual gana infaliblemente al cõtrario, y con todo esso apuesta, y embida sabiendo ciertamente, q̃ gana al cõtrario. La difficultad es, si en el tal caso podra hazer esto. El exemplo es en el juego de los naypes, que se dize la primera, y el q̃ es de mano tiene el maço, y el otro que es de pie tiene vna gran primera, y el de mano enuida, quantidad de dinero, sabiendo certissimamente, que gana al otro. La razon de dudar es: porque entonces no parece que ay igualdad en el juego, pues este sabe, que gana infaliblemente. Luego no es licito hazer esto. Demos esto con el exemplo q̃ que apuesta sobre algũ negocio, sabiendo, que infaliblemente gana. Este tal no puede ganar, ni lleuar con buena conſciencia la apuesta, porq̃ sabe certissimamente, que gana, y anssi no ay igualdad en el contracto.

¶ En esta difficultad algunos Doctores por esta razon quisieron dezir, que no era licito enuidar en el tal caso, ni lleuar aq̃lla mano por esta manera de desigualdad que ay.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que esto es licito, y en esto no ay difficultad, y anssi lo tienen todos los Doctores. Prueuase lo primero de el vso de todos aq̃llos que juegan, y q̃ tienen buena conſciencia. Lo segũdo se prueua, porq̃ esta es ley de el mismo juego, y lo que acontece agora a el vno de los que juegan le acontece despues al otro, y anssi es ley de juego, y ay igualdad en todo el juego.

¶ A la razon de dudar se ha de responder, que en el tal juego ay igualdad como queda dicho, por ser ley de juego, y que en todo el juego puede succeder a ambos los que juegan, y anssi ay igualdad. No es la misma razon de el que apuesta. Porque el que apuesta sabiendo ciertamente q̃ gana no se pone a peligro ninguno, ni ay igualdad. Toda via queda difficultad, quando jugaſſen ſola vna mano, y en aquella mano le entraſſe el maço al de mano, ſi entonces ſeria licito el enuidar, y lleuar lo que ſe enuida. La razon de dudar es: porque entonces parece que no ay

igual-

igualdad ninguna, y que es lo mismo, q̃ de el que apuesta. Por esta razon algunos hã tenido, q̃ en vna mano no seria licito, ni se podria lleuar lo que se jugasse. Con todo esso mi parecer es ser licito. Porque ay igualdad en el tal cõtrato. Porque al principio quando se ponẽ a jugar aquella mano ambos ados se ponen a igual peligro de que al otro le entre el maço, y le suceda la suerte, y ansi ay igualdad. Por lo qual no es la misma razon, q̃ de el que apuesta, sabiendo ciertamente que gana: porque el tal a ningun peligro se pone.

¶ Toda via queda difficultad, quando vno q̃ que es de mano tiene el maço, y enuida, y dize el de pie, que lo quiere, si le dan vn punto mas, porque el q̃ es de pie tenia otro maço. La difficultad es, si en este caso sera licito, que gane el que es de pie. Este caso acotecio en estos reynos, y vuo varios y diuersos pareceres. Porque vnos dezian, que el de pie no podra ganar, porque aquel punto mas que le dauan se auia de entender de los puntos, q̃ son de el juego, y en el juego de la primera no ay tal punto, qual es maço de cincuẽta y seys. Otros dixeron ser licito, y que lo pudo ganar: porque bien pudiera el otro entender el punto, que tenia pues el otro enuidaua añadiendole vn punto, que no era vsado, y lo deuia de entender ansi.

¶ A esta difficultad se ha de responder, q̃ en este caso es muy mas aparẽte ser licito, y q̃ el de pie puede lleuar el dinero. La razõ es: por q̃ en realidad d̃ verdad en esto no vuo desigualdad, y el de mano pudiera ganar, si el otro tuuiera cinquenta y quatro: y ansi fue licito el enuidar, y lleuar lo enuidado, y de este parecer fueron muchos Doctores y cõmunmẽte le tuuieró todos.

¶ La segũda difficultad es, de vna manera de juego y apuesta, que puede aconter, y ha acontecido en Salamanca. Auiendo quatro opositores a vna cathedra todos competian la cathedra, y todos tenian grãdes apassionados. Vn estudiante vio de este ardid, q̃ fue apostar con quatro apassionados de todos quatro opositores, y con cada vno hizo apuesta de cien reales, q̃ no lleuaua la cathedra su amigo por quien el estaua afficionado. En este caso es forçoso auer de ganar a los tres, y es cosa cierta. Por q̃ apuesta co todos quatro, y vno solo ha d̃ lleuar la cathedra. Por lo qual parece ser desigual el tal cõtrato, y por cõsiguiente no ser licito. Porque como q̃da dicho, en no auiendo igualdad, no es licito el contrato, ni se puede lleuar lo que se gana. Por otra parte parece, que ay igualdad: porque cada contrato por si es igual, y ay igual peligro, porque cada vno de ellos puede lleuar la cathedra. En esta difficultad no ha faltado algun hombre graue, y docto, que diga esto licito, y que puede [illegible] cõ buena consciẽcia las ap[illegible]

y conuenceſe con la razon hecha.

¶ A eſta difficultad ſe ha de reſponder que cada apueſta de eſtas por ſi es licita: y todas juntas ſon illicitas, y no puede lleuar con buena conſciencia las apueſtas. Eſta es commun ſentencia de todos. La razon es: porque todos eſtos contratos juntos hazen vna gran deſigualdad, como es coſa notoria. Y eſto acontece a vezes, que vn contrato por ſi ſea licito, y ſi ſe junta con otros es illicito, o ambos juntos ſon illicitos. Y anſi ſe reſponde a la razon de dudar en contrario.

¶ La tercera difficultad es de aquel, que eſtando jugando con otro, le falta el dinero, y buenamente coje el dinero a el otro, y con el juega, y le gana, ſi eſte tal guarda igualdad, y podra lleuar aquel dinero, que gana. La razõ de dudar es: porque ſi lo hurtara vno, y jugara con otro pudiera muy bien lleuarle la ganãcia. Luego lo miſmo ſera jugando con aquel, a quien hurto. Cõfirmaſe: porque ſi vno con el dinero hurtado negociara, y tratara pudiera lleuar la ganancia. Luego lo miſmo ſera en la ganãcia de el juego, porque es la miſma razon.

¶ A eſta difficultad ſe reſponde, que en eſte caſo en ninguna manera es licito lleuar la ganancia. Eſta es commun ſentencia todos. La razon es: porque el es de el todo inuoluntario gara con el, ſi ſupiera, que no tenia dineros ſuyos. Cõfirmaſe: porque en eſte contrato no ay igualdad, aunque tenga dinero en ſu caſa, para pagar lo hurtado. Porque el tal juega como cõ dinero auſente, y el otro con dinero preſente. De ſuerte, que en el miſmo juego en ninguna manera puede ganar, aunque en ſu caſa tuuieſſe dinero. La difficultad es ſi en otro juego, y con otro podria ganar. A eſto ſe ha de reſponder, como de el vſurario, que ſi tiene por otro camino, de donde reſtituyr, el juego es valido, y paſſa do minio de el dinero, que ſe juega. Porque el dinero, que ſe hurta no ay obligacion de reſtituyrlo, el miſmo numero, ſino otro ſemejãte. Pero ſino tuuieſſe de donde reſtituyr, qualquier contrato es inualido, y particularmente el juego. Porque es enagenar lo ageno contra la voluntad de el verdadero ſeñor.

¶ Todauia, queda difficultad ſi con buena fee penſando, que era ſuyo tomaſſe algun dinero a aquel con quien eſta jugando, y con aquel dinero le ganaſſe algo, ſi ſeria valido el tal contrato, teniendo por otro camino dinero, con que reſtituyr. A eſta difficultad toda via me parece no ſer valido el tal contrato, y que ay obligacion de reſtituyr por las razones ya hechas. Eſto ſe declara mas en lo ſiguiẽte.

¶ Octaua concluſion. Los que por el juego no pueden paſſar el dominio: porque no pueden enagenar ſus bienes, tampo

co pueden adquirir dominio, de ſuerte que, como no pueden perder, no pueden ganar. El exemplo es en los menores, y en los religioſos. Eſta concluſion es cierta entre todos los Doctores. La razon es: porque en los contratos ha de auer igualdad de ambas partes. Y no auria igualdad, ſi pudieſſe ganar, y no perder. De lo qual ſe ha de ver Soto, y Alcocer, y Couarruuias.

So. lib. 4. de iuſ. q. 5. arti. 2. Alco. in tract. de hoc Cou. in repetitione ſu per regu. totali de reg. iur. in 6. p. 2. §. 4.

¶ Nona concluſion: Eſtando en derecho natural a eſtas perſonas ſe les concede, que cõforme a la calidad, y condicion de la perſona, puedan jugar alguna moderada cantidad, y en el tal caſo podran ganar. El exemplo es, vn hijo de familias, que eſta en Salamanca, y le prouee ſu padre para alimentarle cien ducados, eſte tal podra juzgar quatro ducados, o vna coſa aſsi ſemejante. Eſto enſeña Soto; y Nauarro. La razon es: porque el padre, o el prelado, o el ſuperior, o el marido concede facultad, a aquel, a quien da la adminiſtracion de aquellos bienes, para que los gaſte en aquellos vſos, ſin los quales comodamente no ſe puede paſſar la vida humana. Y el juego templado, y moderado es vno de eſtos vſos. Luego parece, que virtualmente, y interpretatiuamente da la tal licencia.

So. vbi ſupra Nau. in Man. c. 19. & c. 28.

¶ La difficultad es, ſi eſte tal, que no tiene licencia virtual de perder, mas que quatro ducados, y juega con otro, que puede perder todo quanto quiſiere, ſi podra ganarle mas, que los quatro ducados. La razõ de dudar es: porque no parece q̃ auria igualdad, ſi pudieſſe ganar mas, que quatro ducados. En eſta difficultad, y por eſta razon Soto enſeña, que no puede ganar mas que quatro ducados. Otros Doctores tienen, que le puede ganar todo lo q̃ el otro puede perder. En eſta ſentencia inclina Orellana, en vnos papeles de dominio.

¶ Digo lo primero, que ſi no puede perder, ſino quatro ducados de vna mano, tampoco puede ganar mas de quatro ducados de vna mano, y eſto de qualquiera de los que juegan. La razon es: porque de otra manera no auria igualdad.

Digo lo ſegundo, que en eſte caſo puede muy bien ganar todo lo que el otro puede perder. Pruebaſe: porque el pobre, que no tiene ſino quatro ducados, puede ganar mil ducados a vn rico, como es coſa notoria. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo: porque es la miſma razon. Lo ſegundo: porque ſe ſiguiria, que eſte tal eſtuuieſſe obligado a leuantarſe de el juego en el punto que ganaſſe otros quatro ducados. Lo qual es grandiſsimo inconueniente. Todauia ay difficultad: porque la ganancia, que gana en el juego, ſon bienes profecticios, como dizẽ los Iuriſtas. Y es anſi, que eſtos bienes no los puede gaſtar el hijo ſin licencia de el padre. Luego no ſera licito voluer a jugar. A eſto ſe h-

responder, que quando el padre dio licencia interpretatiua de juzgar aquellos quatro ducados le dio licencia para hazer buen juego, y por consiguiente para passar adelante, y no se leuantar.

A la razon de dudar se responde, que siempre ay igualdad en el juego: porque va creciendo el resto, y lo que tiene que jugar quando va ganando, y por consiguiente, siempre ay igualdad.

¶ Decima conclusion: Quando a vno le hazen, que juegue por fuerça, conforme a lo que ya queda dicho, los que juegan con el, no le pueden ganar. Esta es commun sentencia de todos los Doctores, particularmente de los citados. La razon es: porque en el tal caso, no es voluntario, ni quiere jugar, ni contraher aquel contrato. Luego el tal cõtrato no es valido, ni se passa el dominio de el dinero.

¶ La difficultad es, si ya que los otros no le pueden ganar, si el puede ganar a los otros, que le hizieron violencia. La razon de dudar es: porque en este contrato ha de auer igualdad. Y no auria igualdad, si el pudiesse ganar, y los otros no. Luego tampoco el puede ganar. En esta difficultad ay diuersos pareceres.

La primera sentencia es, q̃ el que fue compelido, no puede leuar nada a los otros. Esta sentencia tiene Alcocer, y se conuence con la razon hecha. Porque a de auer igualdad, de suerte, que si no puede perder, no puede ganar. La segunda sentencia es, que este tal puede ganar, aunque no pueda perder. Esta sentencia tienen algunos discipulos de Sancto Thomas, y la tiene Angles, y Manuel Rodriguez, y Orellana. La razon es: porque los que hizieron violencia al tal se pusieron a jugar, viendo, y sabiendo, que no podia perder. Luego es visto, que los tales le quisieron hazer donacion.

Angles inflor. 4. de ludo. dub. 1. Man. Rodri. in Sũma c. 188 conc. 8.

¶ A esta difficultad, mi parecer es, que ambas sentencias son probables: pero mas probable me parece la primera por la razon ya dicha, y tambien, que no parece cosa verosimil, que los tales, que le compelieron a jugar quisieron hazer donacion. Lo mismo se ha de dezir, quando cõpelẽ a jugar a vno, q̃ no puede perder cosa alguna como a vn hijo de familias, o vn religioso: Porq̃ es la misma razõ. Tãbiẽ se ha de dezir lo mismo de aquel: q̃ excede mucho en el saber jugar quando le compele el otro a que juegue. De todo esto queda ya dicho mas en particular.

¶ Lo que toca a los religiosos, si pueden jugar, y pueden ganar, y si pueden jugar dandoles el prelado licencia en commun para gastar, se dira en su lugar en la materia de los estados. Por agora lo que es cierto es, que ningun prelado por ninguna manera de licencia, que dè es visto dar al religioso licẽcia para jugar largamente, y en cantidad. Porque la tal licencia seria corrupcion de la religion, y no se-

ria

ria para edificacion suya, sino para destruyció. Y los prelados no deuen ni puedē dar licencia, que sea para destruyció de la religiō. Por lo qual los q̄ juegan con los religiosos deuē aduertir, que lo que ganan a los tales religiosos, que juegan excessiuamente, no se lo pueden ganar, ni se lo pueden lleuar. Y assi tienen obligacion de lo restituyr al conuēto, al qual pertenece el tal dinero.

¶ Vndecima conclusion. Los q̄ pierden dinero enel juego prohibido lo pueden repetir, y los que le ganaron condenādolos el juez eſtā obligados a restituyrla tal ganancia. Esto tiene Soto en el lugar citado, y Fray Luys Lopez, y Medina, y Aragon. La razon es: porque las leyes, que prohiben el juego dan action en el foro exterior, para repetir lo perdido. Luego puedenlo repetir. La difficultad es si podran los tales entregarse secretamente de este dinero. A esta duda se respōde, q̄ no se puedē entregar, sino lo quieren repetir por verguēça. Esto enseñā los Doctores citados. La razon es: porq̄ se passo el dominio, y el derecho, y las leyes solamēte dan licencia para repetirlo en el foro exterior. Esto se entiēde, quando por el juego se passa el dominio: porq̄ sino se passasse dominio, en el tal caso podriase secretamente entregar no auiendo escandalo, ni pudiendolo recuperar con authoridad de el juez. El que juega al fiar, aunque de prenda, o fiador, no esta obligado en conscièciaa pagar lo que se le gana, jugando en estos reynos de Castilla. Esto tienen communmente los Doctores. La razon es: porque ay vna prematica de el Rey nuestro señor, en la qual se prohibe jugar al fiado, y annulla todos los contratos escripturas, y promessas, que se hizieren jugando de esta manera.

¶ La difficultad es, si el que lo gana lo puede tener con buena conscіencia. En esta difficultad ay diuersos pareceres. La primera sentēcia es, que esta obligado a restituyrlo en conscіencia: porque las tales leyes obligan en conscіencia, y irritā, y annulan los tales cōtratos. La segunda sentencia es, que lo pueden tener con buena conscіēcia, y que assi se vsa entre los nobles y que su Magestad, y el consejo real lo veen, y lo consienten. Cō forme a esta sentencia dizen los Doctores, que la prematica de su Magestad esta recebida, quanto a esto, que el que pierde en apuestas, o en juego al fiado no esta obligado a pagar lo perdido, y tambien quanto a esto, que si lo paga lo puede repetir en juyzio. Pero no esta recebida, quanto a esto, que este obligado a restituyr si selo pagaron.

¶ A esta difficultad se ha de responder, que esta segunda sentencia parece muy mas probable. Todo esto se ha de entender, sino fuesse, que yuiesse jurado de pagarlo, que en el tal caso por la sanctidad de el juramento estaria obligado a pagar

F. Luys Lopez in instru. cōscіé. par. 2. cap. 33. Medi. in sum. Aragon in 2. 2. q. 62. art. 1.

¶Duodecima conclusion: jugar juegos, que estã prohibidos cõ grauissimas penas, como son pena de muerte, o otras semejantes, es peccado mortal. La razõ es: porque de la grauedad de la pena se collige euidentemente, que la intencion de el legislador es obligar a peccado mortal. Otras muchas cosas auia que tratar de juegos, sino ay lugar, en otras partes se han dicho algunas cosas, que pertenecen a esto.

Cap. III. De la modestia, que se deue guardar en el ornato exterior.

D.Th.2. 2.q.169. art.1.

PRimera conclusion. Licito es, y acto de virtud guardar la deuida modestia en el ornato exterior. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos. La razon es: porque poner medio, y orden en el ornato exterior conforme a la condiciõ, y calidad de la persona, es obra gouernada por la razon. Luego es obra de virtud, y cosa licita. La modestia tiene por officio proprio poner tassa, y ordẽ en esto.

¶Segunda conclusion: El ornato exterior puede ser pecado de siete principios, y rayzes. Esta enseña Caietano en la summa verbo, ornatus, y mas largamente en el lugar citado de S. Thomas, particularmente en el segũdo articulo. Esta conclusion no puede probar de otra manera sino declarando los principios y rayzes.

¶La primera rayz, de donde viciar se puede, y hazer peccado el ornato exterior, es de la intencion, lo qual es commun, aun a las buenas obras. Si vno se atauia, por vanidad, y soberuia, o para prouocar a mal, el ornato es malo, conforme a la intencion de el fin. Si el fin fuere peccado venial, sera peccado venial. Como acontece en vna muger, que se atauia para parecer hermosa, o rica, es peccado venial: porque es vanidad. Si el fin fuere peccado mortal: sera peccado mortal: porque el fin es peccado mortal. Como si vna muger se atauiasse para prouocar: o incitar a los otros a peccado mortal, seria peccado mortal.

¶La segunda rayz es, la demasiada solicitud de atauiarse. Por esta razon puede ser peccado venial, por ser cosa superflua. Pero puede acontecer, que sea peccado mortal: como si fuesse demasiada la solicitud, y el affecto a atauiarse, y adereçarse, de tal suerte que por esta razon passasse algun precepto: como si dexasse de oyr missa en dia de fiesta.

¶La tercera rayz es, si vuiesse ley, porque por razon de la ley podria ser peccado venial, o mortal conforme a la calidad de la ley si la ley es graue, y tiene graue materia, o graue pena, qual es la descommunion, latæ sententiæ, o otra semejante, seria peccado mortal. Como si estuuiesse prohibido el tal ornato con esta pena. Pero si la ley esde

cosa

coſa ligera, q̃ tã ſolamente obliga a venial, ſera pecado venial, ſi no es, que aya menoſprecio. Lo miſmo ſe ha de dezir de la coſtumbre, quando tiene fuerça de ley. Porque entonces la coſtumbre es como ley.

¶ La quarta rayz es, la qualidad de el ornato. Y eſta qualidad communmẽte haze, que ſea peccado venial. Como ſi fueſſe indecente, o no tan caſto, y limpio, y honeſto, como es el atauio de las mugeres, que mueſtran los pechos. Caietano enſeña, que donde ay coſtumbre no es peccado. Pero a mi me parece, que de ordinario es peccado venial por lo menos.

¶ La quinta rayz es, quando en el ornato entra el affeytarſe: porque entonces communmente es peccado venial: porque eſto conſiſte en vna ſimilacion y fiction vana. Porque ſiendo fea, o no tã hermoſa ſe finge ſer hermoſa, o mucho mas hermoſa.

¶ La ſexta rayz es, ſer precioſo el atauio, y el ornato, deſuerte, que ſi el atauio conforme a la calidad de la perſona es precioſo, y exceſsiuo, ſiempre es peccado. Pero puede ſer precioſo reſpecto de vna perſona, y no reſpecto de otra. Como ſe vee claramente que el atauio puede ſer precioſo para vna muger ordinaria, y no para vna ſeñora principal. Eſte exceſſo ſiempre es peccado, y communmente es peccado venial, y vanidad.

¶ La vltima rayz por donde puede ſer peccado es el eſcandalo, eſto es la occaſion de peccar. Porque vna muger demaſiadamente atauiada de ordinario mueue a mal, y amor libidinoſo. Pero ſi de parte de la muger aſsi atauiada no ay intencion de prouocar a amor libidinoſo, no ſera peccado mortal, aunque tenga algun contento vano, de ſu hermoſura y atauio, y aunque ſe affeyte. Porque eſſo es vna vanidad ſuperflua. Y ſi los otros peccan mortalmente, mirãdola, no es ocaſion dada, ſino recebida. Todas las demas coſas, que tocã en eſte punto ſe han de ver en Caietano en el lugar citado. Todo lo demas, que trata Sancto Thomas en la ſecunda ſecundæ, ſon coſas que pertenecen a eſtados particulares de Prophetas, Obiſpos religioſos. Lo qual ſe ha de tratar por ſi mas en particular.

FINIS.

EN SALAMANCA.

En casa de Antonia Ramirez viuda.

1603.





TABLA MVY copiosa de todas las cosas notables, contenidas en esta Segunda parte, por el orden Alphabetico.

Abogado.

EL Abogado esta obligado de charidad a abogar en las causas de los pobres, pag. 817. col. 1.

En extrema necesidad esta obligado el Abogado a abogar por el pobre, sino pecca mortalmente, ibidem, col. 2.

En graue y commun necesidad esta obligado a abogar sopena de peccado mortal, si de parte del Abogado ay superfluo, ibidem.

Si ay particular obligacion mayor en el abogado a ayudar la causa de los pobres, pag. 818. col. 2.

Abogado que por ignorancia no defiende la causa que toma a su cargo pecca mortalmente contra justicia, y tiene obligacion de restituyr a la parte todo el daño que se le siguio, pag. 820. col. 1.

Abogado negligéte en procurarla causa de su parte pecca contra justicia y tiene obligacion de restituyr el daño, ibid. col. 2.

Abogado que esta aparejado para recebir en su amparo todos los pleytos que le vinieren aunque sean injustos y sin numero esta en estado de peccado mortal, pag. 821. col. 1.

Abogado que defiende causa injusta pecca mortalmente con obligacion de restituyr todos los daños, ibid. col. 2.

Abogado si estara en el tal caso obligado a restituyr a su parte el gasto y los daños, ibid.

Abogado que aboga en causas criminales injustas si estara obligado a restituyr al fisco lo que le auia de aplicar o a la parte, pag. 821. col. 1.

Abogado que ha de hazer quando al principio entendio que la causa era justa, y despues en ser injusta, ibid. col. 2.

Abogado que defiende

ſta es perjuro pag. 823. col. 2.
Abogado que defiende cauſa juſta y allega falſamente el derecho y preſenta eſcritos falſos no pecca mortalmente, pag. 824. col. 1.
Si es licito al abogado quando la cauſa es dudoſa abogar porqual quiera de las partes, ibid.
Si el abogado puede abogar por la parte que tiene menos aparencia de verdad, pag. 825. columna 2.
Si es licito al abogado en cauſas criminales abogar por la parte del actor ſiendo menos probable, pag. 626. col. 2.
Si le es licito abogar por qualquiera de las opiniones de derecho, pag. 827. col. 2.
Abogado no puede exceder el precio quando eſta taſſado por ley y ſi excede pecca contra juſticia y tiene obligacion de reſtituyr el exceſſo, pag. 829. col. 2.
Abogado ſe puede concertar con la parte del precio quando no eſta taſſado por ley con ciertos limites, pag. 830. col. 1.
Abogado ſi eſta obligado en conſciencia a no lleuar mas de dos reales por las peticiones como lo diſpone la ley, pag. 831. col. 2.
Si en otras peticiones que no ſon ordinarias tiene obligaciõ el abogado a acudir al juez que taſſe el precio, ibid.
Abogado q̃ recibe precio por ayudar la cauſa injuſta pecca mortalmente y quien ſe lo da tam[bi]en, pag. 833. col. 1.
[...]dos y los mas miniſtros de [...] peccã recibiendo dones [...]es de alguna cantidad y es peccado graue, pag. 834. columna 1.
Si eſtan obligados a reſtituyr los tales dones, ibid.
Los confeſſores deuen preguntar a los tales abogados ſi ſaben las coſas de ſu eſtado, pag. 837. columna 1.

Aborrecimiento de Dios, ò odio.

Aborrecimiento de Dios es el mas graue de los peccados, pag. 143. col. 1.
Aborrecimiento de Dios, no es vicio capital, ibid.
Aborrecimiento de ſi miſmo y del proximo es peccado mortal: y el mas graue contra el proximo ibid. col. 2.
Aborrecimiento del proximo procede de la embidia y de la ira, pag. 127. col. 2.

Ambicion.

Ambicion de ſu naturaleza es peccado, pag. 1410. col. 2.
Ambicion no es peccado mortal, ſi no fueſſe de parte de lo que ſe apetece, ſi ſe puſieſſe allí el vltimo fin, pag. 1411. col. 1.

Acceptacion de perſonas.

Acceptacion de perſonas es vna injuſticia que ſe comete en la diſtribucion de los bienes communes quãdo vno ſe prefiere a otro no por los meritos, ſino por otros reſpectos, pag. 318. col. 1.
Acceptacion de perſonas de ſu naturaleza es peccado mortal pernicioſa a la Republica, pag. 320. col. 1.
Acceptacion de perſonas es mas graue peccado en las coſas eſpirituales q̃ en las temporales, ibid.

Si

Si es necessario declarar esto en la confession qual fue la materia de la iniqua distribucion, espiritual o temporal, ibid.

Qual es mas graue peccado acceptacion de personas o la injusticia commutatiua, pag. 321. col. 1.

Acceptacio de personas es eligir para el beneficio, el digno dexado el mas digno, ibid.

Acceptacio de personas puede auer en la distribucion de los officios, publicas dignidades y bienes temporales communes, pag. 385. columna. 1.

Acceptacion de personas puede auer en las sentencias de los juezes, pag. 404. col. 2.

Si puede auer acceptacion de personas en las cosas que se dexan al aluedrio del juez, pag. 405. co. 1

Si comete acceptacion de personas el principe que perdona vn reo la pena deuida y no a los demas siendo la misma culpa, pag. 406 col. 1.

Acceptacion de personas puede auer en poner tributos y otras cosas semejantes, pag. 406. co. 2.

Abstinencia.

Abstinencia es quitarse el manjar quando se gouierna por la razõ y es virtud, pag. 1419. col. 1.

Abstinencia es virtud particular, ibid.

Abstinencia es ayunar, ibid. columna. 2.

Accidia.

Accidia se toma de dos maneras, pag. 135. col. 1.

Accidia como es vicio commun a muchas especies significa vna tristeza del bien espiritual, ibid.

Accidia es peccado mortal, si es de alguna virtud necessaria o de algun bien necessario para la salud espiritual, ibid. col. 2.

Accidia como es vicio especial es vna tristeza del bien diuino del qual se goza la charidad, pag. 136. col. 1.

Accidia de su naturaleza es peccado mortal, ibid. col. 2.

Accidia contra que precepto es, pagina. 137. col. 1.

Accidia es vicio capital, ibid. pag. 2.

Adiuinacion adiuinar.

Adiuinacion es peccado mortal, pag. 1314. col. 2.

Adiuinar no es peccado mortal todas las vezes que no ay inuocacio del demonio tacita ni expressa ni ay mala intencion, pa. 1315 col. 1.

Adjuracion.

Adjuracion es illicita quando vno por el juramento o adjuracion, pretende induzir necessidad a aquel que no es su subdito, pag. 1312. col. 1.

Adjuracion en cierta manera no es licita con los demonios, ibid. col. 2.

Adjurar las criaturas irracionales en vna manera no es licito sino vano y en otra es licito, pagina 1313. col. 1.

Adulacion.

Adulacion es peccado
col. 2.

TABLA.

Adulacion puede ser peccado mortal de tres maneras pag. 1401. col. 1.

Adulterio.

Adulterio es conocer carnalmente la muger agena o varon agena, pag. 1465. col. 1.

Adulterio es particular especie de peccado, ibid.

Adulterio es mas grave peccado notablemente si ambos son casados, ibid.

Adulterio desta manera se ha de declarar en la confession con sus circunstancias, ibid.

Adulterio es aunque el marido consienta que conozcan carnalmente a su muger, pag. 1466. col. 2.

Adoracion.

Adoracion es obra propria de la virtud de la religion por la qual se da el deuido culto y reuerencia a Dios, pag. 1057. col. 1.

Affabilidad, o amistad.

Affabilidad es especial virtud, pag. 1400. col. 1.

Affabilidad es vna manera de justicia, ibid.

Affabilidad contraria a la adulacio, ibid. col. 2. ibid.

Amor de Dios, y del proximo.

Amor de Dios es la charidad la qual es excellentissima virtud, [illegible].97. col. 1.

[illegible]e Dios ha de ser no sola[illegible]natural sino sobrenatu[illegible]4. col. 1.

Amar a Dios cae debaxo de precepto, ibid.

Amor de Dios mercenario puede ser peccado, pa. 1[illegible]5. col. 1.

Amar a Dios por los bienes temporales que nos comunica es licito ibid. col. 2.

Amar a Dios, es muy meritorio, ibid.

De amar a Dios con amor sobrenatural ay precepto, pag. 117. col. 1.

Precepto de amar a Dios es affirmatiuo, y obliga en algun tiempo, pag. 119. col. 1.

Precepto particular ay de amar al proximo, pag. 121. col. 2.

El que no socorre al proximo en extrema necessidad pecca contra este precepto. pag. 123. co. 2

Amar a Dios es lo principal de la charidad, pag. 90. col. 2.

A amar al proximo se estiende tabien la charidad, ibid.

Amar a los enemigos cae debaxo de precepto, pag. 100. col. 1.

Amor del enemigo obliga a algunas cosas, ibid. & sequentibus.

Amor de la charidad principalmẽte mira a Dios y le ama, pag. 103 col. 2.

Amar se deue Dios mas que el proximo, ibid.

El hombre ha de amar mas a Dios que a si mismo, pag. 104. col. 1.

El hombre mas se ha de amar a si que a qualquier otro proximo, ibid. col. 2.

Este precepto de amarse a si mas que al proximo obliga a no padecer detrimento espiritual peccando por la salud espiritual de todo el mundo, ibid.

Pued

Puedese padecer algun detrimento en el aprouechamiento espiritual por el commodo aun temporal del proximo, ibid.

Licito es perder todos los bienes temporales pot el proximo y amigo en caso de necessidad, pagina. 106. col. 1.

Algunas vezes esta el hõbre obligado a poner la vida por la salud espiritual del proximo, p. 107. co. 1.

Si el proximo es persona publica y grandemente necessaria a la Republica licitamente puedo poner a peligro la vida por el, si yo no soy mas necessario a la Republica, pag. 107. col. 2.

Al proximo quanto a la salud del alma lo hemos de amar mas que a nuestro proprio cuerpo, pag, 108 col. 2.

El amor no obliga a que el hombre ponga a peligro su proprio cuerpo por la salud del proximo sino es en caso que este obligado a cuydar de el proximo, ibidem.

Qualquiera esta obligado a procurar la salud espiritual de el proximo si lo puede hazer sin gran detrimento suyo o de su hazienda, pag. 109. col. 1.

En caso de extrema necessidad espiritual el hõbre justo esta obligado a poner la vida y bienes de fortuna por la salud espiritual del proximo, ibid.

Los Obispos y curas muchas vezes estan obligados con peligro de las vidas y de las haziendas a socorrer a sus subditos, pag. 109. columna. 2.

La charidad obliga a querer mas al mismo Dios como es el sancto, pag. 110. col. 1.

A los parientes hemos de amar mas que a los otros, ibid. col. 2.

Para q̃ este orden obligue a peecado mortal ha de ser la necessidad del proximo estrema, ibid.

Deste orden de la charidad entre parientes y amigos se dizen muchas cosas, pa. 111. 112. 113.

A Dios hemos de amar con cierto modo, p. 114. col. 1. 115. y 116.

Amor mũdano, y temor mũdano.

Amor de las cosas temporales no es peccado ni es amor mũdano, pag. 129. col. 2,

Amor superfluo de las cosas tẽporales y demasiado no siẽpre es pecado mortal. pa. 130. col. 1.

Amor de las cosas tẽporales q̃ pone vltimo fin en ellas es pecado mortal, y es amor mũdano, ibi.

Amor mundano que sea, ibid. col. 2.

Temor mũdano de perder las cosas tẽporales siẽpre es peccado, pag. 131. col. 2.

Si son dos peccados quãdo vno por temor mũdano comete vn peccado mortal, pa. 131. col. 1.

Temor filial es don de Dios, pag. 134. col. 2.

Temor del infierno por el qual nos apartamos de peccar no es malo, ibid. col. 2.

Temor seruil como es peccado mortal, ibid.

Apostasia.

Apostasia de la fe es apartalmente de la fe, p lumna. 1.

Apoſtaſia es infidelidad contraria a la fe, ibid.
Mas probable es que apoſtaſia y heregia en el fiel no ſon dos vicios diſtinctos eſpecie moralmente hablando, ibid. col. 2
Los apoſtatas de la fe incurren todas las penas pueſtas en derecho contra los hereges, pa. 77. columna. 1

Acuſacion.

Obligacion ay de acuſar ſopena de peccado mortal ſi el delicto es pernicioſo al bien publico y ſi lo puede prouar ſufficientemente, pa. 756. col. 1
Si es neceſſario en el foro de la conſciencia que preceda la correcion fraterna a la acuſacion judicial, ibid. col. 2
La acuſacion algunas vezes es licita y ſancta, pa. 758. col. 2
Acuſacion licita algunas vezes, pero no cae debaxo de precepto, ibid. col. 2
Acuſacion cae debaxo de precepto quando ſe puede prouar el delicto y de no acuſar ſe ſigue detrimento graue a la Republica, pa. 759. col. 1
Acuſar las proprias injurias puede caer debaxo de precepto, pa. 760. col. 1
Acuſar para defender el bien del proximo puede caer debaxo de precepto, ibid. col. 2
[illegible]ando eſta vno obligado a acu[illegible]o denunciar mandandolo el [illegible]ior, ibi. col. 2. & ſequentib.

Audacia.

[illegible]cio que ſe oppone a la fortaleza por exceder no guardando el modo, pa. 1408. col. 1
Audacia communmente es peccado venial en algun caſo podria ſer mortal, ibid.

Auaricia.

Auaricia es peccado, y eſpecial peccado, pag. 1403. col. 1.
Auaricia no es mortal de ſu naturaleza, ibid. col. 2.
Auaricia es vicio capital, ibid.

Ayuno.

Ayuno es obra propria de la abſtinencia virtud, pa. 1419. col. 2
Ayuno cae debaxo de precepto, ibid.
Ayunar cae debaxo de precepto Eccleſiaſtico, pa. 1420. col. 1.
Ayuno que condiciones requiere, ibid. col. 2.
Si es ayuno quando ſe comen hueuos en dia de ayuno por neceſsidad ſin priuilegio, pag. 1421. columna. 1
Si es ayuno quando ſe comen hueuos en dia de ayuno por priuilegio, pa. 1422. col. 1
Si quando el Iubileo pide ayuno ſera baſtante el ayuno que ſe haze con hueuos, pa. 1423. columna. 1
Si en el dia de ayuno es licito comer mas que vna vez al dia, ibi. pa. 2.
Si el que a medio dia come exceſsiuamente cumple con el precepto de ayunar, pag. 1424. columna. 1

Si quebranta el ayuno el q̃ cõbidado a beuer come alguna cosa para beuer, ibid. col. 2.

Si el que come muchas vezes en el dia de ayuno comete muchos peccados, pa. 1425. col. 1.

Ayuno Eccleſiaſtico no obliga a no beuer, pag. 1426. col. 2.

En dias de ayuno ſi es licito comer vizcochos ſin bulla o ſin otro priuilegio, pag. 1427. col. 2.

Licito es hazer colacion en dia de ayuno, pag. 1428. col. 1.

Quantidad de la colacion, ibid.

Si aquel con quien diſpenſan que coma carne en dia de ayuno ſi queda diſpenſado del ayuno, pa. 1437. col. 1.

Si es licito hazer larga colacion la viſpera de Nauidad y a quienes es licito, pag. 1428. col. 2.

El precepto del ayuno en los dias de ayuno obliga debaxo de peccado mortal a todos los que no eſtan legitimamente eſcuſados p. 1429. col. 2.

Si eſte precepto obliga a todos los fieles, pag. 1430. col. 1.

Si los religioſos que tienen precepto de ayunar en ſu regla o conſtituciones eſtaran obligados antes de veynte y vn años, pag. 1431. col. 1.

Por muchas cauſas ſe eſcuſan de ayunar los que tienen veynte y vn años, pa. 1432. col. 1.

Si los Obiſpos o prelados inferiores pueden diſpenſar en el precepto del ayuno con ſus ſubditos, pag. 1433. col. 2.

Si el Papa diſpenſa con vno en el ayuno ſin cauſa razonable ſi q̃da diſpenſado, pag. 1435. col. 1.

El que tiene euidente neceſsidad de no ayunar ſin diſpenſacion puede dexar el ayuno. pa. 1438. col. 1.

A ayunar eſta vno obligado por varios y diuerſos caminos, p. 1438 columna. 2.

Quando vn ayuno eſta mandado por diuerſos preceptos de diuerſos Papas ſi en el tal caſo quebrar el ayuno ſera vn peccado o dos, pag. 1439. col. 1.

Quando el dia de ayuno eſta mandado por dos razones, como quando vna vigilia es quatro temporas ſi ſeran dos peccados quebrar el tal ayuno, ibid. columna. 2.

Si los padres de familias eſtan obligados a compeler ſu familia a que ayune los ayunos de la Igleſia, pag. 1440. col. 2.

Si los meſoneros y bodegoneros peccan mortalmente miniſtrando manjares a los hueſpedes con que ſe quiebra el ayuno, p. 1442 col. 2.

Si vno que cena por no eſtar obligado a ayunar combida a otro a que cene pecca mortalmente, pa. 1443. col. 2.

Si el que pone impedimento para ayunar verbi cauſa jugando a la pelota mucho, pecca mortalmente, pag. 1444. columna. 1.

B.

Beneficencia.

Beneficencia es haz obra de amiſtad 206. col. 1.

TABLA.

Hazer bien al proximo porque padece necesidad es obra propria de misericordia, ibid.

A todos se ha de hazer bien teniédo atencion a la circunstancia del tiempo y del lugar, ibidem. col. 2

Si a los enemigos de la Republica que estan en extrema necesidad se les ha de hazer bien ibidem.

Si el hombre esta obligado a hazer bien a su enemigo particular, pagina. 207. columna. 1

Si a vn condenado justamente a que muera estara otro obligado a socorrerle pudiendolo hazer porque el tal no perezca, ibidem, col. 2

Mas bien se ha de hazer a los mas cercanos conforme a la cercania que tuuieren, pag. 208. columna. 1

Si mi padre quiere matar vn inocente si estoy obligado a defenderle con peligro de la muerte de mi proprio padre, pa, 208. columna. 2.

Si vn deudor esta en extrema necesidad y tambien el acreedor si estara obligado a restituyr al acreedor aquello que tiene necesidad para remediarle, pag. 209. col. 1

Si estando en estrema necesidad el acreedor y el padre o la madre o la muger o hijo, el deudor [illegible] de acudir al acreedor o a es[illegible] 210. col. 2

[illegible] dificultad es de los her[illegible] 211. col. 1

[illegible]

Beneficios Ecclesiasticos.

Beneficio Ecclesiastico pide tres condiciones en el que le ha de posseer estando en derecho diuino bôdad sciencia y prudencia, pag. 321. col. 2

Si es pecado mortal eligir a beneficio Ecclesiastico el que esta en pecado mortal, pag. 322. col. 1

Si en alguna region o enmontañas no huuiesse idoneo ministro para ministrar sacramentos, sino que esta en pecado mortal si seria licito eligir el tal para el beneficio, pag. 323. col. 1.

Que certidûbre ha de tener el prelado de que el que eligo para el beneficio Ecclesiastico no es pecador, pa. 324. col. 2.

Si el que regularmente es bueno y cayo en vn pecado sera eligible, pag. 325. col. 1

Beneficio Ecclesiastico pide sciencia que pueda satisfazer a su ministerio y officio, pa. 325. columna. 2

Qual ha de ser preferido para Obispo Theologo o Canonista, pag. 326. col. 1.

Qual ha de ser preferido para cura Theologo o Canonista, pagi. 327. col. 2.

No es eligible para Obispo o cura el que no tiene sciencia ninguna ibid. col. 2.

Blasphemia.

Blasphemia en la manera de hablar tiene affinidad con la heregia, pag 83. col. 2

Blasphemia es hablar falsamẽte cõtra Dios a manera de cõtumelia y por

y por modo de afrentar a Dios, pag. 84. col. 1.
De tres maneras puede auer blasphemia, con el coraçon, con la boca, y con escriptura, pag. 85. col. 1.
Si es heregia la blasfemia dicha en el coraçon, ibid.
Blasfemia es contraria a la confession de la fee, ibid. col. 2.
Blasfemia absolutamente es contra la virtud de religion, ibid.
Blasfemia de dos maneras, vna perfecta y formada, otra imperfecta, y informe. pag. 86. col. 1.
Blasfemias vnas son mas graues que otras notablemente, pagina 86. col. 1.
Declaranse mas en particular las blasfemias, ibidem columna. 2. & pag. 87.
Si es blasfemia dezir, pese a tal, ibidem, col. 2.
Si es blasfemia dezir, esto es verdad como Dios es verdad, ibidem.
Dos maneras de blasfemias, vnas hereticales, otras no, pagina. 88. col. 1.
Blasfemia de su naturaleza es peccado mortal, y muy graue. ibid. col. 2.
Blasfemia se prohibe con el precepto que se prohibe la infidelidad, o con el que se prohibe el jurar falso. ibidem.
Blasfemia si puede ser venial por la materia pequeña, pagina. 89. col. 1.
La grauedad de la blasfemia se declara, pag. 89. col. 2.
Blasfemia justamente se castiga con las penas de derecho, ibid.
A los blasfemos se ha de poner graue penitencia, pag. 90. col. 1.

C.

Caça, y pesca.

IVstamente se veda por el principe la caça y pesca o coger aues, pag. 571. col. 1.
Los que caçan o pescan en lugares agenos donde es prohibido siendo las leyes justas estan obligados a las penas despues de la sentencia del juez, ibidem col. 2.
Los que caçan en montes agenos, que no estan cercados no tienen obligacion de restitucion, sino es que hagan grãde estrago en la caça, pag. 572. col. 1.
El que caça en el monte ageno cercado esta obligado a restituyr no solamente el daño que haze, pero tambien la caça, ibidem, col. 2.
El que fuera del cerco caça no esta obligado a restitucion, ibidem.
El que pesca en el rio, o en la mar de algun señor, al qual esta ya aplicado no esta obligado a restituyr sino es, que haga grande estrago en los peces, pagina. 573. col. 1.
El que coge palomas en palomar ageno esta obligado a restituyrlas, ibidem.
Coger palomas fuera del palomar dentro del espacio de vna legua es pecado, esto no esta obligado a restituyr sino es que haga de estrago en las palomas 473. col. 2.

Los que caçan ó pescan en los lugares comunes de otro pueblo cercano al suyo no estan obligados a restituyr si los del otro pueblo hazen lo mismo en los lugares de su pueblo,pa.574.co.1.

Si algun señor con buena fe remite los tributos que le deuen sus vassallos para que el solo tenga derecho de caçar, en el tal caso los q̃ caçã estan obligados a restituyr la caça,ibidem,col.2.

Los que caçã,o pescan fieras de los montes o pescados de estanques que tienen alguna clausura, aun que no tan estrecha que no salgan quãdo quieren no estã obligados a restituyr,ibid.

Si quando el señor va a pescar o caçar alguno diere orden que la caça o pesca se vaya o la destruyere estara obligado a hazer alguna recõpensa al señor,pag.575.

Pecca mortalmente aquel que mata,o hiere grauemente al animal domestico que halla en sus heredades,pag.575.col.1.

La fiera o pescado que esta cogido en el laço o red de alguno o el animal que ya va herido de los perros de algun caçador segun derecho es del primero que le cogiere,ibid.col.2.

Quando se pesca o caça en algun lugar injustamente prohibido no tienen obligacion de restituyr algo,pag.citata.col.2.

Lo que el clerigo gana caçando o pescando illicitamente, y con escandalo no esta obligado a restituyrlo,pag.576.col.1.

Principe puede aplicar pastores communes de la republica para que ellos solamente puedã caçar los puercos monteses y venados,ibid.

Los grandes no pueden licitamente prohibir a sus vassallos qualquiera caça hallãdola en sus possessiones y heredades como lo hagã cõ los instrumentos concedidos por las leyes de los Reynos,ibid.col.2.

Los señores que prohiben justamẽte la caça no han de poner penas excessiuas,pag.577.col.2.

La caça esta prohibida a los clerigos de suerte que es peccado el caçar,pag.578.col.1.

Difficultad ay si es peccado mortal que los clerigos caçen,ibid.

Illicito es que el Obispo caçe por si mismo,ibidem col.2.

Prohibido esta a los Obispos,y clẽrigos caçar y pescar en los tiempos prohibidos o con redes o con otros instrumentos prohibidos,pag.579.col.1.

Si el juez seglar pondra pena a los tales ecclesiasticos con las penas de las dichas leyes,ibid.

No es licito a los monges y religiosos caçar auñ sea en sus proprios mõtes,pap,580.col.1.

Charidad arriba amor de Dios.

Cambios.

Forma y manera de cambios tiene alguna sospecha de vsura, pag.1032.col.2.

Cambio que se celebra por razon de la abundancia o penuria de dinero dentro del Reyno de vn lugar a otro es illicito, pag.1033.col.1.

Otros

Otras cosas de cambios ibid. & pagina. 1034. 1035. 1036.

Captiuos.

Licito es en la guerra justa captiuar aun los innocentes, pa. 168. col. 2.

Si la guerra es justa licito es captiuar los enemigos, pag. 171. col. 1.

Los Christianos que captiuan en la guerra no son esclauos de los que los captiuam, ibid. columna. 2.

Si los hijos de los Christianos que se rebelan, y estan baptizados y subjectos a principe Christiano gozan deste priuilegio de los Christianos, ibidem.

Los captiuos en guerra justa si huyen de sus dueños no peccan ni estan obligados a restituyr, pag. 173. col. 2.

Si es licito aconsejar à estos captiuos que se vayan, o ayudarles para este effecto, pag. 174. col. 1.

Cortar leña.

Cortar leña muy frequentemente en los montes agenos aunque sean proprios del lugar es peccado contra justicia legal, pag. 568. col. 1.

Cortar leña en el monte ageno del qual consta que lo sembro el señor y lo planto esta obligado a restituyr el daño, pag. 569. col. 1.

Lo que se dize de los arboles silvestres se ha de dezir del fructo de los mismos arboles, ibidem, columna segunda.

Los que apacientá sus ganados en prados agenos cercados estan obligados a restitucion del daño, pag. 570. col. 1.

Los que cortan leña de los montes de otros pueblos vezinos teniendo tambien en sus lugares otros montes, de los quales tambien cortan leña los dichos vezinos no peccan ni estan obligados a restituyr, ibid. col. 2.

Si los religiosos que son vezinos de alguno de estos lugares pueden cortar leña de los montes del otro pueblo vezino, pagina, 570. col. 2.

Capellanias y capellanes, arriba en la palabra beneficios ecclesiasticos.

Censos.

Censo es derecho de recebir cierta pension, la qual esta constituyda sobre alguna cosa, pagina 1001. col. 1

Si estando en derecho natural se puede constituyr censo sobre persona, pagina, 1003. columna. 1.

Censo tiene sus diuisiones, pag. 1004. col. 1.

Comprar y vender censos no es vsura, pagina 1005. col. 1.

Comprar el censo con pacto, y concierto que lo bueluan a comprar es vsura, pagina, 1005. columna. 2.

Censo de al quitar licito comprarlo, pagina 1006.

El precio de los censos justo estando en derecho naturales el que se pone por el aluedrio de varones prudentes en esso, y el que corre comunmente, ibidem, col. 1.

El precio de los censos redimibles tassado, pag. 107. col. 1.

Si es licito comprar vn censo y derecho de recebir mil por catorze mil por quinze años, ibidem, col. 2.

Censos tienen algunas condiciones necessarias puestas por los Pōtifices, pag. 1008. 1009. 1010.

Compañia y contrato de cōpañia.

Contracto de compañia puede ser licito y Sancto en cierta manera pag. 1011. col. 1.

Contracto de compañia celebrado con condicion que aya de quedar saluo el dinero que pone el vn compañero es illicito, ibidem, col. 1. y. 2.

Contracto de compañia con el cōtracto de asseguracio junto y cō la misma persona si es licito, ibidem, y pag. 1012. col. 1.

Colegiales.

Si el colegio le dan al indigno es peccado mortal contra justicia y hay obligacion de restituyr el daño, pag. 560. col. 1.

La difficultad es aquien y como se ha de hazer la restitucion, ibid.

colegiales que eligen al digno ando al mas digno peccan mente, y tienen obli- restituyr al mas dig- no y el daño que se le sigue al colegio si huuiesse alguno, ibidem, col. 2.

Quando los colegiales dan el colegio al que no tiene las condiciones que pide el fundador peccan mortalmēte y tienē obligacion de restituyr, como quando se da a ricos pidiendo el fundador sean pobres, pag. eadem, col 2.

Del casado que entra en el colegio contra la fundacion si esta obligado a restituyr, pag. 561. col. 1.

Si esta obligado a restituyr aquel que no siendo limpio entro en el colegio con informacion, pagina. 562. col. 2.

Quando el colegio manda que se de a pobres, y para este effecto renuncia los bienes que tiene, pa. 563. col. 1.

Colegiales peccan mortalmente contra justicia dilatando las prouisiones de los colegiales sin causa ni razon y mas tiempo de lo justo, pag. 565. col. 1.

Correction fraterna.

Correction fraterna es obra de misericordia, pag. 255. col. 2.

Correction fraterna es vtil y cae debaxo de precepto, ibidem.

Si la correction fraterna obliga respecto de los pecados preteritos, o q̄ está por venir, pa. 256. co. 1.

Si hay precepto y obligacion de corregir las mugeres publicas, pag. 257. col. 2.

Correction no obliga debaxo de peccado mortal respecto de los veniales absolutamente considerados, pagina. 259. col. 2.

Si

TABLA

Si obliga la correction debaxo de peccado mortal, respecto de los venial es, quando dispone a mortal, y ay peligro del pagin. 260. columna. 1.

Si es peccado venial no corregir de veniales, ibidem. col. 2.

Si los prelados estan obligados debaxo de peccado mortal a corregir lo subditos de algunos venia les, pag. 261. col. 2.

El que tiene por officio enseñar la ley esta obligado debaxo de peccado mortal a procurar que ninguna ignorancia aya en sus subditos de las cosas, que ellos tienen obligacion a saber, pagina 262. col. 1.

El que sabe la verdad de qual quiera ley esta obligado a enseñar al proximo quando ignora lo que esta obligado a saber, y por la tal ignorancia esta en peligro de peccar mortalmente pag. 262. col. 1.

Quando esta vno obligado a enseñar a otro, y que cosas, y a quitar le la ignorancia dellas, pag. 263. y. 264.

Para que la correction se haga como se deue hazer son necessarias seys circunstancias que se explican: pag. 265. 266. 267.

Si duda si el hermano se enmendara si, hay obligacion de corregir le, pag. 267. col. 1.

Los prelados estan obligados, con mayor obligacion a corregir los subditos, pag. 269. col. 1. 2.

El prelado, si puede, y deue inquirir las vidas de los subditos para corregirlos, pagina 270. columna. 1. 2.

Si los que estan obligados a corregir, lo deuen hazer con peligro de muerte, pag. 272. col. 2.

Si vn niño con peccado original se esta muriendo, si estare obligado a babtizarle aunque tenia, que vn tirano me ha de matar, pag. 274. col. 2.

Quando vno me acomete para matarme, y yo tengo gran probabilidad, que estoy en gracia de Dios, y que el otro esta en peccado mortal si estare obligado a no me defender, pag. 279. col. 2.

Correction fraterna de ordinario se ha de hazer en secreto, pagina 276. col. 1.

El peccador por serlo no queda de sobligado del precepto de la correction fraterna, ibidem, col. 2.

Si el que esta en peccado mortal, pecca mortalmente corrigiendo, ibidem.

Si el peccador esta obligado a hazer penitencia, quando sabe que con su penitencia se corrigira el hermano, pag. 277. col. 2.

Correction fraterna, que procede de misericordia se ha de dexar quando probablemente se teme que el hermano se hara peor, pa. 278. col. 2.

Correction fraterna que procede de misericordia se ha de dexar, quando es ociosa, pag. 279. columna. 1.

El confessor y Theologo quando vno tiene ignorancia inuencible principalmente de hecho han de sacar de la ignorancia, si probablemente q que el tal prosiguera

cho pagina.279.columna.1.
El orden de la correction fraterna se ha de guardar debaxo de precepto,pag.281.col.1.
Quando el peccado es secreto,y solamente es nociuo al que pecca, entonces hay precepto que la correction sea en secreto, pagina.282.col.1.
De todo esto de la correction,y su orden,pa.284.285.& sequētib.
Si ha de preceder correction fraterna a la denunciacion en el caso de heregia,pag.287.
Si ha de preceder correction fraterna a la denunciacion en los confessores,que solicitan mugeres en la confession,y en otros casos semejantes de que conoce la inquisicion,pagina.288.pagina.286.
La misma difficultad es,de otros delictos preiudiciales y dañosos a la republica,ibidem.
Si puede el proximo renunciar el orden de la correction fraterna, pag.291.col.1.
Como se puede auer el prelado auiendo correction fraterna,y no le enmendando el proximo, pag.292.293.294.& sequentibus.

Contencion

Contencion como es peccado,significa vna guerra de palabras no conforme a razon,pag.140.col.2.
ntencion si se toma segun que
nporta impugnar la verdad de
e,o necessaria con modo
nado es peccado mortal
col.2.
Contencion es hija de la vanagloria,pag.141.col.1.

Contumelia.

Cōtumelia propriamente consiste en palabras,pag.837.col.2.
Contumelia differe de la detraction,que la contumelia haze daño en la honra,y la detracion en la fama,ibidem.
Contumelia es,vna injuria con la qual alguno pone al proximo delante los ojos alguna culpa,o alguna cosa con que le deshonra, ibidem.
Si es,de razon de la contumelia q̄ se haga en presencia de aquel a quien se haze la contumelia,y injuria,pag.838.col.1.
Contumelia de su naturaleza es peccado mortal contra justicia pag.839.col.1.2.
Necessario es,declarar en la confession la grauedad de la contumelia,ibidem.
Qual es mas graue peccado,la contumelia,o la detraction,pagina, 840.col.1.
Si es contumelia dezir,a vno qualquier defecto natural,o moral, ibidem,col.2.
Sufrir las contumelias es obra de virtud.pag.841.col.2.
Responder otra contumelia no es licito,pag.842.col.1.
Licito es,con palabras defender la honra con la deuida moderacion,ibidem.
Si el delicto que se opone para repeler la contumelia es fallo si fuera peccado mortal contra justicia,pag.842.col.2.

D.

Desafio.

SI es licito desafiar al que me hirio, pag. 689. col. 2.
Nunca es licito desafiar a otro, ibidem.

Desesperacion.

Desesperacion es peccado mortal muy graue, pag. 92. col. 2.
Desesperacion es peccado grandemente peligroso de nuestra parte, pag. 93. col. 1.
Desesperacion es causa de que se pierda la esperança sobre natural, ibidem.
Desesperacion se causa muy particularmente por el vicio de la luxuria. ibid.

Discordia.

Discordia es vna diuision de voluntades que va a cosas diuersas, pag. 139. col. 2.
Discordia es peccado en quanto es contraria a la concordia, y paz que nace de la charidad, ibidem.
Discordia de su naturaleza es peccado mortal.
Discordia es hija de la vanagloria.

Diezmos.

Los hombres estan obligados a pagar diezmos a Dios, pag. 1101. col. 2.
Los fieles por virtud del precepto de la Iglesia tienen obligacion de pagar las decimas, ibidem.
Si la costubre de no pagar los diezmos puede quitar la obligacion pagina. 1102. columna. 1.
Conforme a derecho de todas las cosas estan obligados los fieles a pagar diezmos, ibidem, col. 2.
Si el labrador del monton del trigo que coge antes de pagar los diezmos, puede sacar su trabajo, y lo que ha gastado, o lo que ha sembrado, pag. 1103. col. 1.
Si hay obligacion de pagar diezmos de las donaciones, y otras cosas que se adquieren, ibid:
Si hay obligacion de pagar diezmos de las cosas que se adquieren illicitamente, pagina. 104. col. 1.
El derecho de pedir los diezmos, a solos los clerigos puede conuenir, ibidem.
Si los diezmos se deuen a solos los clerigos, pa. 1115. col. 1.
Los clerigos, en quanto clerigos, viuen de los diezmos, y de otras cosas que se les da por el ministerio espiritual no estâ obligados a pagar diezmos. Pero de lo que adquieren por titulo seglar si, ibidem, col. 2.

Doctrina Christiana.

La doctrina Christiana quâto a los articulos de la fe estâ obligados a saber todos los Christianos, pag. 10. col. 1,
Ignorancia de la doctrina Christiana quanto a los articulos de la fe es pecado m. de si, pag. 15. co

Dominio.

Dominio es facultad de v cosa en todos los vsos dos por la ley, pag.

Dominio, esta como en subjecto en Dios y en las criaturas intelectuales, pag.458.col.2.
Dominio tienen los niños y locos, ibidem.
Dominio se diuide con algunas diuisiones, pag.459.col.2.
Dominio no lo tiene el hombre de su propria vida, y miembros naturales, pag.460.col.2.
El hombre tiene algun derecho, acerca de su vida, y miembros, ibidem.
En la vida, y miembros recibe el hombre injuria, pag.461.col.2.
Si la republica tiene algun derecho de justicia acerca de la vida de los ciudadanos, pag. 462.col.1.
Dominio tiene el hombre de la fama, y honra, pag.476.col.2.
Dominio tiene el hombre de los bienes espirituales, pagina 478. columna.1.
Dominio tiene el hombre de las cosas temporales introduzido, por derecho humano, ibidem columna.2.
El Principe no es señor de los bienes aplicados a los ciudadanos, ibidem.
El Papa no tiene dominio temporal de todo el mundo, pag.479. col.1.
Hay diuersas causas para passarse el domino, pag.479.col.2.
Dominio no se passa por la interior voluntad, pag.480.co.1.
Por la voluntad, y ley del Princi[pe] se puede passar dominio, pag. [4]80.col.1.
[D]e la trãslacion del domi[nio] las leyes, que anullan los [actos] por defecto de solen[nidad], pagina, 493.col.1.
Si por el testamento, que no tiene la deuida solennidad de derecho se passa dominio, pag. 494. columna.1.
Si las leyes que impiden el passar el dominio a los hijos vastardos, obliguen en conciencia, pag. 498.col.2.
Si se passa el dominio por la prescripcion, y vsocapion, pag.504. col.2.

Donacion.

Donacion se haze por la voluntad pag.480.col.1.
Donacion declarada con palabras, y señales exteriores, pero hecha al ausente si obliga en conciencia, pag.480.col.2.
Donacion hecha exteriormente sin intencion ni voluntad interior de dar, si es valida en conciencia, ibidem.
Donacion, que es inuoluntaria respecto de la persona a quien se da si passa el dominio, pagina.484. columna.2.
Donacion hecha al ausente por acto interior si passa dominio, pag.485.col.2.
Donacion quando no esta accepta da ni repudiada, y se murio el que hizo la tal donacion si despues de muerto puede aceptar, y quedar señor. pag.486. col.2.
Donacion hecha por miedo si es valida. pag.488.col.1.

Dote.

Si los fructos de la prenda que le da el suegro al yerno por la dote, se han

se há de computar en el capitulo, pag. 970. col. 1.
Contrato dotal de su naturaleza tiene que el que promete la dote implicitamente promete los fructos de la prenda que se obliga por la dote, pag. 971. col. 2.
Dote es como patrimonio de la muger que se ordena para sustento y criança de los hijos, ibidem.

E.

Election electores.

EL elector que elige, o presenta indigno para beneficio ecclesiastico pecca mortalmente, pagina. 328. col. 2.
Si no hay otro y es absolutamente indigno si lo podran eligir. pag. 329. col. 1.
Que ha de hazer el Obispo quãdo halla puesto ministro indigno, pag. 330. col. 2.
Election hecha en el digno de beneficio curado auiendo dexado el mas digno regularmente, y conforme a derecho antiguo es valida, pag. 331. col. 1.
Si este derecho antiguo esta reuocado por vn motu proprio de Pio. V. pag, 332. col. 1.
El Obispo, o elector que elige el menos digno a beneficio curado o que tiene gouernacion perpetua pecca mortalmente, pagina. 333. col. 1.
Obispo y elector esta obligado a hazer diligẽte inquisiciõ para saber qual es mas digno opposítor y darsele, ibidem. col. 2.
El elector alguna vez podra votar y estara obligado a votar por el digno dexando el mas digno, por algunas razones, pag. 335. col. 1. 2. & sequentibus.
Si son tres electores, y los dos firmemente determinados de votar por el digno dexãdo el mas digno si el tercero se podra conformar con ellos, pag. 337. co. 1.
Si hay peligro, que salga con el beneficio el indigno estara el elector obligado a votar por el digno dexando el mas digno por el bien de la Iglesia, pagina. 338. col. 1.
Si el ministro mas digno tiene obligaciõn de hazer mas en la Iglesia que el digno, ibid. col. 2.
Si es necessario eligir el mas digno absolutamente, pagina. 339. col. 1.
Si los estatutos de algunas Iglesias que mandan que se elijan del gremio de las tales Iglesias son justos, ibidem col. 2.
Si los Cardenales tienen obligaciõ de elegir al mas digno para summo Pontifice, pag. 340. col. 2.
Si es licito el estatuto que dize que se elija de tal o tal familia para cura de almas, pag. 341. col. 2.
Si es lo mismo del que presenta a Obispados, o Curados que tenga obligacion de presentar al mas digno, pag. 343. col. 1.
Si es lo mismo del confirmador pag. 345. col. 2.
Si los que resignan los curat. nen obligacion de resi mas digno, pag. 346
Si el summo Pontifi do a eligir a

na.347.columna,segunda.
Si hay obligacion de elegir al mas digno en los beneficion ſimples, pag.357.col.1.
Si hay eſta obligacion en vnos beneficios que ſe inſtituyen con ciertas condiciones, pag. 358. col.1.
Si en la election del beneficio es qualidad que ſe ha de conſiderar el ſer natural del Obiſpado, pag.359.col.2.
Si la edad es neceſſario conſiderarla para la election del miniſtro, pag.361.col.1.
Si los dignos que reciben el beneficio auiendo dexado el mas digno peccan mortalmente, pagina 362.col.1.
Si el Obiſpo da algun beneficio al que no tiene legitima edad conforme a derecho la election es irrita,y nulla y peeca mortalmente,pag.375.col.1.
Si ſera peccado dar preſtamos a los que paſſan de catorze años,pag. 375.col.2.
Elegir o dar el officio publico al indigno es peccado mortal, y eſta obligado a reſtituyr los daños, pag.385.col.1.pag.386.
Si hay obligacion de elegir al mas digno en las elections de prelados de religioſos,pa.356.col.1.

Embidia.

Embidia es vna triſteza del bien proximo en quanto piensa tiene fuerça de diſminuyr ſu gloria y excellencia, pa- col.1.
naturaleza es pecca- .col.2.
Embidia es vicio capital,pag.139. col.1.
Embidia derechamente ſe opone a la virtud de miſericordia, y como mediatamente a la virtud de la charidad,pag.199.col.1.

Embriaguez.

Embriaguez dize vna obra deſordenada en lo que toca a beuer vino, y es peccado de gula, pagina.1449.col.1.
Embriaguez de ſu naturaleza es peccado mortal, pagina. 1450. col.1.

Examinadores.

Si los examinadores de los beneficios eccleſiaſticos curados eſtan obligados a nombrar el mas digno,pag.348.col.1.
Examinadores para los tales beneficios por lo menos ha de ſer tres, y ſino la election es nulla, pag. 350.col.2.
Examinadores ſe han de nombrar en el Synodo,ibidem.
Si es neceſſario nombrar los cada año para ſer valida la election hecha para el beneficio,pag.351.col.1.
Si duran los examinadores muerto el Obiſpo que los nombro, ibid.
Si el capitulo ſede vacante puede nombrar examinadores,ibid.
Si el Obiſpo ha de nombrar perſonas particulares, o ſi baſta nombrar perſonas que tengan officio,pag.352.col.1.
Hãſe de nombrar ſeys, y puede el Obiſpo eſcoger tres los que el quiſiere,pag.353.col.1.

Exami-

Examinadores han de ser calificados como dize el concilio, y han de jurar de hazer el officio fielmente, ibidem.
Si los examinadores pueden lleuar algunos derechos por el examē, pag. 353. col. 2.
Si pueden los examinadores recebir dadiuas, y presentes, pagina. 355. col. 1.

E.

Fe Christiana.

Fe christiana es virtud Theologal, pag. 2. col. 1.
Fe christiana es vn don sobre natural por el qual certissimamente creemos los misterios diuinos, pag. 3. col. 2.
Grandemente es meritorio creer estos misterios por la fee, pag. 4. col. 2.
Fe christiana esta en el entendimiēto. pag. 5. col. 1.
Fe christiana constituye verdadero Christiano, ibidem, col. 2.
Sin fe ninguno se puede saluar, pagina. 6. col. 2.
Precepto hay de fe sobre natural, pag. 8. col. 1.
Fe explicita del misterio de la encarnacion regularmente es necessario para saluarse en la ley de gracia, pag. 9. col. 1.
Fe explicita del misterio de la Trinidad es medio necessario regularmente para saluarse, pag. 9. col. 2.
Confesiō exterior de la fe es obra propria de la virtud de la fe, pagina. 22. col. 2.
Confesion de la fe cae debaxo de precepto affirmatiuo, pag. 24. col. 1.
Por ningun caso aunque sea por miedo de perder la vida es licito negar las cosas de la fe, ibi. col. 2.
No es licito por temor de la muerte negar que es Christiano ibidem.
Callar la fe en el Christiano que le preguntan publicamente es peccado grauissimo, pag. 25. columna. 1.
Quando es licito callar, y disimular la fe y quando no y como, pagina. 25. 26. 27.
A quien se prouee algun beneficio que tiene cura de almas esta obligado a professar la fe, pag. 28.
Si los que no hazen esta protestaciō de la fe, dentro de dos meses quedan priuados de los fructos del beneficio, pag. 28. columna segunda.
Si lo dexo por ignorancia inuincible, si hazelos fructos suyos, pagina. 29. col. 2.
Si el Canonigo exempto esta obligado a hazer la profession de la fe, pag. 32. col. 2.
Si haze los fructos suyos el que posseyo el beneficio por tres años sin hazer la tal profession, pag. 33. col. 2.
Si los prelados de las religiones estan obligados a hazer la profession de la fe, pagina. 34. columna, prima.

Fornicacion.

Fornicacion, es pec[illegible]
gina. 1453. col.

Fornicacion esta prohibida por derecho natural, y diuino, ibid.
No es licito fornicar aun por miedo de la muerte, ibidem, col. 2.
Los tocamientos impudicos son peccado mortal, pagina. 1454. col. 1.
Si es licito consentir en algun caso semejantes tocamientos, ibidem col. 2.
Si son distinctos peccados los tocamientos impudicos, y osculos en la misma fornicacion, pagina 1456. col. 1.
Si peccan mortalmente los que tienen baños para hombres, y mugeres, y mandan a sus criados que son moços que lauen las mugeres que entran en los baños, pag. eadem, col. 2.
Mugeres publicas, y cantoneras estan en estado de peccado mortal, pag. 1457. col. 2.
Si es licito permitir estas mugeres, pag. 1458. col. 1.
Si es licito permitir que estas mugeres tengã patronos, y defensores, ibid. col. 2.
Si es licito alquilar casas a semejantes mugeres que an de vsar el oficio en las casas, pagina. 1459. columna. 1.
Si las moças, y moços que siruen a estas mugeres abriendo la puerta a los que vienen a peccar, y hazen otros ministerios pecan, pagian. 1461.

G.

...titud ingratitud.
...d es especial virtud, pa...
...col. 1.
...mensa al bien he-
chor algo mas de lo que recibio por lo menos segun el affecto, ibidem, pag. 2.
Ingratitud es no corresponder con la deuida gratitud dando gracias con la obra o con la palabra por los beneficios recebidos, pagina, 1393. col. 1.
Ingratitud es particular vicio, pagina. 1393. col. 1.
Ingratitud de si no siempre es mortal, puede lo ser alguna vez, ibi.

Guardas.

Guardas de montes, y viñas si estã obligados a restituyr si son negligentes en hazer su officio, pag. 654. col. 1.
Que culpa sea necessaria para que esten obligados a restituyr, pag. 655. col. 1.

Guerra.

Guerra es licita si hay legitima autor dad, y justa causa de la guerra, y recta intencion, pagina. 149. col. 1.
Guerra de si tiene mal sonido como negociar, ibidem, columna segunda.
Guerra puede dar la republica aun que sea imperfecta o su Principe defendiendose contra los que la quieren offender, ib dem pagi. segunda.
Guerra acometiẽdo no puede dar la republica imperfecta a sin autoridad del supremo Principe, pagina. 150. col. 2.
Guerra puede dar qualquiera republica perfecta o su Principe, ibidem col. 2.

Para

TABLA

Para la guerra justa licito es de si llamar estraños, y infieles aunque el Principe que haze la guerra sea Christiano, pa. 151. col. 1.

Algunas vezes el ayudarse de infieles, y hereges para la guerra justa es grauissimo pecado, ibi. co. 2

Dar guerra a qualesquiera enemigos sin authoridad del Principe es peccado mortal, ibid. col. 2.

No es licito a los soldados por su propria authoridad destruyr los pueblos de los contrarios, y quemarlos, y silo hazen pecan mortalmente y estan obligados a restituyr, pag. 152. col. 1.

Los que pelean sin authoridad del Principe estan obligados a restituyr todos los daños que se siguen a su propria republica, ibidem, col. 2.

Dos causas ay que pueden justificar la guerra de suerte que sea justa y licita, pag. 153. col. 2.

El Principe no ha de dar guerra por vna injuria ligera o que no es tan graue, pag. 154. col. 1.

Aunque aya las dos justas causas de guerra, con todo esso el Principe primero ha de procurar y tentar otros medios para que la otra republica satisfaga a las injurias q̃ ha hecho antes q̃ mueua la guerra contra ella, ibid. col. 2.

El Principe que quiere dar guerra esta obligado a examinar diligentissimamente, y inquirir las causas justas de la guerra, ibidem, col. 2.

Si hecha examinacion sufficiente queda dudoso igualmente de la justicia, y el otro principe esta en possession no le puede dar guerra por todo lo que pleytea pa. 155. col. 2.

Si le podra dar guerra por la mitad de la ciudad o prouincia, pagina 156. col. 1.

Si aquello de que se duda no tiene legitimo possedor, y la duda es igual, y vno de los principes quiere diuidirlo por partes iguales, o recompensar la mitad no puede el otro mouer guerra contra el, ni tomarsela por fuerça, pa. 167. col. 2.

Si vno de los principes legitimamẽte possee, y por parte del otro que no possee, ay mas razones, que aquella cosa es suya, desuerte que viene a ser duda desigual si podra el que no possee mouer guerra por alguna parte de aquella cosa, pa. 158. col. 1.

El principe que no possee, puede pedir al que possee alguna parte cõforme a la duda, ibid.

Si la causa de la guerra es manifiestamente justa todos los soldados de qualquiera calidad que sean pueden ayudar al Rey en la tal guerra, ibidem, col. 2.

Si la guerra es manifiestamente injusta ningun soldado puede ayudar al Rey en ella, pa. 159. col. 1.

Los soldados salariados o subjectos al principe pueden pelear aunq̃ duden de la justicia de la guerra, pero no los no salariados ni subjectos, ibidem.

Los soldados que estan cie[illegible] el principe esta dudoso [illegible] sticia de la guerra no [illegible] lear aunque sean s[illegible] riados, ibid. col

Soldados dete[illegible]

qualquiera guerra justa, o injusta estan en estado de peccado mortal, pag. 160. col. 2.

Si la guerra es injusta ciertamente, todas las cosas que se tomaron en la guerra, y todos los daños se han de restituyr, y esta obligacion tiene el principe, y soldados, pag. 160. col. 2.

Si la guerra es justa por ignorancia entonces regularmente es vincible, y culpable en el principe y en los soldados regular, y communmente inculpable, y inuencible, pag. 161. col. 1.

Quando la ignorancia es culpable hay obligacion de restituyr todo lo que tomaron, y todos los daños, ibid. col. 2.

Quando al principe le ofrecen la deuida satisfaction antes de começar la guerra esta obligado a aceptarla, y si da guerra esta obligado a restituyr, pag. 162. col. 1.

Si se ha começado la guerra que se ha de hazer, ibi.

La justificacion de la guerra se toma tambien de la recta intenciõ del principe, pa. 164. col. 2.

Si la guerra procede de mala intẽcion aunque no sea injusta, es peccado mortal, o venial conforme a la malicia de la intencion, ibid. col. 2.

Si la mala intenciõ es causa de algunos daños en su republica la guer[illegible] peccado mortal, y aura o[illegible]n de restituyr, pag. 165.

[illegible]erra tan solamente [illegible]fenderse tan sola[illegible]rir los enemi[illegible]o que bas-

ta para su defensiõ, pa. 166. co. 1.

En la guerra justa acometiendo licito es causar todos los males hasta que aya entera satisfacion ibidem. col. 2.

En la guerra derechamente, y de intencion nunca es licito matar los innocentes como innocentes pa. 167. col. 2. pa. 168. col. 1. 2.

Si la guerra passada y alcançada la victoria, ay obligacion de restituyr los despojos que quedaron de los innocentes, pa. 169. co. 1.

Si vuiesse alguna ciudad de aquel principe cõtra el qual es la guerra justa q̃ no vuiesse consentido en la guerra ni vuiesse dado ayuda a la guerra injusta si seria licito al principe q̃ trae justa guerra despojar aquella ciudad, pag. 169. col. 2.

Si los enemigos no quisiessen restituyr las cosas que injustamente tomaron, y la republica agraviada no lo pudiesse commodamente recuperar por otro camino podrian muy bien los soldados de aquella republica con authoridad de su principe despojar otros innocentes que estan en el Reyno de los enemigos, ibid.

Si claramente se pudiessen apartar los innocẽtes de los demas q̃ son culpados en la guerra si seria licito matar los innocentes, pagina 170. col. 1.

Es muy probable que si se pudiessen apartar los innocẽtes de los culpados no seria justo ni licito matar los innocentes, ibid.

Si sera licito en la guerra justa dar a los soldados la ciudad a saco, o abrasaria o derribarla y passar a cuchillo a los de dẽtro, ibi. co. 2.

Regu-

TABLA.

Regularmente hablando no es licito pero no ſe pudiendo alcançar la victoria de otra ſuerte lo ſera, ibidem.

Si es licito en la guerra contra infieles matar los innocentes deſpues de auida la victoria, ibid.

No es licito en ninguna manera, ibidem.

Si es licito deſpojarlos, y captiuarlos y nō matarlos, ibi. 171. co. 1.

Es licito lo vno, y no lo otro porq̃ los bienes temporales los puede quitar la republica, ibid.

Pero no las vidas porque no tiene dominio de ellas, pa. 171. col. 1.

Si la guerra es juſta es licito captiuar los enemigos, ibi.

Si los hijos de los Chriſtianos que ſe rebelan y eſtan baptizados y ſon ſubjectos al principe Chriſtiano, hā de gozar del priuilegio de los Chriſtianos, ibi. col. 2.

Algunos dizen que es licito captiuar los apoſtatas de la fe como a los que nunca la recibierō, otros que los adultos y no los niños, reſpondeſe q̃ es licito hazer eſclauos a los adultos apoſtatas como a infieles, y no a los niños innocentes, pa. 172. y 173. co. 1. y. 2

Los que captiuan en guerra juſta ſi hallan ocaſion y huyen de ſus dueños no peccan ni eſtan obligados a reſtituyr, ibid. co. 2.

Si es licito aconſejar a los captiuos que ſe vayā o ayudarles para eſte effecto, pag. 174. col. 1.

No es improbable dezir que es licito aconſejar al tal captiuo que ſe vaya, y ayudarle, ibi. col. 2.

Los ſoldados eſtan obligados a no hazer mal a nadie, y contentarſe cō ſus ſalarios, p. 175. co. 1.

Deſpues de auida la victoria al repartir los deſpojos no puede auer regla cierta, ſino hanſe de guardar las leyes y coſtumbres de cada Reyno, ibid. col. 2.

Los ſoldados eſtan obligados debaxo de peccado mortal a guardar ſu lugar y pueſto aũque aya peligro de muerte, p. 176. co. 1.

Los clerigos de ordenes menores no peccan mortalmente peleando en la guerra, ibid.

Los clerigos ordenados de ordenes mayores peccan mortalmente peleando en la guerra ſin licēcia del Pontifice, ora ſea defendiendoſe, ora offendiēdo a otros ibidem, co. 2

El guerrear, y pelear eſta prohibīdo a los clerigos tan ſolamente por derecho poſitiuo eccleſiaſtico, pag. 177. col. 1.

Si la republica eſtuuieſſe en extrema, o graue neceſsidad ſeria licito a los clerigos pelear en la guerra defendiendoſe aunque fueſſe ſin licencia del Pontifice, y lo meſmo es de los religioſos, ibidem. col. 2.

Regularmente hablando no es licito al clerigo pelear offendiendo tanſolamete para alcançar la victoria, pag. 178. col. 1.

El clerigo que tiene dominio temporal en la republica perfecta puede muy biē dar guerra juſta, y [illegible] ſtituyr capitan, o capitan [illegible] la tal guerra ibidem [illegible] ſegunda.

El clerigo que no t[illegible] tēporal puede [illegible] cipe ſeglar, [illegible]

para defender su Iglesia, pagina 179.col.1.
De si no es licito al clerigo aunque tenga dominio temporal dezir a los soldados que maten, ora sea en la actual pelea, ora sea antes, ibidem, col.2.
Si puede el clerigo antes de la pelea persuadir a los soldados que lo hagan animosa, y varonilmente, ibidem.
Algunos tienẽ que no, aunque tẽgan dominio temporal, otros q̃ si, y es los mas cierto, pag. 180. columna.1.
Los q̃ pelean con licencia del Papa no q̃dã irregulares, ora sea guerra justa, ora injusta, ibid.col.1.
Todos los q̃ pelean en guerra injusta auiendo muerte o mutilacion de miembro quedan irregulares, pagina.181.col.1.
Quien podra dispensar en esta excommunion, ibid.
En la irregularidad que incurre el que mato solo el Pontifice, pero el que no mato el Obispo, ibid.
Si la guerra fuere justa y los soldados que pelean no dieren causa de muerte, o mutilaciõ de miembro en particular no quedan irregulares, aunque los demas matẽ o corten miembro, ibid.col.2.
Si los prelados de las ordenes mendicantes pueden dispensar en la irregularidad de aquellos que en la guerra justa mataron los [illegible] migos, ibid.col.2.
[illegible] probable q̃ los tales prela[illegible] den dispẽsar en esta irre[illegible] pa.182.co.1.
[illegible] curre en irregulari[illegible] peca peleando, [illegible] er, ibi. col.2.
Algunos dizen q̃ si, aunq̃ esten obligados a pelear si mata, o corta miembro, otros q̃ no en ninguna manera, otros q̃ los de orden sacro si matan en defensa de su republica no incurrẽ: pero sino estã obligados q̃ si, destas la primera es mas probable, aunq̃ las dos vltimas no son improbables, pa. 183.col.2.
Quando es licito q̃ los clerigos peleen tãbien lo es q̃ tomẽ los bienes de los enemigos, p.184. co.1
Quando el clerigo pelea cõ authoridad del Principe puede lleuar los bienes como los demas soldados, ibid.col.2.
Si el clerigo sin authoridad del Principe toma los bienes esta obligado a restituyrlos, ibid.
Las Iglesias no puedẽ ser expugnadas, y combatidas sino es en algũ caso per accidẽs, p.184.co.1.
De si no es licito tomar los bienes de la Iglesia, pa.185.col.1.
Si los enemigos se acogen a la Iglesia para defenderse y no ay peligro en lo de adelante para aquel que trae la guerra en tal caso gozan de la immunidad de la Iglesia, de suerte que no los pueden matar en ella sino en los casos permitidos del derecho, ibi.col.2.
Si los enemigos que estan dentro de la Iglesia pelearen contra el que trae la guerra justa es licito sacarlos y a todos sus bienes, pa. 187.col.1.
Si se teme peligro para delante, es licito matarlos o sacarlos, ibid.
La fee y palabra dada a los enemigos de si se deue guardar, aunq̃ sea en detrimẽto del que la guarda, ibidem, col.2.

Si

Si por guardar el Principe la palabra dada se sigue algun gran detrimento en la Republica no esta obligado a cumplirla,ibid.
Al que no guarda la palabra dada no ay obligacion de guardarsela,pa.188.col.2.
Licita es la guerra en los dias de fiesta para guardar la republica, ibid.col.2.
Si es licito en dias de fiesta pelear offendiendo en guerra offensiua.189.col.1.
No solo es licito en guerra defensiua sino offensiua si es justa es licito pelear los dias de fiesta,ibid.
Si es licito pelear los dias de fiesta sin necessidad,ibid.col.2.
Sino dexā de oyr missa no es pecca do mortal aunque no se escusan de venial,ibid.col.2.
Los soldados justamente pueden lleuar el salario que fuere justo y razonable ibid.
Si la guerra es injusta si lo podran lleuar,pa.189.col.1.
Bien pueden lleuar el sueldo aunque sea injusta la guerra,ibid.
En ninguna manera es licito lleuar mas que el salario, o sueldo,y haziendo lo contrario pecan mortalmente y estan obligados a restituyr,pa.189.col.1.
Los capitanes que al tiempo de la paga presentan mas soldados de los que tienen en sus compañias peccan mortalmente,ibid.col.2
Si los capitanes ponen y listan por soldados sus criados y lleuan las pagas por ellos si peccan y estan obligados a restituyr.pa.190.
El capitan que tal haze pecca mortalmente y esta obligado a restituyr, ibidem.
Si esta obligado el Principe a pagar los daños que los soldados assalariados rec bierō en la guerra,pa.191.col.1.
No esta el Principe obligado a pagarles,ibid.
Si son subditos suyos y por necessidad les compele yr a la guerra no esta obligado a pagar sino el sueldo ordinario,ibid.col.2.
Si no son sus subditos y por miedo le haze yr no solamēte esta obligado a pagarles los salarios sino tambien los daños,pa.192.columna.2.
Si van con animo de pelear no por hazieda sino por ayudar al Rey esta obligado a pagarle los daños y salarios,pa.193.col.1.
Si la guerra es injusta y el Principe les compele yr alla lo mas probable es que no esta obligado a los daños,ibid.col.2.
Al pueblo a quien el capitan lleuo los salarios mal lleuados se le ha de hazer la restitucion,pa.194.col.1.
Aunque la guerra sea justa no pueden los soldados tomar cosa alguna sin licencia del capitan general.197.col.2.
Siendo la guerra justa pueden los soldados con autoridad de su Principe quitar los bienes y captiuar auiendo campo franco,pa.198.col.1.
En la guerra injusta si los soldados que saquearen aquel pueblo obligados a restituyr,ibi
Si todos los soldados estan dos a restituyr in so ta parte lo q̄ lleuo.

Si cada vno por si robo no esta obligado sino pro rata parte, pero si de consuno, y todos juntos lo hizieron cada vno insolidum, ibidem.col.2.
Si el christiano cõpra alguna joya al infiel que injustamente pelea por menos precio si estara obligado a restituyr el dinero, p.200.
Los dueños de las joyas han de pagar el precio.

Gula.

Gula de su naturaleza es peccado, pa.1446.col.1.
Gula si se opone al vltimo fin en el comer o beuer es peccado mortal o si se passa algũ precepto, ibi.
Gula en los casos ordinarios tan solamente es peccado venial, ibid. col.2.
Gula si es tan desordenada que le haze notable daño a la salud es peccado mortal, ibid.

H.

Heregia y herege.

Heregia es error pertinaz manifiestamente contrario a la fe catholica en aquel que ha professado la fe, pa.50.col.1.
Si es herege el que tiene certissimo assenso de todas las verdades de la fe, pero esta tan mal dispuesto y affecto que no creeria sino estuuiesse conuencido, ibid.col.2.
Si el que esta dispuesto dentro de su coraçon de tal suerte q̃ dize q̃ si hallasse otra mejor religion q̃ la christiana la recibiria si este
les herege pa. 51.co.2.
dudaen la fe es herege, ibi.
incluye intrinsecamente
ia, pa.52.col.2.
el que tiene algun error sin pertinacia, ibid.
Herege es el que no cree vna proposicion q̃ no es de fe: pero piensa q̃ es de fe y que la tiene diffinida la Iglesia, pa.53.col.2.
No es herege el que juntamẽte juzga que és herege, ibid.
Si vn niño baptizado q̃ tiene habito de fe, y le llevan los infieles y sigue sus errores si este tal es herege, pa.55.co.1.
Este tal puede perder el habito de fe, sin heregia por peccado de infidelidad que pertenece a paganismo, ibid.
Si diessemos vn hõbre q̃ tiene error cerca de todas las verdades de la fe, pero en general y en cõmũ tiene y cree lo q̃ la madre Sãta Iglesia, este tal si es herege, p.65.co.2
Este tal no pierde el habito de fe ni es herege, ibid.
De razon de heregia no solamẽte es error sino error manifiestamẽte contrario a la fe, ibid.
De razõ de heregia es q̃ este en aq̃l q̃ ha professado la fe, p.56.co.1.
Fuera de heregia ay otra manera de grados de proposiciones, como son error proposiciõ erronea y q̃ sabe a heregia, mal sonãte y temeraria y otros grados desta manera, ibid.
Certissima cosa es segun la fe q̃ todos los hereges justissimamente son castigados cõ penas ecclesiasticas y espirituales, ibid.col.2.
La heregia puramente mental no es subjecto capaz de descommuniõ ni se puede descomulgar por ella, pa.57.col.1.
Porq̃ el Sũmo Põtifice puede reseruar para si la heregia puramente men-

mẽtal de tal suerte q̃ otro ningu no pueda absoluer de ella,ibid.
Certissima cosa es,que si vno pronuncia la heregia en vn retrete o en secreto que luego q̃da descomulgado,ibid.col.2.
Si vno que es herege solamente en la mente y pronuncia su heregia o en sueños o estando embriaga do si este incurre en la descõmunion,pa.59.col.1.
Este tal incurre en la descõmunion aunque lo contrario no sea improbable.
El que pronũcia la heregia exteriormente sin tenerla en el coraçon no esta descõmulgado,p.6.co.1
El idolatra es verdaderamente herege y incurre en la descommunion,pag.61.col.1.
Si el que por miedo reuerencia el idolo si incurre en la descommunion,ibid.col.2.
Vna de las penas que tienen los hereges es que son priuados de los beneficios Ecclesiasticos,pa.62. col.1.
Si los tales hereges quedan luego ipso jure priuados de los tales beneficios ibid.col.2.
Los tales no quedan priuados luego hasta que aya sentẽcia de juez ibid.col.2.
Los hereges tambien quedan priuados de los bienes temporales y del dominio que tienen de ellos, p.63.col.1.
Si los hereges desde el dia que cometen el delicto quedan priuados de los dichos bienes y su dominio,ibid.col.2.
Estos tales no pierden los tales bienes hasta la sentencia,ibi.
Si los contratos de los hereges secretos quando se entiende que no se ha de saber son validos pa. 64.col.1.
Los tales contratos y donaciones son validos,ibid.
Los hereges justamente son castigados con otras penas en esta vida,ibid.col.1.
A los hijos de los hereges tambien justamente los castigan cõ otras penas,ibid.col.2.
Los hijos de los hereges no pierdẽ luego los beneficios hasta la sentẽcia del juez,p.65.co.1.
En conscienciano estamos obligados a corregir y amonestar primero al herege antes que denunciemos de el,ibid.col.2.
La heregia exterior esta reseruada al Sũmo Põtifice,p.66.col.1.
Los Obispos en su proprio obispado puedẽ absoluer del delicto de la heregia en el foro de la cõsciẽcia tan solamente cõforme al Cõcilio Tridentino,pa.67.col.1.
El Obispo fuera de su obispado puede absoluer avn subdito suyo,p. 68.col.1.
Los q̃ tienẽ autoridad episcopal no pueden absoluer a sus subditos de la heregia,ibid.col.2.
El Obispo puede absoluer de la heregia a las religiosas que le estan subjectas,pag.70.col.2.
El capitulo, sede vacante, no puede absoluer dela heregia.p.71.
El Obispo no puede cometer ralmẽte a sus vicarios q̃ p. absoluer dela heregia,p.
El decreto del concilio uocado por la Bull del Señor,pag.71

El Obispo puede absoluer de la def
commun on fuera de la confes-
sion.pa.74.col.1.

Hijos.

Hijos por la virtud de la piedad de
uen honrar a sus padres y parien
tes,pa.1334.col.1.
Hijos illegitimos son en muchas
maneras,pa.498.col.1.
Si las leyes que prohiben el passar
el dominio en los hijos illegiti-
mos obliguen en consciencia,ibi
dem.col.2.
A los tales hijos tienen obligacion
los padres dedarles lo necessario
para los alimentos de la vida,p.
499.col.2.
Si el hijo instituydo heredero con
tra el tenor de estas leyes tiene
dominio en consciencia,pa.501.
col.2.
Quien puede dispensar con los hi-
jos illegitimos para effecto de
auer los bienes de sus padres,p.
504.col.1.

Hipocrisia.

Hipocrisia de su naturaleza es pec-
cado,pa.1398.col.1.
Hipocrisia de su naturaleza no es
peccado mortal,ibid. col.2.

Homicidio.

omicidio que es matar algun hõ
e contra razõ es peccado mor-
pa.672.co.1.
a su proprio padre o madre
icidio contra la virtud de
d y contra el precepto
dre y madre.ib.co.2.
ontra razon el pec
cado mortal de homicidio,ibid.
col.2.
Si dessear a vno la muerte desuerte
que se la de Dios es peccadomor
tal.ibid.
No es homicidio quelos Corregi-
dores y juezes quiten la vida a
los malhechores,p.637.co.2
Si el juez moralmente entiẽde que
el malhechor a quiẽ ha de quitar
la vida se ha de yr al infierno, si
estara obligado a no le ahor-
car,ibid.
Si sera licito en algun caso quitar
la vida a aquel que no ha pecca-
do,pero entiendese grandemen-
te que ha de causar grandes ma-
les en la republica,p.674.co.1.
Si es licitõ quitar la vida al hijopor
el peccado,que comete el padre
ibid.col.2.
Homicidio es que alguna persona
particular como tal mate al mal-
hechor, p.675.co.1.
Si es licito a qualquiera personapar
ticular matar al tyranno,ibid.
Si es licito con licencia del Rey o
Principe matar algun delinquẽ-
te,pa.676.co.1.
Si es licito matar al que meva a acu
sar injustamente, pa.676.co.1.
Si vna muger hallasse que su mari-
do la quiere matar sile podia pre
uenir y matarle primero,p.679.
co.1,
Si el juez comete peccado de ho-
micidio matando a vn malhe-
chor sin bastante probança, ibi-
dem.col.2.
No es licito a los clerigos que tie-
nen publica autoridad matar los
malechores,pa.680.co.2.
Matarse a si mismo es grauissimo
pec-

peccado,ibidem.columna.2
Si en algun caſo es licito no conſeruar la propria vida, pa. 681.columna.1
No es licito en caſo alguno matar al innocente o al que no eſtaprobado de nocente, pa.682. columna.2
Si ſera licito entregar a vn tyranno vn innocente ſi ſe teme algũ grandaño,ibid.
Si es licito defender la propria vida aunque ſea matando al que acomete,pa.685.col.1
En defenſa de las riquezas y honra es licito matar al que acomete haziẽdolo commoderacion,pa. 686.col.1
Si es licito matar al que acomete a hurtar vna coſa que no es de mucho momento,p.687.col.1
Si es licito matar al que alço la mano para darme vn bofeton y palo,pa.688.col.1
Si vno hiere a otro ſi es licito luego herirle,pa.689.col.1
La ſola voluntad de matar no es ſufficiente para incurrir en irregularidad,pa.690.col.2
Quando la muerte no ſe ſiguio de la herida ſino del poco ſaber del cirujano o de algun exceſſo del herido no ſe incurre en irregularidad,pag.690.co.1
Si la muerte del hombre es del todo caſual y inuoluntaria no ſe incurre en irregularidad,pa.691 col.1
La muerte del hombre voluntaria ora ſea juſta, ora injuſta cauſa irregularidad.ibid.
Si el que mata a otro defendiendo ſu propria vida incurre irregularidad,ibid.col.2
Si quando vno mata a otro defendiendo honra hazienda o vida, auiendoſe con la deuida moderacion ſi incurre irregularidad,ibidem.
Si es neceſſario que aya peccado mortal o venial para que ſe incurra irregularidad.pa.694.columna.1
No es licito cortar miembro a algun hombre ſino es por publica autoridad,pa.695.col.1
En ninguna manera es licito que el hombre ſe corte a ſi algun miembro,ibid.col.2
Si alguno tuuieſſe la mano aſida de tuerte que no la podia quitar y vieſſe que auia fuego con que neceſſario ſe auia de quemar ſeria licito cortarla,ibid.
Certiſsima coſa es que el que corta algun miembro contrae irregularidad pag.696,col.1
Si el que corta vn dedo a otro que da irregular,ibid.
Licito es a los padres açotar los hijos,pag.698.col.1
No es licito meter en la carcel a alguno ſin orden de la juſticia, ibidem.

Horas Canonicas.

Qualquiera que eſta orden ordenes mayores eſta o a rezar las Horas Canon baxo de precepto. 104 na.2
Si los clerigos de mer gados a rezar el o otra coſa. 1044
Qualquiera que

cleſiaſticō ō prebenda debaxo de titulo clerical tiene obligacion debaxo de peccado mortal de rezar todas las horas Canonicas cada dia ibid.

Si el que tiene preſtamos o preſtameras tiene obligacion de rezar el officio diuino, p. 1045. col. 1.

Si los que tienen penſiones ſi eſtan obligados a rezar ibid. col. 2.

Si el que tiene titulo de algū beneficio pero no lleua la renta ſieſta obligado a rezar, p. 1046. col. 2.

Si el beneficio es pequeño y poca la rēta ſi eſtara el q̄ le tiene obligado a rezar. pa. 1047. col. 1.

Si alguno tiene beneficio de encomienda eſtara obligado a rezar, pag. 1048. col. 2.

Si el que tiene alguna capellania colatiua eſtara obligado a rezar el diuino officio, pag. 1049. col. 1.

Si el deſcomulgado tiene obligacion de rezar, ibid.

Si el q̄ tiene dados los frūctos eſtara obligado a rezar, p. 1050. col. 1.

Los frayles y Monjas eſtan obligados a dezir el officio diuino ſopena de peccado mortal en comunidad por razon del eſtado que tienen, pa. 1051. col. 1.

Certiſsima coſa es que los religioſos legos q̄ no ſon del choro no eſtan obligados a rezar, ibi. col. 2

uicios del choro no tienen acion de rezar. 1053. col. 2

eligioſas que eſtā diputadas el choro eſtā obligadas a de fficio diuino, p. 1054 co. 1

dad ſi es tal que el rezar er notable daño alen- ā de la obligacion de 55. col. 1.

Si el que por enfermedad dexo de rezar las horas Canonicas ſi eſtara obligado paſſado el tiempo a rezarlas, ibid. col. 2.

Si el que dexa de rezar por enfermedad eſtara obligado a hazer que le recite el officio diuino y oyrle, pa. 1056. col. 1.

Si el que por la enfermedad puede rezar alguna parte del officio diuino ſin notable daño ſi eſtara obligado a rezarle, ibid. col. 2.

Si el que eſtando enfermo y no le haze daño rezar con compañero ſi eſtara obligado rezar con el, pag. 1057. col. 2.

Cauſa legitima para dexar de rezar el officio diuino és vna cauſa repentina que ſin eſcandalo no ſe puede dexar, pa. 1058. col. 1.

Si eſta obligado a rezar aquel que por ſu culpa, no tiene libro, pag. 1060. col. 1.

Cauſa legitima para dexar el rezar es la falta de breuiario, ibid.

Si el q̄ no tiene libro tendra obligacio a tomar de memoria lo que ha de rezar, pa. 1061. col. 1.

Si el que no tiene libro y ſabe de memoria el officio eſtara obligado a rezar, pag. 1062. col. 1.

Cauſa legitima de no rezar es la diſpenſacion del Pontifice, ibid. col. 2.

Si el Summo Pontifice puede diſpenſar ſin cauſa ni razon para no rezar ibid. col. 2.

Si otro que el Summo Pontifice puede diſpenſar en el rezar, pag. 1063. col. 1.

Cauſa legitima de no rezar, es quando vno tiene beneficio, y no lleua ni por ſi ni por otro

los

los fructos de el, ibid. col. 2.
Si vn religioso del choro se hiziesse lego si tendra obligacion a rezar. 1064. col. 1.
Si alguno por sus culpas le quitassen el habito si tendra obligacion a dezir el officio diuino, pagina. 1065. col. 2.
Si el Papa dispensasse con vn religioso conforme a la opinion de los Canonistas si tendra este tal obligacion a rezar, pag. 1067. col. 2.
Los que estan obligados a rezar el officio diuino tienen obligació de rezarle todo y enteramente, pa. 1068.
Si el dexar todo el officio del dia es vn peccado, o si son muchos, ibid.
Si el q̃ reza con otro y por dormir se o diuertirse no atiende lo que el otro dize si cumple, pa. 1069. col. 2.
Si el que reza vna hora canonica y dexa la oracion ora por descuydo ora por malicia si este cũple. 1070. col. 1.
Los clerigos seglares estan obligados a rezar conforme al Breuiario Romano, pag. 1071.
Si vno reza con otro que tiene priuilegio para rezar por otro breuiario mas breue q̃l Romano si el tal cumpira, ibid. col. 1.
Todos los Religiosos que no estã comprehendidos en el motu proprio de Pio V. estan obligados a rezar conforme a su instituto, p. 1072. col. 1.
El tiempo determinado para rezar las horas canonicas es el espacio de veynte y quatro horas, pagina. 1074. columna. 2.
Si sera peccado venial no rezar las horas a sus tiempos sin cuenta ni razon, pa. 1075. col. 2.
Si es peccado no guardar el orden del rezar las horas, p. 1076. co. 1
Si puede vno con buena conscien-cia dezir missa sin auer rezado maytines, pa. 1077. col. 2.
No ay obligacion en los particulares de dezir el officio diuino en la Iglesia, pa. 1078. col. 2.
El officio diuino se hade dezir con la voz desuerte que se pronũcie las palabras. pa. 1079. col. 1.
Si esta obligado a dezir los versos que tañe el organo, pa. 1080. col. 1.
Si peca mortalmẽte el q̃ por largo espacio interrumpe el officio diuino, pag. 1081, col. 1.
Para auer de cumplir con el officio diuino es necessario rezar con atencion, ibid. col. 2.
Que atencion deue tener quando rezar. 1082. col. 1
Si los que rezan con la deuida atencion pero no con intencion de cumplir si estaran obligados a rezar otra vez, pag. 1084. columna. 1.
Si el q̃ juntamente reza y oye missa a que esta obligado de precepto si cumple, p. 1085. col.
Si los que oran sin obligacion gun precepto estan obligados tener atencion, pag. 10 lumna. 1.
A quien se ha de restituydio de lo que se dex que tiene beneficio y esta obligado pag. 1085.

Si la pena de priuacion de beneficio que pone el Concilio Laterane nſe al que dexa de rezar quinze dias deſpues de auer recebido beneficio por eſpacio de ſeys meſes ſi obliga en conſciencia, pag. 1090. colum. 2.

Para cumplir con la obligaciõ del rezado neceſſario es tener intencion de rezar, pag. 1091. columna. 1.

Si los Racioneros y Canonigos tienen obligacion de cantar el officio diuino en el choro, ibid. col. 2.

Si por lo menos han de tener atencion a lo que ſe canta, pa. 1092. col. 2.

Hurto.

Hurto es tomar ocultamente la coſa agena. pag. 668. col. 2. 209. colum. 2.

Hurto ſiempre es peccado mortal pa. 668. col. 1.

Si es hurto el que halla alguna coſa o theſoro o bienes moſtrencos y la toma, ibid. pagina. 701. 702. 703.

i es hurto tomar la coſa propria ſin orden del juez o ſi es pecca- , pag. 704. col. 2.

toahorcar los ladrones por oshurtos, pag. 705, colum

o de hurto de ſu naturaleza l. Pero puede ſer venial ña la materia, pagina.

mirar ſer peque l 2.

ña cãtidad

y todos juntos dieron graue daño ſi tienen obligacion de reſtituyr, pa, 708. col. 1.

En caſo de extrema neceſsidad tan ſolamente es licito tomar lo agena, pa. 709. col. 1.

Si la vſura propriamente es hurto, p. 710. col. 2.

Si el detener injuſtamente alguna coſa es hurto, ibid.

Si comete hurto el hijo que toma ocultamente algo a ſus padres, o la muger al marido, pag. 711. col. 1.

Si vno tomaſſe vna coſa de pequeña cantidad y ſe ſigue graue detrimento ſi es hurto, pag. 712. col. 1.

Si multiplicar hurtos leues es peccado mortal, o lo puede ſer, pa. 714. col. 1.

Quando muchos paſſan por vna viña, y todos toman pequeña cantidad pero dieron graue detrimento ſi es mortal, y tienen obligacion de reſtituyr, p. 715. col. 2.

Hurto que es pecado venial ſi obliga a reſtitucion, pa. 716. columna. 1.

Si los criados que toman algo de los bienes de los amos para hazer lymoſna hurtan, pa. 717. col. 1.

Si es hurto tomar la coſa agena viendolo el ſeñor della y no lo contradiziendo, pag. 719. columna. 2.

Si el que da occaſion de hurtar pecca peccado de hurto, pag. 723. col. 1.

Si los eſtudiantes que lleuan las patentes a los nueuos cometen hur-

to y eſtan obligados a reſtituyr, pag.723.col.1.

I.

Iactancia.

Iactancia es con palabras dezir de ſi leuantandoſe mas de lo que es o de lo que parece,pa.1398. colum.2.
Iactancia de ſu naturaleza es pecado venial,pa.1399.col.1.

Idolatria.

Idolatria es de tres maneras, pa.61 col.1.
Idolatria de la primera manera es herege,ibid.
Idolatras de ſi no ſon hereges, ibidem.
Idolatras eſtan deſcommulgados, ibid.col.2.

Ignorancia.

Ignorancia de las coſas que pertenecen a la fe y a lo que el chriſtiano eſta obligado a ſaber ſi procede de negligencia es peccado mortal,pa.15.col.1.
Ignorâcia de los preceptos cõmunes del derecho natural es peccado mortal,ibid.col.2.
Ignorancia por negligencia de los preceptos del derecho poſitiuo que vno eſta obligado a guardar es peccado mortal,ibid.
Ignorancia de las coſas de ſu proprio eſtado es peccado,pa. 16. col.1.
Religioſo que ignora las leyes y preceptos de ſu religion que le obliga a mortal, eſtà en eſtado de peccado mortal.col.2.
Ignorancia no ſolamente del derecho ſino del hecho, puede ſer peccado mortal, ibidem, columna.2.
Ignorancia,como es peccado pues no contraria a virtud, pag.17. colum.1
Ignorâcia en dos maneras,vna vincible,y otra inuincible, ibidem. colum.2.
Ignorancia inuincible de articulos de la fè y de los ſacramẽtos, puede no ſer peccado,pa.19.columna.1.
Ignorancia inuincible con difficultad ſe hade admitir acerca delos articulos mas principales,pa.19 co.2.
Los que ignoran eſtos articulos communmente eſtan en eſtado de peccado mortal.
Si los han de abſoluer a los tales en el articulo de la muerte,pag.21. co.1.
Ignorancia inuincible de los principios morales no la puede auer pa.22.co.1.
Ignorancia inuincible de los preceptos del decalogo por algũ tiempo,pero no por largo tiempo,pa.22.co.2.

Impiedad.

Impiedad es no dar reuerencia a los padres, pa.1386.colu
Impiedad de
tal y mu
Impieda

dre, ibidem. col. 2.
Impiedad es engañar en algun cõtracto a su padre o madre y ha de declarar la persona a quien engaño quando se confiesse, ibidem. co. 2.

Incesto.

Incesto es copula carnal entre parientes o affines, pag. 1468. colum. 1.
Incesto es particular especie de luxuria que tiene particular deformidad, pa. eadem. co. 2.
Incesto es llegar a la propria muger quando tiene impedimento que fuera dirimente, pa. 1469. col. 1.
Incesto es tener copula carnal con la hija de baptismo, pa. 1469. colum. 1.
Si es incesto conocer carnalmente vna hija de confession, ibidem. col. 2.
Si por lo menos es circunstancia que mude especie, pa. 1470. co. 1.
Incesto no es tratar con vna muger parienta de otra que conocio carnalmente si esta en tercero o quarto grado, pa. 1470.
los peccados de incesto la misma especie, ibid.

Infidelidad.

gatiua no es pecca-
es peccado,
a oyr a
qualquiera que los quiere enseñar, ibid. col. 2. pag. 36. columna. 2.
Infidelidad es muy graue peccado, pa. 38. co. 2.
Infidelidad tiene tres especies, paganismo, judaismo y heregia, p. 39. col. 2.
Infieles no han de ser compelidos a la fe, pag. 41. col. 1. & 2. & sequentibus.
Si es mas graue peccado la infidelidad que no la blasphemia, pa. 46. col. 2.
Ritos y ceremonias de los infieles se han de suffrir por otro mayor bien, pa. 49. col. 1.
Vender a los infieles cosas para sus ritos si es peccado y quando es peccado, pag. 49. & sequentibus.
Infidelidad es heregia y vna especie suya, pa, 50. col. 1.

Ingratitud.

Ingratitud es no corresponder con la deuida gratitud a los beneficios recebidos, pa. 1393. columna. 1.
Ingratitud de su naturaleza es peccado, pero no siempre mortal, p. eadem. col. 1.
Ingratitud es especial vicio, ibid.

Injusticia.

Injusticia es vn vicio oppuesto a la justicia, pagina. 307. columna. 1.
Injusticia legal es especial y particular vicio, pagina. 312. columna. 1.

Injuſticia legal principalmente ſe halla en el Principe y menos particularmente en los particulares della,ibid.col.1.
Injuſticia legal es peccado mortal de ſu naturaleza,ibid.co.2.
Si alguna vez ſe puede dar eſte peccado diſtincto de otros,pa.313. co.1.
Si el que mata por paſsion vn gran capitan pecca eſte peccado, pa. 314.col.1.
Si los que paſſan dineros o trigo o cauallos a otros reyno peccan eſte peccado,pa.515.col.1.
Si el que pecca contra juſticia legal tiene obligacion de reſtituyr,ibid.col.2.
Eſte peccado es mas graue en el Principe o gouernador que en los demas, pagina. 316. columna.2.
Injuſticia diſtributiua es accepcion de perſonas,pa.318.col.1.
Injuſticia comutatiua es peccado mortal,p.436.col.2.

Intimidad.

Intimidad o el no temer los peligros de la vida o de los miembros es &c peccado cõtrario a la fortaleza.pagina. 1407.columna.2.
Eſte vicio es peccado mortal algunas vezes,pagina.1408. columna.1.

Ironia.

Ironia es vicio contrario a la iactãcia,pa.1399.col.2.
Ironia de ſi es peccado,ibid.

Iuezes.

Iuez que ſentencia al que no es ſu ſubdito pecca grauiſsimamente pa.733.col.1.
Iuezes arbitros ſi tienen authoridad para que ſus ſentencias obliguen en conſciencia,pa.734.columna.1.
Iuezes que ſacan los delinquentes de las Igleſias,&c.pa. 734.colũna.2.
Si el juez puede ſacar de la Igleſia al que tan ſolamente cometio vn hurto, pagi. 736. columna. 1.
Si todos los Chriſtianos gozan de la immunidad de la Igleſia,ibid. col.2.
Iuez que promete al réo que no le caſtigara y le coſtriñen a ſalirſe del lugar ſagrado,&c. pag. 738.columna.1.737. columna. 2.
Iuez ſeglar no puede ſentenciar al Clerigo en los caſos prohibidos por derecho,pa. 738.columna.2.
Iuez puede ſentenciar contra la verdad que el ſabe conſtando por los teſtigos lo contrario, p 739.col.1.
Iuez no puede condenar perſo guna ſin que aya juez, ib col.2.
Iuez que ha de hazer q delante de ſi matar bre y con teſtigos,pa lum.1.
Iuez inferior no p delinquente d por la ley d lumna.2

TABLA.

Iuez ſupremo qual es el Principe puede relaxar la pena de la ley conſintiendo la parte, y no ſiendo perniciosa a la Republica la tal relaxacion, ibidem. col.2.

Si los officiales publicos que no acuſan a aquellos que han caydo en algunos delictos que tienen pueſta pena, peccan mortalmente y ſi tienen obligacion de reſtituyr el daño, que hazen pa.741.col.2.

Iuez en el juyzio en el qual ſe trata de condemnar alguno ha de tener manifeſtiſsimas probãças, pa.742.co.1.

Quando el juyzio procede entre partes el juez tiene obligacion de pronunciar la ſentencia en fauor de aquel, cuyos teſtimonios prueuan mas efficazmente, pa.743.co.1.

Si deſpues de auer hecho toda diligencia, y de auer conſiderado todas las coſas, ſi las partes en las probaciones acerca del hecho ſe hallaren iguales eſta obligado el juez en conſciencia, quãto es de ſu parte a auerſe igualmente, p.744.co.1.

Si quando ay dos opiniones de derecho igualmente probables, en el caſo ſera licito al juez ſeguir qualquiera de las opiniones, pa. col.2.

Quando vna de las opiniones de derecho es mas probable, ſeria licito que el juez ſiga la opinion dexãdo la que es mas probable, p.746.co.1

Si en caſo de duda puede proceder a pronunciar ſentenciar, particularmẽte para condennar, pa.747. colum.2.

El juez tiene obligacion de juzgar y ſentenciar ſegun las leyes eſcriptas, pa.748.co.1.

Todas las vezes que el juez a ſabiendas pronuncia la ſentencia contra las leyes eſcriptas pecca mortalmente ſi es con perjuyzio de tercero, ibidem.

Quando la ſentencia del juez fuere contra las leyes que prohiben la tal ſentencia, pero la ſentencia es juſta, la tal ſentẽcia tiene fuerça en el foro de la conſciencia, ſi no es que pongan remedio juridico, pa.749.co.1.

Si quando ſon contrarios los decretos Canonicos y Ciuiles, eſtara obligado el juez a ſentenciar ſegun los decretos Canonicos, pag.752.co.1.

Si el juez puede con buena conſciẽcia condemnar alguno ſin oyrle pa.754.col.1.

Juegos.

Neceſſaria es alguna virtud que tenga por officio proprio templar los exceſſos y defectos q̃ ue de auer en los juegos, la qual ſe llama eutropelia, p.1499. col.1.

Eſta virtud de eutropelia es adiuncta a la virtud de modeſtia, ibid. co.2.

El exceſſo en los juegos algunas vezes puede ſer peccado mortal, pa.1500.co.1.

El jugar por codicia de ganar no ſiempre es auaricia ni peccado, ibidem.

La

TABLA.

La auaricia que interuiene en el juego no siempre es peccado mortal, ibid. col. 2.
Por el juego se passa el dominio de lo que se juega, estando en derecho natural solamente, p. 1501. col. 1.
En el juego es necessaria igualdad de parte de los que juegan, ibid. col. 2.
Si aquel que sabe que tiene juego con el qual gana infaliblemente al contrario, y con todo esso apuesta y embida, si podra lleuarllo que gana, pag. 1502. columna. 1.
Los que por el juego no pueden passar el dominio: porque no pueden enagenar sus bienes, tãpoco pueden acquirir dominio de lo que ganan, pag. 1504. columna, 2.
Quando vno juega por fuerça los que le fuerçan a jugar no le pueden lleuar nada, pag. 1506. col. 1.
Si quando vno es compellido a jugar podra lleuar a los que le compelen la ganancia, ibid. colum. 2.
El prelado no puede dar licencia a los religiosos para que jueguen gran cantidad, ibid. col. 2.
Si el que gana el dinero a juego prohibido lo podra tener con buena conscіencia, pa, 1507. columna. 1.

Juyzios temerarios.

Iuzgar de la vida de los demas es obra propria de la virtud de justicia commutatiua, pagina. 437. columna. 2.
El juyzio temerario de vn peccado graue del proximo de su naturaleza es peccado mortal, pa. 438. col. 1.
Quando sera materia graue para que sea peccado mortal el tal juyzio, pagina. 439. columna. 2.
Si qualquiera peccado mortal sera materia graue respecto del juyzio temerario, pagina. 440. col. 1.
Si el peccado venial sera materia graue del juyzio temerario, pa. 441. col. 2.
Si el juyzio temerario de cosas que en ninguna manera son peccado ni mortal, ni venial, sera peccado mortal, pagina. 443. col. 2.
Si juzgar temerariamente de vn que es Iudio o Moro sea peccado mortal, pagina 444. columna. 1.
Si el juzgar temerariamente personas religiosas algunas cosas pequeñas sera peccado mort pa. 445. col. 2.
Iuyzio temerario es vna cierta firme sentencia que naſce v cede de ligeros indicios 446. col. 1.
No esta el hombre sier gado a tener buen sitiuo de la bondad mo, ibid.
Si suspender el juyzi dad del proxi vez pecca lumna. 1.
Si sera per libe

del proximo quando los indicios ſon ligeros, ibid. col. 2.
Quando conſta q̃ el peccado ſe cometio exteriormẽte no es peccado juzgar q̃ el proximo pecco mortalmente, pag. 450. col. 1.
Si es peccado mortal juzgar temerariamente alguna coſa graue de alguna perſona incierta, pa. 452. col. 2.
El juyzio temerario del proximo no obliga a reſtitucion ſino es que ſe pronuncie exteriormente, pa. 455. col. 1.
Si los juyzios temerarios de los difuntos o acerca dellos ſeran peccado mortal, ibid. col. 2.

Iuramentos.

Iurar es traer a Dios por teſtigo de lo que ſe dize, p. 1221. co. 1.
El juramento ſe diuide en aſſertorio y promiſſorio, ibid.
Las coſas neceſſarias y las q̃ ſe pueden prouar con razon natural no ſe han de cõfirmar con juramento, ibid.
nca ay juramento donde no ſe atrauieſſa teſtimonio diuino, p. 1223. co. 1.
los los juramentos ſon de eſpecie, pa. 1226. co. 2.
nto pertenece a la virreligion, o latria, pag. 1. 1.
el juramento ſea licito virtud ha de tener io, juſticia, y ver-
las criaturas reſplandece la di-
uina vengança, ibidem.
De fe es que el juramento es licitõ en algun caſo, no ſolo hablando con los antiguos Iudios, ſino aun con los Chriſtianos, p. 1230 col. 2.
Heregia manifieſta es dezir que el jurar no es licito a los Chriſtianos en ſus tratos, contratos y commercios, pag. 1231. col. 1.
No ſolo el juramento promiſſorio cauſa obligacion, ſino tambien el aſſertorio, pa. 1247. columna. 1.
El que forçadõ juro vna coſa, eſta obligado a cumplirla haſta alcãçar relaxacion del tal juramento, ibid.
Si el juramento obliga de ſuyo debaxo de peccado mortal, ibid. col. 2.
Si el juramento promiſſorio obliga ſiempre debaxo de peccado en materias graues, pa. 1255. colum. 2.
Si el juramento engañoſo y fingido obliga en el foro de la cõciencia, pa. 1268. col. 1.
Si el juramento doloſo hecho con animo de engañar con ſolas palabras es peccado mortal, pag. 1273. col. 1.
Si es mayor obligacion la del juramento que la del voto, pa. 1275. col. 1.
Si los juramentos hechos ſolo a Dios, como ſon de ayunar y rezar, tengan fuerça de voto, pa. 1277. col. 1.
En la Igleſia ay autoridad para diſpenſar con los juramentos y relaxarlos, pa. 1280. col. 1.

El

El Papa no puede diſpenſar en los juramentos hechos en fauor de tercera perſona, ibid.
Los Obiſpos pueden diſpenſar y relaxar todos los juramentos de ſus ſubditos, ſino ſon en perjuyzio de tercero, ibid. col. 2.
Los principes ſeglares no pueden relaxar los juramẽtos de ſus ſubditos, ibid.
Si quando el Papa en la Bulla de la Cruzada o en otros priuilegios Apoſtolicos da facultad para commutar votos ſin hazer mencion de la relaxacion de los juramentos pueden los confeſſores en virtud de aquella clauſula relaxarlos, pa. 1187. col. 1.
Todo perjurio por lo menos es peccado venial pa. 1190. columna. 2.
Si la falſedad esde intrinſeca razon del perjurio, ibid.
Si es licito el jurar de hazer la voluntad de otro, p. 1197. co. 1.
Si el que tiene coſtumbre de jurar, por aquella coſtumbre que tiene jura ſin aduertencia verdad, pecca mortalmente, pag. 1306. col. 2.
Si el que jura falſo por falſos dioſes es perjuro, p. 1311. col. 1.

L.

Litigio.

Litigio ſe toma de dos maneras, pag. 1401. col. 2.
Litigio es peccado de ſu naturaleza, ibidem.
Litigio de ordinario es peccado venial, pa. 1402. col. 1.

Liberalidad.

La liberalidad es vna virtud q̃ tiene por materia propria el dinero, o lo que ſe puede comprar y vender con dinero, y que es eſtimable por dinero, pag. 1402. colum. 1.
Obra propria deſta virtud es dar el dinero, o lo que ſe aprecia con dinero, ibid. col. 2.

Lymoſna.

La lymoſna es propriamente obra de la virtud de miſericordia y la charidad concurre a ella mediante la miſericordia, p. 2111. col. 2.
Si es mejor dar lymoſna al que tiene mas neceſsidad, o dar lymoſna al que es mejor y mas ſancto ſino tiene tanta neceſsidad, pag, 2112. col. 2.
Lymoſna en los juſtos augmenta mucho la gracia y la conſerua y quita las penas del purgatorio, pa. 2113. col. 1.
Lymoſna en los peccadores no e infallible diſpoſicion para conſ guir la gracia, ibid. col. 2.
Cierto es ſegun la fe que ay prec to de dar lymoſna, ibid.
En extrema neceſsidad eſta bre debaxo de precepto do a dar lymoſna de fluo. 2114. col. 1.
Si de las coſas neceſſarias tado eſta el hombre dar lymoſna en dad, ibid. co.
Si los hombr tienẽ offi ſtituy

na en extrema neceſsidad, pag. 219.col.1.
Si en la extrema neceſsidad quando vno eſta obligado dar lymoſna de precepto, cumplira preſtãdo lo neceſſario o vendiendoſelo, p.220.col.1.
No ſolo en la extrema neceſsidad ay precepto de dar lymoſna de lo ſuperfluo ſino tambien en la graue neceſsidad, p.221.col.2.
Que coſa ſea graue y extrema neceſsidad, pa.224.col.1.
Obligacion ay ſopena de peccado mortal ſocorrer alguna neceſsidad corporal aunque noſea muy graue ſi dize orden a alguna neceſsidad eſpiritual.226.col.1.
El que tiene autoridad para repartir alguna lymoſna entre pobres la puede aplicar a ſi y a ſus deudos ſi ſon pobres, p.227.co.1.
Los Obiſpos por razon del eſtado eſtan obligados con mas eſtrecha obligacion de charidad a ſer lymoſneros, p.228.col.1.
Los Obiſpos no eſtan obligados de juſticia a dar lymoſna a los pobres, p.229.col.2.
Los Obiſpos religioſos no tienen bienes propios ſino ſolo ſon deſpenſeros de los reditos de cada
p.230.col.2.
nos eſtan obligados a dar
ſopena de peccado
en las communes neceſsi
id.
adores de las ordenes
n obligados a dar
ienes eccleſiaſti
36.co.1.
iere ſe deue
iede ha-
zer lymoſna della, p.237.co.2.
Ninguno puede dar en lymoſna coſa alguna ſino es ſeñor della, o tiene conſentimiento del verdadero ſeñor, p.238.col.2.
En Eſpaña la muger caſada no puede dar lymoſna de ningunos bienes ſin conſentimiento del marido, pa.239.col.2.
La muger caſada puede dar lymoſna ſiendo el marido hombre ſin juyzio, pa.240.col.2.
Si la muger puede dar lymoſna eſtando el marido auſente, p.241.col.1.
De los hijos de familias en dar lymoſna, ſe ha de hablar como de la muger proporcionalmente p.242.col.1.
Si los que fingen ſer pobres y no lo ſon peccan mortalmente recibiẽdo lymoſnas.243.col.2.
Si el que con fingida ſanctidad alcança lymoſna, eſtara obligado a reſtitucion.251.co.2.
El que es pobre aunque tenga ſalud para trabajar y lo pueda hazer conforme a ſu eſtado no peca mortalmẽte pidiendo lymoſna.253.col.2.
Todas las queſtas de lymoſna general y vniuerſalmente eſtan quitadas y prohibidas, pa.254.col.1.
Si por eſta ley general ſe quita que los hermanos de San Anton anden pidiendo para los pobres, ibid.col.2.

Luxuria.

La materia propria de la luxuria, ſon las delectaciones de la carne y las

y las concupiſcencias, pa. 1452. columna. 1.
El vſo de las delectaciones venereas no es intrinſecamente malo ſino que puede ſer bueno, ibid.
Si el tal vſo no ſe templa por la razon es peccado, y vicio que ſe llama luxuria, ibid. col. 2.
La luxuria es vicio capital, ibid.

M.

Magnanimidad.

LA magnanimidad tiene por materia propria grandes honras, pag. 1409. col. 1.
La magnanimidad es verdadera virtud, ibid.

Magnificencia.

La magnificencia es eſpecial virtud cuya materia ſon los grandes gaſtos de que vſa el magnifico, pag. 1413. col. 1.

Maldicion y maldezir.

Maldicion es vn pedir algun mal a otro con deſſeo de que le venga pag. 875. col. 1.
La maldicion de ſu naturaleza es peccado mortal, ibidem.
Para que la maldicion ſea peccado mortal ſe ha de delear el mal debaxo de razõ de mal, ibidem, columna. 2.
Si el maldezir a toda la caſa es cometer tantos pecados como ſon las perſonas que ay en caſa, ibidem.
Maldezir las criaturas irracionales ſin o
es peccado
col. 1.
Los que tiene
dezir eſtan e
do mortal, ibi
gunda.

Mar

Martyrio es ob
tud de forta
col. 1.
La razon del n
que el hom
la vida por
lumna. 2.

Mentira es v
de la voz c
gañar a otro
La mentira de
peccado mo
col. 1.
La mentira ſe diuide e
coſa, officioſa y p
dem, col. 2.

Miſericordia.

Miſericordia es compadecerno
la miſeria agena. pa. 204
La miſericordia es eſpeci
diſtincta de las demas
charidad, ibid. col. 2.
Qual ſea mas perfecta vi
ſericordia, o la vir
pag. 205. col. 2

Murmur

Murmur

.843.col.2.
a naturaleza
pa.844.co.2.
, y verdadera
ar vn delicto oc
de vn proximo a
e guardara secre-
.1.
al contra justi-
icto del proxi-
chos diziendo
dando, pagina
mo sea ygual
mar a otro, pa
le los tormen-
delicto que
ra peccado
infamar en
ue esta infame
.
lo conforme a
su pecado es no
cito dezir a los que
.pag.852.col.1.
lsedades, y mentiras
ma sera licito infa-
ezir ser todo mentira,
853.col.1.
detraction es mas graue pecca
o q̃ el homicidio, pa.854.co.2.
marse a si mismo sera peca-
ra justicia, p.855.col.2.
to por miedo de los tor-
s confessar algun delicto
que redunde en daño, y
tercero, pa.856.co.2
traction el mur-
communidad,
sea peca
do mortal de ordinario ha de ser de peccado mortal, ibid.col.2.
Si es peccado mortal de murmuracion callar alguna vez las virtudes del proximo, p.862.co.2.
Si es peccado mortal de detraction dezir estos peccados de los muertos, pag.863.col.2.
Si todo lo que dicho en presencia seria contumelia dicho en ausencia sera detraction, pag.864.columna.1.
Si todas las detractiones son peccados y guales, ibidem.
El que induze el murmurador a murmurar pecca mortalmente contra justicia y tiene obligacio de restituyr, pag.865.col.1.
El que no induze al murmurador ni le añade el animo de murmurar sino que tan solamente se huelga de la murmuracion pecca mortalmente contra la charidad, y no esta obligado a restituyr, ibid.col.2.
Si el que no resiste al murmurador pecca mortamente, p.866.co.1.
El prelado del murmurador q̃ no le resiste pecca contra justicia, ibid.col.2.
El prelado de aquel que infamaron sino resiste al subdito que murmura pecca contra justicia, y esta obligado a restituyr el daño que se hizo, pag.867.col.1.
Si inquirir de los vicios, y defectos de los proximos pecca, pa.868. col.1.pag.869.col.1.2.
Si procurar saber defectos infamatorios es peccado mortal, ibid. col.2.

Negociar.

Negociar

Negociacion de su naturaleza es licita guardando la deuida, y gualdad, p. 877. col. 2. p. 878. col. 1.
Negociacion se puede viciar por muchas maneras, ibid.

Obediencia, y inobediencia.

Obediencia tiene por officio proprio obedecer a los superiores, pag. 1389. col. 1.
La obediencia es virtud distincta de las demas, ibid.
Si el subdito esta obligado a obedecer a los superiores en todas las cosas, ibid. col. 2.
Si la obediencia obliga siempre a peccado mortal, pa. 1390. col. 1.
La inobediẽcia de su naturaleza es peccado mortal, pa. 1391. co. 2.
La desobediencia de intencion de si es peccado mortal si es en materia graue, ibid.

Obseruancia.

La obseruancia es virtud quẽ tiene por officio respectar, y reuerenciar a los superiores que estan constituydos en dignidad, como a los Reyes, y principes, pag. 1887. col. 1.
La virtud de la obseruancia se estiende a aquellos que tienẽ por officio gouernar a los demas como superiores, y padres, ibidem, col. 2.

Offrecer sacrificio.

El offrecer deuido sacrificio a Dios es obra de religion. 1094. col. 1.
De derecho natural es adorar y res

pectar a D
uido sacrifi.
En la Iglesia n
sino el de la
dadero sacrifi.
Si por priuilegio
vn sacerdote ll
pendios por v
la missa. 109
Si el Papa, los
pueden tass
las missas, d
sopena de
yor latæsent
pague las n
estipendio, it
Si puede el
mandar
estipend
por el est.
1096. col.
Si los que posp
nen obligacio
restitucion,
primera.

Offrendas, y a.

Obligaciõ ay algunas v
zer algunas obligacio.
gunos titulos, pag. 10
La dispensacion de esta.
nes que los seglares off.
Dios pertenece a los sa
pagina. 1100. col. 1.
Si los sacerdotes que tie
patrimoniales de
se pueden sustent
sustentar de l
sia, ibid. col
Los hombr
gar las
pag

y virtud del
ſeſia tiene obli
as decimas, ibi-

no pagar los diez
a parte pueda qui-
cion de pagarlos,

cho de todas las
ados los fieles a
bid.col.2.
onton de trigo
e pagar los diez
ſu trabajo, y lo
2.1103.col.1.
ſe adquieren illi-
ligacion de pa-
1104.col.1.
os diezmos a
deden conue

euen a ſolos los
enen cura de al-
col.1.
quanto viuen de
, y de otras coſas q
or el miniſterio ſpiri
an obligados a pagar
s pero ellos en quanto
lo de ſeglar, o por heren
mpra poſſeé bienes tem
eſtan obligados a pagar
1105.col.2.

Oracion.

en general y en comun
de precepto natural
040.col.2.
que ſe haze
mpos y por
derecho

La oracio particular que cada vno reza cae debaxo de precepto, pagina.1041.col.1.

El precepto de orar es affirmatiuo que obliga ſiempre pero no por ſiempre, ibid.

Si vno eſta obligado debaxo de pecado mortal a rezar por otro q eſta en algun peligro grande, ibidem.

P.

Paruificencia.

LA paruificencia es vicio y pecca do, pag.1414.col.1.

Paciencia.

La paciencia es virtud, ibidem.

La paciencia es vna parte de fortaleza, ibid.col.2.

Penſiones.

La penſion de ſu naturaleza es que no tiene anexos titulos eccleſiaſticos.pag.376.col.1.

Las penſiones ſi ſe dan ſin juſta y legitima cauſa es peccado mortal, pag.377.col.1.

Que cauſas juſtas aya para poner penſiones, ibid.

Si las penſiones que ſe dan a inſtancia de los Reyes y principes a ſus criados ſean legitimas, pag.378.col.1.

Si quando dos quieren commutar ſi ſera juſto poner penſion en el beneficio, que vale mas por razõ del exceſſo que haze al otro, ibidem.col.2.

Si

T

Si deſpues que el Papa dic
ſe pueden lleuar las pe
pag.381.col.2.
Si los caſados peccan tomand
ſiones ſobre beneficios eccle
ticos,pag.382.col.2.
Si vn penſionero tiene muchas pen
ſiones ſin juſta cauſa le pueden
abſoluer,pag.383.col.2.

Perjurio, verbo juramento.

Piedad.

La virtud de la piedad ſe eſtiende
a los padres, y a los mas parien
tes,pag.1334.col.1.
La virtud de piedad tambien ſe eſ
tiende a los demas ciudadanos,
ibid.col.2.
La piedad es virtud diſtincta de
las demas,pag.1383.col.1.
Por ocaſion de la religion no ſe hã
de dexar las obras de piedad co
mo es ſuſtentar a ſus padres, ibi
dem,col.2.

Pluralidad de beneficio.

La pluralidad de beneficios abſolu
tamente es coſa ſoſpechoſa,odio
ſa y reprobada en el derecho Ca
nonico,pag.364.col.1.
No es licito dar a vno muchos be
neficios curados,ibid.
Si el Papa diſpẽſaſe a vno para que
tuuieſſe muchos beneficios cura
dos,ſi eſtaria ſeguro en conſcien
cia,ibid.col.2.
Si quando el Papa diſpenſa q̃ vno
tenga muchos beneficios cura
dos ſin legitima cauſa, ſi vale la
tal diſpenſacion,pag.365.col.2.

Quie
vno pue
cios ſimples,
Si el que recib
tiene cura d
go priuad
por ſer in
col.1.
Si es licito c
Tridentin
cios curad
de,y el ot
rochian
pag.37
Si es pecca
ſonas da
de catorze
ſimples que
pag.375.cc
Dar penſiones
cauſa es pecca
ceptacion de p
376.col.2.
Que ſean las cau
der poner penſi
Si es cauſa juſta,y
reſignacion o re
algũ beneficio en fa
pag.379.col.1.

Pertina

Pertinacia no e
perſeuerar e
cia quand
col.1.

vezes mortal, otras venial, idem.

reſumpciõ cõtraria a la eſperãça

La tal preſumpcion de ſu naturaleza es peccado mortal, p. 94. co. 1
La preſumpcion no es tan graue peccado como la deſeſperacion, pa. 95. col. 1.

Prodigalidad.

La prodigalidad es vicio oppueſto a la liberalidad, y a la auaricia, pag. 1404. col. 1.
La prodigalidad de ſu naturaleza es menor peccado que la auaricia, ibidem.

Promiſsion.

Si la promeſſa, y donacion declarada por ſeñales exteriores pero hecha al auſente ſi paſſa el dominio en conſciẽcia, p. 480. co. 2

Puſilanimidad.

La puſilanimidad es mayor peccado que la preſumpcion, pagina, 1412. col.
La puſilanimidad algunas vezes es peccado mortal, pagi. 1413. col. 1.

R.

Rapina verbo hurto.

Reſtitucion.

LA reſtitucion es obra propria de la virtud de la juſticia, commu-mutã-

mutatiua, pag. 513. columna. 2.
Si la desigualdad que se haze quando no se guarda el orden de la justicia distributiua se ha de recompensar con la restitucion, pag. 514. col. 1.
Si el digno electo a algun beneficio que se opposo sabiendo que auia otro mas digno, esta obligado a restituyr al mas digno, y a la Iglesia. 517. col. 1.
Si quando no ay opposito de algun beneficio, el Obispo lo podra dar al tal sin peccar mortalmente, y sin obligacion de restitucion, ibid. col. 2.
La restitucion es voluer a poner alguna persona en el dominio de alguna cosa propria, pag. 518. col. 2.
El precepto de restituyr se reduze al precepto no hurtaras, pagina. 520. col. 1.
La injuria, y daño que se haze en los bienes espirituales contra justicia cõmutatiua ay obligacion de restituyrlos, ibid. col. 2.
Si el que daña a otro en la gracia, y virtudes este obligado a alguna restitucion, ibid,
Si quando vno tiene proposito de ser religioso, el que le quita el tal proposito esta obligado a hazer alguna restitucion a el, o al monasterio, pag. 522. col. 2.
Si esta vno obligado con peligro de la vida a sacar del estado del peccado a aquel que induxo a peccar, pag. 524. col. 2.
El sacerdote que engaño el pueblo con los sacramentos a que esta obligado, pagina. 525. columna. 1.
El que da
turales.
tuyr, pag.
El que hirio a ot
restituyr tod
porales, y del m
cion, pag. 532.
Si dos se desafian
ninguno delle
cion de restitu
533. col. 1.
A los herederos
timos se les l
tucion de to
le siguen de l
columna. 2.
Si el que mata al
gado a restit
res, pag. 5
Si los que qu
donzellas
restituyr, pa
Si vno infamo a
con ignoranci
delicto, si ay
tuyr, pag. 540.
Tres modos de re
pag. 541. col. 2.
El que infamo injust
obligado a restituyr
detrimento de la suya
col. 2.
Si vno quito injustame
a otro de lo qual se s
trimento a vna illu
estara obligado a r
detrimẽto de la vi
Si quando la fama
tuyr en su prop
obligacion de
genero de bi
ros. pag
Si el infa

-g.547.
i miſmo eſta
uyrſe la fama,
conuenientiſsi-
r la honrra, pa.
impide a otro
lgun beneficio
reſtitucion, pa
a cõmutatiua
cõſiguir el biẽ
lo de juſticia ſi
, eſta obligado
52.col.1.
ſe oppone a
diendo que
s mas dig-
el beneficio
a reſtitucion,
to en la matri-
diantes ſi vota
edra es perjuro y
ion de reſtituyr la
ſe lleua por ſu voto,
ol.2.
ante no eſta matricula
eſcuydo en ſu facultad,
ſi ſera perjuro y tendra
n de reſtituyr, pagina,
te ſe vuieſſe matri-
o en dos facultades
ar en ambas, pag.
o contra los eſta
n la cathedra eſ
ituyr, pag.
por el
mas digno es perjuro, y tiene obligacion de reſtituyr. 559. col.2.
Si el colegio ſe da al indigno es pecado mortal contra juſticia, y ay obligacion de reſtituyr, y aquien ſe ha de reſtituyr, pag. 560.col.1.
Los collegiales peccan mortalmente contra juſticia dilatando las prouiſiones, contra razon, y mas tiempo de lo que es juſto, pag.565.col.1.
En conſciencia baſta reſtituyr tanto como vno tomo injuſtamente, pag.566.col.1.
Ninguna ley penal aunque diga que ſe incurra luego obliga al reo en conſciencia a que el miſmo ſe deſpoje de ſus bienes, pag. 567.col.1.
El cortar leña muy frequentemente en los montes agenos aunque ſean proprios del lugar es peccado contra juſticia legal, pagina. 568.col.1.
Los que apacientan ſu ganado en los prados agenos eſtan obligados a reſtituyr el daño antes de la ſentencia del juez, pag. 570. col.1.
Si los religioſos que ſon vezinos de algun lugar podran cortar leña de los montes del otro pueblo, ibidem, col.2.
Los que caçan, o peſcan en lugares agenos donde por las leyes eſta prohibido, ſiendo las leyes juſtas, eſtan obligados a las penas de las leyes deſpues de la ſentencia del juez, pag.571.col.2.
Los que caçan en montes agenos ſino eſtan cercados no eſtã obligados

gados, ſino es que ſea grande el eſtrago a reſtituyr, p. 572. co. 1.
El que coge palomas en el palomar ageno eſta obligado a reſtituyrlas, pag. 573. col. 1.
El que toma las palomas fuera del palomar dentro del eſpacio de vna legua peca, pero no eſta obligado a reſtituyr, ſi es que haga grande eſtrago en las palomas, ibid. col. 2.
La fiera, o el peſcado que eſta cogido enel lazo, o animal que ya va herido de los perros de vn caçador que le ſigue, es ſegun derecho del que primero lo cogiere, pag. 575 col. 2.
Lo que el clerigo gana caçando o peſcando illicitamente, y con eſcandalo no eſta obligado a reſtituyrlo, pag. 576. col. 1.
Si vno haze daño a otro en lo que poſſeya actualmente eſta obligado a reſtituyrle enteramente todo el daño, pag. 580. col. 1.
Si eſta obligado vno a reſtituyr todo lo q̃ vale vna coſa en potencia, teniendo atencion a la calidad de los negocios y de las perſonas, ibid. col. 2.
Del que hurta trigo q̃ vale muy caro pero auialo de guardar el ſeñor para otro tiẽpo que podria valer menos, a que precio lo ha de reſtituyr, pag. 583 col. 1.
Si vno hurto dinero a vn mercader que auia de ganar con el y grangear mas dinero, ſi ay obligaciõ de reſtituyrle el lucro ceſſante, ibid. col. 2.
Neceſſario es hazerſe la reſtituciõ a la perſona a la qual ſe tomo la coſa, pag. 586. col. 2.
Eſtan
diu
las,
cion
Si los que lle
na mala obra
a reſtituyr, p
Todas las mug
precio de ſu c
del pueden
tenerle, pag
Lo q̃ ſe recib
ſe cometa i
ciõ de reſtit
El que hallav
za tiene ol
al verdader
Quando el ve
guna ma
zer la r
pag. 600
Si el miſmo
tiene obliga
tales bienes
ellos ſiẽdo
Si deſpues de
tos bienes e
el verdadero
gado a reſtituy
Como ſe ha de haze
cion, y que authori
ſaria, pag. 605. col. 1.
Si el deudor eſta obligado
tuyr por razõ de la injus
que hizo, eſta obligado
dor a ſu propria coſta a
y a pagar la deuda
Si el deudor no
guna injuſtic
pa el ſeñor ſe a
eſta obligado
la deuda
Quando

...creé-
...ſea pe
...eue, pa
...mbia la deu-
...re de confiança
...feſſor ſi queda
...unque el con-
...ag.617.col.2.
...que ſea no eſ
...tuyr la deuda
...na neceſſidad,
...o de extrema
...obligacion de
...idem.
...r, o ſus herma
...ma neceſsidad
...eſta obliga
...dor, o acu
...manos, ibi-
...a agena ſiem-
...ſta obligado a
...619. colum-
...te, y injuſtamẽ
...coſa tiene obli-
...tituyrla, aunque
...u poder, ibid.
...pro con buena fee al-
...oſa del ladron, ſi quando
...ſer coſa hurtada eſtara
...do a reſtituyrla, pag. 620.
...eedor de buena fee eſta
...tituyr los fructos
...da, p. 624. col. 1.
...mala fee no pue-
...contrato que hi-
...ſi teme que no
...verdadero

Si la muger adultera haze entẽder a ſu marido que es hijo legitimo el que de verdad no lo es ſi tendra obligacion de manifeſtar ſu delicto, pag. 628. col. 2.

Si el adultero eſtara obligado a reſtituyr todos eſtos daños como la adultera, pag. 631. col. 2.

El tomar vna coſa puede acõtecer de muchas maneras, pag. 633. col. 1.

Qualquiera que es cauſa de la injuſta accepcion eſta obligado a reſtituyr, aunque no aya recebido la coſa, pag. 639. col. 1.

Si quando vno concurre a vna injuſta accepcion de ſuerte que aunque no concurriera ſe figuiera el tal effecto, eſtara obligado a reſtituyr enteramente todo lo que tomaron, ibid.

Si en la guerra injuſta cada vno de los ſoldados eſtara obligado a reſtituyr todo el daño, o cada vno la parte que tomo, pa. 640. col. 1.

De diez maneras puede ſer vno cauſa de la injuſta accepcion, pa. 641. col. 1. & infra.

Qualquiera eſta obligado a reſtituyr luego, o pedir al ſeñor que quiera que ſe dilate la reſtitucio pag 656. col. 2,

El que con animo deliberado detiene la coſa agena no ſiempre peca nueuo peccado aunq̃ la detenga por largo tiempo, p. 657. col. 1.

Quando el acreedor pide la deuda, o eſta en alguna graue neceſſidad, y el deudor commodamente puede reſtituyr pecca nueuo peccado, ſino reſtituye, pa. 658. col. 1.

Si esta vnō obligado a restituyr luego con detrimento graue de los bienes del mismo orden, pag.659.col.2.
Si elq̄ por ganar dilata la restitucio lo podra hazer con buena consciencia,pag,662.col.1.
Quando el deudor tiene posibilidad para restituyr,deue restituir luego a todos,pag.663.col.1.
Vna deuda se puede llamar incierta de dos maneras,ibid.col.2.
Si las leyes humanas que mandan el orden de restituyr se han de guardar en el foro de la conscie-cia,pag.665.col.2.
Que se ha de hazer si el acreedor de la deuda mas antigua no parece,pag.666.col.1.
Si se han de preferir los legados a las deudas q̄ hizo,p.669.col.2.
Si quādo vno deue muchas deudas hā de ser preferidas las que se deuen por razon de algun contrato licito,ibid.col.2.
Si ha de ser preferida la deuda que se deue por via de hurto, pagin. 670.col.1.

Reos.

El reo q̄ le pregūtan justa,y juridicamente esta obligado a dezir la verdad,pag.764.col.1.
El juez puede proceder a pregūtar al reo por tres caminos, ib.dem.
Si el reo estara obligado a respon-der la verdad en las causas capitales,y de gran honra,p.765.co.1
Si el reo que vna vez nego el delicto,y con todo esso le condenā, si esta obligado a confessar despues la verdad,pag.766.col.1.
Necessario es para pregūtar a qual-quier
ctos
mo
El reo q
te de lu
esso le pu
complices
Quādo el reo
delicto,y
to al jue
no esta in
Si quando el
cede justa
estara obli
verdad,pag
Que remedio
no la pregu
gi... 771.c
Peccado mo
juez o
te,p
Si el
de
de
7
Al co
cito defe
justa,pag.77
Si es licito apelar y
sentencia dada co
tencia probable,pa
Si el condemnado a c
citamente huyr,pag
Si es licito dar ayuda
huyr,pag.781.col.2.
Si el q̄ condenan a morir d
ta obligado a come
Si es licito qu
vno a muer
el veneno,pag

La ri-

l. 1.
la ira

0.

otra cosa si-
e la cosa sa-
ol. 2.
rilegio, pa-

hecho no tan
ocasiõ de cay
de parte
re es pe

ia ne
ol. 2.
iadir
or biẽ,

ios cometidos
e tengan circunſ.
andalo, p. 305. col. 1.
caso es licito dexar al-
pto por euitar el escan
proximo, ibid. col. 2.

Sedicion.

on es vn vicio que desha-
la communidad,

naturaleza es pec
id. col. 2.
contra el go-
s peccado,

Sciſma.

Sciſma es apartarſe de la vnidad de la Igleſia de ſu propria volũtad, y intencion, pag. 141. col. 1.
Eſte peccado ſe puede cometer de dos maneras, ibid. col. 2.
Si ay duda qual es el verdadero Põtifice que han de hazer los fieles para no ſer ſciſmaticos, pa. 143. col. 1.
Si el Papa verdadero puede ſer ſciſmatico, ibid.
No obedecer a los preceptos con cierta manera de rebelion tiene razon de ſciſma pag. 144. col. 1.
Eſte peccado no es tan graue como la infidelidad, ibid.
Los ſciſmaticos, y herejes eſtan deſcomulgados en la bulla de la cena del Señor, pag. 145. col. 2.
Los que comunican, y participan con los ſciſmaticos en algunos caſos incuren deſcomunion mayor. 146. col. 1.
Si es licito a vna muger catholica caſarſe con vn ſciſmatico, o al contrario, pag. 146. col. 2.
Si los hijos de los ſciſmaticos ſe há de admitir en las eſcuelas de los catholicos, pa. 147. col. 1.
Si es licito al catholico ſacar de pila a vno que baptizan ſegun el vſo de los Griegos, pag. 148. col. 2.

Seruidumbre.

Dos maneras ay de ſeruidumbre, legal, y natural, pag. 465. co. 1.
Si la ſeruidumbre legal ſea licita en conciencia, pag. 466. col. 2.
Si todo lo que adquieren los eſcla-
uos

uos es del señor, 169. colum. 1.
Si los que se venden en extrema ne ceſſidad ſon verdaderos eſclauos pag. 470. col. 1.
Si los ſieruos que ſe captiuaron en juſta guerra podran huyr licitamente. pag. 472. col. 2.
Si los Chriſtianos pueden ſer ſieruos, ibidem.
Si los eſclauos q̃ paſſan por Francia queda luego libres, p. 474. co. 1.
Si los de Granada es, o fue licito cõ prarlos por eſclauos, ibid. col. 2.

Simonia.

La ſimonia es vna voluntad delibe rada de vender, o comprar alguna coſa eſpiritual, o a ella annexa. pag. 1321. col. 1.
La Simonia es peccado mortal con trario a la religion, ibid. col. 2.
Si la ſimonia es ſacrilegio, pa. 1322. columna. 2.
Si es Simonia vender la Theologia, pag. 1324. col. 1.
El Papa nunca puede incurrir las penas pueſtas a los ſimoniacos pero el peccado ſi, pagina. 1325. col. 2.
Si el Papa cometera peccado de ſimonia vendiendo la ſacriſtia, o mayordomia de la Igleſia. 1330. col. 1.
Simonia es dar dineros por los ſacramentos, ibid. col. 1.
Si los que diſpenſan los ſacramentos, o otras obras eſpirituales, pueden alquilar por dinero eſtas obras que gaſtan en la tal diſpenſacion, pag. 1333. col. 2
Los fieles que piden diſpenſacion a los prelados, y dan dinero que

Si
El recebir
euangeli
fection eu
Simonia es re
trar en l
ſion, p
Por de
la ſim
cleſiaſt.
Si ſera ſimo
alguno v
le a que le
de juſ
Vẽder
der
Si e
o
Sol
p
cios &c.
Si es ſimon
en otra perſo
ſion. 1348. co
Si el Papa podra
para ſi del benefic
1349. col. 1.
Toda penſion que ſe ſ
tulo eſpiritual no ſe p
prar ni vender. 1350. c
Si es ſimonia permutar
cio por otro, pa
Si quando ſe pe
menor por o
monia comp
dinero. 135
Si es ſimoni
ha offr
la v

tro generos. 1381. col. 1.
Las mismas penas de los simoniacos incurren los terceros, y medianeros, ibid. col. 2.

Sodomia.

Si la bestialidad es peccado de diuersas especies, pagina. 1475. columna. 1.
Si el Sodomita secreto es irregular, o suspenso, ibidem columna segunda.
Todos los sacerdotes que cometen este peccado quedan priuados de todo priuilegio clerical. 1476 col. 1.

Soberuia.

La soberuia con la qual vno se leuanta sobre si mismo es pecado, pag. 1495. col. 1.
La soberuia si es consumada, y perfecta es peccado mortal, ibid.
La soberuia consumada tiene quatro especies, ibidem, columna, segunda.
La soberuia es vicio capital. 1496. col. 2.

Sospecha, y sospechar, verbo, Iuyzios temerarios.

Superstician.

La superstician de su naturaleza es peccado contrario a la virtud de religion y tiene diuersas especies, pag. 1314.
Idolatria es vna especie de superstician, ibid. col. 2.
La superstician en la qual se yerra acerca de el culto diuino es peccado. 1315. col. 2.

La

T A

La ſuperſticioſa obſeruancia dè al
gunas coſas es peccado mortal,
1316.col.2.

Eſperança.

La Eſperança ſobrenatural es vir-
tud Theologica diſtincta de las
demas,pa.90.co.1.
La Eſperança es mas excellente
que todas las virtudes morales,
pero inferior a la fe y a la chari-
dad.91.col.1.
La Eſperança eſta como enprop
ſubiecto en la voluntad.92.cc

Suſurracion.

La ſuſurracion es mas graue injus-
ria que la detraction y que l
contumelia,pag.870.col.1.
La ſuſurracion es peccado mortal
de ſu naturaleza,ibid.col.2.
Si el dezir mal para deshazer la ami
ſtad prejudicial en lo eſpiritual
ſera peccado mortal de ſuſurra-
cion.871.col.1.
Si es licito diziendo mal procurar
que vno no ſea amigo de otro,
pag.872.col.1.

Stupro.

Si es particular circunſtancia en el
varon ſer virgen.1462,col.1.
No ſolo es ſtupro la obra exterior
ſino tambien la voluntad inte-
rior,ibid.col.2.

T.

Templança.

La templança tiene por propria ma

I

T

Si el hereder
mento al o

Quien p diſpen
jos illegitimos y ſ
los bienes de ſus
mento o fuera

Teſti

Si el juez procede
manda
eſta ob
dezirlo,
Si ſe trata el
gun delicto
do a dar te
el juez,ibid

Teſtimonio

Para

naſce vna obligacion mutua y
reciproca de ambas las partes.
877.col.1.
Peccado mortal es vender cõ frau-
de la coſa mas cara de lo que va-
le.879.col.1.
Tres reglas para conocer el juſtõ
precio de las coſas que venden y
compran,ibid.col.2.
El modo de vender las coſas varia
el juſto precio quando no eſta
taſſado por ley. 884.col.1.
e tres maneras ſe pueden hazer
los monopolios,pa.885.colum-
na.1.
taſſa de las mercadurias ſe hade
tender quando ſon buenas y
anas.888.col.1.
Si ſera licito el trigo que de ſuyo
es limpio, echarle algunas ma-
lezas en cantidad pequeña, y cõ
ellas venderlo a la taſſa, en tiem
po que vale a la taſſa.ibidem.
Si la prematica obliga a ſolos los
ſeglares, pagina. 893. colum-
na.2.
Si para ſer licitõ vender el trigo
mas de a la taſſa, baſta que lo
permitan los Regidores. pagi.
894.col.1.
Si por eſtar taſſado el precio del
trigo lo eſta el de la harina,956.
col.1.
Si los que vienen de tierra don-
de no ay taſſa en el trigo, po-
dran venderlo en Eſpaña mas
de a la taſſa, pagi. 900. co-
lumna.2.
Si el labrador auiendo taſſa pue-
de vender el trigo por aque-
llo que le coſto pueſto en ſu
caſa, excediendo de la taſſa.
901.col.1.

Si

Si el que compra vna han-g-
go por veynte o treynta.
la podra voluer a vender p
miſmo precio exced.endo la
ſa,ibid.
Si quando vale el trigo menos
la taſſa podra vno venderlo al
do a la taſſa.902.col.2.
Si la pragmatica del trigo obliga
en años neceſsitados.902.col.1.
Si los que traen el trigo de lexc
ſu caſa podran vender el tri
contar los portes,909.col.2.
Si el pan cozido ſe puede ven
mas que a la taſſa del trigo.91
col.1.
Los Regidores tienen obliga
debaxo de peccado mortal.
ſar el pan cozido,p.914.col.2.
Si las perſonas que no ſon panade-
ros y venden el pan cozido pe
quen y eſten obligados a reſtitu
cion.915.col u.2.
Si pueden con buena conſciencia
dar el trigo a panadear a otros.
917.col.2.
Si ſera licito lleuar mas de a la taſſa
algo quando el comprador lo da
liberalmente,921.col.1.
Li es licito engañar en la mitad del
juſto precio.922.co.1.
Quando la ley ſera permiſsiua o
preceptiua y en que ſe echara de
ver,pa.923.col.1.
Si el vicio y defecto de la coſa que
ſe vende es pernicioſo al compra
dor y oculto, tiene obligacio el
que vende a manifeſtar el tal de
fecto,pa.928.col.1.
Si ſera valido el cōtrato, quādo el
cōprador ſi ſupiera el defecto de
la coſa no la cōprara.928.col.2.
El que compra por las leyes de juſ-

a dar
Si los que ve
tes pecca
col.2.
los recatone

mas de
hazer.9
Si el corredor
coſa y la vede
le dixo el dueño
con lo demas.
El que ve
do no es
to,pa.9

La vindicacio
cita.1394.c
Vengarſe qua
vengar a
fuelle
col.

voto.1114.col.1.
empre peccado mortal pro-
eter a Dios vna cosa que de su
o es peccado,ibid.col.2.
as cosas de suyo indifferentes
ueden ser materia del voto,pa.
1116.col.2.
Si las cosas necessarias pueden ser
materia del voto,p.1117.co.2.
Valido es el voto de nunca peccar
mortalmente,pa.1119.co.2.
voto de vna cosa buena q cae
ebaxo de consejo euangelico
hecho por mal fin es obligato-
rio,pa.1121.co.1.
el voto hecho de las cosas cõtra-
rias a los consejos euangelicos
mo deno prestar sea valido y
obligatorio,pr.1123.co.2.
El voto es obligatorio de su pro-
pria razõ y naturaleza,pa.1129.
col.1.
Si esta en manos de vno obligarse
debaxo de pecado mortal haziã
do voto de cosa que obligue,p.
1132.col.1.
Si la promessa simple exterior he-
cha al q esta presente y accepta-
da por el obligue a peccado mor
tal sino se cũple,p.1133,co.1.
Si el que promete alguna cosa fingi
damente sin animo de cuplir la
tal promessa quede obligado en
conciencia al cumplimiento de
ella,pa.1138.co.1.
Si vno hizo voto simple de reli-
gion y por alguna justa causa no
puede tomar el habito estara o-
bligado sin el aguardar castidad
pag.1141.col.2.
Si ay algunos casos en que vno no
q de obligado a guardar el voto
simple de religio,p.1145.co.1.

Si

Si el voto de no casarse inclu
si el voto de castidad, pa.
col. 1.
Vtil y conueniente cosa es el h
voto, pa. 1152. col. 1.
Esta vtilidad no es sino para el
le haze, ibid.
El voto pertenece a la virtud
religion, p. 1154. col. 2.
Si el religioso que trasspassa
cepto de su prelado pec
peccados, pa. 1157. co. 2.
Si es peccado mortal o venial ar
pentirse de auer hecho vn vo
pa. 1160. co. 2.
Quando vno haze profesion
cibe orden sacro haze vo
lemne, pa. 1161. col. 1.
En que consista la solennidad del
voto, ibid.
Si la solennidad del voto y la fu
ça que tiene para impedir el m
trimonio son de derecho diu
no, pa. 1164. col. 1.
Ninguno que este subjecto a otro
puede votar ni obligarse con al
gun voto sin licencia de su supe
rior, pa. 1173. co. 1.
El que no tiene catorze años de e
dad no puede obligarse con al
gun voto, ibid.
Si el voto que se haze sin licencia
de su superior sea valido, p. 1174
col. 1.
Si los superiores tienen autoridad
para irritar los votos de sus infe
riores, pa. 1177. co. 2.
Que action sea necessaria de parte
del superior para que por ella sea
visto irritar el voto, pag. 1180.
col 2.
El marido no puede irritar el voto
que su muger hizo de castidad,

s v
...o de
1214. col. 1.
El voto se puede
que es euident
sola la autorid
voto, pa. 1
Para la
voto no
causa co
1220. co.

La vsura es el
stada es la
del emp
Tres co
raz

luego, se ayan de contar en
rincipal, pag. 970. col. 1.
ue se adquiere por vsura se
onsume por el vso no esta obli-
ado el vsurario sino lo que to-
o y los daños, pag. 973. col. 2.
ádo se pagá las vsuras no passa
dominio de ellas en el vsura-
pag. 974. col. 1.
.o vn vsurero cõ dineros de
as compra alguna possessió
azienda los tales contratos
on validos, ibid. col, 2.
l vsurero tiene obligacion de
estituyr mas de lo que recibio
or vsuras si por ellas adquirio
una ganancia, p. 675. col. 2.
s los bienes del vsurero estan
obligados a la restitucion de las
vsuras, p. 977. col. 1.
herederos dl vsurero está obli
dos a pagar las vsuras, p. 978. c. 2
odos los que tratan el negocio de
los vsureros aũ que no lleuen na-
da de las vsuras estan obligados
a restituyr el daño que se sigue a
quien se lleuan, p. 981. col. 1.
Si el escriuano que haze vn contra
to vsurario estara obligado a la
restituc on, p. 982. col. 1.
Si el vsurario mental esta obligado
a restitucion, p. 984. col. 1.
No es licito induzir a alguno ápre
ste lleuãdo vsuras, p. 986. col. 1.
Si el q̃ deposita su dinero en vsure-
ro q̃ esta aparejado para lleuar vsu
ras pecca mortalmẽte, p. 988. c. 2.
Quando se vende vna cosa al fiar
por mayor precio q̃ vale al pre-
sente por dilatarle la paga es pec
cado de vsura, p. 989. col. 1.
Si es licito por menos precio antici
par la paga. p. 999. col. 1.

FIN.

2.718